

MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO E DO DESPORTO
UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

DISSERTATIO
ISSN 1413-9448

VERÃO DE 1999

Dissertatio	Pelotas	nº 10	pp. 1-141	Verão/99
-------------	---------	-------	-----------	----------

Universidade Federal de Pelotas

Prof^ª. Inguelore Scheunemann de Souza

Reitora

Prof. José Carlos da Silveira Osório

Vice-Reitor

Prof. João Nelci Brandalise

Pró-Reitor de Graduação

Prof. Francisco Elifaete Xavier

Pró-Reitor de Extensão e Cultura

Prof. Jorge Luiz Nedel

Pró-Reitor de Pesq. e Pós Graduação

Prof. Paulo Roberto Soares Pinho

Pró-Reitor Administrativo

Prof. Paulo Silveira Jr.

Pró-Reitor Plan. e Desenvolvimento

Prof. Mário Osório Magalhães

Diretor – ICH

Prof. Joãosinho Beckenkamp

Chefe do Departamento de Filosofia

Prof. João Hobuss

Coord. do Curso de Filosofia

Prof. Joãosinho Beckenkamp

Coord. do Pós-Grad. em Filosofia

Editora Universitária

Rua Lobo da Costa, 447

Tel. 0 XX 53 2278411

Pelotas-RS-CEP 96010-150

Ari Luís Dela Mare

Diretor

Bel. Manuel Antônio da Silva Tavares

Gerente Operacional

Capa

Ana da Rosa Bandeira

Impressão Digital Laser

Fernando Faria Corrêa

Rodrigo Marten Prestes

DISSERTATIO

Universidade Federal de Pelotas

Instituto de Ciências Humanas

Departamento de Filosofia

ISSN 1413-9448

Editor

Prof. João Hobuss

Conselho Editorial

Prof. Aguinaldo Pavão (UEL)

Prof. Breno Hax Jr. (UFPR)

Prof. Cláudio Neutzling (UFPel)

Prof. Delamar Dutra (UFSC)

Prof. João Hobuss (UFPel)

Prof. Joãosinho Beckenkamp (UFPel)

Prof. Miguel Spinelli (UFMS)

Prof. Darlei Dall'agnol (UFSC)

Secretário

Jorge Luís de Oliveira Viana

DISSERTATIO

Instituto de Ciências Humanas

Departamento de Filosofia

Rua Alberto Rosa, 154

Pelotas/RS - CEP 96010-770

Fone/Fax: (0532) 786544 - 786665

E-mail: jhobuss@ufpel.tche.br

Web: www.ufpel.tche.br/ich/depfil

DISSERTATIO. Pelotas: Instituto de Ciências Humanas: Departamento de Filosofia, nº 10 (Verão de 1999 / Pelotas: UFPel, 1999-

Semestral
1. Ciências Humanas - Periódico.

2. Filosofia - Periódico
CDD: 105

Sumário

WITTGENSTEIN, 'DISCIPLE' À CONTRECŒUR DE FREUD <i>Fernando Aguiar</i>	5
A INTERIORIDADE COMO VIA DE ACESSO A DEUS NO PENSAMENTO DE SANTO AGOSTINHO <i>Manoel Vasconcellos</i>	45
O SUBLIME A ESTÉTICA FUTURA <i>Angela Medeiros Santi</i>	61
O GRANDE DESAFIO DA ÉTICA CONTEMPORÂNEA Universalidade das Regras e Particularidade das Ações <i>Delamar José Volpato Dutra</i>	75
DA CRÍTICA AO LIBERALISMO A UMA CRIPTOÉTICA LIBERAL Os Contratualismos de Rousseau e Rawls <i>Neiva Afonso Oliveira</i>	97
DE QUE MODO PODE SER ENTENDIDO O ESTAR FUNDAMENTADO DOS JUÍZOS MORAIS? Um Estudo das Cinco Primeiras Lições da Obra <i>Lições Sobre Ética</i> de Ernst Tugendhat <i>Luís Eduardo Rubira</i>	111
LIBERDADE E DETERMINISMO NA CRÍTICA DA RAZÃO PRÁTICA <i>Silvia Pimenta Velloso Rocha</i>	119
SOBRE CONCEITOS PRÁTICOS EM KANT <i>Joãosinho Beckenkamp</i>	127

WITTGENSTEIN, 'DISCIPLE' À CONTRECŒUR DE FREUD

*Fernando Aguiar**

Universidade Federal de Santa Catarina

L'unité de ce monde m'apparaît comme allant de soi, ne méritant pas d'être mentionnée. Ce qui m'intéresse, c'est la séparation et l'organisation de ce qui, autrement, se perdait dans une bouillie originaires [...]. Bref, je suis de toute évidence un analyste et je pense que la synthèse ne présente aucune difficulté du moment que l'on est en possession de l'analyse (Freud à Andreas-Salomé, en 1915).

On reprend ici quelques considérations des auteurs (Assoun, Bouveresse, Dor, Rhees) sur la critique wittgensteinienne — parfois hétérodoxe, volontiers périphérique et fort abrégée — à la psychanalyse. Avant d'y arriver, nous rassemblons l'essentiel de la relation de Freud avec la philosophie et avec les philosophes, où nous remarquons quelques affinités entre lui et Wittgenstein, concernant leur critique à une certaine pratique de la philosophie. Ils auraient pourtant beaucoup à se départager.

Nous en avons au moins quelques mots du philosophe sur la psychanalyse et sur Freud lui-même. Ceux-ci datés de 1945, après donc la mort de celui-ci: on ne peut donc que songer à ce que le fondateur de la psychanalyse en aurait pensés.

* L'auteur est aujourd'hui professeur au Departamento de Psicologia do Centro de Filosofia e Ciências Humanas (CFH), à l'Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Il a bénéficié de l'aide d'une bourse de la CAPES (*Fundação Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior*), pour mener les recherches qui ont abouti à une dissertation doctorale présentée à l'Institut Supérieur de Philosophie de l'Université Catholique de Louvain (Louvain-la-Neuve), au 15 mars 1995.

La critique wittgensteinienne porte, d'une part, sur la *scientificité de la psychanalyse* et, en particulier, sur le statut épistémologique de l'*inconscient*; d'autre part, sur le genre d'*assentiment* que les gens prennent l'habitude de livrer au contenu analytique en tant que tel — autrement dit, le fait qu'ils soient "enclins" à accepter les explications analytiques, et qu'ils en tirent une vraie conviction. Nous proposons ici de suivre cet itinéraire.

Freud, la philosophie et les philosophes

On a toujours parlé, chez les auteurs, d'une certaine ambiguïté dans la relation de Freud avec la philosophie — tantôt l'attraction, tantôt la répulsion —, en particulier, vis-à-vis des philosophes eux-mêmes. Pour l'*attraction*, on cite d'emblée des événements qui appartiennent à sa jeunesse. On mentionne la lecture de 'Sur la nature', le soi-disant essai de Goethe (écrit en fait par G.C. Tobler, un écrivain suisse), qui l'aurait fait se décider pour la médecine. A l'Université, parmi des études entreprises d'une 'façon peu orthodoxe, irrégulières et traînées en longueur trois années de plus' (Jones, 1958, p. 40), des réunions de lectures et des cours de philosophie, notamment ceux de Brentano. (Quelques disciplines philosophiques étaient obligatoires pour les élèves de médecine entre 1804 et 1873. Celle-ci étant justement sa première année à l'Université, on peut donc conclure que Freud suit ces cours volontiers.) Fruit de cet engagement, une recommandation de Brentano lui-même, quelques traductions en allemand de J.S. Mill¹. A titre personnel, l'inten-

¹ Freud a traduit quatre essais de Stuart Mill. Les trois premiers étaient consacrés à des problèmes sociaux: la question ouvrière, l'affranchissement des femmes, le socialisme. Le quatrième essai traitait du *Platon* de Grote. 'Freud a déclaré, bien des années plus tard (en 1933), n'avoir eu qu'une connaissance très fragmentaire de la philosophie platonicienne; nous sommes donc autorisés à penser que ce qu'il connaissait lui avait été enseigné par l'essai de Mill. Freud ajoutait toutefois que la théorie des réminiscences de Platon l'avait fortement impressionné. Mill avait montré dans ses commentaires l'intérêt que lui inspirait cette théorie qui suggéra à Freud nombre des réflexions. Bien des années plus tard, il introduisit dans son livre intitulé *Au-delà du principe de plaisir* certaines suggestions de Platon' (Jones, 1958, pp. 61-62).

tion de rédiger une introduction générale à la philosophie afin de susciter l'intérêt de Martha (alors sa fiancée) à son travail.

La chronique de cette curiosité juvénile, spontanée, sincère des années de formation, si banale en apparence, gagne tout de même quelque importance comme étant à l'origine de plusieurs de ses formulations théoriques, épistémologiques, voire politiques de son avenir. Au moins, cet engagement déterminera son itinéraire dans la vie universitaire. De même que la *Naturphilosophie* panthéiste, dont Goethe fut l'un des pionniers, aurait été responsable du choix de la médecine, l'enthousiasme pour la physiologie (concurrente) de l'École de Helmholtz, à laquelle appartenait son maître Brücke, à jamais son modèle scientifique, le fera se convertir à la doctrine inverse², après avoir 'divagué', dit Freud (1925d), trois ans en plus à l'Université (p. 57). (Mais, jusqu'à 1875 il pensait-il encore à un doctorat en philosophie et ... en zoologie, avant de se redresser à la médecine).

En 1884, sa mauvaise situation matérielle l'amène, conseillé par Brücke lui-même, à renoncer à la carrière théorique, à laquelle il était plus enclin. C'est comme jeune aspirant à l'Hôpital Général, qu'il écrit dans une lettre (non publiée) à Martha, le 16 août de la même année: 'La philosophie, que j'ai toujours imaginée comme un but et un refuge pour ma vieillesse, m'attire tous les jours davantage, comme aussi toutes les affaires humaines en général, ou toute cause à laquelle je pourrais me dévouer corps et âme. Mais la crainte de cette grande incertitude qu'offrent les affaires locales et la politique me tient éloigné de cette sphère (Jones, 1969, p. 46). Déjà mûr, à son ami Fliess,

² Emil Du Bois-Reymond (1818-1896) et Ernst Brücke (1819-1892), auxquels vinrent bientôt se joindre Hermann Helmholtz (1821-1894) et Carl Ludwig (1816-1895) 'formèrent un petit groupe privé [entre 1840-1845] qui, après avoir recruté de nouveaux adhérents, devint en 1845 la *Berliner Physikalische Gesellschaft*. Ses membres étaient, pour la plupart, de jeunes étudiants, physiiciens et physiologues, élèves de Johannes Müller, tous ligués pour détruire à jamais le vitalisme, croyance fondamentale de leur maître admiré. [...] En vingt-cinq ou trente ans, ils [Du Bois-Raymond, Brücke, Helmholtz et Ludwig] devinrent les chefs incontestés des physiologues et des professeurs de médecine allemands ...' (Jones, 1958, p. 45).

médecin lui aussi, au premier jour de 1896, en train de concevoir la psychanalyse, et donc en pleine incertitude: 'Je constate que, par le détour de la médecine, tu atteins ton premier idéal qui est de comprendre la physiologie humaine. Pour moi, je nourris dans le tréfonds de moi-même l'espoir d'atteindre par la même voie, mon premier but: la philosophie'. Ensuite, lecteur vorace mais docte depuis toujours, il nous fait savoir vers quoi s'adressaient ses plus anciennes questions: 'C'est à quoi j'aspirais originellement avant d'avoir bien compris pourquoi j'étais au monde' (Freud, 1973, p. 125). Si la philosophie est ainsi sa première vocation, c'est avec la deuxième et définitive, la psychanalyse, que ce questionnement banal acquiert chez lui densité et réponse... par la grâce d'une invention.

