

RELATIVISMO E A NATUREZA DO JUÍZO

*Plínio Junqueira Smith**
Universidade Federal do Paraná

I. O problema do relativismo e as tendências contemporâneas

Como já se disse repetidas vezes, a questão do relativismo é provavelmente tão velha quanto a própria filosofia e discuti-la é discutir o próprio empreendimento filosófico. Afinal, não foi contra o relativismo dos sofistas que a filosofia tomou seus contornos que permanecem até hoje? O relativismo sempre foi uma ameaça à segurança que muitos depositavam na razão e na sua capacidade de estabelecer verdades e valores, impondo como uma necessidade interna ao racionalismo que dominou nossa tradição o combate virulento a toda forma de relativismo. Assim, a respeito da questão do relativismo, duas posições genéricas logo formaram-se: de um lado, aqueles que, seguindo Platão, colocaram-se contra o relativismo e defenderam alguma forma de conhecimento absoluto e de valores objetivos; de outro lado, aqueles que, seguindo Protágoras, denunciaram as pretensões desmesuradas da razão especulativa e limitaram conhecimento e valores à perspectiva humana.

Creio que se pode dizer, sem risco de erro, que essa situação não se alterou substancialmente neste século, exceto pela tentativa de muitos filósofos encontrarem uma alternativa para essa tradicional dicotomia. Haveria, assim, três posturas básicas a respeito da questão do relativismo: os absolutistas, os relativistas e os que não são nem uma coisa, nem outra. Naturalmente, cada uma dessas posturas admite uma variedade enorme de possibilidades filosóficas, mas talvez caiba ilustrar essa nova alternativa. Creio que é importante reconhecer *a afinidade de*

* Professor do Departamento de Filosofia da UFPR.

intenções de muitos filósofos atuais, mesmo que a realização dessa intenção seja totalmente diferente. Creio que isso é importante porque talvez possa caracterizar alguma coisa como o espírito de nossa época, espírito com o qual simpatizo, como espero deixar claro ao final deste artigo.

Putnam serve como um bom exemplo em apoio de minha tese, ao dizer que “no presente trabalho, o objetivo que tenho em mente é destruir a influência que várias dicotomias parecem ter sobre o pensamento de filósofos como de leigos. Dentre a mais importante é a dicotomia entre as concepções objetiva e subjetiva da verdade e da razão”¹. Talvez valha a pena acrescentar que, a seus olhos, a concepção subjetiva coincide com o relativismo. Outra dicotomia seria a concepção da verdade como correspondência e a concepção subjetivista da verdade. Putnam reconhece que tentará “expor uma concepção de verdade que unifica componentes objetivos e subjetivos”². Igualmente, a dicotomia se estende para a questão de saber se há ou não cânones a-históricos para nossa racionalidade. Essa é “uma dicotomia que considero antiquada”³. Se Putnam concorda com o relativista em que não há esse cânone a-histórico e fixo, ele não conclui (como o relativista) que “a razão pode ser (ou evoluir para) o que fôr, nem acabo numa mistura fantasiosa de relativismo cultural e ‘estruturalismo’ como os filósofos franceses”⁴. Uma última dicotomia a ser superada seria a dicotomia “fato/valor”, que conduziria ao relativismo⁵. Como, a seus olhos, essa dicotomia é resultante da dicotomia sobre a noção de verdade, “apenas indo a um nível muito profundo e corrigindo as nossas próprias explicações da verdade e racionalidade podemos ultrapassar a dicotomia fato/valor”⁶. No entender de Putnam, se outrora essa dicotomia entre absolutismo e relativismo foi estimulante e serviu para focalizar o debate no

¹ PUTNAM, H. *Razão, Verdade e História*, p. 15.

² *Idem*, p. 16.

³ *Idem*, p. 17.

⁴ *Idem*, p. 16-17.

⁵ *Idem*, p. 17-18.

⁶ *Idem*.

ponto correto, agora ela se tornou enfadonha e “impede que na discussão se considerem novas alternativas”⁷.

Rorty, embora frequentemente considerado o principal representante do relativismo, parece dizer algo que aponta na mesma direção de superação de velhas dicotomias. A disputa entre objetivistas e relativistas dependeria, em última instância, na aceitação da dicotomia descobrir/inventar, isto é, na aceitação de que ou descobrimos como o mundo é nele mesmo (por exemplo, descobrimos os universais) ou inventamos nós mesmos o mundo (por exemplo, inventamos os universais). No primeiro caso, seríamos absolutistas e, no segundo, relativistas. Mas aceitar essa distinção é aceitar o próprio objetivismo, visto que a distinção é traçada pelo objetivista. Se se deve criticar as pretensões desmesuradas da razão tradicional, deve-se optar por uma substituição da dicotomia tradicional. “Assim, para abandonar essa metafísica é preciso abandonar a distinção entre o absoluto e o relativo”⁸. O relativismo seria, segundo essa visão, meramente o reverso de uma mesma moeda objetivista. Por essa razão, Rorty prefere dizer-se antiplatônico ou antidualista e não relativista. E, fiel ao pragmatismo, proporá como critério a utilidade, isto é, devemos “substituir pela distinção entre mais útil e menos útil” aquela distinção tradicional⁹. Baste assinalar a coincidência de intelecção com Putnam, quando este diz que “se se tem que utilizar linguagem metafórica, então seja esta a metáfora: o mundo e a mente constituem conjuntamente o mundo e a mente”¹⁰.

Também Habermas parece descontente com as alternativas tradicionais entre uma posição universalista e uma posição relativista. A aceitação do relativismo, de que toda verdade é sempre uma verdade para uma determinada cultura parece contradizer a nossa noção mesma de verdade, bem como a tese de múltiplas racionalidades parece contradizer a noção mesma de

⁷ *Idem*, p. 16.

⁸ RORTY, R. *Relativismo: Encontrar e Fabricar*, p. 118.

⁹ *Idem*, p. 122.

¹⁰ PUTNAM, H, *op. cit.*, p.17.

racionalidade, visto que ambas trazem embutidas em si mesmas uma aspiração à validade universal, que o relativismo não é capaz de apreender. Por outro lado, entretanto, isso não implica a adesão imediata à posição objetivista ou universalista, pois as “imagens de mundo” não tem o sentido teórico primário de uma construção ou conhecimento do mundo, mas tem um sentido prático de organização de um mundo social comum em processos de socialização e de entendimento. Em outras palavras, Habermas pretende manter a posição filosófica tradicional em favor da universalidade, sem, no entanto, incidir numa metafísica. Dessa maneira, é forçoso encontrar uma alternativa para a razão metafísica e para a razão contextualista. “Assim, pois, quem trata de absolutizar um desses aspectos do meio linguístico em que se materializa a razão, seja o da universalidade, seja o da particularidade, não pode menos cair em aporias.” Não restaria, então, senão a busca de uma terceira posição. A sua intenção é, em última instância, “salvar em termos da filosofia da linguagem um conceito de razão cético e pós-metafísico, mas não derrotista”¹¹.

II. Uma crítica tradicional ao relativismo e sua reformulação atual

Desde Platão, o relativismo recebeu forte críticas, não somente por suas supostas implicações morais, como a de que tudo seria permitido e aceitável, mas também por razões epistemológicas e metafísicas. Não é obviamente, possível lidar com todas as objeções e com todos os aspectos do relativismo; por isso, concentrar-me-ei em alguns aspectos epistemológicos e metafísicos, em particular naqueles argumentos que pretendem mostrar que o relativismo não tem uma teoria adequada do juízo. Nem, é preciso acrescentar, lidarei com todas as definições possíveis de “relativismo”: trata-se de um relativismo subjetivista? Culturalista? De um relativismo que pretende abster-se de julgar? Ou de um relativismo que assente aos valores e

¹¹ HABERMAS, J. *Pensamiento Postmetafísico*, p. 156.

crenças pessoais ou de sua cultura? Embora essas precisões sejam importantes, só as mencionarei à medida que elas se tornarem necessárias para minha análise. Parto de uma concepção vaga e, espero, comum do que é “relativismo”: o relativismo é aquela doutrina que nega que tenhamos o conhecimento de alguma realidade absoluta, que afirma que todo conhecimento é necessariamente relativo ao sujeito que conhece ou que não há uma realidade absoluta a ser conhecida por nós.

Platão, como é bem sabido, usa contra Protágoras um tipo de argumento que se chama *peritropé*, isto é, um argumento que, partindo daquilo que é aceito pelo adversário, mostra que sua teoria é falsa. Não há, a meu ver, argumento mais forte em filosofia; afinal, o que mais podemos esperar se o próprio adversário se refuta a si mesmo? Se Platão tiver razão, então o relativismo será inaceitável filosoficamente. Protágoras, ao defender a tese de que “o homem é medida de todas as coisas, das que são, que são e das que não são, que não são”, parece comprometido com a tese relativista de que tudo é relativo à pessoa que julga e que todas as opiniões são verdadeiras na medida que elas aparecem de determinada maneira para cada um¹².

O argumento de Platão é usualmente interpretado da seguinte maneira:

- (1) Se todo julgamento é verdadeiro
- (2) E se X julga que (1) é falso
- (3) Então é verdade que (1) é falso
- (4) E, conseqüentemente, (1) é falso.

Essa reconstrução tradicional traz um dilema, como bem notou Burnyeat: ou devemos aceitar que o argumento peca

¹² Alguns comentadores tentaram mostrar que esta interpretação subjetivista de Protágoras está equivocada, pois sua intenção não era de relativizar as opiniões a cada homem particular, mas à pólis, o que impediria o sucesso do argumento platônico. Embora essa discussão seja interessante, parece-me que os problemas suscitados pelo argumento platônico permaneceriam os mesmos em qualquer dessas interpretações.

por *ignoratio elenchi* ou Platão deve ser acusado de negligência, distração, inadvertência ou, mesmo, má-fé. E isso porque Platão interpreta a doutrina de Protágoras como a de que “todo julgamento é verdadeiro para a pessoa que julga assim”, enquanto o argumento emprega a premissa “todo julgamento é verdadeiro” (e ponto), omitindo a cláusula que introduz a relatividade das opiniões. Tratar-se-ia de má-fé, na medida em que o próprio Platão admite que a cláusula relativista é essencial na doutrina protagórica; e tratar-se-ia de *ignoratio elenchi*, porque não se critica a própria doutrina relativista, mas algo bem diferente. Mas se Platão foi tão cuidadoso na explicitação da doutrina de Protágoras, como poderia ele omitir um aspecto essencial, quando procurou tão minuciosamente mostrar seu significado para nós? Apesar disso, os comentadores não se cansaram de denunciar o argumento de Platão (tal como usualmente interpretado).

Burnyeat, entretanto, procurou dar uma interpretação que fizesse justiça às sutilezas e aos cuidados exegéticos da reflexão platônica, de modo a tornar o argumento plausível e intelectualmente honesto. Sua idéia básica é a de que a peritropé faz parte de um argumento mais amplo e só no interior desse argumento pode ser adequadamente compreendida. Não é o caso de seguir as minuciosas análises de Burnyeat, mas somente indicar seus resultados finais. Burnyeat dá razão a Platão contra Protágoras, o que significa que ele tem a intenção não somente de propiciar uma interpretação historicamente mais adequada, mas também a de promover um argumento filosoficamente decisivo contra o relativismo. Discutir a interpretação de Burnyeat significa discutir se a tese filosófica do relativismo é uma tese viável.

Segundo Burnyeat, a dificuldade central do relativismo de Protágoras é a de que, ao dizer que “todo julgamento é verdadeiro para a pessoa que julga assim”, ele (Protágoras) deve significar algo mais do que “aparece para essa pessoa que é assim”, se não a teoria seria óbvia, não controversa e filosoficamente desinteressante. Esse “algo a mais” que Protágoras quis dizer constitui, de fato, uma “teoria da verdade” que deve explicar todas as crenças e juízos. A questão é a de saber se o

relativismo pode fornecer uma teoria válida dos julgamentos e crenças dos outros. O veredito de Burnyeat é o de que a teoria da verdade embutida no relativismo é inadequada. Em última instância, uma “teoria relativista da verdade” deve pressupor uma teoria não relativa da verdade ou, em outros termos, a noção de uma verdade relativa deve pressupor uma verdade não relativa, sob pena de a própria noção não fazer sentido. Assim, para Burnyeat, o relativismo não pode ser uma teoria universal e os julgamentos não podem ser inteiramente relativizados. “Nenhuma quantidade de manobras com os qualificadores de relativização conseguiria salvar Protágoras do *compromisso com a verdade absoluta que está ligado ao próprio ato da asserção*”¹³.

Se essa crítica é correta, então explica-se porque Platão pôde, em determinado momento de sua argumentação, retirar a cláusula relativista que parecia necessária: não se tratava de má-fé, nem de *ignoratio elenchi*, mas se tratava de uma consequência necessária da crítica a Protágoras. Assim, não se trata de acusar o relativismo de incoerência, de dizer que o relativismo se refuta a si mesmo, pois se é verdadeiro, ele é falso¹⁴. A “peritropé” seria somente uma decorrência, ou um sub-produto, de uma teoria do juízo inadequada. Sem essa associação da “peritropé” com uma crítica à teoria relativista do juízo, a acusação de incoerência seria manifestamente fraca.

Deixemos de lado os detalhes de interpretação e reconheçamos os evidentes méritos de uma análise original, profunda e sutil, a fim de considerarmos somente o seu valor filosófico (que também parece inegável, mesmo que, no final das contas, o argumento de Burnyeat não seja convincente). Do ponto de vista filosófico, a tese sustentada por Burnyeat é a de que a asserção implica uma pretensão à verdade e uma pretensão tal que só pode fazer sentidos se estivermos nos referindo a uma

¹³ BURNYEAT, M. Protagoras and Self-Refutation in Plato's Theaetetus, p. 453; grifo meu.

¹⁴ Um crítica contemporânea que acusa o relativismo de ser uma tese carente de significado encontra-se, por exemplo, em Davidson.

verdade absoluta. A tentativa de Protágoras de interpretar essa pretensão à verdade que toda asserção traz embutida como uma pretensão a uma verdade somente relativa falha. A natureza da asserção é tal que, quando asserimos algo, asserimos como uma verdade absoluta não como uma verdade relativa a nós. O que está em jogo, portanto, é uma teoria do juízo¹⁵.

III. Qual é a natureza da asserção?

Mas será essa crítica ao relativismo uma boa crítica? É preciso avaliar agora a posição de Burnyeat e daqueles que entendem que a natureza da asserção implica a aceitação de uma verdade absoluta. Será que cabe aceitar uma “natureza da asserção”? Afinal, tantas são as teorias a esse respeito e não parece haver um critério seguro que nos permita escolher qual a correta. Ainda assim, creio que se pode dizer alguma coisa a esse respeito.

Uma primeira teoria a respeito da natureza da asserção é a do próprio relativista: o verbo “ser” deve ser interpretado como “ser para alguém”; a asserção “o vento é frio” deve ser interpretado como “o vento é frio para Pedro”; e não somente como “o vento parece frio”. Não se trata de eliminar o verbo

¹⁵ Antes de examinarmos a tese de Burnyeat, talvez caiba mencionar outras críticas ao relativismo, que parecem apontar na mesma direção, tal como Ernest Gellner. Segundo Gellner, o relativismo conduz a uma posição absurda. Se aceitarmos o relativismo, temos que aceitar diferentes visões de mundo, isto é, temos que aceitar verdades diferentes, o que implica aceitar verdades contraditórias. Ora, diz Gellner, “se duas verdades são contraditórias, não podem ser ambas verdadeiras”. Contra o relativismo, que defenderia uma espécie de pluralismos de verdades, Gellner defende a idéia de uma verdade única. E o argumento é de natureza “lógica”: “o eixo central da minha fé é a lei da exclusão do terceiro termo”, isto é, uma proposição ou é verdadeira ou é falsa e não há uma terceira possibilidade. O relativismo pretende ser justamente essa terceira possibilidade, em que uma proposição não seria nem pura e simplesmente verdadeira, nem pura e simplesmente falsa. O argumento de Habermas, como vimos no item I, aponta na mesma direção: nos conceitos mesmos de verdade e de racionalidade está embutida uma pretensão à validade universal que escapa a qualquer forma de relativismo, tornando essa postura inaceitável do ponto de vista filosófico.

“ser”, mas de interpretá-lo como remetendo necessariamente a um sujeito que afirma que algo é o caso. Burnyeat opõe-se, como vimos, a essa interpretação do verbo “ser”, que não poderia tornar-se universal: a universalização do “ser relativo” pressupõe o ser absoluto.

Mas talvez caiba questionar, no espírito daquelas tendências conciliatórias ou daquelas alternativas atuais, se de fato estamos condenados a aceitar ou a interpretação relativista ou a interpretação absolutista do verbo “ser”. Creio que se pode vislumbrar uma terceira alternativa que, embora objetivista e, portanto, não-relativista, também não é absolutista.

A perspectiva que sugiro aqui surge da seguinte observação: é a filosofia que propõe as análises relativistas e absolutistas do verbo ser; no seu uso cotidiano, ninguém atribui ao verbo ser esse, por assim dizer, peso metafísico ao verbo “ser”. Para explicar essa perspectiva, tenho que insistir em algumas trivialidades. Quando alguém diz “a neve é branca”, essa pessoa quer dizer que é verdade que a neve é branca, isto é, que há um fato no mundo que torna verdadeira a minha asserção de que a neve é branca. Há, no ato de asserir a proposição, a intenção de que algo no mundo corresponda àquilo que é asserido. Em outras palavras, todos aceitamos usualmente que aquilo que torna verdadeira uma asserção é alguma coisa objetiva e que, em algum sentido, independe de nós. A cor da neve é algo que não depende de nós: eu abro o olho e não escolho que cor vai ter a neve em minha visão. Em suma, nossa noção trivial de verdade é a noção de verdade por correspondência.

A filosofia, entretanto, questiona uma trivialidade como essa e exhibe suas razões para seu questionamento. Eu gostaria de distinguir entre um questionamento trivial que todos fazemos e o questionamento levado a cabo pela filosofia. Obviamente, nem tudo o que percebemos corresponde a como uma coisa é. Não se segue sempre do fato de que percebemos a cor de alguma coisa que essa coisa tenha efetivamente essa cor. No fim de tarde, por exemplo, quando a luz do sol está avermelhada, a neve pode parece rosa. Neste caso, dizemos que, embora a neve pareça rosa, ela é de fato branca. E podemos explicar essa aparência invocando nossos conhecimentos (rudimentares) da teo-

ria da luz. Todos nós somos capazes de distinguir entre uma ilusão subjetiva como essa e como uma coisa é. Do mesmo modo, todos sonhamos e, quando acordamos, distinguimos entre o sonho (que não corresponde ao real da vigília) e a realidade. O sonho é, para nós, uma ilusão. O questionamento comum permite separar, ainda que imperfeitamente, impressões subjetivas que não permitem conhecer as coisas e aquelas que nos fazem conhecer as coisas, mas não vai ao ponto de atingir todas as crenças, como se elas constituíssem uma única classe, nem suspeita que nossas crenças comuns não dizem respeito à realidade (a um “mundo verdadeiro”). O questionamento da filosofia me parece ser de outra ordem. Para explicar esse ponto, eu gostaria de dar alguns exemplos que ressaltam a natureza da atividade filosófica.

Por exemplo, um filósofo poderia dizer que a neve é preta e dar como argumento o seguinte: a neve é feita de água; a água é preta (isso se perceberia quando há quantidades enormes de água); portanto, a neve é preta. Segundo esse filósofo, a afirmação de que a neve é branca é simplesmente falsa, porque, na verdade, a neve é preta. Somente em aparência a neve é branca, mas isso é uma ilusão. Não se questiona como a neve aparece para nós, mas se essa aparência corresponde a como ela é em si mesma. Outro filósofo poderia dizer que a neve não é branca (na verdade, não cabe falar de uma cor qualquer da neve ou de qualquer outro objeto), simplesmente porque cores não existem na realidade, não passando de ilusões subjetivas às quais estamos submetidos. Na realidade, tudo o que existe são átomos e vazio; as demais coisas que supomos existir não correspondem a nada de real. Assim, embora digamos que a neve é branca e aceitemos a verdade dessa asserção, estamos equivocados: a neve não é branca e, portanto, é falsa a sentença “a neve é branca”. Também aqui não se questiona o fato de que a neve aparece branca, mas somente se ela é realmente branca (ou de alguma cor). Um terceiro filósofo, aparentemente de mais bom senso, dirá que a neve não somente aparece branca, mas ela é realmente branca. E criticará o primeiro argumento dizendo que a água não é preta e, sobretudo, que a coloração de um estado é irrelevante para a cor da mesma substância em outro

estado. E também procurará mostrar que a tese metafísica de que o vazio existe é inaceitável. No lugar dessas duas teorias metafísicas, esse terceiro filósofo poderá elaborar uma terceira teoria metafísica baseada na distinção substância/acidente. A cor branca é um acidente da substância que compõe a neve. Não somente percebemos a cor branca, mas também podemos dizer que a brancura é um atributo que realmente pertence à substância da neve.

Eu gostaria de dar um segundo exemplo, diferente do primeiro tanto por dizer respeito a alguma coisa que não é sensível, mas inteligível, que apreendemos pelo intelecto, quanto por não tratar de assuntos epistemológicos, mas éticos. Por exemplo, dizemos usualmente que a saúde é boa e a doença, má. Creio que estamos todos de acordo que a saúde é preferível à doença. Mas alguns filósofos poderiam questionar essa crença usual. Por exemplo, um filósofo poderia dividir a categoria dos bens em três categorias: os bens da alma (como o conhecimento), os bens do corpo (como a saúde) e os bens exteriores (como a amizade). E, em seguida, ele poderia argumentar que, na verdade, somente os bens da alma são bens e que os bens do corpo e os bens exteriores são, no fundo, coisas indiferentes. Contra esse filósofo, um filósofo moderno poderia dizer que, na realidade, o bem e o mal não existem, mas são como qualidades secundárias que só existem no sujeito e não no objeto. Se bem e mal existissem, seriam entidades muito estranhas. As coisas parecem boas ou más para nós, mas em si mesmas não são nem boas, nem más. Um terceiro filósofo poderia opor-se a esses dois filósofos e, retomando nossa crença comum, dizer que a saúde é boa. Contra o primeiro filósofo, ele poderia dizer que não há porque não considerar os bens corporais como bens, exceto se se considerar a alma mais nobre que o corpo: mas a alma existe? E se existir será ela mais nobre? Contra o segundo filósofo, ele poderia dizer que seu raciocínio pressupõe a distinção fato/valor e que essa distinção é inaceitável. Assim, poder-se-ia dizer que não somente a saúde parece boa a todos nós, mas que ela é realmente boa. Para esses três filósofos, não está em jogo se a saúde aparece como sendo alguma coisa boa, mas qual o seu atributo moral intrínseco.

Espero que esses exemplos sirvam para ilustrar alguns pontos que me parecem centrais. Em primeiro lugar, que a filosofia introduz uma distinção entre o aparecer de uma coisa e a realidade dessa coisa: em vista dessa distinção, *todas* as nossas verdades triviais são convertidas em meras opiniões, pois todas elas dizem respeito à aparência das coisas e não a uma verdade das coisas. Mesmo quando a opinião comum corresponde à verdade das coisas, ela não passará de mera opinião, nem será conhecimento, porque o homem comum é incapaz de justificar racionalmente sua opinião. A posse da verdade será um mero acaso. Nossa distinção usual entre ilusão e verdade é bem diferente dessa distinção filosófica, não somente por ser mais restrita (nem tudo será opinião subjetiva, mas teremos muitas verdades), mas também por ser de natureza diferente. Enquanto a verdade trivial diz respeito à coisa aparente, a verdade filosófica dirá respeito à natureza oculta das coisas. A verdade comum de que a neve é branca diz respeito a um objeto comum, ao qual todos temos acesso e que faz parte de nossas vidas. A verdade filosófica, entretanto, se pretende mais profunda, versando sobre um objeto que somente se oferece aos iniciados na filosofia: os homens comuns não têm acesso a esse objeto senão por meio de uma reflexão filosófica.

Por consequência, é importante assinalar outra diferença e ressaltar que a filosofia faz uso de um tipo de argumento especial, que não se encontra presente na vida cotidiana. A filosofia pretende dar argumentos que nos façam passar da aparência de uma coisa à natureza real dessa coisa. A verdade filosófica de que a neve é branca não é estabelecida pela percepção de que a neve é branca, nem a verdade filosófica de que a saúde é boa é estabelecida pelo bem estar que a saúde proporciona. Em ambos os casos, a verdade filosófica será estabelecida por um argumento que permite a inferência de algo que só pode ser percebido pelo intelecto. Além disso, esse algo que só pode ser percebido pelo intelecto é algo que não é evidente, é algo como uma essência que só se oferece a uma espécie de intuição intelectual. O argumento filosófico deve fazer-nos ver o que a coisa é nela mesma, para além do seu aparecer. Nada disso está presente nos nossos raciocínios cotidianos. Quando raciocinamos

para dizer que a neve é branca e não rosa, o branco ao qual nos referimos não é uma realidade oculta da neve, nem algo que só possa ser estabelecido por uma reflexão profunda que nos faz intuir a natureza real de uma coisa.

Se quisermos, podemos nos expressar dessa maneira: enquanto nossos raciocínios comuns permitem afirmar coisas que não percebemos imediatamente (mas que podemos perceber em outra circunstância) e permitem lançar hipóteses sobre as coisas ordinárias à nossa volta (e que a ciência metodiza, refina e corrige esse procedimento), os raciocínios filosóficos permitiriam que nós nos manifestássemos a respeito da natureza mesma das coisas. Um tipo de raciocínio jamais pretende transcender a esfera da vida cotidiana, o outro pretende levar-nos para além dela. O que significa exatamente esse “para além da vida cotidiana” é algo que compete aos filósofos elucidarem (e cada um elucidada à sua maneira!) claramente. De minha parte, confesso ter dificuldades em entender precisamente o que seria essa “natureza real” das coisas.

Consequentemente, quando um filósofo diz, com base em seus raciocínios, que a neve é branca, que a saúde é boa, que a teoria correta sobre a verdade é a teoria correspondencialista, então ele não está dizendo a mesma coisa que todos nós estamos dizendo quando afirmamos aparentemente a mesma coisa. A volta ao senso comum é somente aparente. Não só o contexto, mas também a intenção implicam essa diferença. Na medida em que uma sentença só tem sentido no contexto em que se insere, o filósofo, quando aparentemente diz o que todos dizemos, dirá outra coisa, pois suas palavras devem ser entendidas no interior de seu discurso filosófico. E na medida em que sua intenção é a de revelar a natureza mesma das coisas, em oposição às falsas revelações dos outros filósofos, ele estará indo muito além do que normalmente pretendemos dizer quando dizemos trivialidades.

Esse parece ter sido o erro de G. E. Moore. Quando Moore disse, levantando uma mão, “eis uma mão!” e, levantando a outra mão, “eis outra mão!”, ele cometeu o que se chama de *ignoratio elenchi*., pois o que estava em questão não era se ele tinha uma, duas ou mesmo três mãos, mas se aquelas duas

mãos realmente existiam. O que Moore fez foi dar um estatuto filosófico às nossas asserções triviais e é precisamente isso que estou combatendo aqui. Esse é um erro típico de filósofo. Toda a minha intenção é a de mostrar que as asserções comuns não estão em pé de igualdade com as asserções filosóficas de modo que compará-las com o intuito de ver em qual delas se deve ter maior confiança não persuadirá o adversário. Há uma pretensão por parte do filósofo que não pode ser ignorada e que torna a estratégia de Moore fadada ao fracasso.

É verdade que Moore se recusa a separar esses dois níveis, ele se recusa a aceitar o insulamento entre a filosofia e o senso comum. Moore tem toda a minha simpatia quando critica o filósofo por separar sua filosofia de sua vida, por exemplo, quando um filósofo questiona a realidade do tempo e marca um jantar às 21:00 hrs., ou quando ele questiona a realidade do espaço e convida um amigo para passear, ou ainda quando questiona a existência do mundo exterior e de outras mentes em debates com colegas. O insulamento (que pode variar de graus e de estilo) operado pela filosofia entre suas especulações teóricas e sua vida prática me parece inteiramente condenável. Mas é uma decorrência necessária da pretensão de conhecer uma realidade superior a essa com que travamos contato em nossas vidas, uma vez que, em algum sentido, essa nossa realidade acaba sendo desqualificada e diminuída (como mera aparência, devir, não-ser etc. etc.). Como Moore tanto insiste, a filosofia deve estar colada à vida e ao que fazemos. Esse é, do meu ponto de vista, um de seus grandes méritos. Mas o próprio Moore parece ter sido vítima, em parte, dessa postura quando atribuiu ao senso comum um estatuto filosófico: fez de asserções triviais asserções filosóficas, fez com que nossas opiniões comuns versassem sobre existências reais *no mesmo sentido* em que as opiniões filosóficas versam sobre a realidade última das coisas. Ao invés disso, ele deveria ter resistido a essa “promoção” filosófica do senso comum. Ao fazer-se realista, Moore transformou o homem comum em filósofo em vez de transformar o filósofo em homem comum.

Nesse sentido, creio que se pode distinguir dois tipos de “aparências”: uma aparência meramente subjetiva, que não

apreende como o objeto é e uma aparência objetiva, que é como o objeto aparece. Talvez fosse mais conveniente empregar dois verbos diferentes para expressar essa diferença. No primeiro caso, dizemos o que *nos parece* ser o caso (“parece-me que a neve é branca”; em inglês, diríamos: “it seems to me that...”), enquanto no segundo dizemos como *o objeto aparece* (“a neve aparece como branca”; em inglês, diríamos “it appears that...”). Duas são as principais diferenças entre esses dois casos de percepção, para além de sua diferença linguística: o primeiro caso não nos faz conhecer o objeto (pois sua característica é diferente da percepção subjetiva) e o segundo nos permite conhecer o objeto; no primeiro caso, há um privilégio do sujeito e, no segundo, do objeto.

Conhecer, indagará alguém? Não se trata, de fato, de um conhecimento no sentido genuíno da palavra, pois o aparecer de um objeto também pode induzir a erros ou, pelo menos, não garante uma verdade segura! Certamente!, deve-se contestar. Afinal, não se pretende infalibilidade, nem conhecimento absoluto! Só o preconceito filosófico de identificar conhecimento e conhecimento absoluto, identificação essa que proponho recusar aqui, pode criar a tendência a negar que conhecemos que a neve é branca. Não se trata, obviamente, de uma mera percepção subjetiva (não dizemos “parece-me que a neve é branca”), mas de um aparecer da neve (“a neve aparece para nós como sendo branca” seria uma expressão muito mais adequada). Não vejo por que devemos adotar o vocabulário dos metafísicos absolutista e relativista e abandonar nosso vocabulário usual. Se não estou persuadido da existência de um “mundo verdadeiro”, em distinção de nosso mundo cotidiano, então não há motivos para rejeitar nossos modos corriqueiros de expressão. Só a aceitação da existência de argumentos filosóficos que permitiriam conhecer outro nível de realidade poderia dar motivos para transformar esse conhecimento propiciado pela percepção de como os objetos aparecem em alguma coisa como a mera percepção subjetiva.