Trois mois ont passé et le sujet revient à son esprit. Question plus précise, la philosophie y est opposée au fait qu'il est devenu thérapeute par contrainte: 'Je n'ai aspiré, dans mes années de jeunesse, qu'à la connaissance philosophique et maintenant je suis sur le point de réaliser cette aspiration en passant de la médecine à la psychologie. C'est contre mon gré que je suis devenu thérapeute...' (Freud, 1973, pp. 143-144). A ce propos, juste trente ans plus tard, dans la postface ajoutée à *Die Frage der Laienanalyse* (1926e), Freud insiste encore sur le fait que la psychanalyse n'est pas une branche de la médecine mais une partie de la psychologie, voire son fondement. Il ne s'agit, ajoute-t-il, ni de la vieille psychologie médicale ni de la psychologie des processus morbides, mais de la psychologie tout court (p. 80)³. Il va de soi que l'emploi absolutisé du mot

³ On doit remarquer que Freud ne fait aucune référence à cette psychologie définie par Herbart comme scientifique dès 1824, modernement partisane de l'expérimentation et fondée sur les mathématiques, développée par nombre d'auteurs tels que Weber, Helmholtz, Fechner et Wundt, concernant la mensuration des faits de la conscience. Sur ce genre de psychologie, Freud écrit: 'Qu'embrasse-t-elle aujourd'hui telle qu'elle est enseignée dans les écoles? En dehors de ces précieux aperçus de physiologie sensorielle, nombre de classifications et de définitions de nos processus animiques qui, grâce à l'usage de la langue, sont devenues le bien commun de tous les hommes cultivés. Cela n'est pas manifestement pas suffisant pour se faire une conception de notre vie d'âme' (Freud, 1926e, p. 14).

‘psychologie’, en plus de préciser le spécifique de la chose psychanalytique, voire d'affirmer la place de Freud comme précurseur, est un indice certain que la psychologie dont il parle est celle attachée à la tradition philosophique, qui parvient et se maintient même au XIX^e siècle. Ce commentaire (soit, sur le tournant de la médecine vers la psychologie qui réalise peut-être son ancienne aspiration à des connaissances philosophiques) n'est pas donc gratuit, d'autant plus que, juste en 1896, il imprime la première fois le terme *psycho-analyse*, dans un article en français, ‘L'hérédité et l'étiologie des névroses’ (1896a): avec son *analyse de l'âme*, il devient un savant, un connaisseur de l'homme, de l'âme humaine. Un psychologue donc de la vieille extraction — mais aussi, dorénavant et progressivement, ce qui n'existait pas avant lui, un psychanalyste.

L'appartenance philosophique de Freud se laisse encore voir, par exemple, dans les questions de priorité. Malgré le rôle tellement important joué par les poètes et les romanciers dans son travail pionnier, c'est souvent vis-à-vis des philosophes qu'il se donne convenablement la peine de se justifier de son invention. En désavouant l'influence de Schopenhauer et de Nietzsche⁴, il affirme qu'il est prêt ‘à renoncer à toute revendication de priorité dans les cas, assez fréquents, où les pénibles recherches

⁴ A propos de Schopenhauer et sur la *théorie du refoulement*, Freud (1914d) affirme y être ‘parvenu par [ses] propres moyens, sans qu'aucune influence [lui] en ait suggéré la possibilité’. Il ajoute: ‘Aussi l'ai-je pendant longtemps considérée comme originale, jusqu'au jour où Otto Rank eut mis sous mes yeux un passage du *Monde comme volonté et représentation*, dans lequel Schopenhauer cherche à donner une explication de la folie. Ce que le philosophe dit dans ce passage au sujet de la répulsion que nous éprouvons à accepter tel ou tel côté pénible de la réalité s'accorde tellement avec la notion du refoulement, telle que je la conçois, que je puis dire une fois de plus que c'est à l'insuffisance de mes lectures que je suis redevable de ma découverte. Et, cependant, d'autres ont lu et relu ce passage, sans faire la découverte en question, et il me serait peut-être arrivé la même chose, si j'avais eu, dans ma jeunesse, plus de goût pour les lectures philosophiques’. De même, sur Nietzsche: ‘Je me suis refusé plus tard la joie que procure la lecture de Nietzsche, et je l'ai fait en pleine conscience des raisons de mon abstention: je voulais me soustraire, dans l'élaboration des impressions que me fournissait la psychanalyse, à toute influence extérieure’ (pp. 79-80). Sur ces deux derniers philosophes, voir encore Freud, 1925d, p. 107.

psychanalytiques ne font que confirmer les aperçus intuitifs des philosophes' (Freud, 1914d, p. 79). Bref, on peut constater l'attraction de Freud pour la philosophie si l'on se rend compte, dans son œuvre, de la constante filiation de ses théories par rapport aux penseurs antiques, à la fois 'réserve spéculative originaire' et point de repère. Par contre, concernant les philosophes de son temps, "il se montre beaucoup plus réticent à reconnaître une parenté ou une conaturalité' (Moubachir, 1974, pp. 147-148)⁵. Nous y retrouvons aussi la supposée *répulsion* à la philosophie: soutenu par le travail clinique, Freud aurait prétendu se battre contre tout ce qui lui semblait — et là, il ne s'agit certainement pas de Schopenhauer et de Nietzsche — du verbalisme vide de sens ou plein de pensées obscures et abstraites. En particulier, contre cette propension à la spéculation, penchant dont il avait conscience de souffrir lui aussi (Jones, 1958, p. 32 et p. 37). Après avoir affirmé qu'il avait pensé à une nouvelle solution au problème des pulsions, il observe en 1925: 'Dans les travaux de mes dernières années ('Au-delà du principe de plaisir', 'Psychologie des masses et analyse du moi', 'Le moi et le ça'), j'ai laissé libre cours à mon penchant longtemps réfréné pour la spéculation...' Là encore, il s'empresse d'expliquer deux pages plus loin:

Il ne faudrait pas que j'aie donné l'impression d'avoir, dans cette dernière période de mon travail, tourné le dos à l'observation patiente et de m'être entièrement abandonné à la spéculation. Je suis bien plutôt toujours resté en contact intime avec le matériel analytique et je n'ai jamais cessé de travailler à des thèmes spéciaux, cliniques ou techniques. Même là où je m'éloignais de l'observation, j'ai soigneusement évité de m'approcher

⁵ 'Ferment pour la recherche', dit à ce propos Assoun, 'la référence philosophique est aussi une justification théorique de fond. [...] pour chaque thèse de base, Freud éprouve le besoin de trouver dans un grand texte philosophique un *précédent* (ou plusieurs). C'est ainsi que l'on peut trouver Empédocle d'Agrigente, en ce qui concerne les *pulsions originaires*, *Eros et Destruction*; Platon, en ce qui concerne la *sexualité*; Aristote et Plotin, en ce qui concerne les *rêves*. Parmi les modernes, Diderot, concernant l'*œdipe*; Kant, sur l'*impératif catégorique*; Theodor Lipps comme précurseur de l'*inconscient*' (Assoun, 1976, pp. 133-135).

de la philosophie proprement dite. Une incapacité constitutionnelle m'a beaucoup facilité une telle abstention (1925a, pp. 104-105).

En outre chercheur — bien qu'un chercheur dont la méthodologie privilégie l'écoute de l'inconscient plutôt que l'observation directe —, il affirme son attachement fidèle à une *Weltanschauung* scientifique: En tant que science spécialisée, rameau de la psychologie [...], l'analyse n'est nullement capable de créer une conception particulière du monde. Elle doit se conformer à celle que lui offre la science' (1925a, p. 105). Ce présumé rameau de la psychologie, la psychanalyse, Freud, l'appelle 'psychologie abyssale' [*Tiefenpsychologie*]⁶ (1933a, p. 156) ou 'psychologie de l'inconscient'. Or aussi bien celui qui écrit pour être publié, que celui qui se dévoile sous la protection des lettres privées, tous deux constatent chez les philosophes la méconnaissance suivie du mépris d'un inconscient tel que révélé par la psychanalyse.

Finalement pour Freud, qu'est-ce que c'est que faire de la *philosophie proprement dite*, pour laquelle il avoue, assez candidement, une *incapacité constitutionnelle*? D'une part (la remarque est d'ordre épistémologique et dénonce cette tendance à la synthèse), être investi du désir de constituer un système; d'autre part, avoir la tendance à en dégager une éthique des valeurs (Pontalis, s.d., p. 12 et ss).

Freud et Wittgenstein

Philosophe contemporain, Wittgenstein aurait partagé avec Freud cette *affinité analytique*. L'un et l'autre travaillent *dans* l'analyse: contre les tentations ou les facilités des 'synthèses', ils portent le fer dans le tissu du langage et de l'inconscient' (Assoun, 1988, p. 7). Chez Freud, scientifique, savant,

⁶ Durant longtemps, écrit Freud en 1933, la psychanalyse s'occupa des 'troubles du psychisme humain [...], mais, par la suite, nous reconnûmes les rapports étroits, voire l'identité intérieure, qui existent entre les processus morbides et ceux qu'on dit être normaux. C'est alors que la psychanalyse devint une psychologie abyssale' (Freud, 1933a, p. 191).

cette conviction dérive plutôt du travail clinique: 'Dans la technique psychanalytique, dit-il, il n'est point besoin d'un travail spécial de synthèse; cela, l'individu s'en charge mieux que nous' (Freud et Pfister, 1966, p. 104). En plus, tous les deux, le philosophe et le psychanalyste, affirment le 'caractère non problématique de l'éthique ou encore [le] caractère superflu et superfétatoire d'un discours de (sur) l'éthique', même si c'était bien sur ce terrain 'qu'ils [auraient] à se départager' (Assoun, 1988, p. 25).

On trouve une critique wittgensteinienne à la psychanalyse, même si le philosophe aurait fait — comme Freud lui-même par rapport à la philosophie⁷ — de brèves et rares remar-

⁷ Pour Freud, quelqu'un de faibles besoins philosophiques (Binswanger, 1970, p. 275), n'y fait que des variations sur le même thème. Parfois il attire l'attention sur la question de l'*identité* psychanalytique. En proposant tout d'abord que la thérapeutique analytique se fonde sur l'idée que les représentations inconscientes — ou mieux, l'inconscience de certains processus psychiques — sont les causes immédiates des symptômes morbides, il profite de l'occasion pour bien faire remarquer: 'Ne craignez pas ici de nous voir tomber dans la philosophie la plus absconse. Notre inconscient n'est pas tout à fait identique à celui des philosophes et d'ailleurs la plupart de ceux-ci ne veulent pas entendre parler d'un 'psychisme inconscient' (Freud, 1905a, p. 19). A d'autres endroits, il réclame la *reconnaissance* de ce qui fait l'identité psychanalytique, c'est-à-dire le psychisme inconscient. En 1913, là où le mot 'philosophie' apparaît publiée (de façon substantive) une première fois sous sa plume (le texte, '*Das Interesse an der Psychoanalyse*') a trait à des contributions psychanalytiques aux plusieurs domaines de la connaissance. En ce qui concerne la philosophie, Freud dit qu'elle doit trouver son intérêt en ayant la psychologie, *sur laquelle elle se fonde*, comme personnage interposé: '... l'exposé de l'activité inconsciente doit obliger la philosophie à prendre parti et, dans le cas d'un assentiment, à modifier ses hypothèses sur le rapport du psychique au somatique, jusqu'à ce qu'elles soient conformes à la nouvelle connaissance' (Freud, 1913j, p. 200). Ceci étant le premier intérêt de la psychanalyse pour la philosophie, Freud en considère encore un deuxième, c'est-à-dire faire de la philosophie un objet d'étude de psychanalyse. Il part du principe que, dans la philosophie, la personnalité du travailleur scientifique joue un grand rôle, plus qu'en n'importe quelle autre science, et qu'ainsi, 'la psychanalyse peut dévoiler la motivation subjective et individuelle de doctrines philosophiques que sont prétendument issues d'un travail logique impartial et désigner à la critique les points faibles du système' (Freud, 1913j, pp. 201-202). En tout cas, à son avis, 's'occuper de cette critique même n'est pas l'affaire de la psychanalyse, car, ainsi qu'on peut le concevoir, la détermination psychologique

ques, plutôt allusives ou illustratives, concernant la psychanalyse⁸. D'une part, cette critique prend, un caractère emblématique et pionnier concernant le débat, un vieux problème aujourd'hui devenu historique, sur la scientificité de la psychanalyse: les réflexions épistémologiques wittgensteiniennes auraient eu un impact considérable sur le positivisme logique, même s'il reste en marge du *Wiener Kreis* et plus généralement du courant néo-positiviste (Dor, 1983, p. 202). Bref, la critique wittgensteinienne persiste comme une sorte d'avocat de diable de celle qui s'est suivit à lui. Chez Wittgenstein, cette critique semble encore surprenante et singulière, étant donné que le philosophe acceptait *apparemment tout de la nouvelle science, sauf précisément l'essentiel, à savoir l'inconscient* (Bouveresse, 1991, p. 9).

Le philosophe aurait critiqué l'introduction du mot 'inconscient', qui poserait des problèmes philosophiques sérieux et peut-être insolubles (Assoun, 1988, p. 45). Comme exemple, il aurait jugé confuse une convention qui permettrait de dire, au lieu de 'Je n'ai trouvé personne dans la pièce', 'J'ai trouvé M. Personne dans la pièce', etc (Assoun, 1988, p. 46). Il aurait donc refusé l'emploi *substantivé* du mot 'inconscient', devenu ainsi la personnification d'un agent occulte, responsable de toutes les actions inconnues du sujet. Le mythe se trouverait dans

d'une doctrine ne concerne aucunement sa justesse scientifique' (Freud, 1913j, p. 201). Or Wittgenstein pense quelque chose de bien proche: 'Le travail en philosophie... est à proprement parler davantage le travail sur soi-même. Sur sa propre conception. Sur la manière dont on voit les choses' (*Apud* Bouveresse, 1991, p. 23).

⁸ 'On chercherait en vain, dans l'œuvre de Wittgenstein, une discussion approfondie et une critique élaborée et systématique de la psychanalyse. La théorie de Freud n'y fait l'objet d'aucun exposé suivi et argumenté dans le détail. L'essentiel des éléments dont nous disposons sur cette question est contenu dans les conversations qui ont été rapportées par Rhees et dans des remarques, quelquefois très brèves et allusives, qui sont dispersées dans les écrits publiés et les manuscrits de Wittgenstein. La psychanalyse est utilisée le plus souvent comme illustration dans le contexte de la discussion de questions philosophiques beaucoup plus vastes ayant trait à la distinction entre les raisons et les causes et entre l'explication 'esthétique' et l'explication causale, la nature du symbolisme en général, le langage, le mythologie, la métaphysique et les sciences' (Bouveresse, 1991, p. 13).

le fait que les gens acceptent volontiers ce genre d'explication, puisqu'elle correspond bien 'à une façon de penser' (Assoun, 1988, p. 48): la façon donc qu'ils y donnent assentiment.

Le philosophe n'aurait-il pas certes connu un petit texte de 1913, *Das Interesse an der Psychoanalyse*, où Freud invite donc la philosophie à se rendre compte de l'inconscient comme il l'avait postulé. E pourtant, au moment même de sa parution, le jeune viennois était à Cambridge et, curieuse coïncidence, pensait que c'était perdre son temps que de faire de la psychologie — avant de se rendre compte, quelques années plus tard, 'qu'il y avait là quelqu'un qui avait quelque chose à dire' (Rhees, 1971, p. 87), à savoir, Freud. Assoun (1988) y souligne alors la circonstance que la lecture de Freud se fit sur le fond de son scepticisme général envers la psychologie (p. 18). Bouveresse (1991) y découvre le sentiment d'une véritable révélation (p. 13). Finalement, à l'époque de ces discussions, Wittgenstein 'se serait volontiers donné pour 'un disciple de Freud' et 'un sectateur de Freud' (Rhees, 1942, pp. 87-88).

Peut-être atteint par le prétendu 'charme' psychanalytique au début des années 1920 (objet de la critique wittgensteinienne elle-même dans les 'Conversations'), le philosophe ne s'empêcha pas de pratiquer, dans sa jeunesse, la *psychanalyse sauvage*: jeune débutant, et avec sa sœur (qui fit elle-même plus tard de l'analyse avec Freud, et conserva ensuite avec lui des relations personnelles), il aurait tenté d'analyser leurs rêves (Bouveresse, 1991, p. 17). Mais, 'disciple de Freud', il ne suivit pourtant pas sa sœur dans cette envie de se faire analyser effectivement. On sait avec encore plus de certitude que, ayant lu Freud peu après 1919 (Rhees, 1971, p. 87), lors de son retour en Autriche, après la guerre, et peu avant de la publication du *Tractatus* (Assoun, 1988, pp. 15-16), il a continué, en 1945⁹, à trou-

⁹ '[...] on relève les traces de la présence freudienne dans les monuments de la 'seconde philosophie' de Wittgenstein. Elle s'exprime plus volontiers et directement sur le mode de l'allusion significative dans les années 1930, comme l'attestent notamment les *Cahiers* et les 'Wittgenstein's Lectures' de Moore et reçoit un éclairage nouveau du passage du logicisme du *Tractatus* à la conception de la 'grammaire philosophique', puis aux *Recherches philosophiques*. Enfin elle s'épanouit dans les *Lectures and Conversations* des années 1938-

ver l'œuvre freydieenne extraordinaire — il n'aura connu, hélas, que celle publiée avant la première guerre mondiale (Bouveresse, 1991, p. 14). Par contre, il la découvre aussi remplie d'idées qui ne sont pas claires, en notant que Freud 'souligne toujours quelles grandes forces dans l'esprit, quels puissants préjugés travaillent contre l'idée de la psychanalyse, mais il ne dit jamais quel charme énorme cette idée a pour les gens, exactement comme elle en a pour lui' (Bouveresse, 1991, p. 11). Plus tard, Wittgenstein, philosophe, quelqu'un qui toute sa vie avait compté Freud parmi des 'rares auteurs dignes d'être lus' (Rhees, 1971, p. 87), a accepté volontiers l'invitation freudienne à prendre en compte l'inconscient... mais, alors, pour le contester en sa nature elle-même.

Or il y aurait là une réponse prompte de la part de Freud. En 1908 par exemple, il pouvait affirmer à son disciple Jung, alors son successeur présumé depuis deux ans d'intensive et proche collaboration: 'Je n'ai pas eu coutume en effet, les autres fois, de vous faire reproche de la retenue partielle de votre assentiment, j'ai bien plutôt compté au nombre de vos mérites la part d'assentiment'. Fâché contre Bleuler, dont il désapprouve l'acceptation de la psychologie sans la sexualité, 'par quoi tout reste alors suspendu en l'air', la suite de l'avertissement de Freud pourrait-il servir peut-être à épargner, après coup, une querelle de mots avec Wittgenstein: 'Je ressens une aversion de principe contre la supposition que mes conceptions sont justes, mais une partie des cas seulement'. Il refuse de prendre 'conceptions' comme 'points de vue': 'Cela n'est pas bien possible. Entièrement ou pas du tout. Il s'agit de choses si fondamentales qu'elles ne peuvent pas être dans une série de cas autres que dans une autre' (Freud et Jung, 1975a, pp. 204-205). En 1923, il synthétise les éléments qui doivent être considérés

1945. Jusque dans les dernières traces — les *Fiches* (1945-1948), le traité *De la certitude* (1950-1951), les *Remarques sur les couleurs* (1950) et les *Remarques mêlées*, l'archéologue de la psychanalyse dans la lettre de Wittgenstein peut y trouver les repères d'un débat persistant. Bref, un intérêt de plus de trente ans ponctué par une scansion significative: une découverte enthousiaste, une contestation motivée et une prise de congé éloquente' (Assoun, 1988, p. 16).

comme les *piliers* de la théorie psychanalytique. A savoir: l'hypothèse de processus animiques inconscients, de la reconnaissance de la doctrine de la résistance et du refoulement, et du prix accordé à la sexualité et au complexe d'Œdipe. Quelqu'un qui n'était pas 'en mesure de souscrire à tous ne devrait pas se compter parmi les psychanalystes' (Freud, 1923a, p. 196)

Le philosophe viennois ne fut pas certes cet 'esprit clair' imaginé par Freud en 1910, celui qui, de 'la valeur culturelle de la psychanalyse, [...] tirerait les conséquences justifiées pour la philosophie et la société' (Freud et Jung, 1975b, p. 77). Mais cette sorte d'adhésion, bien que spéciale et singulière, ne l'aurait pas étonné de toute manière. Précisément quand le philosophe viennois commence à lire le texte freudien, la psychanalyse vient d'avoir, pour la première fois au monde, son insertion dans un programme universitaire, en Hongrie. Freud profite de l'occasion pour encore une fois rendre du danger rencontré auprès des faux amis, ou des amis naïfs. Ceux-ci, en se faisant apparemment adeptes, restaient pour le fond adversaires de la cause psychanalytique.

Au regard freudien, Wittgenstein est un adversaire de la psychanalyse. Par contre, il ne le dissimule pas, même si l'on peut dégager, à l'arrière plan, une certaine ambivalence dans les 'Conversations sur Freud', de 1942, où se serait consolidée pour toujours son attitude critique vis-à-vis de la psychanalyse (Assoun, 1988, p. 12 et Bouveresse, 1991, p. 38). Il semble construire une voie particulière pour combattre l'invention freudienne. D'une part, il n'est pas quelqu'un qui franchement se déclare adversaire, selon un modèle que l'on peut trouver dans les dix premières années du siècle, de manière tellement claire et transparente que Freud, en 1909 par exemple, se permet de déclarer volontiers que 'ceux qui partagent nos points de vue appartiennent par là même à notre école, sans aucune cérémonie spéciale d'admission' (Freud et Pfister, 1966, p. 60). D'autre part, il est moins sûr que Wittgenstein puisse sans peine être compté parmi ceux qui, étant également adversaires, prennent désormais (on est déjà plongé dans les années vingt) les dehors d'une apparente acceptation. En tout cas, sur les deux genres d'adversaires et devant ces attitudes mitigées, Freud reste sceptique: 'La ma-

nière dont les gens admettent l'analyse et l'utilisent ne m'a pas donné d'eux une autre opinion que leur comportement, quand ils la récusent sans la comprendre' (Freud et Ferenczi, 1992, p. 124). Bref, il ne s'agit même pas de naïveté, ni d'ordre éthique à la manière d'un Putnam¹⁰, ni d'ordre épistémologique à la manière d'un Kronfeld¹¹.