A perspectiva que sustento aqui depende fundamentalmente dessa caracterização que faço das pretensões da filosofia. Se não se aceita essa caracterização, então meu argumento cai

por terra. Mas se se a aceita, então parece que podemos vislumbrar uma outra concepção da asserção, que não é nem relativista, nem absolutista. Pois agora relativistas e absolutistas estão ambos no mesmo campo da filosofia ou são ambos faces opostas da mesma moeda: enquanto o absolutista afirma que podemos conhecer a natureza real das coisas, o relativista afirma que não podemos conhecer essa natureza real das coisas e só podemos ter opiniões relativas à mera percepção subjetiva das coisas. Ambos comungam, portanto, a idéia de que há uma natureza real das coisas e a idéia de que as crenças comuns são meras opiniões e não conhecimento. Mas cabe questionar a idéia matriz da filosofia, que permanece inquestionada pelo relativista, a saber, a de que só é conhecimento aquela crença que apreende uma natureza real das coisas.

Um terceiro exemplo poderia ser o seguinte. Todos nós aceitamos que alguma afirmação é verdadeira se ela corresponde aos fatos. Dizemos que “a neve é branca” se e somente se a neve é branca. Mas alguns filósofos questionam que a noção de verdade por correspondência seja correta e propõem em seu lugar a noção de verdade por coerência, denunciando que a noção de “correspondência” é problemática, insistindo em que uma crença sempre se insere num conjunto de crenças etc. Outros filósofos mostram o caráter pragmático do conhecimento, que seria uma espécie de instrumento para a sobrevivência da espécie, propondo, assim, uma outra teoria da verdade. Um outro filósofo poderia dizer que a verdade consiste na correspondência com a realidade e elabora, por exemplo, uma teoria pictórica da linguagem: a estrutura da linguagem seria a mesma estrutura da realidade; a cada nome corresponderia um objeto simples e as articulações de nomes e objetos estaria dada por um campo lógico etc.

Assim, pode-se sustentar uma interpretação da asserção que combina o componente objetivo da asserção com a modéstia relativista, sem incorrer em contradição. Objetivismo e relativismo só se tornam alternativas excludentes quando pretendemos conhecer a natureza real das coisas, mas é somente nesse nível que elas se tornam propostas filosóficas fortes. Se há o conhecimento de uma natureza real, não há relativismo; se há

relativismo, não poderia haver conhecimento objetivo dessa natureza. Mas o que proponho é uma perspectiva totalmente diferente. Se dizemos “a saúde é boa” ou “a neve é branca” e se essas afirmações são verdadeiras, então há algo objetivo que corresponde a essas afirmações. Mas não se segue daí nenhuma verdade absoluta sobre a natureza real das coisas, pois questionamos a sua existência. O traquejo com a força da filosofia, por outro lado, faz-nos desconfiar também daquela atitude que nega peremptoriamente a existência dessa natureza real. Quem sabe essa natureza existe... E tampouco há como dizer categoricamente que não conhecemos a natureza real das coisas, que Platão, Descartes ou Hegel, por exemplo, estão errados. Não há, em suma, como dizer nem que essa natureza real existe, nem que não existe; não há como dizer que a conhecemos, nem que não a conhecemos. Portanto, não há porque dizer que nossas crenças são meras opiniões e jamais conhecimentos; não há porque desqualificar nossas verdades em nome de verdades superiores (ou em nome da ausência do conhecimento de uma verdade superior).

Eu gostaria de terminar este artigo citando, com inteira aprovação, uma passagem (abreviada) de Nietzsche (*Crepúsculo dos Idolos*):

Como o “verdadeiro mundo” acabou por se tornar em fábula
História de um erro

1. O verdadeiro mundo, alcançável ao sábio, ao devoto, ao virtuoso. (Platão)
2. O verdadeiro mundo, inalcançável por ora, mas prometido ao sábio, ao devoto, ao virtuoso. (Cristianismo)
3. O verdadeiro mundo, inalcançável, indemonstrável, impro-metível, mas já ao ser pensado, um consolo, uma obrigação, um imperativo. (Kant)
4. O verdadeiro mundo - inalcançável? Em todo caso, inalcançado... e desconhecido. (Positivismo)
5. O “verdadeiro” mundo: uma Idéia que se tornou inútil, supérflua, conseqüentemente uma Idéia refutada. (retorno do bom senso)

6. O verdadeiro mundo, nós o expulsamos: que mundo resta? o aparente talvez?... Mas não! Com o verdadeiro mundo expulsamos também o aparente! (Zaratustra)

Bibliografia

- BURNYEAT, M. Protagoras and Self-Refutation in Later Greek Philosophy. In: *The Philosophical Review*, vol. LXXXV, 1, 452, pp. 44-69.
- BURNYEAT, M. Protagoras and Self-Refutation in Plato's Theaetetus. In: *The Philosophical Review*, vol. LXXXV, 2, pp. 453-472.
- GELLNER. O Relativismo versus Verdade Única. In: *O Relativismo enquanto Visão do Mundo*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1994.
- HABERMAS, J. *Pensamiento Postmetafísico*. Madrid: Taurus Humanidades, 1990.
- MOORE, G. E. *Selected Writings* (ed. T. Baldwin). London and New York: Routledge, 1993.
- NIETZSCHE, F. *Obras Incompletas* (trad. Rubens R. Torres Filho). In: Col. *Os Pensadores*. São Paulo: Abril, 1978.
- PLATÃO. *Theaetetus* (ed. Burnyeat, M, trad. M. J. Levett). Indianapolis-Cambridge: Hackett Publishing Company, 1990.
- PUTNAM, H. *Razão, Verdade e História*. Lisboa: Dom Quixote, 1992.
- RORTY, R. Relativismo: Encontrar e Fabricar. In: *O Relativismo enquanto Visão do Mundo*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1994.

IMPERATIVOS OU RAZÃO E FELICIDADE EM KANT

*Joãosinho Beckenkamp**
Universidade Federal de Pelotas

Em artigo de 1975, Pierre Aubenque constatava a pouca atenção prestada pelos comentadores de Kant à sua doutrina dos imperativos hipotéticos¹. Esta constatação poderia ser feita hoje nos mesmos termos, encontrando-se apenas alguns textos menores dedicados ao assunto.

Via de regra, a tematização dos imperativos visa apresentar em sua especificidade o imperativo categórico, que já mereceu comentários exaustivos². Os imperativos hipotéticos são então tratados como um passo preparatório, não merecendo interesse por eles mesmos. Na melhor das hipóteses, têm suscitado questões acerca de seu estatuto lógico³ ou prático⁴, não chegando a ser elucidados em toda a extensão dos problemas que levantam.

E, no entanto, como enfatizava Aubenque, a insistência kantiana no status privilegiado do imperativo categórico contra os imperativos hipotéticos, em particular contra os imperativos da prudência, contém *in nuce* sua crítica às concepções da moralidade que o precedem: “Desde logo, é legítimo subsumir sob

* Professor do Departamento de Filosofia do ICH/UFPel.

¹ Cf. P. Aubenque, “La prudence chez Kant”, p. 156.

² Assim, o trabalho já clássico de H. J. Paton, *The Categorical Imperative* (1947) e o de T. C. Williams, *The Concept of the Categorical Imperative* (1968).

³ Cf. G. Patzig, Die logischen Formen praktischer Sätze in Kants Ethik, *Kant-Studien* 56 (1966), pp. 237-252.

⁴ Cf. Th. E. Hill, The Hypothetical Imperative, *Philosophical Review* 82 (1973), pp. 429-450, e K. Cramer, “Hypothetische Imperative?”, in: RIEDEL, Manfred. (ed.). *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*. Freiburg: Rombach, 1972; vol. I, pp. 159-212.

o gênero dos imperativos hipotéticos, e em particular sob a espécie dos “conselhos da prudência”, a totalidade dos preceitos morais que nos foram legados pelas filosofias anteriores. A crítica dirigida por Kant explicitamente aos epicuristas, a de ter confundido “moralidade” e “prudência”, valeria, com algumas explicações complementares, contra o conjunto da tradição moral do Ocidente, de Platão a Wolff inclusive”⁵. Já por isto a concepção kantiana dos imperativos hipotéticos mereceria uma atenção maior ou pelo menos, como se tenta aqui na primeira parte, uma análise independente das exigências introduzidas pelo imperativo categórico.

Mas, além de conter a crítica kantiana à tradição ocidental da reflexão sobre os princípios da moralidade, situa-se em sua concepção dos imperativos hipotéticos, em particular dos imperativos da prudência, uma parte da crítica às concepções tradicionais, particularmente a aristotélica, da relação entre razão e felicidade, pois os imperativos da prudência não são senão mandamentos da razão ordenando os meios praticamente necessários para atingir o fim específico da felicidade. Assim, uma compreensão abrangente do tratamento dado por Kant aos imperativos inclui necessariamente a tematização de sua crítica às concepções tradicionais da relação entre razão e felicidade e dos problemas colocados por sua própria concepção desta relação.

1. Princípios da ação

H. J. Paton se empenhou longamente, no comentário da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, em defender a filosofia moral kantiana contra uma série de equívocos decorrentes da não aceitação de sua concepção da vontade como essencialmente racional. A vontade, na concepção kantiana, não é um comutador entre determinantes irracionais e determinação da razão, mas se define como a capacidade de agir de acordo

⁵ AUBENQUE, P. *La Prudence chez Kant*, p. 157.

com a representação de leis, sendo a razão necessária tanto para a compreensão da lei quanto para a derivação de ações a partir da mesma⁶. Portanto, mesmo lá onde o agente se deixa levar por paixões e impulsos momentâneos estará presente a razão, restando saber como e em que grau. Coloca-se, pois, antes de mais nada a necessidade de uma análise dos princípios da ação.

Agir de acordo com a representação de uma lei é agir de acordo com um princípio⁷. Este pode ser objetivo, ou seja, válido para qualquer ser racional, ou subjetivo, isto é, assumido por um agente como válido para ele mesmo. O princípio assumido pelo sujeito racional como válido em seu agir é chamado de *máxima* e apresentado como o princípio de acordo com o qual o sujeito age⁸. Esta maneira de falar se presta a equívocos, pois posso imaginar, por exemplo, o caso de um agente que responde regularmente com vingança a toda agressão que sofre. Mesmo que um observador possa constatar a regra das ações de vingança, o agente não precisa ter assumido esta regularidade como regra ou máxima de suas ações, deixando-se levar apenas pelo impulso do momento. A regularidade observada neste caso decorre, aliás, da natureza do agente, situando-se na esfera das leis naturais. Equívocos desta ordem levaram Rüdiger Bittner a propor uma análise mais circunstanciada do que vem a ser máximas em Kant⁹. Assume-se que toda ação se dá de acordo com um princípio, apresentando-se uma certa racionalidade mesmo quando os impulsos que movem à ação são irracionais. No grau zero de racionalidade, o sujeito assume seus impulsos empíricos nas máximas que adota, mas a adoção mesmo de máximas baseadas em pulsões naturais se dá pelo livre arbítrio do sujeito.

A máxima “contém a regra prática que determina a razão de acordo com as condições do sujeito (freqüentemente de acordo com a ignorância ou as inclinações do mesmo)”¹⁰. A

⁶ Cf. *GMS* B36 e B63.

⁷ Cf. *GMS* B36.

⁸ Cf. *GMS* B51.

⁹ Cf. BITTNER, R. *Maximen*, p. 485s.

¹⁰ *GMS* B51 nota.

máxima adotada pelo sujeito pode ser mais ou menos racional, conforme sua situação; mas, mesmo no seguimento de uma máxima não permeada pela razão, o sujeito mostra um mínimo de racionalidade, necessária para derivar ações concretas da máxima adotada. Dizer, pois, que o homem age de acordo com máximas é dizer que ele age com um mínimo de racionalidade prática. Neste sentido, Kant certamente descartaria como insuficiente uma teoria da ação que previsse ações aleatórias inteiramente determinadas pelo impulso momentâneo¹¹.

Dado este caráter fundamental das máximas no agir humano, Bittner se propôs a explicitar seu significado, concluindo que já neste momento Kant empreende um diálogo com Aristóteles: “A máxima que se forma como sabedoria existencial a partir de experiência concreta do mundo representa assim a “moral natural” de um homem, em oposição àquela determinada pela razão pura. Pois nela se expressa a representação subjetiva de uma vida boa. Máximas são regras de vida: elas expressam que tipo de homem eu quero ser”¹². Na adoção de uma máxima, o sujeito se projeta como existência que perdura; ora, projetar suas ações em função de toda uma vida é um momento fundamental do eudaimonismo aristotélico, no qual a felicidade é pensada no sentido de uma vida feliz. Para Kant, no entanto, a distinção a ser feita não é entre um sujeito que é levado pelo momento, não projetando sua duração, e um que adota uma máxima, assumindo-se, assim, como uma existência que perdura, mas entre tipos de máximas adotadas pelos agentes, sendo

¹¹ No escrito sobre a religião, esclarece este ponto, lembrando: “a liberdade do arbítrio tem a peculiaríssima característica de não poder ser determinado a uma ação por nenhum móbil, *a não ser na medida em que o homem o assumiu em sua máxima* (o assumiu como regra geral, de acordo com a qual ele quer agir); só assim pode um móbil, seja qual for, subsistir junto com a absoluta espontaneidade do arbítrio (a liberdade).” (*Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, AA, VI, 23-24) A vontade é livre diante das pulsões naturais, não podendo estas determiná-la à ação a não ser se ela livremente as assume em suas máximas. Assim, o alcoólatra não é diretamente determinado pelo impulso de beber, mas se deixa levar pelo mesmo, adotando uma máxima do tipo “não se forçar a nada”.

¹² BITTNER, R. *Maximen*, p. 489.

umas mais racionais do que outras. O sujeito pode ter como máximas vingar-se de toda ofensa sofrida, passar os outros para trás sempre que possível, etc.; com isto está projetando uma existência como mau caráter¹³. Seguindo estas máximas mostrar-se-á também a força de sua razão, mesmo que a serviço de inclinações pouco defensáveis. A relação de uma racionalidade prática com uma vida boa só se estabelece, contudo, na avaliação racional das máximas efetivamente adotadas pelo sujeito. Toda máxima tem validade para o sujeito que a adota, sem o que ela simplesmente não seria uma máxima. A questão da racionalidade da própria máxima é colocada por Kant em termos de sua validade para todo ser racional, quer dizer, em termos de sua objetividade prática.

Ao depararmos com a distinção kantiana de princípios subjetivos e objetivos é preciso de saída resolver uma ambigüidade presente no emprego do termo “subjetivo”. No sentido da validade para o sujeito, todos os princípios têm de ser subjetivos, quer dizer, efetivamente assumidos pelo sujeito como plenamente válidos em seu agir, se tiverem de ter alguma validade prática. A distinção feita por Kant só pode, pois, dizer respeito a um segundo sentido, de acordo com o qual “subjetivo” significa “válido apenas para a vontade do sujeito”, contrapondo-se então imediatamente a “objetivo”, ou seja, “válido para a vontade de todo ser racional”¹⁴. A distinção entre princípios subjetivos e objetivos introduz, portanto, a questão da justificabilidade das máximas perante todo e qualquer ser racional. Alguém pode seguir uma máxima sem nunca se perguntar se ela pode ser justificada racionalmente; esta máxima é assumida como válida apenas subjetivamente. Mas também pode ser o caso de o agente examinar suas máximas em termos de uma possível validade para todos os agentes racionais; neste caso, torna-se possível a

¹³ Na sistemática kantiana, a constituição de um caráter do sujeito, implícita na adoção de máximas, diz respeito ao homem considerado em sentido pragmático, quer dizer, como ser dotado de uma vontade afetada por inclinações e desejos; será tratada, por conseguinte, em sua *Antropologia*.

¹⁴ *KpV* A35.

adoção de uma máxima, sua validade subjetiva, em função de sua objetividade ou validade para todo ser racional. Este é, aliás, para Kant o caso do princípio da moralidade: reconhecido como objetivo ou universalmente válido, ele é adotado pelo sujeito moral como máxima geral de seu agir e, neste sentido, tornado subjetivo. Mas, em geral, um princípio objetivo “serviria como princípio prático também subjetivamente, se a razão tivesse pleno poder sobre a faculdade apetitiva”¹⁵. Trivialmente falando: se a razão tivesse pleno poder sobre a vontade, o sujeito agiria sempre de acordo com o racional ou objetivamente reconhecido.

Curiosamente, no entanto, Kant não faz, na seqüência da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, a análise da racionalidade prática em termos gerais dos princípios da mesma, mas já em termos de imperativos, o que leva à extensão da análise para a esfera da obrigação prática: seu interesse está desde logo voltado para a moralidade, cumprindo a teoria da ação uma função preparatória. A análise é levada, assim, do âmbito dos princípios para o dos imperativos. Kant costuma contrapor a vontade humana a uma vontade santa, o que pode ser visto como um resquício da metafísica tradicional, mas ajuda a compreender por que os princípios da ação devem ser tratados em termos de imperativos, em se tratando da vontade humana. Numa vontade santa, em que a razão tem pleno poder sobre a vontade, os princípios objetivos, reconhecidos como necessários pela própria razão, são também subjetivamente necessários, quer dizer, adotados e seguidos necessariamente pelo sujeito. Ora, este não é o caso da vontade humana: “se a vontade não está *em si* inteiramente de acordo com a razão (como efetivamente é nos homens), então as ações, conhecidas objetivamente como necessárias, são subjetivamente contingentes, e a determinação de uma tal vontade de acordo com leis objetivas é *coaço*”¹⁶. A vontade humana está sujeita a condições subjetivas não determinadas pela razão, como as paixões,

¹⁵ GMS B14 nota.

¹⁶ GMS B37.

as inclinações e os impulsos. Princípios reconhecidos pela razão como universalmente válidos não são, portanto, adotados automaticamente pela vontade humana, sempre às voltas com móveis não dados pela razão. Se a razão puder impor o princípio objetivo, ela terá de fazê-lo como coação. O princípio objetivo aparecerá na vontade humana como imperativo: “A representação de um princípio objetivo, na medida em que é fator de coação para uma vontade humana, chama-se um mandamento (da razão) e a fórmula deste mandamento chama-se *imperativo*”¹⁷.

A relação dos princípios objetivos com uma vontade afetada por pulsões subjetivas e não-rationais não é a da consequência necessária, mas a da determinação da vontade pela razão como coação. A racionalidade prática manifesta-se na forma do imperativo, que diz o que deve ser feito, mesmo que haja subjetivamente a predisposição a fazer o contrário. Dois tipos de imperativos são possíveis, de acordo com o fim da vontade, que pode ter como base um objeto do apetite sensível ou ser proposto puramente pela razão.

Antes de distinguir os imperativos com base em uma distinção dos fins da vontade, convém aqui delinear minimamente a doutrina kantiana dos fins, evitando assim uma série de equívocos comuns na leitura da filosofia moral kantiana, decorrentes precisamente de uma falta de compreensão deste tópico. Fins, em geral, são “fundamentos de determinação da faculdade apetitiva de acordo com princípios”¹⁸. O objeto representado como podendo ser produzido pela ação do sujeito não determina imediatamente a vontade, mas só mediante a razão, que o propõe como fim da vontade, na medida em que estabelece a regra ou o princípio da ação através da qual o objeto pode se tornar

¹⁷ *GMS* B37.

¹⁸ *KpV* A103. A definição dada na *KpV* é menos equívoca do que a dada na *Metafísica dos Costumes*, apesar desta ser mais fácil de entender à primeira leitura, o que talvez tenha levado a que se considere amplamente a doutrina kantiana dos fins na perspectiva da mesma: “Fim é um *objeto* do livre arbítrio, cuja representação determina este a uma ação (pela qual aquele é produzido).” (*MS*, AA, VI, 384.) De acordo com esta definição, a representação do objeto determinaria a vontade, o que é negado tanto na *GMS* quanto na *KpV*.

efetivo¹⁹. Um fim da vontade é constituído, pois, da representação do objeto que se quer efetivo e do princípio da ação pela qual ele pode ser efetivado. Kant concebe como possíveis duas maneiras da razão se reportar aos fins: ou ela toma como base um objeto do apetite e apresenta os meios necessários para chegar a ele, propondo assim um fim com base neste objeto, ou ela propõe no fim da vontade também o próprio objeto a ser desejado. O fim da vontade deve ser distinguido do objeto do desejo ou apetite, apesar de fim e objeto da vontade serem uma e mesma coisa, pois por definição a vontade é razão prática ou faculdade apetitiva de acordo com princípios.

No caso de propor um fim com base em um objeto do desejo, a razão ordena determinados meios como praticamente necessários para alcançar o fim proposto à vontade, e seus *imperativos* são *hipotéticos*²⁰. No caso de não ser dado nenhum objeto do apetite, a razão pode ordenar determinada ação como praticamente necessária por ela mesma e sem referência a um objeto desejado, que a vontade já tivesse assumido em seus fins; seu *imperativo* seria, então, *categórico*, propondo a razão a partir de sua lei objetiva um objeto ou fim puro da vontade.

Dos fins propostos à vontade com base em objetos do apetite, Kant concebe dois tipos. O primeiro tipo é o dos fins possíveis, como o de querer enriquecer, construir uma casa ou também se aperfeiçoar na esgrima; dado que a adoção do objeto do apetite pela vontade num fim que ela se proponha como fim a ser efetivado não é certa, as proposições da razão que apresentem os meios necessários para alcançar este fim possível da vontade serão problemáticas, tendo-se em sua formulação imperativa o imperativo *problemático*. Diante de uma infinidade de

¹⁹ Cf. *KpV* A105.

²⁰ Como nos imperativos hipotéticos o princípio da ação apenas estabelece os meios necessários para chegar ao fim proposto, compreende-se que Kant possa dizer que eles são analíticos, pois quem quer os fins também quer necessariamente os meios que levam a eles; ora, se no fim da vontade, distinto do objeto do desejo, a razão prática já propõe os meios em suas regras ou princípios, então os meios estão simplesmente contidos nos fins propostos e as proposições que enunciam sua necessidade prática são proposições analíticas.

fins possíveis, a razão dá origem a um sem-fim de *imperativos da habilidade*, pelos quais ordena os meios praticamente necessários para atingir o fim almejado. Se o objeto do desejo, com base no qual a vontade se propõe um fim, é bom ou racional nele mesmo, isto não está em questão neste tipo de imperativo. Supondo-se que alguém se proponha como fim chegar à perfeição na bela arte do assassinato, a razão poderá ordenar anos de estudo e de treinamento, todo tipo de sacrifício de impulsos momentâneos, para que no fim ele chegue talvez a ser o melhor assassino de todos os tempos, algo dificilmente justificável em sua totalidade perante a razão, apesar de os meios estarem perfeitamente de acordo com o que todo ser racional reconheceria como válido. Ao assumir como máxima os princípios objetivos da habilidade (por exemplo, fazer tudo o que for necessário para chegar à perfeição na arte do assassinato), o sujeito da vontade assume como subjetivamente válido o que a razão lhe dá a conhecer em sua validade objetiva. Difícil conceber um tipo de máximas com um grau de racionalidade inferior àquela das decorrentes da adoção de imperativos da habilidade, com as quais estas últimas pudessem entrar em conflito, como decorre da construção kantiana: “O imperativo diz, portanto, qual ação por mim possível seria boa e representa a regra prática com relação a uma vontade que não realiza imediatamente uma ação por ser ela boa, em parte, porque o sujeito nem sempre sabe que ela é boa, em parte, porque, mesmo se o soubesse, as máximas do mesmo poderiam por certo ser contrárias aos princípios objetivos de uma razão prática”²¹ Talvez nosso candidato a assassino pudesse ter uma propensão à preguiça ou à bebedeira, a ponto de não se colocar mais a relação de meios praticamente necessários para chegar ao objeto desejado; mas teria de ser um preguiçoso consumado ou um beberrão sem regras. Neste caso, de fato, a razão se faria presente apenas para que o sujeito possa adotar como máxima não fazer nada racionalmente justificável. Se um tal sujeito se colocasse como fim chegar à perfeição na arte do assassinato, a razão teria certamente muito o que orde-

²¹ GMS B40.

nar. Estaríamos, então, diante de um conflito de modos de existência: a fealdade do bebedor contra a beleza do assassino. De qualquer forma, trata-se de máximas materiais, quer dizer, adotadas em vista de um fim determinado ou mesmo de um modo de existência. Os princípios objetivos da habilidade respondem, portanto, à infinidade de possíveis fins da vontade²². Na adoção dos mesmos como máximas permanece de fora a questão de uma vida boa em sua duração: o fim podendo ser arbitrário, sua relação com uma vida que perdura é contingente. Também os melhores assassinos acabam atrás das grades!

Ora, Kant assume que a natureza do homem é tal que todo ser humano tem efetivamente como objeto de desejo a própria felicidade ou uma vida boa no sentido de uma vida feliz, sendo a razão necessariamente levada a propor a mesma como fim da vontade. Este fim não é só possível, mas efetivo ou assumido pela vontade de todo ser humano, e os imperativos que a ele respondem podem ser ditos *assertóricos*. A escolha de meios adequados para atingir este fim geral da vontade humana exige uma habilidade específica a que Kant chama de prudência, e os imperativos da razão que ordenam estes meios como praticamente necessários para fomentar a própria felicidade são chamados de *imperativos da prudência*. Assim, cuidar da saúde, cultivar amizades, garantir a subsistência material, etc., são certamente meios necessários para se levar uma vida boa ou feliz, aliás reconhecidos como tais já por Aristóteles; a uma vontade às voltas com uma infinidade de fins particulares a razão pode ter de ordenar estes meios como praticamente necessários, na forma de imperativos hipotéticos da prudência: se queres ser feliz, deves cuidar da saúde, etc. Em última instância,

²² Mencione-se aqui um problema específico colocado na *KpV* (A35) com a identificação ali proposta dos princípios objetivos com as leis práticas, perdendo-se o conceito-chave que na *GMS* permitia pensar precisamente os imperativos hipotéticos, tanto os da habilidade quanto os da prudência. Mesmo não tendo o status de lei prática, os imperativos hipotéticos devem ser considerados como especificações possíveis da razão prática através de princípios objetivos voltados para fins subjetivos projetados com base em objetos do apetite.

todos os fins particulares são perseguidos pelo sujeito em vista de sua felicidade, podendo ser dito que o imperativo da prudência, que ordena os meios praticamente necessários para se chegar a uma vida feliz, funciona como um meta-princípio em relação aos imperativos da habilidade. Assim, o princípio fundado na vontade da própria felicidade engloba todos os princípios materiais: “Todos os princípios práticos materiais são, como tais, de uma e mesma espécie, e caem sob o princípio universal do amor próprio ou da própria felicidade”²³. Os imperativos da prudência adquirem, assim, num primeiro momento um status privilegiado com relação aos da habilidade.

Na adoção dos princípios objetivos da prudência como máximas da vontade está em jogo, então, a correlação das máximas a uma possível vida boa ou feliz. Os imperativos da prudência podem, pois, entrar em conflito com máximas que não fomentam ou mesmo impossibilitam uma vida feliz. Por nelas ser dado o fim, a felicidade, as máximas decorrentes da adoção dos princípios objetivos da prudência são tratadas como máximas materiais.

Empregando o que Paton chama de método do isolamento²⁴, Kant introduz então o último tipo de imperativo, o dos imperativos morais: se fizermos abstração de todo fim específico ou de todo material, o que é necessário na acepção de Kant, dado que os imperativos morais são incondicionais, então restará das máximas apenas sua forma, como o alvo do imperativo procurado. Não contendo nenhum material, a adoção do *imperativo da moralidade* introduz na economia das máximas uma máxima formal que legisla sobre a forma de todas as máximas adotadas pelo sujeito. Descontados todos os momentos particulares, resta só o universal como instância de um imperativo incondicional, razão pela qual Kant afirma ser fácil formulá-lo: “Mas se eu penso num imperativo *categórico*, então sei imediatamente o que ele há de conter. Pois, dado que o imperativo além da lei só contém a necessidade da máxima de estar de

²³ *KpV* A40.

²⁴ Cf. *The Categorical Imperative*, p. 47.

acordo com esta lei, não contendo a lei nenhuma condição a que se limitasse, assim não resta senão a universalidade de uma lei em geral, com a qual a máxima da ação deve estar de acordo, e cujo acordo somente o imperativo representa propriamente como necessário”²⁵. O imperativo categórico só pode, pois, ordenar que as máximas das ações sejam testadas em vista de sua universalidade. Procedendo por isolamento, Kant chega assim a um imperativo que se distingue dos demais por não se referir a uma matéria dada, podendo assim ser considerado incondicional, categórico ou apodítico. Na estratégia da filosofia moral kantiana, este procedimento de isolamento cumpre uma função fundamental, a de erigir o imperativo moral num monumento que exige respeito, sujeição incondicional e defesa contra todos os ataques possíveis.

O imperativo da prudência comanda a integração de todos os objetivos perseguidos em seu próprio proveito duradouro, ou seja, no sentido de uma vida boa e feliz. O fim supremo proposto pela prudência é egocêntrico, sendo uma vida boa sinônimo de vida feliz ou acompanhada com o máximo de prazer e um mínimo de dor. Assim, nosso assassino em formação pode estar no caminho certo de sua vida boa e feliz, desde que seu máximo prazer consista em matar. Existe, no entanto, um sentido de bem, de vida boa ou de homem bom que levaria a generalidade dos homens a negar que nosso assassino leva uma vida boa ou que ele é bom. A introdução do imperativo categórico procura dar conta deste sentido, reportando as máximas adotadas por um agente não somente à integralidade de uma existência que perdura, mas para além disto à universalidade na comunidade de todos os agentes. Visto na perspectiva do que é praticamente necessário para efetivar a comunidade dos agentes livres, poderia muito bem ser o caso de nosso assassino ter de ser considerado mau, por ter adotado máximas más ou não universalizáveis, apesar de serem eventualmente bem escolhidas no sentido de uma existência feliz enquanto assassino. Se o objetivo maior for a efetivação da comunidade dos agentes livres,

²⁵ *GMS* B51-52.

então não resta dúvida que é imprescindível subordinar os imperativos da prudência ao imperativo moral ou da universalidade prática. Não que na comunidade assim idealizada a busca da felicidade não seja mais autorizada; pelo contrário, Kant insiste em que a felicidade sempre constitui um objetivo essencial do ser humano, devendo, no entanto, ser subordinado ao universal. Poder-se-ia descrever esta subordinação no sentido do dito aristotélico de que uma andorinha não faz verão, ou seja, não se é feliz num único momento nem se pode dizer feliz uma vida solitária.