Dans la confrontation entre le psychanalyste et le philosophe, Assoun (1988) découvre un magnifique défi à la rationalité psychanalytique, du fait qu'il s'agit là d'un philosophe 'contemporain qui était lui-même engagé dans une critique du langage abordant la philosophie comme symptôme' (p. 14)¹². Sans vouloir manifestement se restreindre comme le fera Bouveresse (1991), trois ans plus tard, dans son travail consacré à ce que 'Wittgenstein dit de la psychanalyse' (p. 10), Assoun (1988) aspire aussi à se garder d'une méthodologie qui pourrait plutôt produire une sorte de *dialogue de sourds* tantôt consonant tantôt dissonant: 'C'est une problématique qui se construit et se déploie dans ce 'dialogue', comme si les deux intéressés y prè-

¹⁰ 'M. Putnam a [...] cru devoir demander à la psychanalyse plus qu'elle ne pouvait donner et a voulu la mettre au service d'une certaine conception éthico-philosophique du monde' (Freud, 1914d, p. 102), c'est-à-dire que 'c'était uniquement sa prétention à rattacher la psychanalyse à un système philosophique déterminé et à la mettre au service d'aspirations morales' (Freud, 1925d, p. 99). C'était tout de même celui que, en 1910, à Abraham, Freud saluait : 'Ce vieil homme est à tout point de vu une acquisition de premier choix' (Freud et Abraham, 1969, p. 102).

¹¹ 'J'ai [...] lu le travail de Kronfeld', dit Freud dans une lettre *encore non publiée*, adressé à A. Stärke, le 25 août 1912. 'Il expose l'habituelle technique philosophique. Vous savez avec quelle assurance les philosophes se réfutent entre eux, après avoir fui loin de l'expérience. C'est justement ce que fait Kronfeld. Il affirme que nos expériences ne comptent pas, après quoi c'est pour lui jeu d'enfants de réfuter nos idées' (Jones, 1961, p. 128).

¹² D'après Dor (1983), 'l'argumentation wittgensteinienne porte, dans une large mesure, sur le langage et les avatars de sa pratique' (p. 202). De sa part, Bouveresse (1973) suppose que 'Wittgenstein s'est appliqué [...] avec une sorte de génie de la destruction, à combattre toute espèce d'enthousiasme théorique et spéculatif: pour lui, l'entendement humain est en quelque sorte perpétuellement malade de ses propres succès, il ne connaît le plus souvent que pour méconnaître, il ne produit guère de lumières qui ne finissent par le rendre quelque peu aveugle, ni de solutions qui ne constituent en même temps des problèmes' (p. 8, cité par Dor, 1983, p. 202).

taient leurs voix' (p. 14). Pour sa part, Bouveresse (1991) doute, concernant ce 'genre de confrontation' entrepris par Assoun, que l'on puisse 'tirer autant de choses d'un nombre de textes aussi réduit (qu'il aurait fallu, du reste, prendre la peine d'utiliser au moins dans leur totalité)' (p. 33). Polémique, il assure qu'il reste entièrement à démontrer l'affirmation selon laquelle Wittgenstein doit être considéré comme un interlocuteur privilégié et la psychanalyse comme quelque chose de plus qu'un thème de la critique wittgensteinienne.

Contrainte épistémologique : l'inconscient freudien

Face à l'affirmation de Wittgenstein, d'ailleurs d'inspiration janetienne, que 'l'hypothèse' de l'inconscient n'est 'qu'une façon de parler qui crée davantage de difficultés philosophiques qu'elle ne résout de problèmes scientifiques', Bouveresse (1991) affirme constater l'indulgence des adeptes de la *cause freudienne* (p. 9). Dans sa critique, Wittgenstein prend donc précisément pour cible la découverte de Freud par excellence, celle que amène celui-ci à déclarer en 1926: 'L'avenir jugera vraisemblablement que la significativité [sic] de la psychanalyse comme science de l'inconscient dépasse de loin sa significativité thérapeutique' (1926f, p. 291). Il ne resterait plus dès lors qu'à présupposer — peut-être un piège quasi paralysant — un *dialogue de sourds* entre Freud et Wittgenstein (Assoun, 1988, p. 14). Commençons par prendre quelques prémisses psychanalytiques.

Le but clinique général est celui de la reconnaissance consciente de tout ce qu'il y a de refoulé dans la vie de l'âme (Freud, 1910a, p. 37). C'est-à-dire de tout ce que chacun garde soigneusement dans son inconscient et dont la manifestation dans la vie quotidienne ne se fait que sous des déguisements (rêves, actes manqués, symptômes, etc.), dont la nature est celle d'une *formation de compromis* [*Kompromissbildung*] entre le conscient et l'inconscient. Cette proposition provoque partout une résistance qui se manifeste, en particulier, par une 'opposition intellectuelle' [*intellektuelle Ablehnung*], du reste la même qu'éprouvent les analysants lorsqu'on leur demande de suivre la

règle fondamentale [*Grundregel*] de la psychanalyse, c'est-à-dire la *règle de la libre association* [*Regel der freien Assoziati-on*]: 'Tout comme chez nos malades, dit Freud, nous pouvons aussi constater fréquemment chez nos adversaires qu'une influence affective très frappante s'exerce sur leur faculté de jugement, dans le sens d'un abaissement' (Freud, 1910a, p. 37). C'est l'expérience clinique qui livre aux analystes la possibilité de comprendre sans peine le pourquoi de l'hostilité dirigée contre leurs activités (Freud, 1933a, p. 190)¹³.

¹³ Ceux qui ont lu la correspondance de Freud avec ses disciples, surtout celle de la première heure, ont pu certes constater l'énorme effort de ces hommes pour réfuter les critiques de toute sorte et venues de tous côtés (des médecins, des religieux, des philosophes), au moins dès 1908, lorsque Abraham signale de Berlin que la 'conspiration de silence était terminée' (Freud et Abraham, 1969, p. 36). En voici 'quelques repères chronologiques': 'C'est Karl Kraus (1874-1936) qui, vers 1908, lança les premières attaques virulentes contre la psychanalyse, avant d'élever la misanalyse à un véritable genre, dans sa revue *Fackel*. A l'autre bout du 'paradigme' on trouve les attaques d'Egon Friedell (1878-1938), dans son *Histoire Culturelle des Temps Modernes* (1932). Un jeune Viennois nommé Karl Popper prend ses distances envers Freud et la psychanalyse dans les années qui suivent la première guerre mondiale'. On y ajoute: 'Wittgenstein est contemporain d'un mouvement insistant de critique de la psychanalyse, dont Vienne est le foyer' (Assoun, 1988, p. 21). Les exemples sont nombreux, inépuisables — Freud lui-même les collectionnait (Freud et Pfister, 1966, p. 64). En voici deux, dégagés des lettres de Ferenczi à Freud. L'un, du 27 avril 1910: 'Je vous remercie pour les conférences de Worcester; vous avez certainement vu juste en prédisant des critiques. Je viens à l'instant de feuilleter une brochure de *Frank*, qui a l'impertinence de s'intituler 'La Psychanalyse', bien qu'elle ne contienne que sa *propre* misérable mouture analytique — défroque des maîtres' (Freud et Ferenczi, 1992, p. 178). L'autre, dans une lettre tout à fait importante, du 28 janvier 1912: 'Je suis très contrarié à la lecture du travail de *Scheler* sur le 'ressentiment' dans la 'Zeitschrift für Pathopsychologie'. Il dit bien quelque part qu'il tient de vous le *terme* de refoulement, mais il fait comme si c'était *lui* qui avait découvert le *processus*, et il omet de vous nommer quand il parle de 'déplacement', d'arrachement de l'affect à son objet', etc. J'ai grande envie de lui servir cela dans le *Zentralblatt*. Sans doute Scheler se sent-il tenu par son *nom* ['Scheeler': menteur, envieux, torve, louche] à se conduire comme un *menteur* (raison de sa prédilection pour le thème du 'ressentiment'). Ces messieurs les pathopsychologues se montrent, de toute façon, très actifs dans le domaine du pillage intellectuel. Toute la 'pathopsychologie' n'est rien d'autre, actuellement, que de la psychanalyse naviguant sous un faux pavillon. Tout ce qu'ils apportent en plus, est ennuyeux et stérile' (Freud et Ferenczi, 1992, p.

Remarquons dès lors comment cette inclinaison de jugement peut, d'après Freud, se manifester chez les philosophes. D'une part, ceux-ci imaginent l'inconscient comme quelque chose de mystique, insaisissable et intangible, ce qui rend obscure la relation au psychique; de l'autre, obstacle épistémologique, ils assimilent *a priori*, par hypothèse de travail, le psychique au conscient, et ainsi en excluent donc l'inconscient (Freud, 1913j, pp. 200-201). Il s'agissait plutôt d'une erreur bien connue de raisonnement appelée *pétition de principe*, qui consiste à s'accorder par avance ce qui est en question — ce qui pourrait éclairer le fait que, pour certains philosophes, l'expression 'phénomène psychique inconscient' pouvait leur paraître une absurdité et une contradiction dans les termes.

Assoun (1988) observe que Wittgenstein ne correspond pas à la caractérisation générique que Freud donne des philosophes dénégateurs de l'inconscient (p. 152). Et pourtant, son utilisation du mot 'inconscient' se fait en général — y compris lorsqu'il est en train de critiquer Freud — dans un sens essentiellement *descriptif*; et désignant donc ce que celui-ci appelait *préconscient* (Bouveresse, 1991, p. 37 et Assoun, 1988, p. 153). Étant donné que chez Freud l'aspect proprement *dynamique* de l'inconscient est essentiel, Bouveresse tente d'expliquer cette curieuse négligence par l'idée que Wittgenstein trouverait 'philosophiquement confus' d'attribuer à la perception des phénomènes inconscients un sens différent de celui des phénomènes conscients. Ce modèle de la perception étant lui-même inadéquat, il s'en suit que la distinction présentée entre le sens descriptif et le sens dynamique du mot 'inconscient' reste inutilisable. En outre, encore d'après le philosophe du langage, le mot 'inconscient', adjectivé, arriverait seulement à décrire le

362). D'après encore Ferenczi, 'comme tous les novateurs et pionniers, nous avons dû non seulement travailler, mais aussi lutter pour notre cause' (Ferenczi, 1968, p. 162). Enfin, le 23 janvier 1912, Jung écrit: '... nous avons été insultés publiquement sans être nommés. J'ai même consulté un avocat habile, pour porter éventuellement plainte pour calomnie...' (Freud et Jung, 1975, p. 247). A propos d'un rapport historiquement daté de la question, voir Freud, 1914d.

fait que certaines représentations n'étaient pas conscientes au moment considéré. C'est donc une façon de parler.

'La psychanalyse', dit Freud (1940a), à la fin de sa vie, en soutenant l'idée d'un élargissement de la vie psychique, 'suppose un postulat fondamental qu'il appartient à la philosophie de discuter mais dont les résultats justifient la valeur' (p. 3). En 1913, il dénonçait l'incompréhension des phénomènes de l'activité psychique inconsciente qui empêchait, comme c'était souvent le cas pour les adversaires de la psychanalyse, de rapprocher ou de distinguer ce qui est de l'un (le conscient) ou de l'autre (l'inconscient) (1913j, p. 201). Dans 'la présomption de la conscience qui, par exemple, rejette si dédaigneusement le rêve' (Freud, 1910a, p. 37), Freud découvre la difficulté des hommes à accepter la réalité de l'inconscient, en particulier cette prémisse selon laquelle les processus psychiques sont en eux-mêmes inconscients. De surcroît, il faudrait encore admettre, comme corollaire, que les processus conscients sont des actes isolés ou fractions de la vie psychique totale (Freud, 1916-1917, pp. 11-12), que le sujet se permet de connaître dans la mesure où une certaine force (ressentie pendant le travail analytique comme *résistance*) ne s'y oppose pas.