Mas o exemplo do assassino feliz permite introduzir de forma drástica um problema fundamental que se coloca na filosofia moral kantiana, o do possível conflito entre o objetivo geral de uma vida boa no sentido da felicidade individual e a bondade moral. Supondo-se que nosso assassino virtual dê ouvidos à voz da razão que lhe ordena abandonar as máximas que não poderiam valer como leis universais na comunidade dos agentes livres, ele se defrontará com um dilema existencial: ou procurar sua própria felicidade e, em seu caso, agir contra a efetivação da comunidade, ou assumir o imperativo da universalidade, abandonando as máximas que o levariam a uma vida feliz, quer dizer, condenando-se a uma existência infeliz. Para Kant, não existe tal dilema, pois o imperativo moral é categórico, exigindo submissão a qualquer preço. Mas pensador honesto que é, ele não abandona o momento da felicidade em sua compreensão do bem global, avançando para lá dos princípios da ação, no sentido da possibilidade da integração de bem moral e vida feliz naquilo que ele chama o sumo bem (*summum bonum*). O anelo de felicidade alimenta a esperança e leva em última instância à fé. No caso drástico de nosso assassino virtual convertido à moralidade, só uma graça divina poderia redimi-lo de sua natureza infeliz. No caso menos drástico do homem virtuoso que não vê neste mundo o casamento de moralidade e felicidade, existe sempre a promessa de que ela acontecerá pela eternidade afora. Para o agente às voltas com um mundo sensível, a moralidade constitui o bem supremo; mas, no mundo inteligível da comunidade dos agentes livres, moralidade e felicidade se integram na efetivação do bem consumado, pelo me-

nos como esperança que o agente moral tem direito de alimentar.

2. Felicidade e imperativos da prudência

Tendo um fim dado, a felicidade, os imperativos da prudência são hipotéticos, assemelhando-se nisto aos imperativos da habilidade. Nesta aproximação dos imperativos da prudência aos da habilidade, Aubenque vê uma confirmação de sua leitura da doutrina kantiana da prudência, que sugere ser esta uma retomada da concepção aristotélica da mesma. *Klugheit* (prudência) traduz a *prudentia* latina, a qual por sua vez é uma tradução da *phronesis* grega. Autoridade no concernente à concepção aristotélica da prudência, Aubenque procura mostrar que a *Klugheit* kantiana está mais próxima da *phronesis* aristotélica, como virtude dianoética, do que da *prudentia* dos estóicos romanos, como virtude cardeal entre outras (*justitia, fortitudo e temperantia*). A aproximação de prudência e habilidade técnica viria a confirmar esta tese: “Ora, era uma questão tradicional no aristotelismo – desde o livro VI da *Ética a Nicômaco* – perguntar no que a prudência (*phronesis*) se diferencia da habilidade (*deinotes*). A questão se colocava de fato para Aristóteles desde que a definição da prudência insistia sobre seu aspecto “utilitário” para opô-la ao desinteresse e, por conseguinte, à inutilidade prática da sabedoria (*sophia*)”²⁶. Se a habilidade técnica consiste em manipular com maestria os meios úteis para se alcançar um fim determinado ou parcial, a prudência dela se distingue por visar não um fim particular, mas em geral “aquilo que é bom para bem viver” (EN VI 5 1140^a 26-28), quer dizer, os meios úteis para nos levar à felicidade. Mesmo enfatizando este momento técnico da prudência, Aristóteles a concebe como uma habilidade virtuosa ou a habilidade do homem virtuoso. Acontece que a felicidade é entendida por Aristóteles como o fim natural do homem, não se compreendendo a virtude indepen-

²⁶ AUBENQUE, P. La Prudence chez Kant, p. 165.

dente da felicidade nem a felicidade independente da virtude: “O eudaimonismo aristotélico, ao fazer da felicidade o fim natural, e por isto legítimo, do homem, podia se permitir integrar o momento *técnico* da escolha correta dos meios na definição da moralidade. Mais ainda, a originalidade de Aristóteles em relação ao eudaimonismo platônico consistiu em reconhecer neste momento técnico um componente não somente lícito mas necessário da moralidade. Nossa boa vontade permanece platônica, nossa virtude moral continua impotente, se a prudência, virtude intelectual, não se encontra aí para guiar a cada passo a escolha que devemos fazer em vista do melhor. Se não há prudência sem virtude moral, não há também virtude moral *efetiva* sem prudência”²⁷. Apesar de reconhecer na prudência o momento técnico, agenciador de meios em vista de um fim dado, Aristóteles então aproxima a mesma da virtude moral, traçando uma linha demarcatória entre a habilidade, por um lado, e a prudência e a virtude moral, por outro.

Ora, o parentesco técnico entre habilidade e prudência, ressaltado por Aristóteles, leva Kant a retrair a demarcação, caindo a prudência para o lado da habilidade, como agenciadoras de meios em vista de um fim dado, em contraposição à moralidade, que se impõe doravante como fim em si mesma. Mesmo que a felicidade seja perseguida naturalmente por todos os homens como um fim desejado, ela não serve para fundamentar o tipo de obrigação implícita no dever moral. Imperativos que derivam da vontade de ser feliz são, tal como os da habilidade, hipotéticos, colocando-se a necessidade prática dos mesmos apenas como *necessitas problematica*²⁸. Uma necessi-

²⁷ *Idem*, p. 165-166.

²⁸ A distinção entre *necessitas problematica* e *necessitas legalis* é feita por Kant já em texto de 1763, podendo-se ver nela a origem da distinção entre imperativos hipotéticos e imperativos categóricos: “Ora, todo *dever* expressa uma necessidade da ação e pode ter um duplo significado. A saber, eu *devo* ou fazer algo (como um *meio*), *se* eu quero outra coisa (como um *fim*), ou eu *devo imediatamente fazer* e tornar efetivo outra coisa (como um fim). O primeiro poder-se-ia chamar a necessidade dos meios (*necessitatem problematicam*), o segundo, a necessidade dos fins (*necessitatem legalem*). A primeira

dade incondicional, como parece ser a da obrigação moral, deve ter, por conseguinte, sua origem em outra fonte. Desta demarcação decorrem três momentos decisivos da filosofia moral kantiana, a desqualificação prática dos imperativos da prudência, uma concepção restritiva da felicidade e a excepcionalidade do imperativo moral.

Na desqualificação prática dos imperativos da prudência está em questão a relação da razão com o desejo de felicidade. Em sua definição dos imperativos, Kant estendera aos imperativos da habilidade e da prudência o caráter de mandamento e de lei (prática). Mas, já na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, este caráter acaba sendo limitado ao imperativo moral, enfatizando-se a diferença da coação da vontade num e noutra caso. Para marcar esta diferença, Kant sugere então uma restrição terminológica, devendo-se denominar os princípios objetivos de acordo com sua natureza prática: “eles seriam ou *regras* da habilidade ou *conselhos* da prudência ou *mandamentos* (*leis*) da moralidade”²⁹. De acordo com esta restrição terminológica, nem os imperativos da habilidade nem os da prudência são mandamentos ou leis da razão prática. Ordenando sob uma condição, a razão não pode impor uma necessidade absoluta, limitando-se a aconselhar: “Pois somente a *lei* traz consigo o conceito de uma *necessidade incondicional* e em verdade objetiva e, portanto, universalmente válida, e mandamentos são leis a que se tem de obedecer, isto é, seguir mesmo contra a inclinação. O *aconselhamento* também contém necessidade, a qual só pode valer, contudo, sob uma condição subjetiva contingente, se este ou aquele homem conta isto ou aquilo como pertinente à sua felicidade”³⁰. Os imperativos da prudência passam a ser tratados, assim, como de menos importância, pospostos em função de um tipo de necessidade prática ou legalidade com um

espécie de necessidade não indica nenhuma obrigação, mas apenas a prescrição como a solução num problema, de quais são os meios de que tenho de me valer quando quero atingir certo fim.” (*UDG*, AA, II, 298).

²⁹ *GMS* B43.

³⁰ *GMS* B43-44.

status categórico e absoluto: os princípios da ação passam a ser considerados todos na perspectiva de uma moralidade tal como concebida por Kant.

A *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* sugere ainda uma tricotomia na classificação dos imperativos: “Poder-se-ia também chamar os primeiros imperativos de *técnicos* (como pertinentes à arte), os segundos *pragmáticos* (ao bem-estar), os terceiros *morais* (pertinentes ao comportamento livre em geral, i. é, aos costumes)”³¹. Os imperativos da prudência são chamados aqui de pragmáticos, devendo indicar como se pode cuidar do proveito próprio; mesmo excluídos da esfera da moralidade, eles ainda têm um estatuto próprio com relação aos imperativos técnicos. Em textos posteriores, Kant passa a sugerir uma dicotomia, situando os imperativos da prudência numa mesma classe com os da habilidade. Na primeira introdução à *Crítica da Faculdade do Juízo*, redigida em fins de 1789 ou início de 1790, Kant observa que na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* chamara impropriamente os imperativos da habilidade de problemáticos, sendo melhor chamá-los de técnicos, e acrescenta: “Ora, na verdade os imperativos *pragmáticos*, ou regras da prudência, que ordenam sob a condição de um fim *real* e mesmo subjetivamente necessário, devem igualmente ser colocados entre os imperativos técnicos”³². Os imperativos da prudência são, pois, degradados e situados na proximidade dos imperativos da habilidade em geral como imperativos técnicos. Na introdução à *Crítica da Faculdade do Juízo*, por fim, Kant fixa uma nova terminologia, juntando definitivamente prudência e habilidade na classe dos princípios ou *regras técnico-práticas*, em contraste com a classe dos princípios ou *leis ético-práticas*³³, fundadas na vontade livre e autônoma. As regras técnico-práticas dizem respeito a leis naturais: “Todas as regras

³¹ GMS B43.

³² *Erste Einleitung*, AA, XX, 200.

³³ A tradução de *moral-praktisch* por *ético-prático* permite evitar um hibridismo, sem que se altere o sentido, pois, a rigor, Kant não faz distinção entre o moral e o ético.

técnico-práticas (i. é, as da arte e habilidade em geral, bem como da prudência, como uma habilidade de ter influência sobre homens e suas vontades) ... dizem respeito apenas à possibilidade das coisas conforme conceitos da natureza, a que pertencem não só os meios, encontrados para tanto na natureza, mas mesmo a vontade (como faculdade apetitiva e, portanto, natural), na medida em que ele pode ser determinado por móveis da natureza de acordo com estas regras³⁴. As prescrições da prudência, como devem ser chamadas agora, só têm força normativa na medida em que se fundam num móbil natural (necessidade, paixão ou inclinação) determinante da vontade. Kant termina por sugerir que devam ser tratadas na filosofia teórica, limitando-se o prático propriamente dito àquilo que segue das leis da liberdade: a vontade não se encontra só sob a influência de leis da natureza, mas encontra-se ainda sob o conceito da liberdade, “em relação ao qual os princípios da mesma se chamam leis, constituindo com suas conseqüências a segunda parte da filosofia, a saber a (parte) prática”³⁵.

A par desta desqualificação prática dos imperativos da prudência encontra-se na filosofia moral kantiana uma concepção restritiva da felicidade. Kant não se cansa de insistir em que a felicidade não presta para dar origem a uma lei universal, porque atende ao interesse individual de uma vida com o máximo de prazer e um mínimo de dor³⁶. Duas restrições são expressas nesta insistência: na busca da felicidade, a razão prática se limita à existência do indivíduo, não lhe interessando o que ultrapassa seus interesses imediatos, e a felicidade consiste mais em uma série de momentos prazerosos do que na atividade do sujeito.

A vontade de ser feliz não aponta por si só para além do sujeito da vontade, podendo neste sentido ser tratada como ego-

³⁴ KU AXIII-XIV.

³⁵ KU AXIV. Na *Metafísica dos Costumes* esta restrição é reafirmada: “Portanto, a filosofia não pode conter na parte prática (ao lado de sua parte teórica) nenhuma doutrina *técnico-prática*, mas apenas *ético-prática*”. (MS, A-A, VI, 384)

³⁶ Cf., p. ex., KpV A224.

ísta ou motivada pelo amor próprio: o que cada qual quer é sua própria felicidade. Mas nem por isto é necessária a limitação da razão a esta cláusula egoísta, como faz Kant em sua exposição da doutrina da felicidade. Mesmo sem apelar para uma motivação independente da vontade de ser feliz, a razão prática pode, e até mesmo deveria, apontar para além do indivíduo, levando o sujeito à compreensão de que não se pode ser feliz sozinho, na medida em que uma existência que perdura depende dos outros para ser feliz, seja para impedir que eles venham a lhe causar danos, seja como momento necessário da própria felicidade. No eudaimonismo aristotélico, por exemplo, a doutrina da felicidade acaba levando tanto à política quanto a uma reflexão sobre a amizade. A doutrina kantiana degrada a racionalidade prática relacionada à busca da felicidade: prudenciais são aqueles conselhos da razão que dizem respeito à vantagem do indivíduo na perseguição da própria felicidade. Proveito próprio é aqui a instância última, sem que se considere toda sua ambigüidade. Da forma mais patente expressa-se esta restrição da racionalidade prudencial na subordinação daquilo que Kant chama a prudência mundana (*Weltklugheit*) à prudência privada (*Privatklugheit*) e na descrição egocêntrica da primeira: “A palavra prudência tem um duplo sentido, recebendo ora o nome de prudência mundana ora o de prudência privada. A primeira é a habilidade de um homem em ter influência sobre outros, a fim de usá-los para seus propósitos. A segunda, a compreensão de que há de reunir todos estes propósitos em seu próprio proveito duradouro”³⁷. O horizonte da comunidade efetiva dos homens aparece aqui como espaço da manipulação recíproca, compare-

³⁷ GMS B42 nota. A expressão *Weltklugheit* é típica da filosofia do iluminismo alemão. Christian Thomasius a introduziu no alemão em seu comentário à tradução francesa (*L'homme de cour*, 1687) do *Oráculo manual y arte de prudencia* (1647) de Baltasar Gracián. Thomasius emprega *Klugheit* para traduzir *prudencia*. O título da tradução francesa aponta, aliás, para a origem cortesã da *Weltklugheit*, tendo sido *Il libro del cortegiano* (1528), de Baltasar Castiglione, uma das fontes de Gracián. Na origem da prudência mundana se encontra, pois, a arte das intrigas palacianas, repercutindo a mesma ainda nas dedicatórias de Kant ao rei da Prússia, como “seu mais submisso súdito”!

cendo os outros como meios úteis à promoção da própria felicidade. Neste jogo, é claro, a razão foi degradada a uma auxiliar técnica de baixíssimo nível.

Quanto ao que seja a felicidade, Kant não se vale de uma terminologia muito rigorosa para defini-la. No entanto, como mostra o comentário de Paton³⁸, pode-se distinguir em seus textos duas maneiras de tratar o assunto. Em certas passagens, Kant sugere uma visão hedonista da felicidade, tratando-a como a “satisfação global de suas necessidades e inclinações”³⁹. Nesta acepção, a felicidade consistiria na satisfação de todas as necessidades e inclinações ao longo de uma vida, não se compreendendo como em relação à mesma a razão ainda poderia assumir uma função prática, limitando-se à função técnica de apontar meios para se chegar com bom sucesso à satisfação desta ou daquela necessidade. Mas a própria articulação da felicidade com uma racionalidade prudencial aponta para uma segunda maneira de descrever a felicidade, sendo ela então concebida como a satisfação de todas as inclinações articuladas num sistema⁴⁰ ou “a concordância das inclinações naturais em um todo”⁴¹. Segundo esta acepção, a felicidade consiste na satisfação do máximo de necessidades e inclinações, integradas num todo em vista de uma existência que perdura. Aqui, sim, a razão assume uma função prática, passando a articular e sugerir os próprios fins intermediários que o sujeito deve se colocar, se quiser ter uma vida feliz. Mas ela continua limitada à integração de necessidades e inclinações, tendo como objetivo a satisfação de um máximo das mesmas ao longo de uma vida.

Como satisfação de necessidade e inclinações, a felicidade decorre da sensibilidade do sujeito, caracterizando sua receptividade no mundo sensível. Encontra, pois, sua causalidade não na vontade livre, mas nas necessidades e inclinações, como propulsores que levam a vontade a se colocar a mesma

³⁸ Cf. *The Categorical Imperative*, p. 85s.

³⁹ *GMS* B23.

⁴⁰ Cf. *KpV* A129.

⁴¹ *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, AA, VI, 58.

como um fim. A instância determinante tanto da busca da felicidade quanto da própria felicidade é então a natureza sensível do sujeito, com relação à qual ele se mantém praticamente passivo. Kant acentua este caráter passivo numa definição da *Crítica da Razão Prática*: “Felicidade é o estado no mundo de um ser racional, para o qual no todo de sua existência *tudo se passa de acordo com o desejo e a vontade*, e se baseia, portanto, na adequação da natureza a todo seu propósito”⁴². Sendo determinado por impulsos naturais, o sujeito depende em última instância da natureza para lograr sua existência feliz. Tudo o que a razão pode fazer é coordenar os diversos impulsos, para que eles não entrem em conflito e impossibilitem em sua própria correlação toda e qualquer felicidade. Poder-se-ia dizer que a felicidade advém, enfim, de fora do sujeito livre, estando associada, como satisfação, àquilo que o determina. Nesta ênfase do momento passivo da felicidade, a concepção kantiana se opõe fundamentalmente à eudaimonista, que lhe pode valer de contrapeso. Assim, no eudaimonismo aristotélico, a felicidade é mais uma forma de atividade do que um sentimento decorrente da satisfação de necessidades: para o homem, diz Aristóteles, a felicidade ou o bem supremo “consiste em uma atividade da alma de acordo com a virtude e, no caso da pluralidade de virtudes, de acordo com a mais excelente e a mais perfeita dentre elas.” (EN I 6 1098^a 17-20) A felicidade como eudaimonia se caracteriza, pois, muito mais pela atividade, naturalmente acompanhada de um prazer ou satisfação, do que por um sentimento de satisfação com relação ao qual a alma permaneceria passiva. Este momento ativo da doutrina da felicidade aristotélica é ignorado por Kant⁴³.

⁴² KpV A224.

⁴³ Aliás, o conhecimento que Kant tem da doutrina da felicidade tanto de Aristóteles quanto de Epicuro é indireto, apoiando-se nos manuais de história da filosofia correntes na época, particularmente os de Brucker, *Historia Critica Philosophiae* (1742ss) e *Institutiones Historiae Philosophicae* (1756), e de Formey, *Histoire Abrégée de la Philosophie* (1760), recomendado por Kant a seus estudantes. Seu desconhecimento do eudaimonismo aristotélico justifica-

Operando com uma concepção restritiva da felicidade, é natural que Kant desqualifique os imperativos da prudência que a tomam como um fim. Na busca de uma felicidade restrita à posição praticamente solipsista do sujeito e à satisfação de impulsos naturais que o acometem, a razão vê-se limitada à articulação de algumas necessidades e inclinações previamente dadas, não chegando os imperativos da prudência a manifestar toda a extensão que a racionalidade pode assumir em relação à busca da felicidade.

Contra os imperativos da prudência assim degradados, Kant faz então surgir em toda sua excepcionalidade o imperativo categórico. Só ele merece efetivamente ser chamado de mandamento ou lei, pois só ele se apresenta com uma necessidade incondicional, objetiva e, portanto, universalmente válida, só a ele se deve obediência, mesmo contra qualquer inclinação⁴⁴. De qualquer forma, a moralidade é tratada em toda a obra kantiana como estritamente ligada ao imperativo categórico, sendo imperativo moral e imperativo categórico sinônimos. Não se trata aqui de retomar a exposição do imperativo categórico, que já mereceu comentários exaustivos, mas na seqüência se analisa o problema da relação entre a razão e a felicidade que se coloca na filosofia moral kantiana a partir do momento em que a razão ordena categoricamente algo, mesmo que seja em detrimento da própria felicidade.

3. Imperativo da moralidade e felicidade

Os imperativos da prudência, ordenando o que tem de ser feito para se chegar a uma vida boa no sentido de feliz e prazerosa em sua duração, podem entrar em conflito com determinadas inclinações prejudiciais ao fim proposto, mas não podem entrar em conflito com o próprio propósito de ser feliz. Para uma racionalidade prudencial, a infelicidade decorre de um

se, assim, sendo de admirar, como faz Aubenque, que Kant tenha chegado tão próximo de Aristóteles em sua concepção de prudência.

⁴⁴ Cf. particularmente *GMS* B43-44.

estado desafortunado do sujeito no mundo que impede ou a satisfação das necessidades, na acepção kantiana, ou o pleno exercício da atividade da alma, na acepção aristotélica.

Ora, os imperativos da moralidade ordenam que se faça ou se deixe de fazer algo só porque a máxima da ação é ou não universalizável, apontando para uma vida boa num sentido inteiramente distinto do de uma vida feliz: boa seria aquela vida levada na perspectiva do universal. Através do imperativo moral, a razão introduz, portanto, uma ordem de bondade que frequentemente vem em detrimento da busca de uma vida feliz⁴⁵. Na vida moral coloca-se, por conseguinte, um conflito entre o bem moral e os bens que promovem a felicidade, entre vida moral e vida feliz, entre razão e felicidade, um conflito que constitui um problema fundamental na filosofia moral kantiana, cuja solução é buscada em sua doutrina do sumo bem.

Introduzindo o imperativo categórico por via do isolamento de todo material empírico, Kant consegue enfatizar ao máximo seu aspecto formal: ele diz respeito somente à forma das máximas, testando-as no sentido de sua universalidade. Esta ênfase no formal foi muitas vezes interpretada como formalismo da filosofia moral kantiana, entendendo-se então o conflito entre moralidade e felicidade como um conflito entre uma lei formal a ser seguida a qualquer preço (segundo o adágio

⁴⁵ Além de diferenciar o bom (*das Gute*) do agradável (*das Angenehme*) e do bem físico (*das Wohl*), e neste último sentido vinha-se falando aqui de uma vida boa e feliz, Kant distingue ainda três tipos de bondade, que correspondem aos três tipos de imperativos. A *bonitas problematica* diz respeito à “bondade” ou utilidade de algo como um meio para chegar a um fim que se queira (problemático ou hipotético); assim, um veneno é bom para cometer suicídio ou uma espada japonesa é excelente para matar alguém. A *bonitas pragmatica* se refere ao bem que algo constitui como um meio ou condição para se ser feliz, um fim sempre desejado pelo ser humano; neste sentido, diz-se que a saúde é um bem. A *bonitas moralis*, em sentido estrito, remete a um fim universalmente reconhecido pelos seres racionais, um fim objetivo e necessário, portanto, sendo moralmente bom tudo o que contribui para a realização deste fim. Nesta acepção, podem ser boas a vontade, as máximas das ações, as ações, a pessoa, falando-se, por fim, de um possível estado do mundo como bom ou sumamente bom.

fiat justitia, pereat mundus, citado com aprovação pelo próprio Kant) e o desejo de felicidade, do qual decorreriam princípios materiais: de um lado, a lei pela lei, de outro, o sujeito em seu mundo e com suas inclinações, necessidades e paixões. Ora, esta interpretação formalisada vem sendo colocada em questão por uma série de estudos recentes⁴⁶, sugerindo que o problema deva ser colocado a partir de uma leitura mais circunstanciada da doutrina kantiana dos fins morais, como contendo o conteúdo ou a matéria da moralidade⁴⁷.

No caso dos imperativos hipotéticos, o objeto a ser efetivado é dado à razão como objeto do apetite, da necessidade, da inclinação, limitando-se ela a formular a regra da ação que leva à efetivação do objeto, propondo-o neste sentido como fim da vontade. Ora, se a vontade é “a faculdade dos fins”⁴⁸, então a razão prática pura tem de poder propor por ela mesma um fim à vontade, caso deva determiná-la por si só, como se pretende no imperativo categórico. Em seu procedimento de isolamento, Kant por vezes parece sugerir que no imperativo categórico a razão não propõe nenhum fim, como no caso dos imperativos hipotéticos, em que a hipótese é precisamente um fim proposto com base num objeto desejado. Sua doutrina dos fins é, no entanto, mais complexa, cobrindo também o domínio dos fins morais. Começa traçando uma distinção entre fins propostos pela razão com base em objetos do apetite e fins dados inteira-

⁴⁶ Cf. J. E. Atwell, *End and Principles in Kant's Moral Thought* (1986), Th. Auxter, *Kant's Moral Teleology* (1982) e V. S. Wike, *Kant on Happiness in Ethics* (1994). Aliás, é um dos méritos do comentário de Paton sobre o imperativos categóricos ter, já em 1958, apontado para “uma visão teleológica” (ver seu prefácio) na aplicação do princípio moral, apesar de não ter explorado esta sugestão.

⁴⁷ A restrição da reflexão teleológica à problemática de uma teleologia da natureza acabou por fazer esquecer que o lugar originário de toda teleologia é a vontade ou o agir conforme princípio. A desconstrução crítica da teleologia metafísica se dá precisamente pelo reconhecimento da impossibilidade de indicar a vontade por trás da natureza. Anterior a uma teleologia natural (*Zwecke der Natur*) e conduzindo a ela, tem-se uma teleologia prática ou moral (*Reich der Zwecke*).

⁴⁸ Cf. *KpV* A103.

mente pela razão, os quais valeriam “igualmente para todos os seres racionais”⁴⁹. Ter validade para todos os seres racionais significa ser objetivo, podendo os fins ser subjetivos ou objetivos, conforme o fundamento de determinação da vontade seja meramente subjetivo ou também objetivo: “O fundamento subjetivo do desejar é o *móbil*, o objetivo do querer, o *motivo*; daí a distinção entre fins subjetivos, baseados em *móbeis*, e objetivos, que se reportam a motivos válidos para qualquer ser racional”⁵⁰. Nos termos desta distinção, pode-se ainda caracterizar a distinção entre princípios práticos formais e materiais, conforme façam abstração dos fins subjetivos ou os tenham como fundamento: “Princípios práticos são *formais*, se eles abstraem de todos os fins subjetivos; mas eles são *materiais*, quando põem estes, portanto certos *móbeis*, como fundamento”⁵¹. Quando Kant insiste na independência do imperativo categórico em relação a todo e qualquer fim subjetivo, tem-se muitas vezes a impressão de que o cumprimento da lei formulada pelo imperativo excluiria a perseguição de um fim próprio da razão, o que não pode, no entanto, ser o caso.

A distinção entre fins subjetivos e fins objetivos aponta na direção de um fim puro da razão, mas culmina, na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, em uma problemática inteiramente diferente, a de um fim em si mesmo ou de algo dado que deve valer como um fim para todo ser racional. Nos fins subjetivos, a razão se limita a prescrever as regras da ação que leva à efetivação do objeto desejado, constituindo este a base para a determinação do fim. No caso de um possível fim objetivo, a razão não só prescreveria a regra da ação, mas proporia o próprio objeto a ser desejado, estando-se então diante do caso único de um objeto puro da razão prática. Se a razão puder propor um fim em que tanto o objeto a ser desejado quanto o princípio da ação que conduz a ele são apresentados por ela, então pode-se falar ser rodeios do fim proposto pela razão práti-

⁴⁹ GMS B63.

⁵⁰ GMS B63-64.

⁵¹ GMS B64.

ca pura ao outorgar sua lei. Aqui o objeto desejável é uma decorrência da lei moral, projetando a razão sua universalidade na representação material de uma comunidade dos agentes livres.

A determinação de um objeto puro da vontade é um momento implícito na própria lei moral, na medida em que, para ser prática, a razão pura tem de determinar sua universalidade em termos de fins e objetos a serem efetivados (mesmo que o resultado nem sempre ou quase nunca seja a efetivação). Se a razão pura conseguir fazer a vontade adotar seu princípio objetivo como máxima (princípio subjetivo), então ela estará ordenando o exame das máximas, formalmente em vista de sua universalidade e materialmente em vista de sua integração no fim global da efetivação da comunidade dos agentes livres. As máximas da prudência, integradas em vista do fim máximo individual da própria felicidade, passarão a ser examinadas ainda na perspectiva de um fim supremo da razão prática pura, o da efetivação da comunidade de todos os agentes livres. Retomando o exemplo do aprendiz de assassino: a partir do momento em que ele adotar o princípio objetivo da universalidade prática como máxima subjetiva de suas ações, ele se verá forçado a abandonar as máximas que o levariam possivelmente a ser um feliz assassino, pois estas não resistem ao teste da universalidade prática.

Uma vez que a razão prática pura não pode estabelecer o que é empiricamente possível, ela se limitará a estabelecer o que é moralmente possível ou impossível, quer dizer, universalizável ou não, sendo o primeiro objeto de atração da vontade ou o bem a ser efetivado e o segundo, objeto de repulsão da vontade ou o mal a ser evitado. Kant pode, assim, dizer que os únicos objetos da razão prática pura são o bem e o mal⁵². Bem e

⁵² O bem moral é uma espécie do bem em geral. Beck está correto ao interpretar o dito de Kant, de que “os únicos objetos de uma razão prática são os do *bem* de do *mal*” (*KpV* A101), como dizendo respeito aos três tipos de bondade (problemática, pragmática e moral) e não ainda limitado à bondade ou maldade morais (Beck, *A commentary ...*, p. 131). Os primeiros dois tipos de bondade têm como base um objeto desejado por ser agradável ou dar prazer e a razão prática diz o que é bom ou mau para chegar ao objeto: “assim,

mal morais não são objetos da experiência (do entendimento), mas indicam a relação de algo à vontade, na medida em que esta é determinada pela lei moral a tomar este algo como objeto ou a repudiá-lo. Ora, a lei moral apenas diz que a máxima das ações deve poder ser universalizada; tomar algo como objeto da vontade em função da lei moral significa, pois, tomá-lo enquanto integrável num sistema de máximas e fins que tem como princípio e fim último a universalidade. O que deve assim ser integrado num todo são as ações através de suas máximas, aplicando-se os conceitos de bem e de mal morais “ao modo de ação, à máxima da vontade e, portanto, à própria pessoa que age, como homem bom ou mau, mas não a uma coisa”⁵³. A partir da lei moral estabelece-se então uma seqüência de alvos da vontade pura, a serem determinados em vista do bem e do mal ou da possibilidade e da impossibilidade num universal prático: vontade, máxima da ação, ação, resultados da ação no mundo sensível, sociedade, história e humanidade; é objeto puro da vontade moral em cada um destes momentos que ele seja bom.

Perante a lei da universalidade, o bem supremo é a integração de todos estes momentos num todo universalmente válido. Para uma razão às voltas com um ser carente e afetado por

um filósofo que acreditasse ser necessário colocar na base de seu julgamento prático um sentimento de prazer chamaria de *bom* o que é um *meio* para o agradável e *mal* o que é causa de desagrado e de dor” (*KpV* A102-103; AA, V, 58). Bem e mal são, portanto, também nos imperativos hipotéticos objetos, e os únicos, da razão prática. Para o entendimento, por exemplo, a saúde é um estado de bom funcionamento do organismo; para a razão prática, a quem é dado como objeto necessário do desejo a felicidade, a saúde é boa, porque é um meio necessário para uma vida feliz. A razão prática diz o que é bom ou mau como meio para algo desejado; bem e mal são condicionados pelo objeto do apetite, portanto, pelo sentimento de prazer e dor. Só a razão prática pura pode ter como objeto um bem incondicionado, que não tem por base nenhum objeto desejado por ser agradável ou prazeroso. Na *KpV*, a passagem da reflexão sobre o bem em geral para a do bem moral se dá apenas em A108, tratando as páginas A101-108 do bem e do mal em geral, como objetos ou conceitos de objetos da razão prática.

⁵³ *KpV* A106.

inclinações naturais, como é o ser humano, coloca-se a necessidade da integração da multiplicidade dos fins particulares, baseados em necessidades e inclinações, no fim máximo de uma vida feliz. Impondo-se como imperativo categórico, a razão prática pura ordena a submissão de todos os apetites, assumidos nas máximas materiais, à unidade da consciência da lei moral, ou seja, sua integração num todo em vista da universalidade. Com isto, o fim natural de todo ser humano, sua própria felicidade, é subordinado incondicionalmente ao fim supremo da universalidade, proposto pela razão prática pura na lei moral. O bem supremo a ser buscado pelo ser humano é a integração de todos os momentos de sua vontade na unidade de uma consciência moral que reconhece a lei da universalidade como válido para ela mesma, ainda que esta integração ou submissão venha em detrimento da própria felicidade. Para Kant, a virtude ou esta força integradora é condição para que se possa querer ser feliz e a relação da moralidade à felicidade se define como a da dignidade de ser feliz. Em seu agir, a vontade humana deve ter a universalidade como seu bem supremo, não importando se em momentos particulares ela leva à dor e ao desprazer. Mas o bem supremo, concede Kant, não é todo o bem, devendo o bem completo e consumado incluir ao lado da moralidade a própria felicidade: tem-se, assim, a definição do sumo bem, a ser compreendido em seus diversos momentos⁵⁴.

Por ser uma noção complexa, o sumo bem se presta particularmente a equívocos. Kant mesmo refere o sumo bem ora à

⁵⁴ A determinação do conceito de sumo bem não pode anteceder a lei moral, mas, uma vez estabelecia esta como fundamento de determinação imediato da vontade, pode-se representar o sumo bem como objeto para a vontade já formalmente determinada pela lei. De imediato os conceitos do bem e do mal são conseqüências da determinação formal da vontade, conduzindo à noção de bem supremo (virtude) como aquela parte do bem total que o agente moral pode perseguir em suas ações. Uma vez firmada a vontade de realizar o bem supremo ou de ser virtuoso, pode ser introduzido no horizonte prático o fim último de todo agir ou o sumo bem; assegurada a determinação da vontade pela lei moral, a razão prática propõe a efetivação de todo o bem, incluindo a busca da felicidade.

vontade boa⁵⁵, ora a Deus⁵⁶, ora a um estado de uma pessoa ora a um estado do mundo como o melhor de todos⁵⁷. Aparentemente se trata, pois, de uma noção bastante confusa, uma confusão que Kant procura desfazer, apontando para ambigüidades e diferentes momentos implicados na mesma. O termo “sumo” (*das Höchste*), diz ele, é ambíguo, podendo significar o supremo (*das Oberste*), como “aquela condição que é ela mesma incondicionada, i. é, não subordinada a nenhuma outra (condição)”⁵⁸, ou o consumado (*das Vollendete*), como “aquele todo que não é parte de um todo ainda maior da mesma espécie”⁵⁹. No sentido de supremo, então, pode-se dizer que a vontade boa é o sumo bem, pois ela é condição de todo bem no agir dela decorrente, não tendo nenhuma condição a que seja subordinada, pois a bondade da vontade consiste em sua adequação à lei moral, que é incondicional e categórica. Para evitar a confusão, diz-se também que a vontade boa é o bem supremo. Mas sendo o sumo bem no sentido de supremo, ela não o é no sentido de bem consumado ou completo, como a mencionada passagem da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* deixa claro: “Esta vontade não pode, pois, ser o único e todo o bem, mas ainda assim tem de ser o sumo bem e a condição de tudo mais, mesmo de todo anseio de felicidade”⁶⁰. A vontade boa (ou a virtude) é o bem supremo e a condição da própria vontade de felicidade, como dignidade de ser feliz, e nesta medida ela é a parte fundamental do bem completo, como aquele que inclui todo o bem. O que falta ao bem supremo para ser completo é a felicidade: “Mas nem por isto ela (a virtude como bem supremo) é já o bem total e completo, como objeto da faculdade apetitiva de seres racionais finitos; pois para tanto requer-se também *felicidade*, e isto não apenas aos olhos parciais da pessoa que se tem a si mesma como fim, mas mesmo no juízo de uma razão im-

⁵⁵ Cf. *GMS* B7.

⁵⁶ Cf. *GMS* B29.

⁵⁷ Cf. *KpV* A199.

⁵⁸ *KpV* A198.

⁵⁹ *KpV* A198.

⁶⁰ *GMS* B7.

parcial, que trata aquela em geral como fim em si no mundo”⁶¹. Na noção de sumo bem, como o máximo de felicidade de acordo com a moralidade, não é só o suspiro da pessoa virtuosa que se manifesta, mas a própria razão reconhece que ser por natureza carente de felicidade e, pelo cumprimento da lei moral, digno da mesma e ainda assim não ter parte nela, ou mesmo sequer a perspectiva de vir a ter parte, não pode estar de acordo com a vontade de um ser racional. O suspiro do homem justo e virtuoso num mundo injusto, que paga a virtude com a infelicidade, sustenta-se no tribunal da razão pela demanda do sumo bem. Sendo a conjunção da moralidade e da felicidade o sumo bem em uma pessoa e não se podendo esperar esta justa conjunção no mundo sensível, tal qual o conhecemos, o sumo bem da pessoa remete a um mundo em que “a felicidade seria distribuída exatamente na proporção da moralidade (como valor da pessoa e sua dignidade de ser feliz)”⁶². A distribuição da felicidade na exata proporção da moralidade ou da dignidade de ser feliz constitui o sumo bem de um mundo possível ou o melhor estado do mundo.

A lei moral comanda a submissão de todos os apetites, inclusive o da felicidade, à unidade da vontade em vista da universalidade prática. A adequação da vontade a esta lei ou sua submissão ao mandamento é o bem supremo ou a condição incondicional de todo bem ético-prático. Neste sentido, Kant pode dizer que não há nada “que possa ser tido como bom sem restrição a não ser unicamente uma *vontade boa*”⁶³. O sumo bem de uma pessoa no sentido do bem supremo é, pois, sua virtude; mas, no sentido do bem completo, o sumo bem da pessoa é ser feliz no cumprimento da lei, algo que no estado atual do mundo parece quimérico. A razão, que busca, como faculdade dos princípios, sempre a unidade incondicional, não pode se contentar com esta desproporção, ainda mais sendo ela quem ordena a submissão da vontade de ser feliz ao imperativo da

⁶¹ *KpV* A198-199.

⁶² *KpV* A199.

⁶³ *GMS* B1.

universalidade. É, pois, a própria razão pura que introduz a noção de sumo bem como a idéia prática de um possível estado do mundo em que a felicidade é distribuída na exata proporção da dignidade de ser feliz ou da moralidade. O suspiro do homem justo, mas infeliz, força a razão contra seus próprios limites, levando-a a postular a solução do insolúvel. Encontramos aqui no limiar entre o concebível e o inconcebível. Para que a justiça seja feita, nestas condições, é preciso que a pessoa sobreviva à morte, para poder progredir infinitamente na virtude, e que haja no mundo inteligível alguém que faça a distribuição ausente no mundo sensível por nós conhecido.

A razão teórica em sua crítica chega a conhecer a impossibilidade de conhecer tanto a imortalidade da alma (até mesmo sua existência como substância) quanto a existência de Deus. O sumo bem da pessoa remetendo ao sumo bem como um possível estado do mundo, em que seria feita a distribuição da felicidade na proporção da moralidade ou dignidade de ser feliz, a razão prática pura é levada ela mesma a postular, para fins práticos, a imortalidade da alma (ou a sobrevivência da pessoa à própria morte) e a existência de Deus. Este pode ser definido também como o sumo bem originário, pois “o sumo bem de um mundo só é possível na medida em que se assume uma causa suprema da natureza que tem uma causalidade conforme a disposição moral”⁶⁴. Nesta perspectiva, então, Deus é o sumo bem originário, enquanto o melhor estado do mundo, como criação sua, é considerado o sumo bem derivado. A possibilidade deste, projetada pela razão prática pura, pressupõe a existência daquele: a moral leva à fé!

Colocado assim, parece que o agente moral é passivo com relação ao sumo bem, não podendo fazer mais do que esperar que, no melhor estado do mundo, a felicidade lhe caia como prêmio pelo esforço de se tornar digno de ser feliz. Kant, contudo, insiste em que a promoção do sumo bem é dever⁶⁵. O sumo

⁶⁴ *KpV* A215.

⁶⁵ Cf. *KpV* A207, 214, 219 e 225. A negação desta afirmação explícita de Kant constitui um dos graves problemas do comentário de Beck, que chega

bem não pode servir de objeto diretamente determinante da vontade pura, pois isto, além de ser inconcebível (de onde teríamos a noção de bem moral senão do princípio da razão?), constituiria heteronomia. No conceito prático do sumo bem, no entanto, a moralidade, determinada diretamente pelo princípio da razão prática pura, ocupa o lugar mais elevado, constituindo o bem supremo, enquanto a felicidade “constitui o segundo elemento do mesmo, mas de tal modo que ela seja apenas a consequência moralmente condicionada da primeira, se bem que ainda assim necessária”⁶⁶. Dada a subordinação do princípio da felicidade ao da moralidade no sumo bem, este é uma consequência necessária da moralidade e constitui o objeto total da razão prática pura ou seu fim último. A razão “necessariamente tem de representar-se o sumo bem como possível, porque é um mandamento da mesma contribuir com todo o possível para sua produção”⁶⁷. Seria absurdo, no entanto, acreditar que uma vontade multiplamente limitada como a humana possa produzir por si só o melhor estado do mundo. Mesmo que “a efetivação do sumo bem no mundo seja o objeto necessário de uma vontade determinável pela lei moral”⁶⁸, isto não quer dizer que a lei ordene a suficiência da vontade na efetivação do sumo bem no mundo. No que diz respeito à vontade do homem, a lei moral ordena a submissão de todos seus apetites ao princípio da universalidade, ou seja, propõe como objeto ou fim imediato da vontade o bem supremo, a moralidade ou a virtude. Tudo o que o homem pode fazer para promover o sumo bem no mundo é efetivar aquela parte do mesmo que depende estritamente dele e é condição, por sua vez, da possibilidade do melhor do mundo, pois não existirá harmonia universal se cada qual não se adequar ao princípio que rege esta universalidade prática possível. Na determinação da parte que toca a cada qual, a razão se abre

mesmo a negar que a noção de sumo bem seja um conceito prático, considerando-a “um ideal dialético da razão” (cf. *A commentary* ..., p. 244-245), culminando nela uma análise insuficiente da teleologia moral de Kant.

⁶⁶ *KpV* A215.

⁶⁷ *KpV* A215-216.

⁶⁸ *KpV* A219.

necessariamente à história, lugar do progresso da humanidade no sentido do sumo bem no mundo. Sendo o homem mortal, sua morte sempre o encontra num determinado estágio deste progresso individual e coletivo, mas nunca no estado do sumo bem. A insuficiência da vontade na efetivação do sumo bem no mundo e seu fim no tempo, antes que o sumo bem tenha sido efetivado, não são razões, no entanto, para deixar de colocar o mesmo como fim da vontade, mas, sim, para autorizar a postulação de uma complementação que permita ao agente particular o progresso infinito na moralidade e garanta a efetivação do sumo bem no mundo inteligível.

O sumo bem é, pois, um conceito prático, “o fim supremo necessário de uma vontade determinada moralmente, um verdadeiro objeto da mesma”⁶⁹. Nada mais distante, portanto, da filosofia moral kantiana do que aquele suposto combate quixotesco entre a lei forma e os fins particulares e empíricos da vontade. O que a razão prática pura ordena através da lei moral é que cada qual submetta em sua vontade as máximas materiais, que assumem apetites e propõem fins subjetivos, à máxima formal da universalidade prática, propondo-se assim a efetivação do fim último da vontade determinada pela razão pura, o sumo bem, em todos os fins imediatos e particulares que a vontade tem de se propor, visto ser a vontade de um ser limitado e perenemente carente. Em última instância, a lei moral apenas abre a vontade particular para a perspectiva de uma comunidade universal dos agentes livres, na qual a felicidade não seria mais concebida como pertinente apenas à esfera dos interesses egoístas, mas como justa atribuição da satisfação harmoniosa das necessidades e inclinações de acordo com a dignidade de ser feliz, adquirida pelo sujeito da vontade em sua submissão ao imperativo da universalidade prática ou da comunidade.

⁶⁹ *KpV* A207.

Bibliografia

- ANDERSON-GOLD, S. Kant's Ethical Commonwealth: The Highest Good as a Social Goal. In: *International Philosophical Quarterly* 26/1 (1986), pp. 23-32.
- ATWELL, J. E. *Ends and Principles in Kant's Moral Thought*. Dordrecht: Nijhoff, 1986.
- AUBENQUE, P. La Prudence chez Kant. In: *Revue de Metaphysique et Morale* 80 (1975), pp. 156-182.
- AUXTER, T. *Kant's Moral Teleology*. Macon: Mercer UP, 1982.
- BECK, L.W. *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1966.
- BITTNER, R. Maximen. In: *Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses* (1974), II-2, pp. 485-498.
- CRAMER, K. Hypothetische Imperative? In: RIEDEL, M. (ed.). *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*. Freiburg: Rombach, 1972; vol. I, pp. 159-212.
- DÜSING, K. Das Problem des höchsten Gutes in Kants praktischer Philosophie. In: *Kant-Studien* 62 (1971), pp. 5-42.
- FISCHER, N. Tugend und Glückseligkeit: Zu ihrem Verhältnis bei Aristoteles und Kant. In: *Kant-Studien* 74 (1983), pp. 1.21.
- KANT, I. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (GMS). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968.
- KANT, I. *Kritik der Praktischen Vernunft* (KpV). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968.
- KANT, I. *Metaphysik der Sitten* (MS). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968.
- MURPHY, J. The Highest Good as Content of Kant's Ethical Formalism. In: *Kant-Studien* 56 (1965), pp. 102-110.
- PATON, H. J. Kant's Idea of the Good. In: *Proceedings of the Aristotelian Society* 45 (1944-45), pp. ii-xxv.
- PATON, H. J. *The Categorical Imperative*. London: Hutchinson, 1953.
- WIKE, V. S. *Kant on Happiness in Ethics*. New York: State University of NY Press, 1994.
- WILLIAMS, T. C. *The Concept of the Categorical Imperative*. Oxford: Clarendon, 1968.

MORALIDADE - UM ‘FATO DA RAZÃO’?*

Christian Hamm**

Universidade Federal de Santa Maria

A figura de argumentação do *Fato da Razão* [Faktum der Vernunft] ocupa muito pouco espaço no sistema doutrinário kantiano. Em toda sua obra, o termo aparece não mais de umas sete ou oito vezes; no *Kant-Lexikon* de Rudolf Eisler encontramos nem um quarto de página sobre o assunto. Mesmo no seu contexto próprio da argumentação prático-moral, ou, mais especificamente, na abordagem dos “princípios da razão pura prática”, na “Analítica” da segunda *Crítica*¹, a importância sistemática desta figura facilmente pode ficar despercebida.

[p1] Co

Kant introduz o conceito do fato da razão num momento bastante inesperado, a saber, no momento em que o leitor está se preparando para a efetuação do último passo de uma argumentação, que começou com a exposição da autonomia da vontade e continuou com a formulação da “lei fundamental da razão pura prática” e do imperativo categórico, ou seja: no momento em que ele está esperando uma “dedução transcendental” da lei moral.

É no “Escólio I” do Parágrafo Sétimo da “Analítica” que Kant fala - ainda de modo meramente analítico e problemático - das características específicas desta lei da moralidade. Em conformidade com as conclusões dos primeiros parágrafos (e em consonância com os principais resultados da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*), esta lei é concebida como

* Palestra proferida no *Colóquio Kant: Filosofia Prática*, promovido pelo Departamento de Filosofia do Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Pelotas, em novembro de 97.

** Coordenador do Mestrado em Filosofia da UFSM.

¹ KANT, I. *Kritik der praktischen Vernunft* (Sigla: *KpV*), 1ª Parte, Livro I, A 55 ss.

uma regra universalmente válida, uma regra que - à diferença de qualquer outra regra prática sob uma condição meramente problemática da vontade - diz “que se deve estritamente [schlechthin] proceder de um certo modo” (*KpV* A55), isto é, uma regra prática *incondicionada*, “representada a priori como proposição categoricamente prática”, pelo que “a vontade é de um modo absoluto e imediato objetivamente determinada”.

Absoluta e imediata chama Kant a determinação da vontade pelo fato de que a razão pura, *prática em si*, é aqui pensada como “imediatamente legisladora”. Em outras palavras: a vontade aqui é concebida como independente de qualquer condição empírica, isto é, como “vontade pura determinada pela simples forma da lei”.

O próprio Kant chama essa construção uma “coisa bastante estranha” que “não tem igual em todo o restante do conhecimento prático”. Ora, o que é concretamente, em que consiste o “estranho” dessa construção? Primeiro, sem dúvida, o próprio fato de que “o pensamento a priori de uma legislação universal possível” - aliás, um pensamento meramente *problemático* - “é ordenado *incondicionalmente* como lei, sem nada tirar da experiência ou de qualquer vontade exterior”²; e, segundo, que essa lei não é vista como “preceito segundo o qual uma ação deve ter lugar para que um efeito desejado se torne possível”, mas apenas como “regra que simplesmente determina *a priori* a vontade”, com respeito só “à *forma* das suas máximas”³, ou seja, abstraindo de qualquer possível matéria ou “conteúdo” destas últimas.

Muito mais estranha, no entanto, do que a construção já bastante complicada (contudo, sistematicamente coerente) dessa lei parece a continuação da argumentação kantiana. Após a constatação de que seria, ao menos, “não impossível” conceber uma lei como esta, isto é, uma lei que “sirva apenas, para a forma *subjéctiva* dos princípios, como fundamento de determinação em virtude da forma *objectiva* de uma lei em geral”, ou seja, que

² *Ibid.* (grifos meus).

³ *Ibid.* (grifos meus).

pensar tal lei não implica nenhuma contradição, Kant vem a fazer - e é aqui onde aparece, pela primeira vez, a figura inicialmente apontada - a seguinte afirmação surpreendente: “A consciência desta lei fundamental”, diz ele,

pode chamar-se um fato da razão [Faktum der Vernunft], porque não se pode deduzi-la racionalmente [herausvernünfteln] de dados anteriores da razão, p. ex., da consciência da liberdade (pois esta não nos é dada previamente), mas porque ela se nos impõe por si mesma como proposição sintética a priori que não está fundada em nenhuma intuição, nem pura, nem empírica (*KpV* 55/56).

“No entanto”, continua Kant ainda no mesmo parágrafo,

importa observar, a fim de se considerar, sem falsa interpretação, esta lei como *dada*, que não é um fato empírico, mas o fato único da razão pura, que assim se manifesta como originariamente legisladora (sic volo, sic jubeo) (*KpV* 56).

Surpreendente parece essa afirmação não só pelo seu tom apodítico-doutrinal que contrasta notavelmente com as formulações mais cautelosas e com o caráter meramente hipotético da argumentação anterior, mas também pelo modo bastante impreciso do uso do novo termo “fato da razão”, que significa, num primeiro momento, aparentemente apenas a *consciência* da lei moral; poucas linhas depois, no entanto, evidencia-se que Kant está falando não só de um simples “fato de consciência”, mas da *lei da moralidade* como tal⁴. O que surpreende, contudo, ainda mais, é, como já foi dito, a própria introdução da figura do fato da razão, quase como um “deus ex machina”,

⁴ Essa ambigüidade na definição do “fato da razão” é amplamente comentada por BECK, L. W. *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*: London-Chicago: University of Chicago Press, ²1966, cap. X, 2.

justamente *nesto* contexto argumentativo, o da discussão dos princípios da razão pura prática.

À primeira vista - aliás, para muitos comentadores da filosofia kantiana *não somente* à primeira vista - essa figura parece quebrar a unidade sistemática da fundamentação da filosofia moral ou até da arquitetura transcendental no seu todo; isso não só porque em toda a obra kantiana - e, como se sabe, também fora dela - o termo “fato” [Faktum; Tatsache] é usado num sentido estrita e exclusivamente empírico⁵, mas também porque Kant vê nesse fato estranho, como já ouvimos, “o *único* fato da razão” - o que acentua ainda mais a impressão de se tratar de um teorema filosófico bastante arbitrário.

Dada essa confusão (aparente ou real), parece oportuno tentar, primeiro, eliminar as ambigüidades terminológicas e, depois, clarificar em que consiste exatamente esse fato, para poder determinar o mais concretamente possível a sua função dentro da ‘proposta kantiana da fundamentação da ética.

Apesar da imprecisão inicial no uso do termo - “*lei*” ou apenas “*consciência* desta lei” - é óbvio que Kant está se referindo, em ambos os casos, à mesma coisa, a saber, à *realidade da lei moral*: tanto a realidade da lei moral como a consciência dessa realidade representam o fato da razão.

Que se trata aqui menos de uma diferença substancial do que de dois aspectos da mesma coisa (e como tais, de fato, sistematicamente distinguíveis) mostra-se já na observação supracitada de Kant sobre o caráter *não* empírico do fato da razão: a lei moral é determinada como fato - mais uma vez: como *único* fato - da razão *pura*. Ora, se Kant identificasse realmente a nossa simples consciência *empírica* da lei moral, i.e., um mero dado psicológico (real, sem dúvida, mas) *contingente*, com o fato da razão, ele diria algo bem trivial: diria somente que nós, enquanto seres empíricos racionais, estamos principalmente em condições de “sentir” a validade da lei moral

⁵ Cf., por exemplo, entre muitas outras, a constatação do próprio Kant em *Die Metaphysik der Sitten* (B 185): “Qualquer fato [Faktum(Tatsache)] é objeto na *aparência* (dos sentidos).”

e de julgar, com base nisso, a moralidade das nossas ações, ou seja, distinguir ações morais de ações imorais.

Claro que “trivial”, neste contexto específico, não significa necessariamente “não importante”. Com efeito, Kant considerava justamente a *experiência empírica* da lei moral como indício principal da existência, da realidade da moralidade: A lei moral não é apenas um pensamento bonito, uma construção abstrata sem relação à vida cotidiana do homem, mas, bem pelo contrário, uma realidade perceptível por todos nós. Como posuímos, segundo Kant, já no uso da razão especulativa “certos conhecimentos a priori e mesmo o entendimento comum jamais está desprovido deles”⁶, assim também no âmbito da razão prática “a experiência confirma (a) ordem dos conceitos em nós” (*KpV* A54), só esta vez não dos conceitos teóricos, mas dos “conceitos” morais, ou seja, aquela ordem pressuposta a priori, que se define pela referência mútua⁷ entre a liberdade e a lei prática incondicionada, ou, mais concretamente, pela constelação peculiar em que a “*lei moral* de que nos tornamos imediatamente conscientes”, logo que “projetamos por nós próprios máximas de vontade (...), nos conduz diretamente ao conceito da liberdade, enquanto a razão representa essa lei como um princípio-de-determinação (...) totalmente independente de todas as condições sensíveis” (*KpV* A53). *Que e como* a experiência, de fato, consegue “confirmar a ordem dos conceitos” estabelecida pela razão nessa constelação transcendental, Kant tenta mostrar em vários exemplos concretos, como naquele famoso caso do homem que tem que julgar, intimado pelo seu príncipe, sob a ameaça da morte, a prestar um falso testemunho contra um homem honesto, se ele, nesse caso, consideraria, por grande que seja o seu amor à vida, como possível a sua superação. “Talvez”, assim Kant, “ele não ouse assegurar se o faria ou não; mas admitirá sem hesitação que isso *lhe é possível*. Julga, pois, que *pode* alguma coisa porque está consciente de

⁶ KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft* (Sigla: *KrV*) B3.

⁷ Quanto a essa referência, cf. também p. 6 deste trabalho.

que o *deve* e reconhece em si a *liberdade* a qual, sem a lei moral, lhe permaneceria desconhecida”⁸.

Não obstante a manifestação da lei moral também na empiria, fica indiscutível que sua vivência empírica só pode ilustrar ou, quando muito, “confirmar” a realidade da lei moral, mas não fundamentá-la realmente. Temos que voltar, por isso, à única alternativa possível (já indicada pelo próprio Kant): à interpretação do fato da razão como *fato da razão pura*, a qual se manifesta na lei moral não só como algo empiricamente comprovável, mas como “originariamente legisladora”.

Mas isso significa que temos que voltar a falar sobre aquela “coisa bastante estranha” já brevemente exposta no início, a saber, sobre a estrutura *formal* da lei da moralidade.

Se Kant fala na *Crítica da Razão Prática* do “fato da razão pura” e se ele vem caracterizando esta última como “originariamente legisladora”, ele está usando, evidentemente, o instrumentário analítico e o vocabulário elaborado nos seus escritos anteriores. Mas não é apenas o modo de falar e a terminologia crítica que marca o seu discurso; também a estrutura e a sistemática da argumentação e até a arquitetônica da obra no seu todo assemelham-se em muitos pontos com o que nós já conhecemos da primeira grande obra crítica, da *Crítica da Razão Pura*.

É já na primeira parte da introdução à *Crítica da Razão Prática* onde Kant se refere explicitamente à primeira *Crítica* e onde ele vem sublinhar tanto o mencionado paralelismo sistemático como as diferenças substanciais entre as argumentações das duas obras, mostrando que estas últimas são consequência necessária da característica específica da primeira *Crítica*, de se limitar exclusivamente com os objetos da empiria, isto é, com os fenômenos. O uso teórico da razão ocupava-se na primeira *Crítica* dos “objetos da simples faculdade de conhecer”, e a crítica da mesma, “em relação a este uso, no fundo, dizia respeito apenas à *pura* faculdade de conhecer”, porque, assim Kant, “esta (a *pura* faculdade de conhecer; Ch.H.) levantava a suspei-

⁸ *KpV* A54 (grifos meus).

ta (...) de que com facilidade se transviava para além dos seus limites, entre objetos inacessíveis ou até conceitos mutuamente contraditórios (*KpV* A29).

O uso teórico da razão ocupava-se, em outras palavras, da constituição do conhecimento dos objetos e da marcação dos limites de tal conhecimento objetivo. À diferença deste, o uso *prático* não se importa com a determinação dos *objetos do conhecimento* mas exclusivamente com os princípios-de-determinação da *vontade*, ou, mais exatamente, com a questão se esta vontade pode ser vista como faculdade determinada apenas empiricamente (ou seja, como faculdade de “produzir objetos correspondentes às representações”); ou se ela é determinada, independente de qualquer condição empírica, unicamente pela razão pura (ou seja, se ela constitui uma faculdade que consegue determinar a si mesma à *produção* dos objetos, isto é, determinar a sua própria *causalidade*)⁹.

“Determinar a causalidade” - isto é, para Kant, o ponto de partida para a solução da questão dos princípios da vontade e da razão pura prática, e, ao mesmo tempo, o elemento central da ligação sistemática da segunda *Crítica* à *Crítica da Razão Pura*. Nesta, no capítulo sobre as “antinomias”, na “Dialética Transcendental”, Kant tinha mostrado que a categoria da causalidade, embora em princípio só válida no âmbito do conhecimento de *fenômenos* e nunca para o conhecimento (seja qual for) de *coisas em si*, pode ser aplicada, mesmo assim, de um modo “análogo” (*KrV* B431s.), à relação entre “noumena” e “phaenomena”, sendo que neste caso os primeiros poderiam ser vistos como “causa livre” dos últimos - sem infringir a lei da causalidade mecânica, constitutiva para todo nosso conhecimento objetivo-empírico. É, portanto, possível - isso pelo menos a conclusão de Kant - pensar sem contradição a compatibilidade de uma “causalidade por liberdade” com a causalidade natural, ou seja, pensar sem contradição aquilo que Kant chama de “liberdade transcendental”.

⁹ Cf. *KpV* A23ss.

É esse conceito de liberdade transcendental - o qual, enquanto conceito meramente problemático, (ainda) não diz nada sobre a existência real, sobre a “realidade” da liberdade, mas constitui, por enquanto, apenas um conceito problemático -, é esse conceito ao qual Kant se refere no contexto acima mencionado da introdução à segunda *Crítica* - “um conceito de causalidade justificada pela crítica da razão pura, embora não susceptível de qualquer representação empírica, a saber, o da *liberdade*” - e que ele pretende usar como ponto de partida na sua busca dos princípios determinantes da vontade.

Se nós conseguimos encontrar agora razões para provar que, na realidade, esta propriedade pertence à vontade humana (e também à vontade de todos os seres racionais), demonstrase-á não só que a razão pura pode ser prática, mas que só ela, e não a razão empíricamente limitada¹⁰, é incondicionalmente prática” (*KpV* A30).

Os pedaços de teoria em que Kant se baseia e de que ele faz uso na sua busca são, resumidamente, os seguintes:

- o próprio conceito de *princípios práticos*, os quais Kant explica no parágrafo primeiro como “proposições que contêm uma determinação geral da vontade, a qual inclui em si várias regras práticas”, especificando-os ainda, por um lado, como “subjetivos, ou *máximas*, quando a conclusão é considerada pelo sujeito como válida unicamente para a sua vontade”, e, pelo outro, como “objetivos, ou *leis* práticas, quando essa condição é reconhecida como objetiva, isto é, válida para a vontade de todo o ser racional” (*KpV* A36);

¹⁰ Mostra-se aqui, além do motivo central da fundamentação universal da lei da moralidade, de novo a preocupação *sistemática* de Kant que se manifestou já na citação anterior (*KpV* A29), na qual Kant falava da “suspeita, aliás anteriormente confirmada, de que” a razão no seu uso *teórico* “se transviava para além dos seus limites, entre objetos inacessíveis” para ela - como, p.ex., a esfera da fundamentação da moralidade.