Freud — qui trouvait toute 'polémique scientifique [...] stérile, d'autant plus qu'elle a toujours une tendance à revêtir un caractère personnel' (Freud, 1916-1917, p. 227) — repousse d'abord la discussion concernant l'idée d'un *inconscient purement latent*. Celui-ci, nommé *pré-conscient* par la psychanalyse — qui n'est inconscient que descriptivement (non au sens dynamique) et qui est capable de conscience — est, explique Freud, bel et bien refusé... par les philosophes, comme étant un terme sans aucune application: la représentation étant en état de latence, elle ne serait rien de psychique (Freud, 1923b, p. 259). Distingué de l'inconscient, c'est comme tel que Freud l'appelle *préconscient*. L'on aurait maintenant trois termes, conscient (*Cs*), préconscient (*Pcs*) et inconscient (*Ics*), dont le sens n'est plus purement descriptif. Présupposé fondamental de la psychanalyse, la différenciation du psychique en conscient et inconscient est considérée comme le seul moyen de comprendre les 'processus pathologiques de la vie d'âme, aussi fréquents

qu'importants, de les intégrer à la science' (Freud, 1923b, p. 258). Pour ceux qui ont une formation philosophique, il le sait bien, cette différenciation apparaît comme logiquement absurde (ou alors illusoire, ou même une mystification comme le pense Wittgenstein). Pourquoi? Freud (1915e) suppose chez eux une méconnaissance des phénomènes de l'*hypnose* (avant même l'avènement de la psychanalyse) et du *rêve*. En fait, les phénomènes d'hypnose et de rêve sont, parmi les faits de l'expérience analytique, les plus proches d'une situation expérimentale. Les rêves, en outre, appartiennent à la vie quotidienne. Tout en négligeant encore quelques énigmes de la psychologie de la conscience, par commodité, on ne fait pas autre chose, ajoute Freud, que s'épargner l'hypothèse d'une activité psychique inconsciente.

Or, d'après Wittgenstein, Freud, dans ses explications psychanalytiques, aurait fait une sorte de confusion entre une 'cause' et une 'raison': la recherche d'une cause serait une découverte expérimentale, tandis que la recherche d'une raison impliquerait essentiellement l'accord de la personne intéressée. La psychanalyse n'aurait donc fait que des recherches de raison: en conséquence, 'ce que Freud dit sur l'inconscient a l'air d'être de la science, mais en fait c'est simplement un *moyen de représentation*' (apud Bouveresse, 1991, p. 39). Wittgenstein prend le récit des éléments d'un rêve comme une 'exposition de comparaisons': comme dans l'analyse esthétique, 'les choses sont placées l'une à côté de l'autre de façon à exhiber certaines caractéristiques. Celles-ci jettent une lumière sur notre façon de considérer un rêve; il y a des raisons pour le rêve" (Bouveresse, 1991, p. 39). L'interprétation d'un rêve ne serait donc qu'un fragment explicatif (au lieu d'une vraie explication causale au sens des sciences exactes), qui sert à notre besoin fondamental de faire signifier le plus grand nombre de choses possibles (Bouveresse, 1991, p. 193 et Dor, 1983, p. 204)¹⁴. De plus, le constat

¹⁴ 'Il nous faut insister ici [...] sur le fait épistémologique majeur que Wittgenstein croit devoir mettre en évidence, à savoir qu'il est souvent plus important de disposer d'une explication qui *nous* satisfasse effectivement que d'une explication satisfaisante à d'autres égards (par exemple selon certains critères

étant un simple rassemblement d'éléments dispersés, on pourrait forcément conclure que l'on n'a pas de limites à l'interprétation, et qu'il s'agit seulement de chercher ce qui nous satisfait davantage pour le trouver probablement au bout du compte. Selon Dor (1983), cette thèse, qui ne rapporte l'interprétation qu'au domaine de l'imaginaire, trouve, chez Wittgenstein, une confirmation supplémentaire avec le problème du 'symbolisme dans le rêve' (p. 205) (en particulier, en ce qui concerne le "symbolisme sexuel", pour lequel les gens éprouvent une singulière attitude).

En fait, en lisant ces 'Conversations sur Freud', l'on constate nettement un long (relativement à la brièveté du texte) examen de la nature du symbolisme, dont l'approche semble considérer que la psychanalyse parvient aux symboles d'une manière tout à fait arbitraire. Une remarque freudienne de 1909, quoi qu'il en soit, insiste sur le fait qu'il est vraiment douteux de faire état des symboles oniriques qui ne s'appuient pas sur des mythes, des contes de fées, des usages populaires: 'Il s'avéra plus tard que l'usage de la langue, la mythologie et le folklore contiennent les analogies les plus abondantes avec les symboles du rêve' (Freud, 1923a, p. 191). Par ailleurs, il faut tout de même répéter que, en dépit de l'intérêt indéniable que Freud réserve aux symboles, ils deviennent secondaires dans l'ensemble de l'interprétation. Surtout, au fur et à mesure que c'est la compréhension du *travail du rêve* lui-même qui importe le plus, les symboles n'y sont jamais pris comme une sorte de 'clef de rêves', parce que, à la limite, celle-ci n'appartient qu'à l'analysant. Bref, on parvient plutôt à des symboles particuliers, c'est-à-dire conformes à chacun et à sa propre histoire, et dépendant de l'élaboration que le sujet en fait: '... une [...] interprétation du rêve sans égard pour les associations du rêveur reste, même dans le cas le plus favorable, un numéro de virtuose, non scien-

scientifiques), et plus important de disposer d'une explication unique et très générale que d'une explication correcte: c'est souvent en raison même de son caractère universel, du grand nombre de faits qu'elle coordonne, organise et unifie, qu'une explication est reçue comme 'correcte' (Bouveresse, 1973, pp. 206-207, cité par Dor, 1983, p. 206).

tifique et d'une valeur très douteuse' (Freud, 1925i, p. 178). C'est pour cette raison que les symboles ne jouent, pour ainsi dire, qu'un rôle d'adjuvant, voire d'homologation, à ce qu'on a interprété à partir de libres associations. Bien que — et est-ce ce qui attire encore davantage Freud — 'la communauté du symbole s'étend au-delà de la communauté de la langue' (Freud, 1923a, p. 191). Dialogue de sourds, donc?

En réalité, ce sont des faits cliniques, non expérimentaux mais fruits de *l'observation et de l'expérience* dans une situation appropriée (c'est-à-dire celle de l'écoute des analysants) que Freud donne comme garants pour présenter *l'hypothèse de l'inconscient*, ainsi que l'habitude de manier l'inconscient comme quelque chose de palpable (Freud, 1916-1917, p. 260). Ils sont donc fruits des souvenirs que l'analyse met au jour, alors que Wittgenstein ne voit pas clairement dans quelle mesure ils ne doivent pas leur existence à l'analyste (Wittgenstein, 1971, p. 91). De sa part, Freud se souvient encore de la *suggestion post-hypnotique* (finalement un phénomène expérimental, et que Wittgenstein cite en passant comme exemple de la confusion freudienne entre une *cause* et une *raison*), de cet hypnotisé auquel Bernheim avait ordonné d'ouvrir un parapluie dans la salle de démonstrations cinq minutes après son réveil et qui, une fois réveillé, exécuta cet ordre sans pouvoir motiver son acte. Ce sont des situations de ce genre qui lui permettent de considérer l'inconscient comme quelque chose qui va au-delà d'une *façon de parler*: 'Cet inconscient auquel on veut contester toute réalité produit des effets d'une réalité aussi palpable et saisissable que l'action obsessionnelle'. Qu'en dira donc, en particulier, sa clinique?

(...) dans ces symptômes de la névrose obsessionnelle, dans ces représentations et impulsions qui surgissent on ne sait d'où, qui se montrent si réfractaires à toutes les influences de la vie normale et qui apparaissent au malade lui-même comme des hôtes tout-puissants venant d'un monde étranger, comme des immortels venant se mêler au tumulte de la vie des mortels, comment ne pas reconnaître l'indice d'une région psychique particulière,

isolée de tout le reste, de toutes les autres activités et manifestations de la vie intérieure? (Freud, 1916-1917, pp. 259-260).

Face à l'exigence d'une vérification expérimentale, sempiternelle chez Wittgenstein, peut-être Freud insisterait-il, en revanche, comme il le faisait encore à la fin de sa vie: celui qui 'n'a pas réalisé, soit sur lui-même soit sur autrui, ces observations, ne saurait porter sur elles de jugement indépendant' (Freud, 1940a, p. VII)¹⁵. Avec le même esprit, mais dans les déjà lointains *Vorlesungen...*, il en était arrivé aux détails: 'Combien peu compétents dans cette question sont tous ceux qui ne connaissent l'inconscient qu'à titre de notion, qui n'ont jamais pratiqué d'analyse, jamais interprété un rêve, jamais cherché le sens et l'intention de symptômes névrotiques' (Freud, 1916-1917, p. 260). Sur l'argument, épistémologiquement naïf, Castoriadis (1978) note que l'on ne trouve 'rien de comparable dans la science' (p. 31)¹⁶. (Paradoxalement, n'est-ce pas la force probante de ces derniers siècles dominés par la science qui épargne à ceux qui n'ont jamais pratiqué la méthode scientifique stricte d'avoir une exigence similaire pour y croire?)

Observons que la demande freudienne de s'analyser, si elle vaut pour ceux 'qui cherchent à entrer [...] en controverse [avec les psychanalystes], à mettre en cause leurs interprétations, à interroger leurs intérêts' (Stengers, 1989, p. 175), reste avant tout valable pour les analystes eux-mêmes. Jones (1961) publie un petit extrait d'une lettre que lui a adressé Freud en

¹⁵ Dans son œuvre débutante dans la psychanalyse, en 1906, Jung avait écrit: '... Freud ne pourrait être réfuté que par quelqu'un qui aurait utilisé à plusieurs reprises la méthode psychanalytique, et qui procéderait à de réelles investigations comme le fait Freud [...]. Celui qui ne fait pas cela ou ne sait pas le faire ne devrait pas prononcer de jugement sur [lui], sous peine d'agir comme ces fameux savants qui dédaignèrent de regarder dans le télescope de Galilée' (*Apud* McGuire, in Freud et Jung, 1975, p. 12).

¹⁶ Devenu psychanalyste, étant auparavant philosophe, cet auteur porte son témoignage: 'C'est une chose tout à fait différente de travailler avec des concepts abstraits, de lire simplement les livres de Freud, etc., et d'être dans le processus psychanalytique effectif, de voir comment l'inconscient travaille ...' (Castoriadis, 1986, p. 35).

1911: '... nous devons résister à la forte tentation de nous installer dans nos colonies où nous ne nous pouvons être que des étrangers, des visiteurs distingués. Cela nous obligerait à retourner sans cesse dans notre pays natal: la Médecine, où nous retrouvons le fondement de notre science' (p. 473). Il faut faire attention au contexte: on trouve, à l'extérieur, les premiers adversaires d'importance et, à l'intérieur, les premières dissensions. S'avère plus que jamais le besoin de définir clairement ce qu'est la psychanalyse, d'en préciser les concepts fondamentaux (ce seront les articles métapsychologiques), et de vaincre la pudeur — du fait que lui, Freud, n'est plus, depuis un certain temps, le seul psychanalyste — d'écrire des articles techniques. Au début de toute cette démarche, et dans une lettre à Pfister, Freud commente que lui semble très compréhensible le fait que les analystes accordent si peu d'importance au fait de participer à des congrès comme ceux de 'psychiatrie générale': 'Il n'est guère possible d'argumenter publiquement sur la psychanalyse; on ne se trouve pas sur le même terrain et l'on ne peut rien entreprendre contre les affects aux aguets. C'est un mouvement qui va loin et les débats ne peuvent que demeurer aussi infructueux que les controverses théologiques au temps de la Réforme' (Freud et Pfister, 1966, p. 89). Dès le début du mouvement psychanalytique, il s'agit, d'une part, en suivant l'exemple du fondateur, de l'attente que les analystes s'analysent (ce qui plus tard, en 1922, sera une condition formelle); d'autre part, la demande aux non-analystes qu'ils parlent de la psychanalyse de l'intérieur de la pratique analytique. Une histoire qui devrait ainsi démentir par elle-même l'affirmation, peut-être intéressée, voire 'adressée' de Stengers (1989), selon laquelle 'la psychanalyse prétend au privilège, inouï pour tout autre champ de savoir scientifique, de n'avoir aucun compte à rendre' (p. 175). Nous pensons que cela ne serait en effet qu'un prétendu abus sur lequel le fondateur de cette cure, exercée dans l'isolement et dans la solitude (la 'situation analytique' n'admet pas de tiers) et pleine d'imprévus empiriques, ne pourrait être d'accord. C'est Freud lui-même qui écrit, en 1914, qu'il ne peut pas admettre 'qu'une technique psychanalytique puisse prétendre à la protection du secret professionnel' (Freud, 1914d, p. 146). L'analyste a

certes besoin de chercher ailleurs un tiers avec qui il puisse se mettre en dialogue.