- o “teorema I”, segundo o qual todos os princípios práticos que “pressupõem um *objeto* (matéria) da faculdade de desejar, enquanto princípio determinante da vontade, são no seu conjunto empíricos e não podem fornecer nenhuma lei prática” (KpV A38);

- o “teorema II”, que especifica estes princípios práticos *empíricos* (que não podem fornecer nenhuma lei prática) como, “no seu conjunto, de uma só e mesma espécie”, classificando-se todos “sob o princípio geral de amor de si ou da felicidade pessoal” (KpV A40); e

- o “teorema III”, que determina que um ser racional, que deve “conceber as suas máximas como leis gerais práticas, só pode concebê-las como princípios que contêm o fundamento-de-determinação da vontade, não segundo a matéria, mas unicamente segundo a forma” (KpV A48).

O que significa isso concretamente: uma lei prática não empírica que tem que conter o fundamento-de-determinação da vontade apenas *segundo a forma*? Kant quer dizer o seguinte: se se concebe uma lei na qual a matéria - pelo seu caráter empírico e necessariamente particular - fica principalmente excluída como princípio determinante da vontade, de fato, nada mais resta do que a simples forma desta lei: a forma de uma legislação universal. Dada a impossibilidade de pensar princípios práticos apenas *subjetivamente válidos*, as máximas, como leis *objetivas e universais*, “um ser racional” deve admitir, finalmente, que “a simples forma (dessas máximas; Ch.H.), segundo a qual elas *se capacitam para uma legislação universal*, faz delas por si mesma leis práticas” (KpV A49).

Mas se a simples forma legisladora das máximas é realmente o único princípio suficiente de determinação de uma vontade, como encontrar - essa a próxima pergunta - “a natureza da vontade, a qual só assim (i.é., pela simples forma legisladora das máximas; Ch.H.) é determinável”? A resposta que Kant nos dá (no Parágrafo Quinto), é meramente analítica: dado que a simples forma da lei só pode ser representada pela razão, ou seja, que esta representação da lei como princípio-de-

determinação da vontade não pode depender de um outro princípio-de-determinação fora dela, uma vontade determinada exclusivamente por tal princípio deve ser pensada como totalmente independente da lei natural dos fenômenos, isto é, da lei da causalidade (natural). Ora, em conformidade com o resultado supramencionado da argumentação na “Dialética Transcendental” da primeira *Crítica*, uma tal independência da lei da causalidade pode ser chamada *liberdade*. É, pois, com base neste resultado - a interpretação da independência da lei natural como “*liberdade*, no seu sentido mais estrito, isto é, transcendental” - que Kant pode concluir, finalmente, que “uma vontade à qual só a pura forma legisladora da máxima pode servir de lei, é uma vontade livre” (*KpV* A51s.).

Resta agora mais um passo para fazer: o de encontrar a lei que é “a única adequada para determinar (a vontade livre; Ch.H.) necessariamente” (*KpV* A52). De novo, temos que nos lembrar do que foi dito no anterior, a saber, do fato de que uma vontade livre, enquanto principalmente independente da *matéria* da lei prática (i.é., independente de qualquer objeto da máxima, a qual, por sua vez, *sempre depende* de condições empíricas do mundo sensível) não significa que ela fica indeterminada; significa só que ela tem que encontrar um princípio-de-determinação fora ou *independente da matéria* da lei. Mas, como já sabemos, “além da matéria da lei, nada mais nela está contido do que a forma legisladora”; e, por conseguinte, é unicamente esta mesma “forma legisladora, enquanto está contida na máxima, que pode constituir um fundamento de determinação da vontade” (*KpV* A52).

“A liberdade e a lei prática incondicionada referem-se (...) uma a outra [weisen wechselseitig auf einander zurück]”, diz Kant no “Escólio” do Parágrafo Sexto da segunda *Crítica*. Que uma tal referência existe ou, pelo menos, deve ser pressuposta para uma concepção coerente e consistente da lei da moralidade, é incontroverso (e mostrou-se não só agora, mas já no momento do anúncio do projeto da fundamentação da moral, no prefácio e na introdução à *Crítica da Razão Prática*); mas a pergunta é, como podemos ou como temos que pensar essa relação concretamente.

O problema consiste, neste ponto da discussão, como o próprio Kant ressalta, não tanto na definição dessa relação como tal - embora o seu comentário, segundo o qual liberdade e lei prática incondicionada talvez até poderiam representar uma e a mesma coisa, possa causar, pelo menos neste momento da análise, uma certa perplexidade¹¹ -, mas na questão “*onde começa* o nosso *conhecimento* do incondicionalmente prático [wovon unsere *Erkenntnis* des Unbedingt-Praktischen *anhebe*], se na liberdade ou na lei prática” (*KpV* A52s.). Depois do que foi dito, até agora, sobre a liberdade transcendental - e só desta pode se tratar aqui - e o seu caráter meramente negativo, ela não pode constituir o ponto de partida para esse conhecimento (aliás, para nenhum conhecimento de algo incondicionado, seja o que for, nem para um conhecimento “condicionado” pelos objetos do mundo sensível, uma vez que não há nenhuma intuição que poderia corresponder a ela). É, portanto,

a *lei moral* de que nos tornamos imediatamente conscientes (logo que projetamos por nós próprios máximas da vontade), a qual se oferece *primeiramente* a nós e nos conduz diretamente ao conceito da liberdade, enquanto a razão representa essa lei como um princípio-de-determinação sobre o qual não deve preponderar nenhuma condição sensível e que é totalmente independente de tais condições (*KpV* A53).

Aqui e com esse resultado termina a parte da argumentação “formal” em que Kant se apoia na sua formulação definitiva (mas, mesmo assim, problemática) da lei fundamental da moralidade, acima exposta e comentada. Como foi dito no início, o leitor da segunda *Crítica*, que acompanhou o autor na sua exposição dos princípios da razão pura prática, na primeira parte da “Analítica”, já contando com a repetição do procedimento argumentativo da primeira *Crítica* e confiando num respectivo

¹¹ Quanto à interpretação deste comentário “escuro e difícil de interpretar, que Kant (...) nunca explicitou”, cf. BECK, *op. cit.*, cap. X, 2.

anúncio do próprio Kant no índice do livro, espera, nessa altura, os preparativos para uma dedução transcendental da lei da moralidade - ainda mais porque esta última se mostrou, como vimos, não derivável da liberdade.

Mas, como também já estamos sabendo, Kant não vai levar a cabo essa dedução da lei da moralidade, mas apresentar, em vez disso, a sua doutrina do *fato da razão*. Em vez de “demonstrar a faculdade [Befugnis] ou (...) o direito”¹², de usar o conceito da lei moral, ele vem afirmando que essa lei *se nos impõe por si mesma* “como proposição *sintética a priori* que *não está fundada em nenhuma intuição, nem pura, nem empírica*”¹³, e que temos que considerá-la “como *dada*”. Mas *dada como?*

Com base nas últimas considerações podemos ver isso, talvez, um pouco mais claramente - e dizer, enfim, porque essa lei não pode ser concebida de outro modo:

* Não se pode deduzi-la de outros dados anteriores da razão (como, p. ex., da consciência da liberdade), porque ela se evidenciou um lei originária e *incondicionada*.

* *Se se pudesse pressupor a liberdade da vontade, no sentido positivo*, como dado anterior, a lei da moralidade constituiria uma proposição analítica. Uma vez que se trata aqui, no entanto, só da liberdade “no seu sentido mais estrito”, isto é, transcendental ou negativo, ela não “contém” nada para ser analisado; é uma figura meramente formal e, como tal, necessariamente “vazia” de qualquer “conteúdo”. Por conseguinte, a lei moral só pode ser pensada como proposição *sintética*.

* A lei moral representa uma proposição não só sintética, mas sintética a priori, pelo fato de *não estar fundada em nenhuma intuição, nem pura, nem empírica*. Se ela estivesse

¹² Assim a definição kantiana do conceito “dedução” na *Crítica da Razão Pura* (B116).

¹³ *KpV* A56 (grifos meus).

fundada em intuições, evidentemente deixaria de ser *incondicionada*.

Que Kant chama uma lei dessa envergadura (ou a consciência dessa lei) um fato da razão, torna evidente que peso extraordinário ele está dando a esta figura no todo do seu sistema de fundamentação da ética. Com efeito, uma vez declarada a lei da moralidade um fato da razão, e uma vez estabelecido que esta “*assim [dadurch]*” - isso quer dizer: justamente por ser fato, e até fato *único* da razão - “se anuncia como originariamente legisladora”, a força dessa lei se torna quase ilimitada. A lei moral, *enquanto* fato da razão, exprime por isso, (como também a argumentação posterior de Kant vai mostrar) não só a *autonomia* da razão pura prática, mas representa finalmente - e isso justamente na base e através desta sua autonomia¹⁴ - o único instrumento capaz de determinar *também positivamente* a liberdade da vontade, preenchendo assim aquele espaço já reservado (negativamente) pela razão pura *especulativa* (teórica).

Kant acha o fato da razão inegável para todos os seres racionais “na medida em que eles (...) têm uma vontade, isto é, uma faculdade de determinar a sua causalidade pela representação de regras, por conseguinte, enquanto são capazes de ações segundo princípios” (*KpV* A57). Para se convencer da realidade

¹⁴ Cf. *KpV* § Oitavo (Teorema IV): “A *autonomia* da vontade é o único princípio de todas as leis morais e dos deveres a elas conformes; pelo contrário, toda *heteronomia* do livre arbítrio não só não funda nenhuma obrigação, mas opõe-se antes ao princípio da mesma e à moralidade da vontade. Com efeito, na independência a respeito de toda a matéria da lei (isto é, de um objeto desejado) e, ao mesmo tempo, na determinação do livre arbítrio pela simples forma legisladora universal, de que uma máxima deve ser capaz, é que consiste o princípio único da moralidade. Mas essa *independência* é a *liberdade* em sentido *negativo*, e esta *legislação própria* da razão pura e, como tal, prática é a liberdade em sentido *positivo*. Por conseguinte, a lei moral nada mais exprime do que a *autonomia* da razão pura prática, isto é, da liberdade, e esta é mesmo a condição formal de todas as máximas, sob a qual unicamente elas podem harmonizar-se com a lei prática suprema”.

do fato da razão, diz ele, basta só analisar os juízos que os homens proferem acerca da conformidade das suas ações à lei: “Descobrir-se-á sempre, seja o que for que a inclinação possa opor, que a sua razão todavia, incorruptível e compelida por si mesma, confronta em qualquer altura a máxima da vontade numa ação com a vontade pura, isto é, consigo mesma, ao considerar-se como prática a priori” (*KpV* A56) - como naquele caso mencionado do homem que tinha que julgar, sob ameaça da morte, não o que para ele, numa determinada situação, é melhor fazer ou deixar, mas que ele *poderia* fazer algo “porque está consciente de que o *deve* (...), reconhece(ndo) em si a liberdade a qual, sem a lei moral, lhe permaneceria desconhecida” (*KpV* A54).

Parece, no entanto, que esse argumento não é tão forte como Kant pensa que é ou como ele queria que fosse, uma vez que o procedimento indicado por ele para demonstrar a inegabilidade da lei moral enquanto fato da razão - “analisar os juízos que os homens proferem acerca da conformidade das suas ações à lei” - constitui uma operação que pode ser realizada somente na esfera da *experiência*, no mundo da sensibilidade. Trata-se pois, no fundo, do mesmo tipo de procedimento que no anterior já foi qualificado de “importante” mas “trivial”, ou seja, de uma “comprovação” meramente *empírica* - e, como tal, não universal - da lei moral. Esta, por sua vez, continua, entretanto, sendo “provada” - certamente não no sentido estrito da palavra - unicamente com base nas “razões” já conhecidas, a saber, as de que ela “se nos impõe por si mesma” (*KpV* A56), que é “apoditicamente certa” (*KpV* A 81), ou que ela “mantém-se firme por si mesma” (*KpV* A 82)¹⁵.

¹⁵ Com respeito ao caráter apenas “empírico” da “prova” da inegabilidade da lei moral (e do fato da razão), cabe ressaltar que se trata aqui de maneira alguma de uma confusão dos níveis da argumentação pelo próprio Kant. Ele pode usar exemplos empíricos para mostrar que *até a nossa experiência empírica* confirma a realidade da lei moral como fato da razão, que, por sua vez, *é fato da razão pura, sem depender da sua comprovação empírica*. Cf. a esse respeito *KpV* A81: “A lei moral (...) nos é dada, de certo modo, como um fato

Tendo em vista, pois, o caráter metodologicamente, aparentemente, bastante precário da “prova” da realidade da lei moral enquanto fato da razão, vale perguntar se talvez não fosse (ou não tivesse sido) mais indicado levar a cabo aquele plano várias vezes anunciado por Kant, a saber, o de submeter esta lei ao mesmo tratamento como as categorias do entendimento, na *Crítica da Razão Pura*, a saber, a uma *dedução transcendental*.

Não há dúvida nenhuma que Kant pensava, ao longo de um grande período de tempo, exatamente nessa possibilidade. Como Dieter Henrich, no seu estudo *A noção do conhecimento moral e a doutrina kantiana do fato da razão*, de 1960¹⁶, baseado na avaliação crítica das “Reflexões” do opus postumum, conseguiu mostrar, a questão da prova (nem tanto da necessidade prática, nem da utilidade, mas) da *realidade da lei moral* representava, desde a primeira formulação do imperativo categórico, em 1765¹⁷ um problema, ou até o problema central, das suas reflexões sobre uma possível fundamentação universalmente válida da ética¹⁸.

[Faktum] da razão pura de que somos conscientes a priori e que é apoditicamente certo, *supondo mesmo que não se pudesse encontrar na experiência exemplo algum em que ela fosse exatamente observada*” (grifos meus).

¹⁶ HENRICH, D. Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft. In: *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken*. Tübinge: 1980. (Republicado em: PRAUSS, G. (org.), *Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*. Köln: 1973, pp. 223 - 254)

¹⁷ Quanto a essa datação, Henrich cita como fontes principais as reflexões de Kant anotadas no seu próprio exemplar da sua obra *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* (cf. *id.*, *Ibid.*, nota 24).

¹⁸ Dentro das numerosas tentativas de deduzir a lei da moralidade da razão teórica, que se deixam reconstruir na obra kantiana - Henrich distingue a esse respeito um grupo de deduções “diretas” de um outro de “indiretas” - , há algumas em que Kant pretendia demonstrar que, em princípio, é possível estender o conceito da razão enquanto função ordenadora e unificadora *também à vontade* dos seres racionais, no sentido de que ela (a razão nessa sua função ordenadora) deve ser entendida como fonte da unidade não só da multiplicidade dos dados da intuição no conceito do entendimento, mas tam-

Sem entrar aqui nos detalhes das diversas propostas de “dedução”, podemos concluir a partir do que foi anteriormente exposto, que *qualquer* tentativa de demonstrar *objetivamente* - quer dizer: por meio dos conceitos teóricos do entendimento - só pode resultar (sob ponto de vista sistemático) na fusão, ou talvez melhor: na *confusão*, das duas áreas básicas do *conhecimento possível* e do mero *pensamento*, isto é, da área fenomênica e da noumênica, do imanente e do transcendente, e, em decorrência disso, numa fragilização perigosa da construção crítico-transcendental no seu todo.

Ainda mais graves seriam, entretanto, as consequências para a própria figura da lei moral, que perderia, enquanto lei *deduzida*, a sua qualidade essencial de ser *incondicionalmente válida*, e para sua “criadora”, a razão pura prática, que deixaria de ser *autônoma*. A pretensão da razão prática de desempenhar a sua função legisladora se converteria no seu contrário: na mera “execução” de uma lei já sancionada pela razão especulativa. A vontade livre não teria mais nenhum motivo para cumprir a lei *por respeito* a ela, nem faria mais sentido distinguir um agir só *conforme ao dever* de um agir *por dever*, ou *legalidade de moralidade*.

bém dos princípios subjetivos do agir, das máximas, numa regra prática geral, ou seja, num princípio universal da moralidade. - Num outro tipo de “dedução” da lei moral, Kant tenta “fusionar” a esfera da razão prática com a da teórica através da extensão do conceito de liberdade *já no âmbito do uso especulativo da razão*, ou seja, através de uma interpretação da liberdade, não como conceito meramente transcendental (como na primeira *Crítica*), mas como conceito *positivo*, isto é, como conceito determinado *universalmente* pelo “eu penso” e pelas categorias do entendimento. - Um terceiro tipo de proposta de resolver a fundamentação da lei moral via “dedução” baseia-se na teoria kantiana da moralidade enquanto “dignidade de ser feliz”, teoria essa que pressupõe - à diferença da felicidade enquanto fim a ser realizado na vida empírica do homem - um conceito de felicidade como “ideal da Imaginação”. Embora apenas representando uma “ideia da razão” (pura) e, como tal, sendo principalmente não cognoscível, esse ideal, nesse caso, vem sendo tratado por Kant como quase *análogo* a um conceito do conhecimento.

As diversas tentativas kantianas de deduzir a lei moral da razão teórica, com todas suas correções, revisões e reformulações, representam, no entanto, etapas importantes e, sem dúvida, necessárias no processo do desenvolvimento da concepção ética final, como nós a encontramos na *Fundamentação à Metafísica dos Costumes*, de 1785, ou, três anos depois, na *Crítica da Razão Prática*. Muitos trechos dessas duas obras nos lembram ainda do caminho árduo percorrido por Kant nos mais de vinte anos da procura de uma solução adequada, i.é., teoricamente satisfatória, para o problema da fundamentação da lei moral.

No ponto de chegada, no capítulo da segunda *Crítica*, que tem curiosamente (ainda) o título “Da dedução dos princípios da razão pura prática”, Kant não tem mais dúvidas quanto à (não) necessidade e à (não) viabilidade de uma dedução da lei da moralidade:

Os dois problemas, pois: como é que, *por um lado*, a razão pura pode *conhecer a priori* objetos e como, *por outro*, pode ser imediatamente um princípio determinante da vontade, isto é, da causalidade do ser racional relativamente à realidade dos objetos (simplesmente mediante a idéia da validade universal das suas próprias máximas como lei), são problemas muito diferentes (KpV A77).

À diferença do primeiro, que pertence à crítica da razão pura teórica e que exige a explicação da possibilidade dos objetos do conhecimento, o segundo, enquanto pertencente à crítica da razão prática, “*não exige nenhuma explicação de como os objetos da faculdade de desejar são possíveis, (...) mas unicamente de como a razão pode determinar as máximas da vontade*”¹⁹. E para poder fazer isso, ela “*tem que começar pelas leis*”

¹⁹ KpV A79 (grifos meus).

práticas e sua realidade”²⁰. Em vez das intuições, (como no caso da razão teórica), continua Kant,

(a razão prática) põe-lhes (às leis; Ch.H.) como fundamento o conceito da sua existência no mundo inteligível, a saber, o conceito de liberdade. Este (...) nada mais significa e essas leis são possíveis unicamente em relação à liberdade da vontade, mas não necessárias sob o pressuposto dela mesma, ou, inversamente, a liberdade é necessária, porque essas leis, enquanto postulados práticos, são necessárias (*KpV* A79).

E o distanciamento de qualquer idéia anterior de uma dedução “objetiva” não pode se mostrar mais claramente do que na constatação seguinte: “Como é possível esta consciência das leis morais, ou, o que é a mesma coisa, a da liberdade, *não pode explicar-se*, somente pode defender-se a sua *admissibilidade* na crítica teórica”²¹.

Inexplicável, mas teoricamente *admissível* - enfim, que tipo de prova nos resta para justificar a realidade da lei da moralidade, se nós partilhamos, de fato, a conclusão de Kant segundo a qual esta lei “não pode ser demonstrada por nenhuma dedução, nem por todo o esforço da razão teórica, especulativa ou empiricamente sustentada” (*KpV* A81), ou seja, se nós aceitamos que a prova da realidade da lei moral não se deixa integrar no sistema da argumentação transcendental.

Resta, de fato, só aquela “prova” que já conhecemos: a de que a lei da moralidade “se nos impõe por si mesma” como “apoditicamente certa” (*KpV* A56, A81), *mas* - essa a restrição fundamental - *não* como preceito dogmático da razão especulativa, mas como condição necessária *do agir*, de qualquer *praxis moral*.

O que significa isso, finalmente, para a arquitetônica transcendental no seu todo? Trata-se, de fato, como alguns

²⁰ *Ibid.* (grifos meus).

²¹ *Ibid.*, A 79 ss. (grifos meus).

críticos insinuam, de uma ruptura, de uma contradição ou, pelo menos, de uma inconseqüência na argumentação kantiana?

Ora, que a lei moral, enquanto fato da razão, não tem lugar dentro da sistemática da filosofia transcendental, não representa necessariamente um defeito na construção desta figura, nem resulta de uma incoerência ou inconseqüência na argumentação de Kant com relação a ela, mas pode ser visto, bem pelo contrário, como última conseqüência, ou até como *conseqüência necessária*, do caráter específico da filosofia crítica como tal, a qual, enquanto “filosofia da possibilidade” (isto é: filosofia da possibilidade de conhecimento em geral) simplesmente não pode abarcar “fatos reais”, nem fatos *puros* reais.

É, pois, essa última conseqüência do pensamento, que consiste, por um lado, na *negação* da possibilidade do conhecimento (teórico) da liberdade (no seu uso prático), e, por outro, na *aceitação* necessária da lei da moralidade - isto é, no “conhecimento prático” dela, não como regra teórica abstrata, mas como *necessidade prática real* - , que nos abre a possibilidade de pensar uma “outra” realidade genuinamente moral. Esse resultado da “*maneira conseqüente de pensar* da crítica especulativa” (*KpV* A9) temos que compreender, segundo Kant, para levar uma vida conscientemente orientada pela lei moral, ou seja, direcionada para a realização do imperativo categórico. E é exatamente neste sentido que Kant pode afirmar que a razão, “se ela, como razão pura, é realmente prática, *prova a sua realidade e a dos seus conceitos pela ação mesma* [durch die Tat selbst], e todo raciocinar [Vernünffteln] contra a possibilidade de ela sê-lo é vão”²².

²² *KpV* A3 (grifos meus).

O PESSIMISMO EM *O NASCIMENTO* DA TRAGÉDIA DE NIETZSCHE*

*Clademir Luís Araldi***
Universidade Federal de Pelotas

O Nascimento da Tragédia, primeira obra publicada de F. W. Nietzsche, concentra os esforços do filósofo no sentido de fornecer uma nova compreensão da arte grega e, a partir dela, uma nova visão de mundo. Antes de ser um texto de validade restrita e sem significação filosófica, esta obra marca profundamente o desenvolvimento da interrogação filosófica do filósofo alemão. Entre os temas mais relevantes da obra sobressai a compreensão do dionísio nos gregos, em sua imbricação com o apolíneo. Como decorrência dessa compreensão, há a descoberta de que o socratismo ocasiona a morte da tragédia e põe em marcha a decadência do tipo de homem forte. Esses temas pervadem toda a obra do filósofo, recebendo novas configurações e nuances. O próprio Nietzsche reconhece a importância que *O Nascimento da Tragédia* possui na totalidade de sua filosofia nos comentários e críticas a ela feitos nos anos 80. Uma questão nos chama particularmente a atenção, por ser decisiva no desdobramento da obra: a questão do Pessimismo. Em 1886, juntamente com a 3ª edição de *O Nascimento da Tragédia*, Nietzsche publica a *Tentativa de Autocrítica*, onde analisa as principais conquistas, bem como os equívocos dessa obra. Na edição de 1886, o título da obra é alterado de *Die Geburt der Tragödie aus der Geiste der Musik (O Nascimento da Tragédia a partir*

* Para a elaboração deste artigo foi muito valiosa a discussão ocorrida ao longo do ano de 1997 com os integrantes do *Grupo de Estudos Nietzsche*: Stella Maris Moreira, José Elinaldo, Jaqueline Carvalhal, Antônio Henrique Nogueira e Francisco Moraes, aos quais agradeço a contribuição.

**Professor do Departamento de Filosofia ICH/UFPEL.

do *Espírito da Música*) para *Die Geburt der Tragödie oder Griechentum und Pessimismus* (*O Nascimento da Tragédia ou Helenismo e Pessimismo*). A *Tentativa de Autocrítica* retoma a questão do Pessimismo, a qual já ocupava um lugar decisivo na primeira versão, sob uma nova ótica, procurando purificá-la dos equívocos de sua juventude, quais sejam: a vinculação com a filosofia de Schopenhauer e com a música de Wagner.

O presente artigo tem o objetivo de mostrar a compreensão de pessimismo existente em *O Nascimento da Tragédia*, ressaltando a originalidade do filósofo no tocante a esse tema, malgrado a influência de Schopenhauer e Wagner. A análise das diversas críticas e comentários do autor a essa obra nos permitirá provar que, antes de negar o valor da obra, estas críticas radicalizam e aprofundam os pontos nelas decisivos: a superação do Pessimismo e da decadência humana.

* * *

O Pessimismo aparece articulado em *O Nascimento da Tragédia* juntamente com a temática do dionisíaco, da natureza originária ou Uno-Primordial e com a arte trágica. Visto que o objetivo dessa obra é mostrar como os gregos foram pessimistas e como, através de sua arte, superaram o pessimismo, é necessário primeiramente esclarecer esse conceito a partir das diversas abordagens que ele recebe e a partir das implicações com a temática do dionisíaco e com a “metafísica de artista”.

É ao pessimismo dos gregos antigos que Nietzsche se refere em *O Nascimento da Tragédia*. O esforço do filósofo consiste em encontrar um fio condutor que permitisse o acesso à “profunda e pessimista consideração de mundo”¹ dos gregos. Como explicar que os gregos, no vigor de sua juventude, na exuberância de sua força, manifestaram uma propensão ao duro, ao feio e ao terrível? De que abismo brota essa propensão ao horrendo e a necessidade de transfigurá-lo artisticamente? Que forças profundas estão em jogo? São estas as questões com que

¹ NIETZSCHE, F. *O Nascimento da Tragédia*, p. 70.

Nietzsche se debate no início de sua obra². Depois de admitir que a origem dos males humanos está no alheamento da Natureza, é posta a questão de encontrar o caminho de reconciliação com ela.

A primeira exemplificação da “sabedoria pessimista” dos gregos antigos é feita através da apresentação do “sábio” Sileno³, o companheiro do deus Dioniso. Ao ser perseguido e interpelado pelo Rei Midas acerca do que era mais preferível ao homem, Sileno responde: - “Estirpe miserável e efêmera, filhos do acaso e do tormento! Por que me obrigas a dizer-te o que seria para ti mais salutar não ouvir? O melhor de tudo é para ti inteiramente inatingível: não ter nascido, não ser, nada ser. Depois disso, porém, o melhor para ti é logo morrer”⁴.

A partir dessa afirmação, argumenta o filósofo, é forçoso admitir a compreensão grega antiga da existência como estando envolta em terrores e sofrimentos, como se ela fosse uma falha originária da natureza, de modo que seria melhor para o

² *id., ibid.*, p. 36.

³ Nietzsche define Sileno como um Sábio, como sátiro e companheiro de Dioniso, que reluta em expressar a sabedoria dionisíaca. Enquanto Sátiro, Sileno torna-se um entusiasta exaltado diante da aproximação de Dioniso, imitando os seus sofrimentos e contentamentos. Cf. Nietzsche, F. *O Nascimento da Tragédia*, p. 36 e p. 56. Segundo J. Guinsburg, Sileno é compreendido de diversos modos na mitologia grega: é um semideus, ao mesmo tempo, é preceptor e servidor de Dioniso; em algumas versões é filho de Pã, em outras é filho de Hermes e Géia, aparecendo como um velho careca, sempre bêbado que, montado num asno ou acompanhado por Sátiros acompanha Dioniso, anunciando a partir de sua ebriedade a sabedoria dionisíaca. Cf. Guinsburg, J. *O Nascimento da Tragédia*, nota 31, p. 147. Mário da Gama Kury acrescenta, além das designações anteriores que Sileno, em outras versões nasceu das gotas do sangue de Urano, quando este foi castrado por Cronos. Em outra fonte ele seria também o pai de Apolo Nômio, deus pastoril dos arcádios. Cf. Kury, M. da Gama. *Dicionário de Mitologia Grega e Romana*, p. 357. A diversidade de versões sobre a origem e vida de Sileno e suas relações com Dioniso demonstra a complexidade de tal mito.

⁴ NIETZSCHE, F. *Op. cit.*, p. 36.

homem não existir. A vida do homem está assentada não num fundamento luminoso e estável, mas brota de um abismo de dor e de contradição.

Como então o grego antigo, ao conhecer e sentir os horrores da vida, conseguiu triunfar - ou pelo menos mascarar - sobre a “filosofia do deus silvano”?⁵ Soa estranha a denominação de “filosofia” para o proferimento de Sileno⁶. A questão se torna mais clara quando atingimos o fio condutor da obra: a oposição entre Dioniso e Apolo, que configuram, respectivamente, dois universos artísticos: o da arte figurativa e o da música. A partir da contraposição entre esses dois impulsos ou universos artísticos, Nietzsche quer provar que o dionisíaco é mais originário que o apolíneo, sendo a fonte do conhecimento autêntico: o conhecimento da unidade de tudo o que existe. O apolíneo é considerado como a glorificação da aparência, como a transfiguração da sabedoria originária dionisíaca através do apego às formas sensíveis, à medida e à moderação. A partir da relação entre esses dois universos artísticos é elaborada a “metafísica de artista”, a qual se resume na tese de que a existência e o mundo só podem ser justificados como fenômenos estéticos. Desse modo, o filósofo não se limita a uma apresentação ou interpretação do mito de Dioniso e de Apolo. No *Ecce Homo*, ao comentar a sua primeira obra, ele afirma ser o primeiro filósofo que transpôs o dionisíaco em um *pathos* filosófico⁷.

O pensamento de que o verdadeiro e único prazer é o da Natureza que se quer a si mesma sem cessar é metafísico, no sentido que visa a uma compreensão total do mundo. Nietzsche transpõe num *pathos* filosófico o que nos gregos estava consolidado em termos de mito e de arte trágica. Para tanto, ele não

⁵ *id.*, *ibid.*, p. 37.

⁶ Karl Löwith questiona a compreensão nietzschiana da Grécia antiga, visto que Nietzsche insere preocupações e temas modernos, que são estranhos ao horizonte do mundo grego. Cf. LÖWITH, K. *Nietzsche: Philosophie de l'Éternel Retour du Même*, o capítulo *La Répétition Antichrétienne*, p. 146-147.

⁷ NIETZSCHE, F. *Ecce Homo. Sobre o Nascimento da Tragédia*, § 3.

compreende Dioniso como uma mera figura mitológica entre outras, que permite compreender uma faceta da história da Grécia. Dioniso, além de ser uma divindade artística, assume a conotação de ser uma pulsão cósmica originária, origem de todos os fenômenos.

A afirmação de que a natureza originária encontra uma “alegria metafísica” ao querer a si mesma, acarreta a consequência de que a individuação, enquanto separação da natureza, é a fonte dos sofrimentos. Para comprovar essa afirmação, Nietzsche recorre, como já vimos, à “sabedoria popular” grega, contida no dito de Sileno. Entretanto, para enfatizar o teor metafísico de sua tese, ele recorre à filosofia pessimista de Schopenhauer, baseada na distinção entre coisa em si e fenômeno⁸.

Nietzsche se apropria da metafísica schopenhaueriana para, através dela, fazer passar pensamentos radicalmente distintos. Enquanto que para Schopenhauer o Uno-Primordial é vontade cega que se fragmenta e dilacera ao gerar aparências e os tormentos da individuação, para o autor de *O Nascimento da Tragédia*, o Uno-Primordial é uma força artística da Natureza que encontra uma “deliciosa satisfação” ao gerar aparências⁹. Para compreendermos a significação do Pessimismo desta obra, é necessário primeiro elucidar o sentido que o sofrimento possui e qual a sua relação com o prazer.

Não é somente nos indivíduos que se dá o sofrimento. O próprio Uno-Primordial é compreendido como “o eterno compadecente e pleno de contradição”¹⁰. Visto que “a eterna dor

⁸ Na *Tentativa de Autocrítica*, Nietzsche lamenta o fato de exprimir intuições e idéias próprias numa terminologia que lhes era estranha. Cf. NIETZSCHE, F. *O Nascimento da Tragédia. Tentativa de Autocrítica*, 6, p. 20. Acerca dessa questão, M. Haar ressalta que a relação entre Nietzsche e Schopenhauer não se dá tanto no nível das idéias e conceitos, mas principalmente na compreensão do “tipo” do filósofo, no seu isolamento e na disciplina da verdade. Cf. HAAR, M. *Nietzsche et la Métaphysique*, o capítulo 2, La Rupture Initiale avec Schopenhauer.

⁹ NIETZSCHE, F. *Op. cit.*, p. 31.

¹⁰ *id.*, *ibid.*, p. 39.

primordial” decorrente das contradições apinhadas no Uno-Primordial, é o único fundamento do mundo, é o próprio Uno que necessita engendrar sua redenção. Não existe nada para além da natureza originária ou da eterna dor primordial. Essa absoluta imanência da Natureza, que gera a partir de si mesma sua libertação na aparência, não significa a negação do divino. Ao contrário, o filósofo identifica o Uno-Primordial a Dioniso, o deus-artista que, engendra mundos para livrar-se de suas contradições intrínsecas.

Com isso chegamos a uma primeira definição de pessimismo: pessimismo é a percepção de que há no fundamento do mundo um sofrimento primordial, originário. Nietzsche menciona algumas vezes que a dor primordial reside no coração da natureza; outras vezes refere a dor primordial ao deus Dioniso. Com isso, ele pretende afirmar que nos gregos antigos a natureza era sentida como divina, ou em outros termos, que havia uma divinização do cosmos. A questão decisiva, agora, é saber como os gregos deram conta dessa visão pessimista de mundo. Para Nietzsche, essa “sabedoria pessimista” está na origem tanto da pulsão dionisíaca, quanto da pulsão apolínea. Ou seja, há duas respostas possíveis ao pessimismo. Resta saber como Nietzsche compreende os domínios dionisíaco e apolíneo, se de um modo excludente ou como domínios complementares.

Apolíneo e dionisíaco são, primeiramente, “estados artísticos imediatos da Natureza”¹¹. Todo ser humano, nesse sentido, para ser artista, deve alhear-se de si mesmo e deixar-se invadir pelo influxo onírico apolíneo ou pelo êxtase dionisíaco. O dionisíaco, entretanto, é para Nietzsche originário e fundante. Isso ele demonstra historicamente pela antiguidade das festas dionisíacas, que desde o Oriente atingiram o mundo grego, mas que também brotaram no seio da cultura grega mais antiga. Apolo não é, desse modo, o deus grego antigo que refreia o elemento dionisíaco grotesco e estranho aos gregos. O apego dos gregos à medida, à moderação e ao mundo luminoso é, segundo o filósofo, provisório e insustentável, visto que o dio-

¹¹ *id.*, *ibid.*, p. 32.

nisíaco encontra-se nas raízes mais profundas do mundo grego antigo. Em tal mundo, a “acre filosofia popular” contida nas titanomaquias, revelava a potência do elemento titânico-barbaresco do dionisíaco. O elemento apolíneo surgiu como uma necessidade de refrear esse impulso violento. É assim que Nietzsche explica que toda a arte apolínea (que inclui a criação dos deuses olímpicos) partiu da percepção dos “terrores e horrores” que estão no fundamento do mundo. Foi a mais profunda necessidade que levou os gregos a criarem tais deuses, e trazer a arte à vida para, desse modo, transfigurar a obscuridade e a dor primordiais.

O mundo homérico, que irrompe sob o domínio do apolíneo, necessita, para atingir sua finalidade, glorificar a existência do indivíduo e destruir o reino dos Titãs e a “horrível profundidade” da consideração dionisíaca do mundo. Essa “destruição” não é definitiva, visto que Apolo não destrói Dioniso, mas apenas faz com ele uma aliança¹².

O mundo homérico foi a primeira grande tentativa, com êxito temporário, de refrear o impulso dionisíaco; através da arte da ilusão, da bela aparência, Apolo transfigura a verdade dionisíaca em formas que seduzem à vida. Esse esplendor ingênuo do mundo homérico se consolidou na pólis, na religião e na arte grega, que têm em Apolo seu princípio fundador. Entretanto, uma “nova torrente do dionisíaco”¹³ invadiu o mundo homérico e obrigou a vontade helênica a buscar através da arte a sua salvação. O gênio grego é, ao mesmo tempo, apolíneo e dionisíaco; a tragédia surge como o derradeiro e supremo esforço de unificação e emparelhamento entre esses dois impulsos.

Como a ingenuidade do homem homérico e a *serenjo-vidalidade* apolínea não atingem a superação definitiva do Pessimismo, a solução é encontrada, então, no dionisíaco. O verdadeiro prazer e salvação para o homem está na imersão no Uno-Primordial. Como, porém, o homem encontrará contentamento no abismo da natureza que é dor primordial e contradição eter-

¹² *id., ibid.*, p. 42.

¹³ *id., ibid.*, p. 42.

na? A questão que Nietzsche se coloca é a de admitir e, mais do que isso, desejar o sofrimento inerente à Natureza originária como condição para atingir o prazer. É essa imbricação entre dor e prazer, entre vida e morte, que permite a compreensão da sabedoria dionisíaca e sua relação com a arte apolínea: “A “ingenuidade” homérica só se compreende como o triunfo completo da ilusão apolínea: é essa uma ilusão tal como a que a natureza, para atingir seus propósitos, tão freqüentemente emprega. A verdadeira meta é encoberta por uma imagem ilusória: em direção a esta estendemos as mãos e a natureza alcança aquela através de nosso engano. Nos gregos a “vontade” queria, na transfiguração do gênio e do mundo artístico, contemplar-se a si mesma”(...)”¹⁴.

Não há uma auto-suficiência da natureza originária repositando em si mesma, nem uma auto-suficiência do Deus-Artista Dioniso contemplando-se a si mesmo. A natureza (Dioniso) necessita redimir-se através da aparência. Os indivíduos são joguetes dessa necessidade de redenção da Natureza e repetem na existência do mundo aquele sofrimento originário e o anseio de redenção. É a consciência de ser um juguete, de ser uma lacuna, ou a encarnação da dissonância originária que faz surgir o pessimismo. A consideração do pessimismo, portanto, sempre se dá a partir do indivíduo que se sente ameaçado pelo poder ilimitado da natureza.

A partir do exposto, constata-se que o pessimismo recebe em *O Nascimento da Tragédia* uma inflexão tanto negativa quanto positiva. A conotação negativa do pessimismo surge como uma perigosa ameaça, devido à percepção, por parte dos indivíduos, de serem joguetes submetidos à necessidade de auto-redenção da natureza originária. É nesse sentido que Nietzsche afirma que, num mundo sem as forças transfiguradoras da arte, há a ameaça de recair no “pessimismo prático” que, na compaixão desmedida, poderia gerar uma ética do genocídio¹⁵. Como exemplo de pessimismo prático são mencionados os ha-

¹⁴ *id., ibid.*, p. 38.

¹⁵ *id., ibid.*, 15.

bitantes das ilhas Fidji que, segundo o filósofo, diante da carência da arte, estrangulavam “como filho a seus pais e como amigo a seu amigo”.

Outra acepção negativa do pessimismo reside na apreensão direta do conhecimento dionisíaco, o qual, como vimos, está configurado na sabedoria de Sileno. Essa sabedoria afirma que o melhor para os indivíduos é a morte: com isso, a vontade do indivíduo está a perigo, pois ela é tomada de horror e nojo diante do conhecimento dionisíaco. Entretanto, a arte, com seu poder transfigurador, salva os indivíduos desse perigo.

Para além dessa conotação negativa, podemos reconhecer em *O Nascimento da Tragédia* uma conotação positiva, afirmativa, do pessimismo. Como o filósofo compreende e justifica essa “profunda e pessimista consideração de mundo”, dos gregos antigos? É a partir do entrosamento entre prazer e dor, entre o belo e o feio, que o pessimismo atua como condição para a afirmação da vida. Ou seja, nos gregos, o anseio de beleza nasceu da “carência, da privação, da melancolia, da dor”¹⁶; do mesmo modo, o anseio do feio, a vontade dos gregos antigos para o pessimismo e para o mito trágico nasceu do “prazer, da força, da saúde transbordante, de uma plenitude demasiado grande”. Na *Tentativa de Autocrítica*, o filósofo define esse fenômeno como o “Pessimismo da força”: o sofrimento, além de inevitável e necessário, é desejado: isso explica a propensão dos gregos para o terrível e problemático.

Isso explica porque os gregos, em sua juventude transbordante, tiveram uma propensão para o trágico e para o pessimismo. Essa imbricação entre prazer e dor se manifestou, primeiramente, nas festas dionisíacas. Tais festas, para o filósofo, são compreendidas como o “fenômeno segundo o qual os sofrimentos despertam o prazer e o júbilo arranca do coração sonsidos dolorosos”¹⁷. Os gregos, no entanto, não se restringiram a esse elemento dionisíaco bárbaro, de proveniência asiática. Segundo essa perspectiva, os gregos transformaram as festas

¹⁶ *id.*, *ibid.*, *Tentativa de Autocrítica*, P. 4.

¹⁷ *id.*, *ibid.*, p. 34.

dionisíacas “bárbaras” em festas de redenção universal e nos dias de transfiguração¹⁸. O mais significativo para Nietzsche é que os gregos não se detiveram apenas nesse proto-fenômeno do dionisíaco bárbaro, visto que havia também um outro impulso, o apolíneo, que se opunha ao dionisíaco. Através de um “ato miraculoso” de sua vontade, os dois impulsos foram emparelhados. Desse modo, temos o nascimento da tragédia e, a partir dela, a resposta dos gregos ao Pessimismo.

A tragédia nasce, segundo Nietzsche, do espírito da música dionisíaca. Originalmente, a tragédia seria apenas “coro”; o “drama” em que as ações dos heróis são retratadas, ocorreria posteriormente. No coro trágico são representados os sofrimentos de Dioniso. Desse modo, nas origens da tragédia, Dioniso é o único herói cênico, sendo que a tragédia tinha por objeto apenas os seus sofrimentos¹⁹. Enquanto deus-artista, Dioniso possui uma dupla natureza: a de um deus sofredor, que foi dilacerado pelos Titãs quando criança, bem como a do deus do contentamento trágico, que guia seus seguidores ao êxtase e ao abandono de si. Se Dioniso é ambíguo em suas manifestações - aparecendo ora como cruel demônio, ora como meigo soberano; ou como deus da morte e deus da vida - ele é uno no fundamento. A esperança do renascimento de Dioniso vinculado pela tragédia, significava o advento da doutrina que afirma a unidade de tudo o que existe, onde os sofrimentos e a fragmentação oriundos da individuação são dissolvidos. Para Nietzsche a tragédia se constitui de dois elementos estreitamente ligados - a música e o mito -, os quais possuem sua fonte no dionisíaco. A música dionisíaca toca no coração do mundo; como fenômeno primordial, celebra o prazer do elo eterno que preside ao aparecimento e ao desaparecimento. O que caracterizava a música dionisíaca era “a comovedora violência do som, a torrente unitária da melodia e o mundo absolutamente incomparável da harmonia”²⁰. O fenômeno da dissonância contido nessa música

¹⁸ *id., ibid.*, p. 34.

¹⁹ *id., ibid.*, p. 69.

²⁰ *id., ibid.*, p. 33.

desperta, ao mesmo tempo, espanto, pavor e um prazer de ordem superior. Entretanto, uma unificação imediata com a música dionisíaca aniquilaria o indivíduo. Por isso, Dioniso traz Apolo e sua arte à vida, e põe-no a seu serviço, dando origem assim à justificação estética da vida e do mundo. A “aliança fraterna” entre Apolo e Dioniso encontra na tragédia sua expressão mais alta. A sabedoria dionisíaca se descarrega no mito trágico em imagens e visões transfiguradoras. O verdadeiro e único Dioniso se manifesta na tragédia em várias configurações, como herói apolíneo. O mito trágico, tal como é expresso nas tragédias de Ésquilo, Sófocles e Eurípides, possui um aspecto apolíneo, na medida em que o herói sente um prazer na aparência e na visão. Entretanto, o mito trágico vai além do mundo da visão e das imagens, pois o sofrimento no destino do herói proporciona um prazer superior, aniquilando o mundo da aparência.

Através da análise da saga de dois heróis, Prometeu e Édipo, Nietzsche procura mostrar que as aparições luminosas dos heróis são um breve esplendor de luz que surge no horror da noite da natureza originária²¹. O sofrimento do herói, no entanto, gera o prazer superior da unificação com o Uno-Primordial.

Em Édipo se encontra a “glória da passividade” (die Glorie der Passivität). Apesar de sua sabedoria, que lhe permitiu decifrar o enigma da Esfinge, Édipo não se esquiva de seu destino: a de ser assassino de seu pai e marido de sua mãe. O herói não é visto, contudo, como culpado. Apesar de transgredir a natureza pelo seu saber, Édipo vem a ser aquele que no estado de puro sofrimento atinge uma transfiguração infinita, uma *serenojovialidade* sobreterrena, que está muito além da esfera mundana.

No *Prometeu* de Ésquilo, o sofrimento do herói adquire um outro sentido, que Nietzsche denomina como a “glória da atividade” (die Glorie der Activität). Na consideração esquiliana de mundo, a Moira, compreendida como justiça eterna, rege

²¹ *id.*, *ibid.*, p. 63.

tanto a vida dos indivíduos como o mundo dos deuses. Por isso, no mito de Prometeu, aparece tanto o sofrimento do indivíduo humano que se alça ao titânico, bem como a indigência e o crepúsculo dos deuses. Homens e deuses são reflexo da contradição eterna existente no coração do mundo, são “uma luminosa imagem de nuvem e de céu que se espelha sobre um lago negro de tristeza”²².

Para o filósofo alemão, há no mito de Prometeu uma concepção pessimista de caráter dionisíaco. Na medida em que Prometeu manifesta um ímpeto titânico, o de conduzir os indivíduos para além de sua indigência, ele padece em si a contradição existente no âmago das coisas. Nesse sentido, Prometeu se assemelha a Dioniso, visto que ambos abarcam o sofrimento dos indivíduos, propiciando um prazer superior, o da unificação com o Uno Primordial. Na consideração pessimista-dionisíaca até mesmo o sofrimento, o “sacrilégio” e o que há de mais terrível na existência são justificados, pois são condição para um prazer superior.

O verdadeiro e autêntico contentamento, na perspectiva de Nietzsche, está na imersão e unificação com o Uno-Primordial. A natureza originária que quer a perpetuação de si mesma, encontra uma “alegria metafísica” em engendrar aparências, para posteriormente destruí-las e absorvê-las em si. Tal fenômeno dionisíaco não é visto como uma expiação, ou como uma necessidade, pois cumpre reconhecer “o lúdico construir e destruir do mundo individual como o eflúvio de um arquiprazer, de maneira parecida à comparação que é feita por Heráclito, o Obscuro, entre a força plasmadora do universo e uma criança que, brincando, assenta aqui e ali e constrói montes de areia e volta a derrubá-los”²³.

* * *

²² *id., ibid.*, p. 67.

²³ *id., ibid.*, p. 142.

Ao analisar a relação dos gregos antigos com o sofrimento, Nietzsche pretende demonstrar que há ali um “pessimismo da força”, um “pessimismo dionisíaco”, ou um “pessimismo para além de bem e mal”. *O Nascimento da Tragédia* pode ser visto, desse modo, como o esforço do filósofo para estabelecer uma nova compreensão de sofrimento e, a partir disso, do pessimismo. Através do fenômeno do dionisíaco é mostrado que a profunda aptidão dos gregos para a dor gera um prazer superior²⁴. Essa perspectiva de análise será retomada posteriormente pelo filósofo na *Tentativa de Autocrítica* como “pessimismo dionisíaco”, pressupondo sempre um entrelaçamento entre dor e prazer, vida e morte. Enquanto que na perspectiva da moral cristã o sofrimento é visto como um meio para atingir a felicidade eterna para além deste mundo, na consideração dionisíaca o mundo é visto como pleno e rico o suficiente para justificar e desejar o sofrimento. Após a ruptura com Schopenhauer e Wagner e com a intensificação da crítica à moral cristã, o filósofo enfatiza a oposição existente entre o pessimismo que brota da fraqueza, do descontentamento (pessimismo romântico e moderno) e o pessimismo que brota da plenitude da força (pessimismo dionisíaco), à qual ele está ligado.

Procuramos mostrar neste artigo como a questão do pessimismo é abordada na primeira obra de Nietzsche e como essa questão é aprofundada posteriormente, no sentido de construir uma nova relação entre sofrimento e prazer, para desse modo atingir a afirmação suprema da existência. Entretanto, o estudo do significado do pessimismo em *O Nascimento da Tragédia* requer também o confronto com outras perspectivas de análise (o que será desenvolvido em outro momento), para desse modo avaliar a pertinência das teses “metafísicas” do filósofo sobre os gregos no que se refere à arte trágica, ao pessimismo e ao fenômeno dionisíaco.

²⁴ A esse respeito cf. HAAR, M. *Nietzsche et la Métaphysique*, o capítulo 8, La Joie Tragique.

Bibliografia

- BRUNEL, P. *Dicionário de Mitos Literários*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1997.
- DELEUZE, G. *Nietzsche e a Filosofia* (trad. de Edmundo F. Dias e Ruth J. Dias). Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.
- DIAS, R. M. Influência de Schopenhauer na Filosofia da Arte de Nietzsche em *O Nascimento da Tragédia*. In: *Cadernos Nietzsche*, 3. São Paulo: Departamento de Filosofia / USP, 1997, pp. 7-21.
- HAAR, M. *Nietzsche et la Métaphysique*. Paris: Gallimard, 1993.
- HÖLDERLIN, F. *Hipérion*. Petrópolis: Vozes, 1994.
- HOLLINRAKE, R. *Nietzsche, Wagner e a Filosofia do Pessimismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1986.
- JANZ, C. P. *Friedrich Nietzsche*. 4 vols. Madrid: Aliança Editorial, 1985.
- KURY, M. da G. *Dicionário de Mitologia Grega e Romana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994.
- LÖWITH, K. *Nietzsche: Philosophie de l'Éternel Retour du Même*. Paris: Calmann-Lévy, 1991.
- MACHADO, R. *Zaratustra. Tragédia Nietzscheana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.
- MARTON, S. Por uma Filosofia Dionisíaca. In: *Kriterion*, 89, 1994, pp. 9-20.
- NIETZSCHE, F. *O Nascimento da Tragédia ou Helenismo e Pessimismo* (trad. de J. Guinsburg). São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- _____. *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Herausgegeben von Colli und Montinari. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1988.
- _____. *Além do Bem e do Mal. Prelúdio a uma Filosofia do Futuro* (trad. de Paulo C. de Souza). São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- _____. *Obras Incompletas*. In: *Coleção Os Pensadores* (trad. de Rubens Rodrigues T. Filho). São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- _____. *Crepúsculo dos Ídolos [ou como se Filósofa às Marteladas]* (trad. de Delfim Santos Filho). Lisboa: Guimarães Editores, 1985.
- _____. *Ditirambos de Dionysos* (trad. de Manuela Sousa Marques). Lisboa: Guimarães Editores, 1993.

A CARNALIDADE DO COGITO

Ensaio de uma Fenomenologia do Cartesianismo

*José Luiz Furtado**
Universidade Federal de Ouro Preto

I - A dupla redução

Escrevendo a Picot, Descartes afirma que “a filosofia é como uma árvore cujas raízes são a metafísica, o tronco a Física e os galhos que saem desse tronco são as outras ciências”¹. De acordo com essa imagem, a metafísica seria a ciência que esclarece o fundamento de toda ciência e conhecimento possíveis. Nas *Regulae* escreve Descartes que a questão essencial consiste em “procurar o que é o conhecimento humano”². Assim, o esclarecimento metafísico do ser do conhecimento em geral deve fundamentar a possibilidade da ciência. Em primeiro lugar, porque as raízes antecedem o tronco e os galhos do conhecimento, permitindo a toda árvore comunicar-se com a fecundidade do solo em que se apóia. Em segundo lugar, a raiz, imersa na terra, subtrai-se ao horizonte de visibilidade onde prosperam os galhos e o tronco. O objeto da metafísica encontra-se, portanto, situado num meio intrinsecamente obscuro e oposto, como tal, ao meio onde se situam as ciências em geral. Problemático, portanto, não é o conhecimento, mas a *possibilidade de esclarecer os seus fundamentos por uma reflexão metafísica*.

De fato, a realização de todo saber particular, de toda ciência, fundamenta-se sobre pressupostos necessariamente não esclarecidos. Para Aristóteles a demonstração e a indução, por

* Professor do Departamento de Filosofia da UFOP.

¹ *Oeuvres de Descartes* (ed. Adam-Tannery). Paris: Vrin-CNRS 1974, IX, p. 14. Todas as citações seguintes referem-se a essa edição das obras completas de Descartes.

² Regra VIII.

exemplo, pressupõem, respectivamente, os elementos definitórios (gênero, diferença específica etc.), as primeiras premissas onde o universal é sujeito e, finalmente, os casos particulares a partir dos quais a generalização será inferida. Para resolver essa questão a filosofia recorreu sempre a princípios considerados evidentes por si mesmos, como, por exemplo, o princípio da não contradição. Os axiomas seriam verdadeiros em si e por si, e, ao mesmo tempo, indemonstráveis. Não podemos, dessa forma, fundamentar a verdade do princípio da não contradição, porque isso significaria demonstrá-lo, mas esse princípio é pressuposto por toda demonstração. Assim é sua indemonstrabilidade, ao mesmo tempo que sua validade universal como regra da coerência do pensamento consigo mesmo e com a realidade, que faz da não contradição um fundamento para todo conhecimento possível. Se as coisas pudessem ser e não ser ao mesmo tempo poderíamos efetuar juízos contraditórios a seu respeito. Mas juízos contraditórios se anulam e nada dizem, de modo que a possibilidade do “logos” articular-se com sentido depende de que as coisas não possam ser e não ser ao mesmo tempo.

Para Descartes essa maneira de pensar é dogmática. A indemonstrabilidade da necessidade com que o princípio se impõe a nós implica a certeza subjetiva do ato que o pensa ou intui³. Essa certeza trazida pela consciência no ato em que representa para si qualquer princípio, e não a indemonstrabilidade, é o fundamento da verdade. A indemonstrabilidade do princípio da não contradição significa apenas que se trata de uma verdade originária que se impõe imediatamente a nós, com evidência, a partir de uma intuição, independentemente de qualquer raciocínio ou juízo prévios. Indemonstrável não quer dizer que alguma coisa se impõe a nós sem outras condições, pois trata-se de algo que deve ser *evidentemente* indemonstrável.

³“Descartes não restringe, como os escolásticos, a nossa receptividade à sensibilidade, de que a razão extrairia por abstração os elementos comuns, sendo a intuição intelectual reservada aos anjos ou puros espíritos. A prática das matemáticas mostra bem como esta intuição é a concepção indubitável de um espírito puro e atento, que nasce da única luz da razão” (RODIS-LEWIS, G. *Descartes e o Racionalismo*, p. 35).

Indemonstrável não é pois o próprio axioma ou princípio formal, mas a evidência efetiva.

Para se entender melhor a questão é preciso atentar para a separação entre certeza (subjéitiva) e verdade (objéitiva). A interpretação clássica do problema repousava sobre a idéia de que "*veritas est adaequatio rei et intellectus*". Segundo Heidegger, essa adequação tem um caráter "teológico". Ela significa que "as coisas (*ens criatum*) correspondem, em sua essência, à idéia previamente concebida pelo *intellectus divinus*, isto é, pelo espírito de Deus. Assim, elas concordam com a idéia e com ela se conformam, sendo, nesse sentido, verdadeiras"⁴.

Por essa via Deus torna-se o fundamento absoluto de onde emana toda verdade possível que o homem possa conhecer. Ora, Descartes começa a busca da solução para o problema da fundamentação última do conhecimento, destituindo todo objeto da sua relação a uma idéia previamente concebida pelo intelecto divino. Em segundo lugar, aponta para a conexão essencial da verdade objéitiva com a certeza subjéitiva do espírito do homem. *Essa conexão precede necessariamente e fundamenta toda verdade*. Assim o fundamento da verdade torna-se imanente à subjéitividade humana. Com Descartes o homem se torna, propriamente, sujeito das verdades que descobre, trazendo em si a medida da própria objéitividade da verdade⁵.

⁴HEIDEGGER, M. *Sobre a Essência da Verdade*, p. 134.

⁵Em carta a Mersenne, de 15 de abril de 1630, Descartes escreve que a razão deve ser usada para "conhecer a si mesmo" e a "Deus", e que esse caminho, a saber, o caminho do conhecimento de si mesmo, conduz também aos "fundamentos da física". Ora, o conhecimento de si mesmo consiste na certeza de si. Assim a certeza de si do *ego* é o fundamento da Física sendo, portanto, de ordem metafísica. Quanto a Deus, podemos dizer aqui apenas que a constatação da verdade da sua existência não implica nenhum grau de participação no entendimento divino. Deus é o criador das essências visadas pela razão, *como tais*, através do conhecimento e é assim que ele garante nosso conhecimento. Ou seja, as essências conhecidas pelo entendimento não são simples reflexos derivados do intelecto divino. Se assim fosse a perfeição do conhecimento humano só se consumaria no próprio Deus. O método deveria consistir, nesse caso, primeiramente, não numa maneira de ampliar nosso conhecimento, mas de retroceder até à sua origem transcendente, convertendo o reflexo das essên-

Assim, a questão consiste, não só em examinar todas as verdades que a razão humana pode *conhecer por si mesma*⁶, ou seja, em saber quais são essas verdades, se é que existem, mas em que consiste a possibilidade mesma da verdade⁷. À primeira questão responde-se que as verdades que podem ser conhecidas são as que podemos intuir imediatamente com clareza e distinção e as que podemos deduzir mediante a utilização de regras capazes de impor ordem e medida ao pensamento (*mathesis*). Nesse sentido pensa Descartes que “deve haver uma ciência geral que explique tudo o que se pode investigar acerca da ordem e da medida, sem as aplicar a uma matéria especial: esta ciência designa-se (...) pelo vocábulo já antigo e aceite pelo uso de *Matemática universal*”⁸. Já a Regra II afirma que não devemos nos ocupar de objeto algum sobre o qual não se possa ter uma certeza igual às demonstrações da Aritmética e da Geometria. Com isso fica suficientemente claro que a fundamentação do conhecimento em Descartes se faz em duas direções simultâneas, ou conforme “duas reduções”, para falar como Michel Henry:

A dificuldade da leitura dos grandes textos filosóficos de Descartes diz respeito ao fato de que neles a redução galileiana e sua contra-redução, a saber, a redução fenomenológica, se entrecruzam constantemente segundo

cias em visão direta. Ao contrário, em Descartes, “a ciência vai, não do obscuro ao claro”, ou seja, da obscuridade do mundo à clareza da sua visão em Deus, mas “do claro ao claro” (BRÉHIER, E. *História da Filosofia*, II, 1, p. 77). Deus é a garantia da existência dos seres cuja essência a razão desvenda por seu próprio esforço. A obtenção de idéias claras e distintas é uma condição necessária porém não suficiente para garantir a objetividade do conhecimento. Para que essa objetividade seja completa é preciso a determinação da possibilidade da existência dos objetos representados. Ora, o conhecimento intelectual, único inteiramente válido, não pode fazê-lo. Só Deus, portanto, ou melhor só a idéia da sua existência pode regular o conhecimento da existência objetiva das idéias que formamos acerca da essência das coisas.

⁶Cf. Regra VIII.

⁷“Os princípios do conhecimento ... são o que se pode chamar primeira Filosofia ou Metafísica” (*Princípios da Filosofia*, IX, 2, 16, 13-16).

⁸Regra IV.

o jogo dos objetivos perseguidos, de modo que ainda é difícil ao leitor de hoje, apesar de tantos comentários esclarecedores, dissociar essas duas reduções e pensá-las cada uma em seu sentido próprio⁹.

A redução galileniana determina as regras que o espírito deve seguir a fim de descobrir verdades conhecendo objetivamente o mundo. Ao contrário, a redução fenomenológica diz respeito à possibilidade interna da própria essência da verdade. A redução galileniana determina como podemos conhecer objetivamente a natureza, reduzindo-a às propriedades mensuráveis (qualidades primárias), que podem ser tratadas matematicamente. Já a redução fenomenológica, que é, na verdade, ontológica, visa a elucidar o modo de manifestação que torna possível apreender a essência de todo conhecimento possível. Com essa última redução, afirma Michel Henry, “Descartes não afasta apenas, de maneira explícita, toda interpretação do ser a partir do ente e como ser do ente. Descartes faz com que uma disciplina inteiramente nova e que não será mais desenvolvida depois dele, dê os primeiros passos, disciplina que chamamos de *fenomenologia material*”¹⁰. Através da redução fenomenológica a subjetividade humana será, pela primeira vez, conduzida ao seu lugar ontológico de fundamento absoluto da manifestação.

II - O duplo sentido do cogito

A partir da redução galileniana e ontológica tornam-se possíveis duas interpretações do *cogito ergo sum*. A primeira o toma como realização *do tipo exemplar de uma proposição verdadeira, a segunda, enquanto fundamento da manifestação interna da essência transcendental da verdade*. Para M. Henry, em que pese o fato de ser bastante comum, essa interpretação segundo a qual o *cogito* é, entre todas as formas de evidências,

⁹Descartes et la Question de la Technique. In: GRIMALDI, N. et MARION J-L. (Org.). *Le Discours et sa Méthode*, p. 287.