Demander l'expérience de l'analyse à qui prétend en parler, doit donc être tout autre chose que proclamer un certain 'isolement corporatiste' (ce que Freud savait du moins depuis 1911), pour s'enfermer, comme le dénonce encore Stengers (1989), dans une sorte de 'boîte noire' représentée par la scène analytique (p. 177). Les analystes doivent accepter volontiers que la psychanalyse a en effet des comptes à rendre. Mais les non-analystes devraient, eux aussi, considérer qu'il faut être sur scène pour en tenir compte. Pourquoi? En grande partie, du seul fait que le domaine d'étude la psychanalyse, étant celui du tréfonds de l'âme — où chacun est censé 'explorer l'enfer personnel, quel qu'il soit, qui nous fait souffrir' (Bettelheim, 1984, p. 190) — a trait par excellence à cette *résistance* (avant tout, de *savoir* de l'intimité de nous-mêmes), absolument chargée de préjugés: 'La psychanalyse possède le don irrésistible de pousser les hommes à la contradiction, de les exaspérer' (Freud, 1914d, p. 70).

Remarquons encore que cette demande de Freud de parler à l'intérieur est paradoxalement le contre-pied d'un autre argument, celui utilisé par Wittgenstein justement pour contester la 'découverte stupéfiante' de l'inconscient. Il est ainsi formulé par Bouveresse (1991): 'Freud croit être ici dans la position du scientifique qui vous a démontré, comme cela arrive souvent dans les sciences, qu'une chose que vous croyiez impossible était non seulement possible, mais réelle' (p. 41). Mais, à notre avis, cette comparaison est inappropriée. En réalité, s'il est demandé à ceux qui ne sont pas des astronomes de ne faire que croire, par exemple, à l'existence des *trous noirs*, par contre, dans la psychanalyse, il y a toujours la possibilité pour l'analysant de vérifier sur lui-même, *via* le *transfert*, les effets de l'inconscient, et ainsi de participer encore une fois à cette découverte perpétuellement *singulière*¹⁷. En outre, cette découverte

¹⁷ 'Si vous soulevez une question de physique ou de chimie, quiconque sait qu'il n'est pas en possession de 'connaissances spécialisées se taira'. Mais si vous risquez une affirmation d'ordre psychologique, il vous faut vous attendre

arrive d'une manière qui n'est pas comparable à celle, tellement sourde et aveugle, par exemple, de la découverte de l'existence du HIV dans son propre corps, dont l'attestation de vérité ne se donne à connaître d'entrée que par une technique médicale tout à fait étrangère à son vécu d'alors. A ce propos, d'après Bouveresse (1991), Wittgenstein était à l'époque 'en flirt' avec l'idée selon laquelle la signification d'une proposition est sa méthode de vérification, ce qui '... pourrait expliquer que [sa] critique [à Freud était] radicalisée de façon induite' (p. 39).

Pour sa part, la psychanalyse elle-même présente une façon tout à fait particulière d'envisager cette idée scientifiquement répandue du 'principe de vérification': 'Notre première intention fut d'étudier les troubles du psychisme humain, parce qu'une expérience remarquable avait montré que les comprendre c'était presque les guérir, que la compréhension menait à la guérison' (Freud, 1933a, p. 191). Dans la psychanalyse, le principe de vérification se réalise dans l'*assentiment* de l'analysant à une intervention de l'analyste, dont le modèle est celui de l'*interprétation* — une opération que Wittgenstein appellerait sans doute recherche d'une raison. Freud aurait dit en revanche que l'*assentiment* dans la psychanalyse ne se traduit ni par un *oui* ni par un *non*, mais plutôt par le travail d'association qu'il produit remémoration ou répétition, qui doit démontrer leur validité (ou encore — c'était le début de la psychanalyse et, donc, il était encore optimiste à cet égard —, par la disparition du symptôme¹⁸).

au jugement et à la contradiction de tout un chacun. Vraisemblablement, il n'y a en ce domaine aucune 'connaissance spécialisée'. Tout au chacun a sa vie d'âme, et c'est pourquoi tout un chacun se tient pour psychologue. Mais ce ne me semble pas être un titre suffisant. On raconte qu'à une personne qui se présentait un jour comme 'bonne d'enfants'; on demanda si elle savait aussi s'y prendre avec les petits enfants. 'Bien sûr, donna-t-elle pour réponse, n'ai-je pas été moi-même, autrefois, un petit enfant?' (Freud, 1926e, p. 14).

¹⁸ Même si elle était vraie, cette deuxième partie de l'argument freudien serait peut-être considérée comme scientifiquement naïve par Atlan (1986). Car, à son avis, 'la médecine et les techniques de cure en général sont un domaine où l'inférence de la vérité d'une théorie à partir du succès technique (thérapeutique) est la moins justifiée. La maladie et la guérison constituent des systèmes complexes doués d'un grand nombre de paramètres; l'information y circule à

Son hypothèse va au-delà du fait de considérer le sens des symptômes comme généralement inconscient pour y réaffirmer en plus une relation de *remplacement réciproque*: en invoquant Breuer — de qui, d'ailleurs, Wittgenstein se sent plus proche (Bouveresse, 1991, p. 24) — comme son partenaire des débuts, Freud affirme (1916-1917) que 'toutes les fois que nous nous trouvons en présence d'un symptôme, nous devons conclure à l'existence de certains processus inconscients qui contiennent précisément le sens de ce symptôme' (p. 261). Ou encore, comme il énonce joliment (et à moitié naïvement, bien que cela ne soit jamais épistémologiquement faux à la limite) son hypothèse aux auditeurs américains: '... là où un symptôme existe se trouve aussi une amnésie, une lacune du souvenir, et le comblement de cette lacune inclut en soi la suppression des conditions d'apparition du symptôme' (Freud, 1910a, p. 16).

En 1915, l'argument est repris autrement, voire d'une façon plus nette et sage: pour que le symptôme se produise, et c'est une *condition nécessaire*, car les données de la conscience sont, à un haut degré, lacunaires (Freud, 1915e, p. 206), il faut que ce sens soit justement inconscient. C'est-à-dire que d'une part, les processus conscients n'entraînent pas de symptômes névrotiques, et que d'autre part, une fois que les processus inconscients deviennent conscients, les symptômes disparaissent. C'est un fait fondamental du champ analytique, qui permet d'en expliquer beaucoup d'autres: 'Cette découverte de Breuer, soutient Freud, fut le résultat, non d'une spéculation logique, mais d'une heureuse observation due à la collaboration de la malade'.

travers de nombreux niveaux d'organisation depuis celui des perturbations biochimiques et moléculaires jusqu'à celui du symptôme somatique ou psychique dans son contexte sociologique. Il en résulte que les modèles que nous pouvons construire pour nous représenter la séquence des événements conduisant au symptôme et à sa suppression comportent tellement d'hypothèses *ad hoc* avec tellement de trous aux passages d'un niveau à l'autre, que le succès patent d'un protocole thérapeutique donné peut en général être expliqué dans le cadre d'un grand nombre de ces modèles, fort différents les uns des autres. C'est pourquoi les succès thérapeutiques d'une méthode ne peuvent pas en général servir de 'preuves expérimentales' permettant d' 'établir scientifiquement' la valeur de cette méthode. La thérapeutique est un domaine où l'empirisme est roi ...' (p. 206).

Portée par l'observation, la construction freudienne, celle qui pour Wittgenstein ne représente que 'spéculations', voire en-deçà d'un stade de formation d'une hypothèse¹⁹ sera suivie par l'affirmation conclusive qu' 'un symptôme se forme à titre de substitution à la place de quelque chose qui n'a pas réussi à se manifester au-dehors' (Freud, 1916-1917, p. 261). C'est d'ailleurs ce quelque chose qui, à certain moment, subit l'opération du *refoulement*. C'est-à-dire que certains processus psychiques, dont le développement, interrompu, ne se fait pas dans le sens de son arrivée à la conscience, ont donné lieu à un symptôme névrotique dans une sorte de permutation.

Freud demande encore en 1915: 'Comment parvenir à la connaissance de l'inconscient?' Sa réponse: 'Nous ne le connaissons naturellement que comme du conscient, après qu'il a subi une transposition ou traduction en du conscient' (1915e, p. 205)²⁰. En tant que tel, l'inconscient est indicible et impensable. Le fait clinique joue toujours son rôle: 'Le travail psychanalytique nous fait quotidiennement faire l'expérience qu'une telle traduction est possible', en échange d'une seule condition, c'est-à-dire que l'analysé surmonte certaines résistances, celles-là mêmes qui, de cela, ont fait jadis un refoulé, en l'écartant du conscient (p. 205). C'est peut-être à cause d'affirmations similaires que Wittgenstein aurait remarqué, comme étant une certaine

¹⁹ D'après Jones (1961), Freud, à l'instar de Darwin, 'se contenta de fournir sans cesse un plus grand nombre de preuves à l'appui de ses théories' (p. 128). Cependant, il semble que Wittgenstein (1971) ne s'en satisfît jamais. Sur le caractère hallucinatoire des rêves, par exemple, il dit que ce genre d'explication 'ne se présente pas comme le résultat d'un examen détaillé d'hallucinations variées' (p. 90).

²⁰ 'Certaines données recueillies par la psychanalyse nous permettent d'engager la discussion sur la thèse kantienne selon laquelle le temps et l'espace sont des formes nécessaires de notre pensée peut aujourd'hui être soumise à discussion, sur la base de certaines connaissances acquises par la psychanalyse. Nous avons appris d'expérience que les processus animiques inconscients sont en soi 'intemporels'. Cela signifie d'abord qu'ils ne sont pas ordonnés temporellement, que le temps ne modifie rien en eux et qu'on ne peut pas leur être appliqué la représentation du temps. Ce sont là des caractères négatifs dont on ne peut se faire une idée nette que par comparaison avec les processus animiques conscients' (Freud, 1920g, p. 299)

contradiction, que Freud aurait été obligé d'employer une sorte de 'grammaire' des processus conscients pour faire la description soit des processus inconscients, soit du fonctionnement du mécanisme inconscient, alors qu'il suppose lui-même que leurs lois sont d'un tout autre ordre. Il critique la mythologie 'engendrée uniquement par des analogies superficielles entre des choses qui sont, du point de vue grammatical, complètement différentes' (Bouveresse, 1991, p. 37)²¹.