¹⁰HENRY, M. *Généalogie de la Psychanalyse*, p. 21.

a primeira, é simplesmente aberrante. Em sentido epistemológico o *cogito* seria apenas uma entre as tantas verdades racionais possíveis, a mais certa dentre elas, mas jamais o fundamento de toda verdade possível. “Precisamente porque permitiu à consciência se elevar, do interior do seu ser singular, à ordem da racionalidade, (o *cogito*, JLF) permanece sendo esse ideal de uma busca que se realizou aí pela primeira vez, confirmando uma finalidade definida: a obtenção de conteúdos que possam se prevalecer do título de `verdades’”¹¹. O *cogito* marca o primeiro momento em que o sujeito, decidido a procurar até o fim uma verdade que satisfaça plenamente a exigência racional de evidência absoluta, encontra o caminho do que procurava. O *cogito* é a verdade inaugural resultante do exame que, pelo menos “uma vez na vida”, “todos os que se aplicam seriamente na realização do bom-senso”¹² devem fazer¹³.

A interpretação do *cogito* como verdade exemplar tem a desvantagem de tornar inteligível a posição fundamental da

¹¹HERRY, M. *L'Essence de la Manifestation*, p. 12. Grifado por mim.

¹²Regra VIII.

¹³É nesse sentido, sem dúvida, que Husserl interpretará Descartes, fazendo dele o “patriarca” da fenomenologia: “o filósofo que deve ser venerado pela fenomenologia ... como um verdadeiro patriarca”, é Descartes, o “maior pensador da França” (HUSSERL, E. *Conferências de Paris*, p. 9). “Il importe de rester fidèle au principes des principes, à savoir que la clarté parfaite est la mesure de toute vérité et que les énoncés qui confèrent à leurs donnés une expression fidèle n'ont pas à se soucier d'arguments aussi raffinés qu'on voudra” (Husserl, E. *Idées Directrices pour une Phénoménologie*, p. 257).

Ora o conhecimento intelectual é privilegiado por Descartes justamente por possuir um grau de clareza superior em relação a qualquer outra experiência humana. Só o conhecimento intelectual proporciona a realização de uma certeza elevada acima de todas as dúvidas. De outro lado, o privilégio concedido às matemáticas significa que a espécie de “necessidade”, com a qual as propriedades dos seus objetos se impõem a nós, faz da contemplação desses objetos um momento onde a consciência pode usufruir da certeza que as “vicissitudes e a contingência da nossa existência histórica” parecem nos subtrair. A contemplação dos objetos matemáticos e da necessidade das relações interiores das suas partes entre si, não nos proporciona apenas uma certeza indubitável, mas também, “no interior dessa certeza uma espécie de êxtase que Descartes tanto procurava” (HENRY, M. *Philosophie et Phénoménologie du corps*, p. 200).

metafísica em relação à possibilidade das outras ciências. De fato, a realização de todos os outros conhecimentos não depende do *cogito* no sentido de modelo arquetipo de perfeição da evidência. Por outro lado, a posição absolutamente central ocupada pelo *cogito* no interior da doutrina cartesiana não deixa a menor dúvida de que se trata de um fundamento último, ou seja, de um princípio absoluto, não só no sentido em que possui uma evidência absoluta, mas em que dele depende a *realização de todo conhecimento possível* sem que a própria revelação efetuada pelo *cogito* dependa de nada.

Mas, se os princípios metafísicos fossem avaliados simplesmente do ponto de vista do seu valor explicativo para a compreensão da ciência, não seria necessário impor-lhes a exigência de evidência absoluta que conduz ao círculo epistemológico. Mas Descartes nem renunciou a ver na metafísica uma “suprateoria das teorias científicas”, nem abdicou da pretensão de conferir aos seus princípios o estatuto de verdades absolutas¹⁴. De fato, se pretendemos legitimar *a priori* a pretensão científica de obter verdades definitivas, os princípios metafísicos - dos quais as proposições científicas derivam, direta ou indiretamente, na medida em que justamente a metafísica é a raiz da árvore do conhecimento - deviam ser absolutamente verdadeiros. *O fundamento metafísico absoluto dos princípios do conhecimento é a garantia transcendental do caráter definitivo das verdades científicas*. Se esta posição é correta devemos rejeitar como sendo falsa a afirmação de que Descartes toma a ciência “em si mesma”, restringindo-a ao seu “domínio verdadeiro”, independentemente de toda “consideração acerca da essência e origem primeira das coisas”¹⁵.

¹⁴Cf. RÖD, W. *L'Explication entre Méthode et Métaphysique*. In: *Le Discours et sa Méthode*, p. 107. “Descartes a certes attribué à la métaphysique deux fonctions différentes - à savoir celle de la fondation des principes scientifiques et celle de réflexion sur la prétention à la vérité de la science” (idem, p. 105).

¹⁵LIART, L. *Descartes*. Paris: 1882, p. 223. Cit. In: MARION, J-L. *La Situation Métaphysique du “Discours”*. In: *Le Discours, op. cit.*, p. 369.

Pois bem, em que consiste o sentido metafísico do *cogito*? O que faz a originalidade absoluta desse pensamento que inaugura a “fenomenologia material” de que fala M. Henry?

Descartes começa afastando do âmbito da consideração filosófica tudo acerca de que pudesse “imaginar a menor dúvida”. A redução cartesiana não afasta apenas o que é incerto e obscuro, mas inclusive o que é tido regularmente, pela tradição, pela cultura de escola etc., como sendo certo. A redução elimina, de fato, toda verdade ainda não reconstituída mediante a evidência fundamentada numa certeza subjetiva efetivamente vivida na atualidade do *cogito*. O verdadeiro objetivo da redução cartesiana não consiste, portanto, em substituir um conjunto de conhecimentos dubitáveis por outros mais certos, mas em tornar evidente o único caminho capaz de conduzir a qualquer verdade possível. Esse método é idêntico ao estabelecimento de uma certeza subjetiva absoluta, inerente ao ato da consciência que pensa um objeto em sua verdade, certeza que não resulta de uma demonstração.

De fato, a exclusão da dúvida inclui as “razões” de tudo que poderia ser tomado como uma “demonstração”¹⁶. Assim, já de início sabemos que o *cogito* revelará o que não se fundamenta numa demonstração. A revelação do *cogito* repousará exatamente sobre a impossibilidade de *demonstrar* adequadamente a existência do eu. Isso é atestado suficientemente pela afirmação repetida e comum de que *o cogito não é um silogismo* ao qual faltaria uma premissa. Também não é uma intuição evidente obtida por reflexão.

F. Alquié, a fim de refutar qualquer desdobramento reflexivo que pudesse fazer do *cogito* uma “apercepção intelectual” da “ligação necessária” entre pensar e existir, tal como afirma Rodis-Lewis¹⁷, sublinha que a revelação do *cogito* repousa sobre uma presença tão íntima da consciência a si mesma, que nenhuma reflexão ou separação aí se introduz¹⁸. J.-M. Beysade,

¹⁶*Discurso do Método*, § IV.

¹⁷*Op. cit.*, p. 30.

¹⁸ALQUIÉ, F. *La Découverte Métaphysique d'Homme chez Descartes*, p. 189.

retomando a questão do *cogito* do ponto de vista do *videre videor*, afirma que o indubitável consiste num aparecer tão puro que nele não há distância entre dois termos, isto é, entre o ato de aparecer e o seu conteúdo revelado¹⁹. J.-L. Nancy sublinha que "Descartes não refutou nada mais obstinadamente do que introduzir o pensamento, no sentido de reflexão, no *cogito*"²⁰. Do ponto de vista estritamente fenomenológico, Merleau-Ponty se propõe "pensar o *cogito* como um *contato absoluto* do eu consigo mesmo"²¹. Por último, diz Derrida que o *cogito* não é um conhecimento objetivo e representativo²². Apesar desses comentários, a tradição consagrou-se a evitar essa imanência ou imediaticidade do *cogito*, de Spinoza a Kant, de Hegel a Lacan.

Ora, esse contato absoluto da subjetividade consigo mesma, falta, de fato, à possibilidade última de revelação da consciência. O ver não se vê vendo, e é impossível se pensar pensante na medida em que o pensamento em ato não se confunde com o pensamento pensado, isto é, na condição de objeto do pensar. No caso da visão, se tentamos ver o próprio olhar no espelho, por exemplo, o que se oferece a nós revela-se como uma simples imagem especular, não possuindo nenhum olhar entendido como capacidade de ver em ato. Entretanto a possibilidade dessa apreensão é absolutamente imperiosa em se tratando da constituição transcendental interna do poder que se efetua em todos os atos da consciência. A essência do pensar é o *eu penso* porque *eu sou*, e sou um eu. *O ser do ego é a essência do pensamento*. "*Eu sou* explicita simplesmente a condição ontológica de possibilidade do *eu penso*"²³, condição, evidentemente, prévia. "Um pensamento que (se) pensa deve", nesse ato e para poder efetuar-lo, "já ser"²⁴.

¹⁹BEYSSADE, J. M. *La Philosophie Première de Descartes*, p. 234.

²⁰NANCY, J.-L. *Ego Sum*, p. 34.

²¹MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la Perception*, p. 342.

²²LACAN, J. *Cogito et Histoire de la Folie*. In: *L'Écriture et la Différence*, p. 85.

²³PRIENTE, Jean-Claud, *Problèmes Logiques du Cogito*. In: *Le Discurs et sa Méthode*, p. 266

²⁴MARION, J.-L., *op. cit.*, p. 386.

Essa prioridade não significa a necessidade de já se ter pensado qualquer coisa a fim de repensar esse ato reencontrando nele um pensamento já efetuado. Segundo ainda Marion a anterioridade do pensamento do *cogito* implica a estrutura de um “*pensamento pensado por um pensamento pensante que já é*”²⁵. Portanto a *anterioridade do cogito* não se refere ao pensado na reflexão, mas ao pensar em ato. Não se trata da anterioridade do que *já era*, mas do que *sempre é* em relação a tudo o que adveio ou advém. De fato a afirmação de que “*eu sou, eu existo*” é verdadeira “*por todo o tempo em que eu penso*”²⁶ pode ser interpretada em dois sentidos. Pode significar a *autonomia ontológica da existência do eu*, pois basta que cesse o pensamento para que o eu deixe de existir. O pensamento é, nesse sentido, a determinação interna e imanente da realidade do eu que precede toda efetuação da consciência. Mas pode ser vista apenas como *fundamento da verdade do enunciado* “*eu sou, eu existo*”, é necessariamente verdadeira, como diz Descartes, “*toda vez que a enuncio ou que a concebo em meu espírito*”²⁷. De fato, todo juízo só é verdadeiro, não apenas quando enunciado, mas quando concebido, ou seja, quando efetuado por um pensamento no qual a verdade do seu conteúdo se evidencia. Todo juízo só é verdadeiro para mim que o efetuo enquanto efetuo. Fora disso já não tenho nenhuma evidência e já não há mais verdade. A verdade resulta do pensamento efetivamente em ato, ou seja, da atualidade da vida subjetiva da consciência.

Essas duas concepções, a que concebe o *cogito* a partir da anterioridade absoluta da manifestação imanente da vida *egológica* a si, e portanto da realidade do eu, antes da efetuação de qualquer consciência - clara e evidente ou duvidosa e confusa - e independentemente dela, e a que faz do *cogito* uma verdade exemplar que funciona como *telos* das outras efetuações da consciência evidente sendo, como tal, a condição da verdade

²⁵*Idem*, p. 386.

²⁶*Meditações*, II, § 7.

²⁷*Idem*, II, § 04.

dos conceitos relativos ao conhecimento ôntico em geral, convivem lado a lado no texto das *Meditações*.

Mas o que torna especificamente difícil compreender a *imanência* da revelação contida no *cogito* é justamente o fato dessa revelação ultrapassar a redução do poder de manifestação interno da subjetividade à estrutura da consciência evidente (indubitável) onde se dá a formação da objetividade da representação. Conforme essa última redução, a condição última da verdade do conhecimento reside na possibilidade da certeza de si que fundamenta toda intuição evidente de um objeto. A certeza é a condição transcendental do conhecimento mas não o fundamento ontológico último da realidade. Ela dá conta da possibilidade da ciência, mas não da metafísica do *cogito*.

O "Eu penso" é uma certeza absoluta que não pressupõe nenhuma verdade, isto é, nenhuma adequação a um objeto qualquer, e é por isso que não há nenhuma razão para duvidar dele. O "Eu penso" não implica nenhuma relação entre um pensamento (do sujeito) e um objeto. A possibilidade da dúvida fundamenta-se, de fato, conforme Descartes, sobre a essência da verdade objetiva, ou seja, sobre o *horizonte* da consciência e, por derivação, incide sobre tudo que se mostra como tal a partir da visibilidade (objetividade) desse horizonte de presença. Assim, se o "eu penso" é certo "por todo tempo quanto eu penso", isso significa que indubitável é a própria efetuação imanente do ato de pensar, ou dos atos da consciência em geral. A realização dos atos transcendentais da consciência não depende da consciência dos próprios atos enquanto princípio fenomenológico da sua efetuação.

Mas, todo ato supõe a sua relação ao poder que o efetua. Ora, o poder que efetua os atos da consciência reside justamente no sujeito, ou seja, no "ego". A certeza de si última do sujeito significa precisamente a revelação absoluta da essência do poder que efetua esses atos. Revelação que se passa, fora do horizonte por ele aberto, na estrutura interior da vida *egológica*. O *ego*, no *cogito*, acede imediatamente aos atos da subjetividade no sentido em que não depende da fenomenalidade do campo de presença aberto pela consciência para se assegurar da sua

própria existência. O sujeito cartesiano é o ser-consciente da consciência, o *Sein* do *Bewust-Sein*.

O círculo epistemológico que consiste em fazer uso do conhecimento antes de estabelecer a sua possibilidade é, desse modo, rompido. O fundamento último do conhecimento - a ipseidade da vida *egológica* - revela-se, para além da possibilidade de qualquer conhecimento, numa imanência tão absolutamente radical que não comporta nenhuma luz, nenhum distanciamento objetivante, nenhuma reflexão, nenhuma verdade. Qual é então o princípio que permite à subjetividade transcendental ser o que ela é para além da consciência e anteriormente a ela?

III - A essência da ipseidade transcendental da vida do ego: a afetividade.

A essência da relação que une a luminosidade do mundo ao ente que ela faz aparecer através da diferença ontológica é a transcendência. O conceito de transcendência concebe o vínculo que une o ser ao ente tal como a luz se encontra unida à coisa por ela iluminada, isto é, de tal modo que o aparecer (a luz) não aparece senão no aparente do qual ele é o ser. Assim, o elemento ontológico se une indissolúvelmente à determinação ôptica, ainda que o ser não seja nenhum ente, do mesmo modo como a luz não se identifica a nada do que é por ela iluminado, no sentido em que não pode ser explicada por nada do que ela própria revela, não revelando seu próprio fundamento. O ente mostra-se, como tal, estranho à luz do ser, de tal maneira que não pode nela entrar e não pode se manifestar através dela senão enquanto *outro*, em sua oposição irredutível à essência da fenomenalidade.

Assim, a transcendência ontológica significa, primeiramente, que o ser transcende o ente no sentido indicado acima, a saber, em que nenhuma *manifestação do ente revela o próprio ser*, ainda que o ser seja sempre o ser de um ente. Esclarecendo outra coisa, a essência da fenomenalidade jamais esclarece a si mesma. Sem compreender essa transcendência do *des-aparecer do ser* não há reflexão filosófica nem ontologia fenomenológica. É ela que nos permite compreender, por exemplo, que toda

experiência se dê no espaço e no tempo e o que o tempo e o espaço não sejam, concomitantemente, conteúdos da experiência mas, justamente, formas transcendentais. Com essa passagem ao transcendental a filosofia pode distinguir o verdadeiro objeto da sua reflexão, distinguindo o ato de aparecer, considerado em sua pureza, disso que ele faz aparecer, a luminosidade da luz daquilo que ela ilumina e, finalmente, o ente do seu ser.

Ora, se entendemos a redução cartesiana como uma redução transcendental, ela deveria nos fazer ver precisamente essa dimensão pura do “pensamento” e suas formas, ou seja, o fundamento último de todo conhecimento possível (a *mathesis universalis*) enquanto fundamento originário da *objetividade*. Nesse sentido, a certeza subjetiva do *cogito* fundamentaria a objetividade de toda verdade efetiva. Porém, a redução cartesiana é bem mais radical.

Segundo Michel Henry, no mesmo momento em que compreende a “*ratio*” como uma luz natural indiferente a tudo o que ela esclarece, ou seja, em que a apreende como luminosidade pura em sua transcendência a todo ente, e em que compreende o ver da *ratio* (o “*intueri*” do “*intellectus*”) como “ver-que-se-avança-na-luz”²⁸, Descartes faz incidir sobre essa visão o golpe de uma redução ontológica muito mais radical do que a redução transcendental à forma pura de um horizonte de visibilidade. A dúvida metódica não pretendia afastar apenas os conhecimentos duvidosos e dubitáveis em prol da evidência, nem reter sob a atenção da reflexão a forma purificada de um horizonte de presença de onde todo conteúdo transcendente - ou seja, ôntico - estaria eliminado. A dúvida pretendia ultrapassar o horizonte ontológico de luminosidade que fundamenta toda visão possível, rumo a uma outra forma de manifestação não constituída pela subjetividade no sentido da consciência. “O que é evidente, o ser aparente tal como aparece e assim tomado precisamente em sua pura aparência e reduzido a ela, é falso, e

²⁸Descartes et la Question de la Technique, p. 291.

isto porque a própria evidência, quer dizer, o ver-na-luz é falso: a luz, considerada em si mesma, é falaciosa"²⁹.

Assim, a crítica cartesiana da luminosidade do horizonte transcendental do ser tem um sentido fenomenológico, implicando um ultrapassamento que vai de uma esfera da manifestação a outra, da manifestação transcendente e dubitável a uma manifestação imanente, certa, que não é mais internamente constituída pela forma pura do pensar que se pensa vendo a si mesmo a partir do espaço aberto pela objetivação da consciência. A revelação perseguida pelo *cogito* é certa na medida em que revela o ato de ver em si mesmo, na heterogeneidade da sua essência em relação ao que este ver revela através da luminosidade da sua "*ratio*". Isto é, o ato de ver dispõe internamente de uma forma de revelação imanente de si independente do horizonte transcendental aberto pela objetivação da consciência.

Mas qual é o fundamento desta certeza e desta revelação do ver a si mesmo, do sentir, da imaginação, e de todos os atos da consciência, oposta à transcendência? O que escapa à redução é o que, sendo radicalmente invisível, não tomba sob a luz do mundo e assim sob a intuição do olhar. "*O que se prova interiormente (...) fora de toda luz" se propõe a nós "na irreduzibilidade e indubitabilidade do seu "pathos"*"³⁰. O ver é certo na medida em que, não se vendo, se sente olhar no seio da invisibilidade radical da vida imanente do *ego*.

Este *cogito* sem *cogitatum* entrevisto por Descartes como condição de existência de uma manifestação absoluta, marca uma verdadeira ruptura com a noção de fenomenalidade imperante na filosofia desde os gregos, segundo a qual fenômeno significa o que brilha na luminosidade ek-stática do mundo e, por fim, esse próprio brilho da essência da verdade enquanto tal.

Husserl pretendeu se inspirar no "*cogito*" para dizer que a transcendência não dubitável consiste no modo de doação do objeto da intuição adequadamente preenchida: "*cogito cogita-*

²⁹*Idem*, p. 290

³⁰*Idem*, p. 291

tum". Se o *cogito* é indubitável, sua certeza deve ser estendida também aos seus objetos. *O ser do visível reside na intencionalidade e, na medida em que é visto, se encontra constituído por ela na atualidade vivida do seu exercício como visão e como intenção, sendo também certo.* A teoria da evidência pretende explicar como o ente pode se beneficiar da mesma luz interior com que a consciência apreende seus próprios atos, ou seja, como a certeza subjetiva de si pode fundamentar e fundamenta efetivamente a verdade objetiva³¹.

Em relação, por exemplo, à evidência com que o objeto percebido se mostra, isso não traz nenhum problema: a consciência vive a presença da coisa mesma. Porém, a questão principal consiste em saber se a consciência de si é um conhecimento de si e se é, mais ainda do que isso, um conhecimento adequado de si. Enfim, trata-se de saber se a certeza subjetiva da existência é capaz de fundamentar o conhecimento objetivo da própria estrutura interna da consciência. Já vimos que o *cogito* não é uma consciência de si. Em primeiro lugar, porque não é uma reflexão acrescentada aos atos da consciência, secundariamente, através de uma reflexão, mas uma apreensão de si absolutamente imediata e permanente, uma "certeza metafísica"³². Outro não é o sentido visado por Descartes ao afirmar que negando a extensão do espírito não pretendia "*explicar como ele é dando a conhecer sua natureza, mas somente advertir que se engana quem pensa que ele é extenso*"³³. Tudo isso mostra, como vimos afirmando, que o fundamento da certeza do *cogito* não é a evi-

³¹"A maneira de ser dado pela atividade original nada mais é que a maneira específica da percepção (HUSSERL, E. *Logique Formale et Logique Transcendentale*, p. 228). Ainda no mesmo sentido, "a remissão genética das evidências predicativas à evidência não predicativa", escreve Husserl, "é o que se chama experiência (*Idem*, p. 283)", porque a intencionalidade da experiência da consciência que vive na presença do seu objeto é mais originária que a intencionalidade propriamente teórica ou discursiva, que trabalha através da mediação secundária e derivada dos símbolos e signos do objeto, visando ao ente através da sua significação ideal. O ver fundamental, ou *atividade original*, reside deste modo, na intencionalidade perceptiva.

³²Cf. *Objecções e Respostas*, I, 504.

³³*Idem*, IV, 550. Grifado por mim.

dência do conhecimento e que a questão não consiste em saber “como o espírito pode ser concebido”, mas em saber “o que ele é efetivamente”³⁴.

Ora, a determinação afetiva da certeza metafísica atinge todo o campo do pensar cogitativo em ato, sendo responsável pela unidade da consciência. Cada pensamento, ou seja, cada ato da subjetividade, é certo enquanto efetuação imanente que se auto-afeta de forma absolutamente permanente. A unidade da vida do ego é o fundamento dessa recusa de sofrer simplesmente a fuga do sucessivo, recusa que caracteriza o que há de mais essencial no espírito humano. “O mesmo espírito, escreve Descartes, emprega-se todo em querer e também todo em sentir, em conceber etc”³⁵. A unidade do espírito ou do “eu” é, pois, imanente a cada uma das efetuações dos seus atos.

Mas essa unidade imanente da vida egológica não deve ser confundida com a unidade da consciência, porque a primeira fundamenta a segunda. A regra I, das *Regras para a Condução do Espírito*, afirma que a luz transcendental da *sapientia universalis* “permanece sempre una e sempre a mesma, por mais diferentes que sejam os objetos aos quais ela se aplica, não recebendo nenhuma mudança desses objetos, assim como a luz do sol não varia conforme a variedade das coisas que ela ilumina”³⁶. Aqui Descartes se refere à unidade da luminosidade que se distribui igualmente, através de todos os atos da consciência, sobre seus objetos. A unidade da *ratio* refere-se à unidade de um só horizonte de presença, de uma só consciência, que em sua função unificadora apreende-se a si mesma como unidade permanente por sob a diversidade do fluxo das vivências. É essa a unidade da apercepção transcendental ou do “eu penso” que acompanha necessariamente toda representação, segundo Kant. Tal unidade é requerida pela própria constituição da objetivida-

³⁴*Idem*, III, 548.

³⁵*Meditações*, VI.

³⁶Regra II, *cit. in*: HENRY, M. *Généalogie de la Psychanalyse*, p. 43. Essa luminosidade nos é também inteiramente dada, ou seja, é dada plenamente, enquanto capacidade de julgar, de tal modo que “não poderei jamais falhar, quando a usar como é necessário” (*Meditações*, IV, § 3).

de do objeto na medida em que implica a sua representação no espaço e no tempo.

Mas a unidade metafísica originária, visada pelo *cogito*, reside da estrutura imanente da vida *egológica*, ou melhor, na auto-afecção. Ela não é a unidade do campo da consciência, mas a unidade que vincula todos os atos cogitativos ao poder subjetivo da vida do *ego* que os efetua. O mesmo espírito encontra-se todo em cada um dos seus atos, incluindo-se aqui não apenas as representações da consciência, mas também os movimentos do corpo.

IV - O corpo absoluto e a carnalidade da alma

De fato a distinção cartesiana da alma e do corpo, afirmada principalmente no *Discurso do Método*³⁷, não é absoluta. “Estou alojado no meu corpo”. “Não somente como um piloto em seu navio, mas, além disso lhe estou conjugado muito estreitamente e de tal modo confundido e misturado, que componho com ele um único todo”³⁸. Evidentemente, resguardando-se a possibilidade de uma incoerência tão grande que destruiria todo o fundamento do pensamento de Descartes, há aí uma homonímia que esconde o emprego de dois conceitos distintos de corpo. O corpo do qual a alma se encontra absolutamente separada é o corpo objetivo, o corpo na terceira pessoa da natureza física: *partes extra partes*. O corpo com o qual ela se “*con-funde*”, radicalmente subjetivo, é, para usar uma expressão tomada de Michel Henry, o corpo “absoluto”, isto é, fenomenológico, do homem³⁹.

A doutrina da separação da alma e do corpo fundamenta-se na separação metafísica que distingue a *res cogitans* da *res*

³⁷“Esse eu, ou seja, a alma, que me faz ser o que sou difere completamente do corpo sendo inclusive mais fácil de conhecer” (§ IV).

³⁸*Meditações*, VI, § 24.

³⁹*Philosophie et Phénoménologie du Corps*. Paris: PUF, 1965.

extensa. A essência do corpo, não somente do corpo objetivo do homem, mas também dos animais e das coisas é a extensão. No interior da extensão o movimento é definido a partir do deslocamento de um corpo por dois pontos do espaço. Seja o movimento de um corpo vivo ou inanimado, a essência é objetivamente a mesma, a saber, a extensão. Assim, a análise cartesiana do corpo em geral é orientada “a priori” pela definição da materialidade a partir da extensão.

O caráter confuso da união da alma e do corpo advém do confronto dessa essência “a priori” do corpo em geral com a experiência fenomenológica efetiva do corpo próprio. De um lado é um *fato* que nossa alma está unida ao nosso corpo, que sentimos nossos movimentos e que os comandamos. De outro, é *teoricamente* impossível que a *res extensa* possa intervir, de qualquer forma, no domínio da *res cogitans* e vice-versa, por causa da ausência de qualquer mediação, o que pressupõe a união das duas substâncias. *Ora, um corpo constituído partes extra partes não pode se unir à alma que não possui nenhuma parte exterior a si mesma, sendo internamente estruturada como uma unidade egológica absoluta*. Do mesmo modo dificilmente poderíamos compreender como um pensamento puro seria afetado do seu exterior, o que é necessário admitir, por exemplo, para explicar a origem dos nossos pensamentos confusos.

Segundo Descartes, podemos perfeitamente supor que não temos corpo nenhum e que não há qualquer mundo e mesmo assim ainda conceber claramente a existência do eu⁴⁰. Assim, a suposição teórica da inexistência do corpo não torna impossível realizar a evidência de que o eu existe, por isso essa suposição é legítima de direito, mas não de fato. Dentro dessa perspectiva, a análise só poderia explicar a união de fato entre a alma e o corpo como uma espécie de contingência, de resto nunca perfeitamente compreensível, a que a natureza humana se encontraria submetida, fazendo com que alma fosse afetada, exteriormente, pelo corpo.

⁴⁰Cf. *Discurso do Método*, § IV.

Mas desde que a definição dos atos cogitativos inclui o sentimento, desde que há um tocar que se toca em todo ver, imaginar, sentir etc., a afetividade já se encontra incluída interiormente por Descartes na essência transcendental do próprio *cogito*, malgrado sua teoria *a priori* do dualismo das substâncias.

Mesmo tomado como resultado da busca da experiência subjetiva capaz de satisfazer o desejo de encontrar uma evidência perfeita no pensamento puro, isto é, no conhecimento intelectual, o *cogito* implica a afetividade. De fato, o problema essencial da doutrina ontológica é, na verdade, existencial. Há em Descartes uma tentativa teórica de fundamentar a alienação existencial - através da qual nosso comportamento se distancia da verdade e do bem, incutindo-se no erro e no pecado - numa teoria ontológica da supremacia e da independência da alma em relação ao corpo. A autonomia ontológica da alma em relação ao corpo é o fundamento da superioridade, por exemplo, do conhecimento racional. Assim, as almas “mais fortes” resistem às paixões, apoiando-se no “conhecimento da verdade”, nos “juízos firmes e determinados sobre o conhecimento do bem e do mal”, a fim de bem conduzir as ações da sua vida⁴¹.

Vê-se então que a purificação do pensamento no conhecimento intelectual só importa na medida em que através dele libertamos a alma da “escravidão” e da “infelicidade”, não havendo, portanto, uma desvalorização absoluta de toda afetividade, de todo pensamento afetivo, interpretado como ingerência indevida do corpo na alma, porque a alma não pode ser feliz ou infeliz senão na medida em que age, bem ou mal, e é o corpo próprio quem, afinal, age. Ora a ação da alma sobre o corpo é incompreensível fora da afetividade. O corpo não pode unir-se à alma sem que seus movimentos se afetem através dela. Se Descartes nega que a coisa pensante “tenha necessidade de outro *objeto* além de si mesma para exercer sua ação”⁴², isso não significa afirmar a possibilidade de que exista ação da alma como

⁴¹Cf. *Tratado das Paixões*, § 49.

⁴²*Objecções e Respostas*, III, § 559.

tal, o que seria um contrasenso. Se o puro pensamento pudesse efetivamente agir não haveria nenhum problema da união da alma e do corpo. Na verdade se alma pode agir imediatamente sobre o corpo é somente porque a corporalidade é, de alguma maneira, uma vivência interior. A experiência que fundamenta a doutrina da terceira substância, ou seja, da união do corpo e da alma, é *a experiência de viver um corpo que é meu e, mais do que isso, que eu sou*, mesmo que eu possa conceber a mim mesmo sem a existência de nenhuma extensão.