On aurait du mal à comprendre la portée de cette critique de Wittgenstein, qui du reste — surtout quand l'on sait qu'elle relève d'un logicien — jouerait plutôt contre le primat de la raison. Finalement l'activité scientifique ou n'importe quel autre champ de savoir ne peut se réaliser que dans les limites bien déterminées de l'élaboration pré-consciente, donc secondaire, moyennant des *représentations de mots*. C'est comme si le philosophe, en même temps qu'il nie l'inconscient en tant qu'instance psychique, était en train d'exiger, comme le voulaient Breton et ses amis surréalistes, une méthodologie qui présupposerait justement de faire une sorte d'apologétique en faveur... du même inconscient — c'est-à-dire, en faveur de ce qui se caractérise par absence de contradiction, processus primaire (mobilité des investissements), atemporalité et remplacement de la réalité extérieure par la réalité psychique. Or 'accepter et comprendre la présence en nous de l'inconscient est tout le contraire de [...] lui donner tout pouvoir', et inverse d'une position qui reconnaît 'sa juste part [en tant] que source énergétique' (Starobinski, s.d., pp. 88-89) dans toute activité intellectuelle.

En outre — et ce serait un dédoublement de la critique wittgensteinienne —, si Freud n'hésitait pas à imaginer quelques modèles — superficiels, voire grossiers, où lui-même ne voit que des 'approximations qui [ne] vont [pas] très loin dans la direction de l'état des choses réel' (Bouveresse, 1991, p. 36)

²¹ En fait, dit Freud en 1926 (1926e): 'En psychologie, nous ne pouvons décrire qu'à l'aide de comparaisons. Il n'y a là rien de particulier, il en est également ainsi ailleurs. Mais nous sommes forcés de changer encore et toujours de comparaisons; pour nous, aucune ne tient assez longtemps' (p. 18).

pour représenter ses constructions métapsychologiques (*topiques, dynamiques* ou *économiques*), il s'agirait plutôt de chercher de nouveaux modèles plus adéquats. Finalement s'ils sont 'absolument indispensables [...], ils ne sont que des instruments, des commodités de pensée qui peuvent et doivent être changés en fonction de l'évolution intérieure de la recherche psychanalytique' (Le Guen, 1989, p. 32). D'ailleurs, c'est peut-être en comprenant tout cela, c'est-à-dire à l'inverse d'insister sur les 'métaphores anthropomorphiques' qui sont, de l'avis de Wittgenstein, une source de confusion chez Freud (Bouveresse, 1991, p. 50), que Lacan créa ses 'mathèmes', et que, dans le cas spécifique de l'appareil psychique, il mit en évidence la pertinence en psychanalyse de constructions topologiques telles que la 'bande de Möbius' ou le 'nœud boroméen'²².

En ce qui concerne toutes ces constructions théoriques, il faudrait en avoir une compréhension au-delà d'une notion purement intellectuelle, formelle, objectivante: '... il est certain que, pour que ce savoir devienne conviction, il faut passer par l'expérience personnelle, c'est-à-dire par une analyse personnelle' (Ferenczi, 1982, p. 241). Il s'agit-là d'une autre sorte de *savoir* au bout duquel on est 'psychiquement transformé'. Or Wittgenstein ne fut pas un psychanalyste et ne voulut rien savoir, en tant qu'analysant, de la clinique: jeune débutant dans l'œuvre freudienne, il ne fit que tenter d'analyser naïvement ses rêves et participer à deux séances d'hypnose (Bouveresse, 1991, p. 17). C'est-à-dire qu'il n'a pas accepté 'd'avoir vu ce qu'il [n'était] pas encore vu pour pouvoir peut-être un jour le voir', puisqu'il ne pouvait 'y croire qu'en fonction du transfert' (Castoriadis, 1978, p. 31). Ses critiques en conséquence, vues par le regard de Freud, ne seraient en fait qu'épistémologiquement formalistes. En effet, une phrase comme celle que l'on peut lire

²² Castoriadis (1978) affirme en tout cas que l' 'on ne peut confondre le problème de la topique dans la perspective de Freud et les illustrations 'topologiques' que J. Lacan fournit de ses propres conceptions' (p. 53). Voir également la critique de Bouveresse (1991) à Lacan (dont les considérations sur la scientificité de la psychanalyse, toujours nuancées au fur et à mesure de son enseignement, ne sont pas, hélas, reprises dans cet article) sur 'la nature proprement linguistique de l'inconscient' (pp. 52-53).

dans les 'Conversations sur Freud' est semble-t-il d'une étonnante vanité, s'il ne s'agissait plutôt d'une boutade: 'Alors un analyste commence à me poser des questions, à rechercher des associations et ainsi de suite, et nous finissons par expliquer pourquoi j'agis ainsi' (Wittgenstein, 1971, p. 93). A partir de ce cliché concernant la cure analytique, comment lui parler, par exemple, de *vérification* et lui faire comprendre (on prend ici les mots tellement justes que Castoriadis (1978) utilise en fait dans un autre contexte), que 'celle-ci ne peut avoir lieu que dans le champ de l'analyse et [que] celui-ci ne peut se constituer que par le transfert, qui est à son tour essentiellement non-vérité' (p. 31)?

Or, cela concerne plutôt la question de *l'assentiment analytique* que Wittgenstein toujours refusa de vivre sur la scène analytique elle-même. C'est pourquoi sa critique (Assoun, 1988, p. 33), soit de l'inconscient, soit de la scientificité de la psychanalyse, y reste secondaire, et que celle concernant *l'assentiment au contenu analytique* devient le contenu de la critique elle-même.

Contrainte éthique: de l'assentiment en psychanalyse

Bouveresse (1991) trouve un peu surprenant que Wittgenstein fasse ressortir les conquêtes scientifiques extraordinaires de Freud en même temps que d'une manière générale il souligne l'éloignement de la psychanalyse de l'idée d'une science, pour faire ressortir celle d'une mythologie. A son avis, il s'agit de savoir si le philosophe hésite entre la pure condamnation de la psychanalyse en tant que telle, ou s'il ne critique que l'utilisation qui en est faite (p. 11).

Sur la première possibilité, dont nous avons déjà parlé, l'on verra encore à la fin de ce article la manière plus nuancée dont Assoun reprend ce sujet. Sur la deuxième, il semble qu'il ne reste aucun doute sur l'intention de Wittgenstein: 'La psychanalyse, aurait-il dit, est une pratique dangereuse et malpropre, et elle a fait un mal infini et, comparativement, très peu de bien' (Bouveresse, 1991, p. 11). D'ailleurs lui-même, en philosophie — comme si la question clinique n'y était la différence

fondamentale entre les deux, psychanalyse et philosophie — pouvait faire du mal au public, par ce processus de mécanisation, de banalisation et de vulgarisation si propre à une époque comme la nôtre (Bouveresse, 1991, p. 20)²³. Dans ce contexte, c'est cet aspect séduisant de la psychanalyse, comme à tant d'autres, que lui semblait inquiétant.

Au fond, ce raisonnement ne fait que souligner un risque que l'avenir ne fera que montrer de façon épuisante: la psychanalyse, la peste que Freud pensait amener en 1909 aux États Unis, est devenue en fait petit à petit banalisée... Mais, en particulier, il ne tarda pas de s'en apercevoir dans sa clinique elle-même — là où finalement l'autorité théorique de la psychanalyse se pose avec légitimité —, ce qui lui fait changer, par exemple, la façon d'intervenir au niveau des interprétations. A son interlocuteur (il s'agit d'une lettre), qui vient de commencer à lire Freud, Wittgenstein conseille: '*Gardez donc bien toute votre tête*' (Bouveresse, 1991, p. 11). Sa crainte est certes légitime, mais elle a tout de même un caractère projectif, lui, dont le rapport au public ne se faisait que par la littérature ou — quelque peu plus proche — dans la salle de classe. Du côté clinique lui-même, il n'invoque que *l'expérience* (de quelle expérience parlerait-il?) qui, à son avis, prouve la difficulté de trouver les conditions exigées, tant l'état d'esprit et les dispositions du patient que les aptitudes de l'analyste, pour qu'elle soit bien réussie. Comme une caractéristique fondamentale de son attitude, dans la vie, dans la philosophie, Wittgenstein était fort réservé et attentif à son intimité: 'Il ne considérait pas comme une bonne chose de révéler toutes ses pensées à un étranger' (Bouveresse, 1991, pp. 15-16).

Or ce n'est que cela qui est demandé aux analysants: 'Quant à l'exigence de sincérité dans la communication, dit Freud, on n'avait pas besoin de la répéter expressément, elle

²³ D'après O. K. Bouwsma, cité par Bouveresse (1991), Wittgenstein considérait que 'toutes les années de son enseignement avaient fait plus de mal que de bien. Et il le compara aux enseignements de Freud. Les choses enseignées, comme le vin, avaient rendu les gens ivres. Ils ne savaient pas comment utiliser de façon sobre ce qu'on leur avait enseigné. Est-ce que je comprenais? Oh oui, ils avaient trouvé une formule exactement' (p. 23).

était en effet le présupposé de la cure analytique' (Freud, 1925d, p. 87). Il le répète jusqu'à la fin de sa vie dans ses écrits: 'Voici [...] notre pacte avec les névrosés : sincérité totale contre discrétion absolue' (Freud, 1940a, p. 41). Certes, une question se pose alors inévitablement: 'Notre rôle ne sera-t-il pas celui d'un confesseur mondain?' (Freud, 1940a, p. 41). Freud répond sans hésitations que 'la différence est considérable'. Son argumentation reprend la méthode de la *libre association*:

Nous ne demandons pas seulement au patient de dire ce qu'il sait, ce qu'il dissimule à autrui, mais aussi ce qu'il ne sait pas. C'est pourquoi nous expliquons plus en détail ce que nous entendons par sincérité. Nous lui imposons d'obéir à *la règle fondamentale* analytique qui doit désormais régir son comportement à notre égard. Le patient est obligé de nous révéler non seulement ce qu'il raconte intentionnellement et de bon gré, ce qui le soulage comme une confession, mais encore tout ce que lui livre son introspection, tout ce qui lui vient à l'esprit, même si cela lui est *désagréable* [*unangenehm*] à dire, même si cela lui semble *inutile* [*unwichtig*], voire *absurde* [*unsinnig*] (Freud, 1940a, p. 41).

Finalement, à cette répulsion de se faire psychanalyser, étant donné que cela exige encore plus qu'une confession²⁴, Wittgenstein rejoint une méfiance à l'égard de la médecine de l'âme en général et une critique rationnelle à la psychanalyse elle-même: se faire psychanalyser, à son avis, c'est la même chose que 'manger de l'arbre de la connaissance', au sens où 'la connaissance que l'on obtient de cette façon nous pose des problèmes éthiques (nouveaux), mais n'apporte aucune contribution à leur solution' (Bouveresse, 1991, p. 16). Le point de vue épistémologique a donc un retentissement important sur le point de vue éthique: 'Il faut bien comprendre que cette 'attitude critique' répond déjà par elle-même à une position épistémique, celle qui

²⁴ 'La confession, dit Freud (1926e), entre certes dans l'analyse, elle en est quelque sorte l'introduction. Mais il s'en faut de beaucoup qu'elle ait rejoint l'essence de l'analyse ou qu'elle en ait expliqué l'effet. Dans la confession le pécheur dit ce qu'il sait, dans l'analyse le névrosé doit en dire plus. Par ailleurs, autant que nous le sachions, la confession n'a jamais déployé la force d'éliminer des symptômes de maladie avérés' (p. 11).

problématise le critère de production de la 'certitude' dans le sujet auquel s'adresse le savoir psychanalytique' (Assoun, 1988, p. 34). L'instrument scientifique apporté par la psychanalyse exige justement d'analyser toute sorte de séduction exercée — en utilisant ici la parole de Wittgenstein lui-même — 'sur les esprits faibles ou, en tout cas, ceux qui n'ont ni l'envie ni la capacité de penser clairement' (Bouveresse, 1991, p. 11). D'où sa conclusion: 'Si vous êtes amené par la psychanalyse à dire que vous avez réellement pensé telle ou telle chose ou que votre motif était réellement tel ou tel, ce n'est pas une question de découverte, mais de persuasion' (Bouveresse, 1991, p. 139).