Quando Descartes responde a Gassendi que desejava excluir da essência da vida *egológica* “*toda espécie de corpo*”, e não somente o “*corpo grosseiro e palpável*”, o faz num contexto teórico em que o importante consistia em mostrar que o corpo “*sutil e tênuê*”⁴³ que Gassendi pretendia atribuir à alma, era, na verdade, por mais “*sutil*” que fosse, ontologicamente homogêneo ao corpo objetivo, pois nenhuma sutileza poderia fazer com que o corpo perdesse sua extensão. *Na verdade a essência da união interior da corporalidade com a alma não é mais a extensão do corpo objetivo. O eu não dispõe de nenhum distanciamento que pudesse diferenciá-lo realmente do corpo e o movimento subjetivamente apreendido não se revela mais a partir de nenhum deslocamento espacial.* A revelação que manifesta a unidade imediata da alma e do corpo é o sentimento de agir, ou, na linguagem de Descartes, o “*pensamento*” de agir. É assim que esse corpo absoluto não tem necessidade de nenhum órgão para tocar-se a si mesmo interiormente. A essa possibilidade de apreensão imanente de si do corpo absoluto Descartes denomina “*pensamento de ver e de tocar*”⁴⁴ no mesmo sentido em que afirma haver um “*conhecimento interior*” do movimento do meu corpo, conhecimento que é um “*pensamento*”⁴⁵.

Como devemos pois compreender enfim a natureza dessa união da alma e do corpo?

⁴³*Idem*, III, § 548.

⁴⁴*Idem*, § 515.

⁴⁵*Idem*, I, § 504.

Descartes nos diz que “o espírito todo está unido ao corpo todo”⁴⁶. De fato nada do corpo vivido encontra-se “subtraído a meu espírito”. Assim, a unidade do espírito, ou seja, da vida *egológica*, é tão estreita que o espírito não pode tomar nenhum distanciamento de si que lhe permitisse estar mais ou menos em qualquer dos momentos da efetuação da sua existência. Se o espírito está unido ao corpo, então é todo o espírito que se mistura. Mas “o espírito está unido a todo corpo sem ser extenso por todo o corpo”⁴⁷, claro está, porque *a vida egológica habita o corpo, não à maneira de uma casa, mas de acordo com o modo como um poder efetivo de movimento se encontra ontologicamente unido a todas as suas condições de possibilidade*.

Por esse caminho, se “a alma está verdadeiramente unida ao corpo todo”, então o próprio corpo subjetivo deve ser “uno e de alguma forma indivisível”⁴⁸. Guéroult, em seu clássico estudo sobre Descartes, cita uma carta do filósofo à Mesland onde aquele afirma que “nosso corpo, *enquanto humano*, permanece sempre o mesmo número durante o tempo em que está unido à mesma alma. E inclusive nesse sentido é indivisível”⁴⁹. Com isso não se afirma apenas a indivisibilidade do corpo subjetivo e, portanto, o caráter inextenso da sua natureza, mas também - o que é infinitamente mais importante - que a ipseidade do eu, ou da alma, constitui a unidade interior do corpo, e que a unidade da alma e do corpo é, ao mesmo tempo, a unidade interior do corpo próprio.

Sem dúvida, “a importância histórica do dualismo cartesiano consistiu em ter aberto um horizonte no interior do qual as soluções do problema da relação entre a alma e o corpo iriam se multiplicar pelo simples fato de terem se tornado impossíveis”⁵⁰. Por isso a análise fenomenológica do problema deverá

⁴⁶*Meditações*, VI.

⁴⁷*Objecções*, V, § 550.

⁴⁸*Tratado das Paixões*, § 30.

⁴⁹Carta a Mesland, *cit.* in GUÉROULT, M. *Descartes selon l'Ordre des Raisons*, II, p. 181. Grifado por mim.

⁵⁰*Phénoménologie et Philosophie du Corps*, *op. cit.*, p. 210.

proceder “fazendo surgir a evidência absoluta do fato” - a saber, do fato da união da alma e do corpo - abandonando “o elemento hipotético” e “teórico” - a sua separação - como se abandona um simples “absurdo”⁵¹. Mas essa correção fenomenológica do dualismo não seria já demandada pela doutrina no instante em que nos convida a cessar de filosofar para viver e experimentar a união?⁵² Porque esta exigência não significa a necessidade de abandonar senão a filosofia da representação, da objetividade, numa palavra, da transcendência da consciência a fim de perscrutar os mistérios da imanência da vida *egológica*, que, na afetividade da sua essência, constitui a carnalidade da nossa alma.

⁵¹*Idem*, p. 192.

⁵²Carta a Élisabeth, 28 junho de 1643.

Bibliografia

- ALQUIÉ, F. *La Découverte Métaphysique d'Homme chez Descartes*. Paris: Vrin, 1950.
- BEYSADE, J. M. *La Philosophie Première de Descartes*. Paris: Vrin, 1971.
- DERRIDA, J. "Cogito et Histoire de la Folie". In: *l'Écriture et la Différence*. Paris: Seuil, 1967.
- DESCARTES, R. *Oeuvres de Descartes* (Adam-Tannery). Paris: Vrin-CNRS, 1974.
- GRIMALDI, N. & MARION, J.-L. (Org.). *Le Discours et sa Méthode*. Paris: PUF, 1987.
- GUÉROULT, M. *Descartes selon l'Ordre des Raisons*. 2 vol. Paris: Gallimard, 1968.
- HEIDEGGER, M. *Sobre a Essência da Verdade* (trad. Ernildo Estein). São Paulo: Duas Cidades, 1969.
- HENRY, M. *Philosophie et Phénoménologie du Corps*. Paris: PUF, 1965.
- _____. *Généalogie de la Psychanalyse*. Paris: PUF, 1987.
- _____. *L'Essence de la Manifestation*. Paris: PUF, 1974.
- HUSSERL, E. *Idées Directrices pour une Phénoménologie* (trad. Paul Ricouer). Paris: PUF, 1968.
- _____. *Logique Formale et Logique Transcendentale* (trad. Suzanne Bachelard). Paris: PUF, 1965.
- HUSSERL, E. *Conferências de Paris*. (trad. Arthur Mourão). Lisboa: Edições 70, s/d.
- MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la Perception*. Paris: Gallimard, 1945.
- NANCY, J.-L. *Ego Sum*. Paris: Vrin, 1979.
- RODIS-LEWIS, G. *Descartes e o Racionalismo* (trad. Jorge de Oliveira Baptista). Porto: Rés, 1979.

CONSIDERAÇÕES SOBRE ATIRANIA: SÓFOCLES E ARISTÓTELES

João Hobuss*
Universidade Federal de Pelotas

A intenção deste texto é bem modesta, qual seja, oferecer uma possibilidade de interpretação da obra de Sófocles a partir de uma leitura do livro V da *Política* de Aristóteles. Ali, Aristóteles lista determinadas condições que devem ser observados pelo tirano para que este se mantenha no poder. Uma destas condições, manifestamente religiosa, pressupõe que o tirano obedeça todos os rituais que são característicos da póλις. A leitura que se pretende fazer aqui, indica que Creonte, o Rei de Tebas, em desobedecendo o caráter divino da póλις grega, extrapola sua própria condição de rei, incorrendo num desvio: ele perde, devido a tal desvio, a autoridade de rei, tornando-se, sempre do ponto de vista aristotélico, um tirano e, do ponto de vista deste texto, um mau tirano.

* * *

A *Antígona*¹ de Sófocles comporta uma multiplicidade de interpretações e sentidos: uns atribuem a Antígona um estranho e excessivo amor pelos mortos, no caso por Polinices o irmão morto, isto é, um amor sexual pelos mortos²; outros, como Martha Nussbaum numa obra denominada *The Fragility of*

* Professor do Departamento de Filosofia do ICH/UFPel.

¹ Será utilizada a tradução em português de Mário Gama Kury, cotejada com a edição francesa de Robert Pirragne.

² No diálogo inicial com Ismene, Antígona afirma: “Procede como te aprouver; de qualquer modo hei de enterrá-lo e será belo para mim morrer cumprindo esse dever: repousarei ao lado dele, amada por quem tanto amei (...)” 80-83.

*Goodness*³, compreendem-na como sendo uma peça sobre a razão prática e os caminhos pelos quais essa razão ordena e vê o mundo: isso seria evidenciado pelo fato de que nessa tragédia aparecem onze palavras (boul», boÚlhuma, bouleÚw, eÜ-bouloj, euboul...a, dusboul...a, frÒnema, frone«n, fr»n, dÚsfrwn, dÚsnouj)⁴ ligadas diretamente à deliberação prática num total de cinquenta ocorrências durante seu transcorrer. A concepção de Nusbaum é preciosa no sentido de indicar não apenas os caminhos da razão prática no que tange à compreensão do mundo, mas sobretudo, no caso de Creonte, o rei de Tebas, de seus *descaminhos*.

Esse artigo não se insere completamente em nenhum dos dois tipos de interpretação supracitados, embora sejam formalmente aceitáveis, especialmente o segundo; ele procurará estabelecer um novo tipo de compreensão a partir da crítica à uma terceira modalidade de entendimento dessa obra de Sófocles, qual seja, aquela de Hegel (especificamente na *Estética*)⁵.

Para que se situe melhor a peça em questão é necessário remontar a outra tragédia clássica, ou seja, os *Sete contra Tebas* de Ésquilo no sentido de um melhor encadeamento das ações que acabarão por perpetrar o tormento de Antígona.

Polinices e Etéocles, filhos de Édipo, irmãos de Antígona, fizeram um pacto para reinar alternadamente Tebas. No final de seu período (um ano), Etéocles traindo o pacto, recusou-se a entregar o poder a seu irmão Polinices que foi obrigado a se exilar junto à Adastro, Rei de Argos. Revoltado, Polinices marcha, com Adastro e outros cinco chefes, contra Tebas, para fazer valer seus direitos; lá, os dois irmãos terminam por se enfrentar morrendo um pela mão do outro.

Com a morte dos dois irmãos e desafetos, segue a triste sina da casa dos Labdácidas, pródiga em calamidades, calamidades que acabarão por se abater sobre Antígona:

³ M. NUSBAUM. *The Fragility of Goodness*.

⁴ M. NUSBAUM, *op. cit.*, p. 436 nota 6 .

⁵ G.W.F. HEGEL. *Esthétique*, T. 8, vol. 2 .

Pobre de mim [diz Ismene]! Pensa primeiro em nosso pai, em seu destino, abominado e desonrado, cegando os próprios olhos com as frementes mãos ao descobrir seus pecados monstruosos; também, valendo-se de um laço retorcido matou-se a mãe e esposa dele – era uma só – e, num terceiro golpe, nossos dois irmãos num mesmo dia entremataram-se (coitados!), fraternas mãos em ato de extinção recíproca⁶.

Creonte torna-se o novo rei de Tebas, e como rei manda que Etéocles seja sepultado com todas as honras; ao mesmo tempo, decreta que o cadáver de Polinices permaneça insepulto: aqui começa o percurso trágico da pobre Antígona.

A tragédia começa exatamente pelo sofrimento desmedido de Antígona impedida pelo edito⁷ de Creonte de sepultar seu tão querido irmão, edito transgredido por Antígona:

Pois não ditou Creonte que se desse a honra da sepultura a um de nossos dois irmãos enquanto a nega ao outro? Dizem que mandou proporcionar justos funerais a Etéocles com a intenção de assegurar-lhe no além-túmulo a reverência da legião dos mortos; dizem, também, que proclamou a todos tebanos a interdição de sepultarem ou sequer chorarem o desventurado Polinices: sem uma lágrima, o cadáver insepulto irá deliciar as aves carniceiras que hão de banquetear-se no feliz achado.

⁶ SÓFOCLES. *Antígona*, 56-69. A tragédia da casa dos Labdácidas também é lembrada pelo coro em 662ss: “Vejo às antigas infelicidades dos labdácidas juntarem-se as novas desventuras dos defuntos”, ou ainda, em 958ss, quando Antígona afirma para o coro que “trouxeste-me à memória o mais pungente dos fatos – o destino de meu pai três vezes manifesto, o de nós todos, labdácidas famosos”.

⁷ Creonte deixa claro seu intento: “fique insepulto seu cadáver e o devorem cães e aves carniceiras em noventa cena” (235), ameaçando quem o descumpra, ou seja, “sede implacável com os rebeldes ao edito” (251).

Esse é o decreto imposto pelo bom Creonte a mim [Antígona] e a ti (melhor dizendo: a mim somente)⁸.

É importante ressaltar a importância significativa que tinha todo ritual de sepultamento na cultura grega, ritual esse que proporcionará ao morto sua entrada no Hades. Isso deixa claro o caráter sagrado, ditado por leis imemorais, da cerimônia fúnebre entre os gregos: o não sepultamento indica a impossibilidade do morto de atravessar o rio – Aqueronte - que circunda a morada dos mortos, o que acarretará um vagar sem fim por toda eternidade; não permitir que este se efetue é ir de encontro aos deuses, é desrespeitar a vontade divina (desde os poemas homéricos sabe-se que é sagrado celebrar os rituais em honra dos mortos).

O desrespeito ao cadáver de Polinices acaba por estabelecer o conflito que permeará toda a peça ou seja, o conflito entre Antígona e Creonte .

A interpretação hegeliana, por demais conhecida, verá neste conflito a oposição entre o $\omicron\kappa\omicron\upsilon\upsilon$ (lei da família) e a $\rho\omicron\lambda\iota\upsilon$ (estado), entre a moralidade pública e a moralidade privada, isto é, a oposição, o contraste, “da vida moral, na sua generalidade espiritual, que encarna o Estado, e da moral natural, representada pela família”⁹. Segundo esta interpretação, Antígona é aquela que “venera os laços de sangue, os deuses subterrâneos, enquanto que Creonte só venera a Zeus, a potência que rege a vida pública e do qual depende a bem da comunidade”¹⁰: de um lado a perspectiva ético-familiar, de outro a esfera política, com suas leis próprias. Mas o problema da argumentação hegeliana é que parece parece equivocada, pois parte da idéia que Creonte representa realmente a lei da cidade, enquanto Antígona age como um $\forall\rho\lambda\iota\upsilon$, como um indivíduo que não respeita as leis mais fundamentais do estado.

⁸ *Antígona*, 23-36.

⁹ HEGEL, G.W.F. *Op.cit.*, p. 400.

¹⁰ *Idem*, p. 401.

É coreto afirmar que Creonte parte do pressuposto que a pÒlij tem precedência sobre todo o resto, estando o privado submetido ao público, no caso a pÒlij, que é prioritária em relação a qualquer outro assunto, ou obrigação, mesmo familiar. A pÒlij supõe uma absoluta lealdade, e a lealdade no que se refere a Antígona supõe uma obediência irrestrita ao edito de Creonte. Creonte, como rei que é, e defensor da própria idéia de pÒlij como todo grego, entende a pÒlij como a única e plena afirmação da civilização, entendida como uma comunidade política, sendo por isto necessária sua defesa, da forma mais veemente possível. A desobediência de Antígona estabeleceria o conflito entre esta compreensão de pÒlij e a família: o ato de Antígona, do ponto de vista de Creonte, acarreta deslealdade em relação à esfera do político, representada pela pÒlij. O que Creonte não entende, agora a partir da compreensão de Antígona, é que a esfera religiosa, materializada pela intransigência de Antígona em defesa do ritual de sepultamento de seu irmão, pelos motivos explanados acima, tem raízes mais profundas que a própria comunidade política, ou antes, raízes que fundamentam esta comunidade política¹¹. Estas raízes são especificadas pela esfera do divino, mais precisamente, pela lei divina, imemorial. Estas leis são aquelas explicitadas por Antígona no sentido de fundamentar sua ação, num primeiro momento quando acusa Ismene de se afastar das leis que são caras aos deuses¹², e num segundo momento, mais significativo, quando argumenta contra a afirmação de Creonte de que teria desobedecido às leis da pÒlij:

Mas Zeus não foi o arauto delas para mim,
nem essas leis são as ditadas entre os homens
pela Justiça, companheira de morada
dos deuses infernais; e não me pareceu
que tuas determinações tivessem força
para impor aos mortais até a obrigação

¹¹ A este respeito ver a notável obra de Bernard Knox, *The Heroic Temper*, sobretudo os capítulos III e IV.

¹² *Antígona*, 86.

de transgredir normas divinas, não escritas,
inevitáveis; não é de hoje, não é de ontem,
é desde os tempos mais remotos que elas vigem,
sem que ninguém possa dizer quando surgiram.
E não seria por temer homem algum,
nem o mais arrogante, que me arriscaria
a ser punida pelos deuses por violá-las¹³.

Ao contrário de Antígona, que percebe o significado da lei, mais do que a simples defesa do $\sigma\kappa\omicron\upsilon\upsilon$, Creonte que, até razoavelmente num primeiro momento, defende a $\rho\omicron\lambda\iota\upsilon$, pois é sua função, erra quando confunde o público e o privado, a $\rho\omicron\lambda\iota\upsilon$ e o $\sigma\kappa\omicron\upsilon\upsilon$, e, sobremaneira, a relação de ambos com o sagrado. Antígona não defende a lei familiar, como pensa Creonte, contra a lei da $\rho\omicron\lambda\iota\upsilon$, ela não falta com lealdade no que tange à esfera da vida política – não é uma Υpolij -, mas antes ela, ao defender a lei sagrada do ponto de vista particular, no caso o sepultamento de Polinices, defende algo que tem um caráter mais geral, isto é, o próprio estatuto da $\rho\omicron\lambda\iota\upsilon$.

Logo, o conflito que se estabelece não é entre o público e o privado, entre a lei da família e a lei da $\rho\omicron\lambda\iota\upsilon$, mas sim entre a lei humana (o edito de Creonte, que, como ele próprio menciona, “ela [Antígona] já se atrevera, antes, a insolências ao transgredir as leis apregoadas”, leis que Creonte crê serem da $\rho\omicron\lambda\iota\upsilon$) e a lei divina (o caráter sagrado do sepultamento). Este conflito entre o humano e o divino é explicitado no decorrer da própria tragédia, como já foi visto acima e como aparece no diálogo de Creonte com Tirésias, onde o último adverte que “de novo está pendente a tua sorte”¹⁴, pois:

¹³ *Antígona*, 510-524. Aristóteles afirma: “Devemos salientar que os princípios de equidade são permanentes e imutáveis, e que a lei natural não muda, pois é a lei da natureza, enquanto as leis escritas seguidamente mudam. Esse é o significado das linhas na Antígona de Sófocles, onde Antígona defende que sepultando seu irmão, violou as leis de Creonte, mas não a lei não-escrita” (*Retórica* I 15 1375^a 30-35).

¹⁴ *Antígona*, 1104.

nossos altares todos e o fogo sagrado
estão poluídos por carniça do cadáver
do desditoso filho de Édipo, espalhada
pelas aves e pelos cães; por isso os deuses
já não escutam nossos preces nem aceitam
os nossos sacrifícios (...)
Cede ao defunto, então! Não firas um cadáver!¹⁵

Ou ainda: "reténs um morto sem exéquias, insepulto, negado aso deuses íferos. Não tens, nem tu, nem mesmo os deuses das alturas tal direito; isso é violência tua ousada contra os céus"¹⁶. Creonte, tomado pela Úbrij, desafia a lei imemorial, dada desde sempre: é quase um "esquecimento dos deuses", pois ele ousa negar a onipotência divina. Creonte, etimologicamente o mais forte, o senhor, o chefe, o soberano, aquele cujo poder se estende ao longe¹⁷, ao contrapor-se às lei divinas deixa de ser o monarca para ser o tirano, e mau tirano, e como tirano já não representa a pÒlij¹⁸, pois ao valorizar em demasiado não apenas o político, mas a condição humana, não reconhece a debilidade e a miséria que perpassa esta condição.

Esta modificação operada na personalidade de Creonte, de monarca para tirano¹⁹, vai buscar sua fundamentação na clássica distinção entre as diversas formas de constituição efetuada por Aristóteles no livro III da *Política*. Ali ele afirma existir três formas corretas de constituição, a monarquia, isto é, o governo de um; a aristocracia, o governo dos melhores; e a república,

¹⁵ *Antígona*, 1126-1142.

¹⁶ *Idem*, 1186-9.

¹⁷ Ver o verbete Creonte no *Dicionário Mítico-Etimológico da Mitologia Grega*, de J. Brandão de Souza.

¹⁸ Em 741-744, Creonte ao afirmar que só Antígona desrespeita o edito, não lhe resta outra alternativa senão matá-la, pois ela está em "ostensiva oposição às minhas ordens".

¹⁹ A acusação de tirania no que tange a Creonte não está ausente da tragédia. Aparece pelo menos duas vezes, uma por parte de Antígona, "(...) mas a tirania, entre outros privilégios, dá o de fazer e o de dizer sem restrições o que se quer" (577-9), e outra por parte de Tirésias afirmando que os tiranos amam somente o ganho sórdido (1172).

governo da maioria, todas tendo como característica essencial o bem comum, e três desvios correspondentes a cada uma das formas mencionadas, ou seja, a tirania como desvio da monarquia; a oligarquia, da aristocracia; e a democracia, da república (ou governo constitucional), tendo como característica básica não o bem comum, mas o governo, por ordem, no interesse do tirano, dos ricos e dos pobres²⁰.

Cego pela Úbrij, Creonte tem sua condição de tirano desvelada no diálogo com seu filho Hêmon :

- Creonte: É portanto a outro, e não a mim, que compete governar este país?
- Hêmon: Não há estado algum que seja pertença de um só homem.
- Creonte: Acaso não se deve entender que o estado é de quem manda?
- Hêmon: Mandarias muito bem numa terra que fosse deserta²¹.

Hêmon²² já havia deixado antever que a palavra de Creonte não poderia ser a única correta, e que nas ruas o “ouço o murmúrio, escuto as queixas da cidade por causa dessa moça”, lamentando o seu próximo, *injusto* e terrível fim.

Mas Creonte não aparece apenas como um tirano: esta condição de tirano, como já foi mencionado, diz respeito à própria condição divina da pŌlij, tendo em vista o desrespeito à lei divina. Ele é um mau tirano, pois nem aparentemente respeita a lei imemorial, já que não obedece as condições necessárias requeridas para que um tirano permaneça no poder. Estas condições são apresentadas por Aristóteles no livro V da *Política*.

Na realidade, Aristóteles apresenta dois métodos para que o tirano resguarde sua condição²³:

²⁰ *Política* III 7 1279 a 33 - b 10.

²¹ *Antígona*, 836-9.

²² *Idem*, 785-822.

²³ Não está em discussão aqui, não é o ponto, o motivo que leva Aristóteles a estabelecer determinadas regras no sentido de manter o tirano no poder, já que

- (a) um primeiro método acena para: a ceifa dos homens proeminentes, a proibição dos repastos, das confrarias, das reuniões com fins instrutivos e de qualquer instituição semelhante. Para isto é necessário manter vigilância sobre tudo aquilo que possa de alguma forma colocar em risco o poder do tirano: a formação de entidades culturais, de associações que estimulem o debate, bem como espionar sempre os súditos, mantendo-se informado de tudo que acontece na pólis; ele ainda deve caluniar, intrigar, empobrecer a população para que ela preocupe-se mais em adquirir meios para sobreviver, para evitar que se tenha tempo necessário para conspirar, impedindo-os, em última instância; de agir no âmbito da política;

- (b) uma segunda possibilidade implica aproximar a tirania da monarquia, apenas preservando o poder da primeira, com o tirano passando a impressão de agir como um rei; o tirano deve inspirar não medo, mas respeito, parecer sempre um administrador, não um governante tirânico; e, este é o ponto, *deve parecer sempre zeloso quanto à observância dos deveres religiosos*, mostrando para o povo que ele respeita os deuses, não conspirando contra eles, agindo sempre com reverência e sentimento religioso²⁴.

Creonte é um mau tirano no sentido exposto em (b), isto é, nem aparentemente zela pelos deveres religiosos, pela lei divina²⁵. Creonte esquece o que Nicole Loraux chama de "enra-

ele próprio afirma que a tirania, de todas as formas de governo, é a pior e pouco duradoura. Um bom artigo a este respeito é o de PETIT, A. L'Analyse Aristotélicienne de la Tyrannie (ver bibliografia).

²⁴ *Política* V 11.

²⁵ É importante ressaltar que Creonte está tomada pela soberba, pois esquece a lei divina. Isto é fruto de um mau uso da razão. Obviamente não se considera

izamento divino" da pŌlij²⁶, o que dá a ela uma "função de imortalidade" e "assegura sua transcendência ao lembrar aos seus homens que eles são mortais"²⁷. O infeliz tirano, tomado pela soberba, é o personagem trágico 'par excellence', pois ao desafiar os deuses, sucumbe, é castigado com a morte de Hêmon, seu filho e de Eurídice, sua esposa, que atormentados pela dor, tiram a própria vida; no final, Creonte é a personificação da dor, do sofrimento e do arrependimento: temos aqui a essência mesma da tragédia, o padecer, o sofrer, pois sofrendo o homem compreende, se bem que demasiado tarde, pois demasiado tarde ele atende o conselho do corifeu, que finalmente o alerta, apesar de todo desenrolar anterior, para a inevitável punição dos deuses: ele sepulta Polinices segundo as regras divinas, mas neste momento a tragédia já estava efetivada, pois, como nota o corifeu, ele distinguiu tardiamente o que era realmente o *justo*²⁸.

um tirano, mas um rei na posse de uma autoridade, autoridade fundada na defesa intransigente das leis da pŌlij. Ele pode ser considerado um tirano apenas de forma derivada, não voluntária (devido à precariedade do juízo), por não considerar a lei divina, e pelo fato de querer personificar sozinho as leis da pŌlij, esquecendo o divino e, secundariamente, um mau tirano, a partir de uma leitura aristotélica, por não mascarar este desrespeito (embora esta má tirania seja, também, involuntária, supondo a tirania defendida acima). Esta análise da tirania e da má tirania, dá-se a despeito da compreensão que Creonte tem de si mesmo. No final da tragédia reconhece o seu erro terrível, erro do juízo, e todo o sofrimento ao qual será submetido. Assim, ele reconhece sua falha enquanto monarca, sua soberba, e indiretamente sua tirania, embora ele nunca pretendesse isto (a tirania). A Ūbrij é a responsável por tudo: é justo absolver Creonte de uma acusação de tirania voluntária e, portanto, de uma astúcia no sentido de assegurar o seu poder. Ele seria um mau tirano na presuposição da voluntariedade: aqui a má tirania é apenas simbólica, ou seja, fruto de uma incompreensão geral de Creonte a respeito de seus atos: não compreende sua tirania, muito menos a disfarça. É o colapso da razão, seja da boa razão, ou da perversa.

²⁶ N. LORAU. *A Tragédia Grega e o Humano*, p. 21.

²⁷ *Idem*, p. 21.

²⁸ *Antígona*, 1411. Aristóteles, na *Retórica*, estabelece com precisão a questão do justo, finalmente reconhecido por Creonte: "Pois há, realmente (...) uma justiça e uma injustiça natural que é comum a todos, mesmo para aqueles que não tenham associação e compromisso com os outros. Isto é o que a *Antígona* de Sófocles quer dizer quando afirma que o sepultamento de Polinices era um

Creonte sofre, reconhece sua culpa, “Ai! Ai de mim! O autor dessas desgraças”²⁹, pois esqueceu sua condição de rei ao esquecer a natureza divina da pÒlij: um monarca não pode ir de encontro às leis não-escritas postas desde sempre. A imprudência de Creonte foi ter dado demasiada importância à condição política, não levando em consideração que o fundamento desta está na lei divina, pois indissociáveis que são.

Certamente, Antígona é a afirmação da consciência individual, do O'KOJ, mas perpassada, inevitavelmente, pela lei divina: é a afirmação da consciência religiosa. Então, o conflito do qual trata a tragédia não se dá entre a moralidade pública e a moralidade privada, entre a lei da cidade e aquela da família, mas sim entre a lei divina (arcaica) e a lei, poder-se-ia dizer, meramente humana – representada aqui pela desmedida de Creonte -, que já não pode encontrar sua justificativa no espaço político, nas leis da cidade: quem fundamenta a lei da cidade é a lei divina, intangível, imprescritível, indelével, imemorial, existindo desde sempre, superior aos decretos de um tirano, é a ¥grafoj nÒmoj, a lei não-escrita. Antígona não pode ser condenada como ¥polij ao defender um sepultamento digno para Polínicos, defesa primeiramente fundada nos laços familiares, embasada num notável sentido a respeito da própria concepção de religiosidade, e sutilmente justificada pelo caráter divino da pÒlij, pela lei divina que a fundamenta.

A única vontade que conta é a vontade dos deuses, não a do tirano. Como diz o coro na sua participação derradeira, “com os deuses não seja ímpio ninguém”³⁰. Creonte o foi, por superestimar a condição política, da qual já não era mais o modelo, em detrimento da perspectiva religiosa, não percebendo que elas estão intimamente imbricadas: ele o fez não por deficiência de caráter, mas por deficiência da razão, pois a razão perpassada pela Úbrij tem como resultado a precariedade do juízo:

ato justo a despeito da proibição: ela quer dizer que era justo por natureza” (I 13 1373b 6-11).

²⁹ *Antígona*, 1458

³⁰ *Idem*, 1487-8.

a desmedida empáfia nas palavras
reverte em desmedidos golpes
contra os soberbos que, já na velhice,
aprendem afinal prudência³¹.

³¹ *Idem*, 1489-1492.

Bibliografia

- ARISTÓTELES. *Política* (ed. D. Ross). Oxford: Oxford Classical Texts, 1988.
- _____. *Politics* (trad. D. Ross). IN: The Compleat Works of Aristotle (The Revised Oxford Translation, ed. J. Barnes). Vol. 2. Princeton: Princeton University Press, 1984.
- _____. *Rhetoric* (trad. W. R. Roberts). IN: The Compleat Works of Aristotle (The Revised Oxford Translation, ed. J. Barnes). Vol. 2. Princeton: Princeton University Press, 1984.
- BIGNOTTO, N. Tirania e Racionalidade na Antígona de Sófocles. In: *Síntese*, 63. Belo Horizonte: Loyola, 1993.
- BOWRA, C. M. *Historia de la Literatura Griega*. México: FCE, 1950.
- BRANDÃO, J. de S. *Dicionário Mítico-Etimológico da Mitologia Grega*. Petrópolis: Vozes, 1991. 2 vol.
- HEGEL, G.W.F. *Esthétique*. T. 8, vol. 2. Paris: Aubier-Montaigne, 1965 (*Vorlesungen über die Ästhetik*. Vol. III [Werke 15]. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993).
- _____. *Esthétique. Textes Choisis*. Paris: PUF, 1995.
- _____. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Vozes, 1992. 2 vol.
- KNOX, B. *The Heroic Temper*. Berkeley: Univ. California Press, 1964.
- LORAUX, N. A Tragédia Grega e o Humano. In: *Ética*. São Paulo: Companhia das Letras, 199.
- NUSBAUM, M. C. *The Fragility of Goodness*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- PETIT, A. L'Analyse Aristotélicienne de la Tyrannie. In: *Aristote Politique*. Paris: PUF, 1993.
- SÓFOCLES. *Théâtre Complet* [trad. Robert Pignarre]. Paris: Flammarion, 1964.
- _____. *A Trilogia Tebana* [trad. Mário Gama Kury]. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993.