Il faudrait y faire donc une distinction entre la *persuasion* et la *suggestion*, qu'il pense trouver dans ce qui est de la nature même de l'intervention thérapeutique: tandis que les suggestions sont imposées de façon active sur le patient, l'analysant se laisse envahir, dans le cas de la persuasion, par le charme 'objectif' des explications psychanalytiques, et dit par lui-même ce que l'analyste en attendait.

Or, si Freud manifeste le désir d'éviter que la thérapie ne détruise la science, par contre, il n'admet pas pour autant que les intérêts des malades névrotiques doivent être sacrifiés à ceux de l'enseignement et de la recherche scientifique. De cette tension découle beaucoup de ce qui est épistémologiquement particulier au champ psychanalytique. Ce qui est en jeu dans cette tension entre l'intérêt du malade et la recherche scientifique passe nécessairement par la question *des modalités de l'assentiment de la psychanalyse*, soit concernant la théorie, soit concernant la relation analytique elle-même. Dans l'affirmation de Wittgenstein à Rhees (1971) sur le besoin d'avoir une attitude critique pour apprendre quelque chose de Freud (p. 88), Assoun (1988) voit une protestation contre l'argument d'autorité apporté par la psychanalyse, et qui soulève 'la question de l'adhésion, par le sujet, au contenu d'objectivité du savoir [analytique] (p. 33).

La question se pose donc de *l'autorité de la théorie*. Elle concerne tous les domaines de la connaissance, mais dans les sciences dites positives, 'une théorie [...] ne fait *autorité* que de façon impersonnelle' (Mannoni, 1980, p. 27). Dans la psychana-

nalyse par contre, qui ne se fait pas *in absentia* ou *in effigie*, le phénomène du transfert se pose absolument: '... il est plus difficile d'éliminer le rôle du transfert en psychanalyse que si elle était une 'science positive'. Car la théorie analytique — et cela ne devrait pas nous scandaliser — n'a pas pour seul rôle d'entériner ou de garantir — provisoirement — l'accord avec les faits observés: elle confirme le théoricien dans son autorité' (Mannoni, 1980, p. 27). On revient donc à la question de l'assentiment au contenu analytique — à savoir, le fait qu'un sujet soit 'enclin' à accepter les explications analytiques, et qu'il en tire une vraie conviction — pour la joindre à celle de l'*autorité*, qui est prise par Wittgenstein lui-même comme une problématique concernant le langage, ou, en précisant davantage, la psychanalyse comme pratique-de-langage (Assoun, 1988, p. 35).

Assoun entreprend son examen de la question de l'assentiment en passant tout d'abord par une perspective historico-philosophique²⁵ de la notion, dont la définition classique est acte

²⁵ Dans l'*Ancien Stoïcisme*, l'assentiment est évident par la représentation elle-même, tandis que dans le *Moyen Portique* il devient un jugement critique et comparatif des différentes sensations. Chez *Descartes*, l'*assensus* est subordonné au consensus et comme telle l'*erreur* devient possible: acte de volonté, l'assentiment est donc déterminé par l'entendement. Chez *Spinoza*, qui identifie la volonté à l'entendement, l'*assensus* est fort lié au consensus: indice de l' 'incomplétude consensuelle', 'l'erreur' n'est que le résultat des idées perçues-affirmées, qui sont ou bien plus ou moins 'complètes' ou bien 'mutilées et confuses'. Chez *Kant* on arrive finalement au problème concernant le tenir-pour-vrai (*Fürwahrhalten*): si la vérité est la 'propriété objective de la connaissance', l'assentiment est son côté 'subjectif'. Il y distingue trois degrés. L'*opinion* est l' 'assentiment incertain', car subjectivement et objectivement insuffisant. La *croissance*, également incertaine, est objectivement insuffisante mais subjectivement suffisante. La *certitude*, ou le *savoir*, est l'assentiment suffisant, objectivement et subjectivement. Enfin, dans les métaphysiques d'inspiration chrétienne du XIX^e siècle, de *Rosmini* à *Newman*, et pas par hasard, "le problème de l'assentiment s'est trouvé réactivé autour du problème de la *croissance*: il s'agit par là de réaffirmer la résistance de la vérité de foi à la raison". Pour le premier, l'assentiment est "l'acte par lequel l'homme assentit (sic) volontairement à l'objet qui est présent à son intelligence"; comme telle 'la connaissance subjective n'ajoute rien à la connaissance objective, mais ajoute quelque chose au *sujet*'. Chez *Newman* l'on trouve une *Grammaire de l'assentiment*, et aussi une théorie des 'degrés': son 'assentiment conceptuel' est d'abord 'profession verbale', qui devient 'créance', puis 'opinion', 'pré-

de l'esprit qui adhère à une proposition, ou état qui résulte de cet acte (Lalande, 1991, p. 83). Cette définition doit bien être placée dans la théorie de la connaissance, puisque c'est du 'problème de l'adhésion à un contenu de vérité, tel que celui-ci soit reconnu (comme 'vrai') qu'il s'agit. Le 'tenir-pour-vrai' (*Fürwahrhalten*) kantien implique que le sujet y donne son consentement (*Zustimmung*): 'Il n'y a donc pas d' 'assentiment' sans 'croyance' — à ce que à quoi le sujet 'assentit'. Mais cette croyance est bien un 'acte' (Assoun, 1988, p. 35). Autrement dit, l'assentiment est le mouvement même de la croyance — 'croyance en acte' — qui transforme le *consensus* en *assensus*. Cela étant, on arrive à démontrer que "ce n'est pas pas un hasard si c'est justement [la] question de la 'foi' — de l'être même de la croyance — qui ramène le questionnement wittgensteinien de la psychanalyse, dont l'enjeu est la nature même de la conviction' (Assoun, 1988, p. 39). Mais ce serait une erreur d'essayer de comprendre la question de l'inclination à admettre la raison psychanalytique comme étant un problème 'psychologique' ou même 'mental', au lieu de le faire au plan *de ce qui est dit* : 'Ce n'est pas le 'motif' du dire qui intéresse Wittgenstein, mais le dire même en tant qu'il 'se motive' à dire' (Assoun, 1988, p. 40). Le cas échéant, ce serait donc quelque chose de l'ordre de la persuasion, qui est finalement bien proche du sophisme. Le charme psychanalytique, c'est-à-dire, le principe de 'séduction' — on reprend ici l'argument wittgensteinien selon lequel les explications de Freud sont censées produire sur les gens plutôt l'acceptation ('charme') que la résistance —, Wittgenstein pense le trouver dans la référence aux 'profondeurs' (Assoun, 1988, pp. 41-42). Dans l'inconscient, qu'il n'arrive qu'à pointer comme 'mystérieux', donc comme un dédale où les gens sont inclinés à s'égarer justement pour y participer au mystère.

somption', pour aboutir enfin à l' 'assentiment spéculatif'. 'Mais, au-delà, se place un 'assentiment réel' (*real assent*) par lequel l'esprit rencontre le réel même de son objet. C'est dans la même perspective qu'il prétendra isoler un 'sens ilatif' (sic) spécifique comme faculté d'adhésion quasi perceptive de la réalité'. Assoun en conclut: 'L'effet remarquable de la problématique newmannienne est d'émanciper l'*assensus* de toute logique du *consensus* — à laquelle elle est subordonnée depuis Descartes au moins' (Assoun, 1988, pp. 36-39).

La critique du philosophe du langage viserait ainsi la *théorie analytique elle-même, plutôt que l'interprétation analytique des symptômes et des rêves*, et concernerait 'non pas seulement la théorie proposé à un analysant, mais à l'être de raison que la théorie analytique prétend convaincre' (Wittgenstein, 1971, p. 44). Ceci sera le point de départ de l'argumentation d'Assoun pour présenter une probable riposte freudienne: à son avis, le savoir analytique, qui est authentifié par l'analysant dans la situation transférentielle, trouve sa légitimité précisément par l'activité de la raison. La raison reste active dans la relation analytique, où la 'coopération intellectuelle', face aux résistances du sujet à prendre conscience de sa vérité, est secondaire par rapport au ressort mis en route par le transfert.

A notre avis, il fallait tout d'abord tenir compte de ce détail subtil remarqué par Freud (1915e): 'L'avoir-entendu et l'avoir-vécu sont deux choses tout à fait distinctes de par leur nature psychologique, même si elles ont le même contenu' (p. 215). C'est-à-dire que accepter par l'ouï-dire l'existence de l'inconscient, ce n'est pas du tout la même chose que le vivre dans l'analyse et, par là, parvenir à une vraie conviction. Le mécanisme serait ici une sorte de *négation* [Verneinung], à savoir, une manière d'admission intellectuelle du refoulé tandis que persiste ce qui est essentiel dans le refoulement. L'aspect séduisant de la psychanalyse n'arrive donc qu'au niveau de la surface psychique, puisque finalement il ne s'agit pas ici de simple prise de conscience mais d'un réaménagement psychique dans l'ensemble des représentations et des affects. Cela suppose chez le patient une perlaboration qui peut être longue. 'La question à poser ici est la suivante: la conviction du patient est-elle autre chose que le résultat d'un endoctrinement, fruit d'une sorte de rite d'initiation et non découverte du contenu refoulé?' (Charon, 1979, p. 135).

Voilà en plus quelque chose qui peut justifier la demande, voire l'exigence freudienne d'une analyse personnelle: c'est la seule manière de n'en pas parler par ouï-dire, de faire que la résistance ne soit toujours pas là, bien cachée, en dépit d'une apparente acceptation de la psychanalyse. Finalement, il nous semble que va de soi l'évidence que cette résistance, comme le

charme qui est sous-jacent, présente aux gens un caractère assez différent de celui advenu à la physique, par exemple, dont les explications portent sur les phénomènes de la nature; ou même celui de la médecine, qui touche à leurs corps. La psychanalyse, comme la philosophie, touche à l'âme des gens, et cela d'une manière radicale et profonde, puisque dans le cadre de la clinique. Donc il faudrait plutôt savoir ce que la psychanalyse a fait de cet héritage.

L'assentiment serait-il un assentiment qui va de soi, *tel que l'affirmation spinozienne selon laquelle le vrai s'indique de lui-même?* (Mannoni, 1980, pp. 31-32). On présuppose plutôt que l'assentiment analytique — qui n'est demandé qu'à l'intérieur de la scène analytique — se soutient dans le cheminement vers *l'autonomie*²⁶ *du sujet*. Dans la psychanalyse freudienne, cela veut dire justement la *résolution du transfert* [*Lösung der Übertragung*] (ou bien, chez Lacan et avec d'autres opérateurs conceptuels, 'la chute du sujet supposé savoir') 'l'une des tâches principales de la cure' (Freud, 1912e, p. 69). Pris comme condition préalable, ce compromis avec la résolution du transfert rend cet engagement tout à fait différent de ceux d'une religion, d'un parti politique ou d'une société secrète, comme c'est bien le cas, comme nous rappelle Le Guen (1989, p. 38), de toute philosophie qui débouche sur une pratique et se fonde en elle.

²⁶ 'Une société autonome devrait être une société qui sait que ses institutions, ses lois sont son œuvre propre et son propre produit. Par conséquent, elle peut les mettre en question et les changer. En même temps, elle devrait reconnaître que nous ne pouvons pas vivre sans lois. [De même] un individu est autonome quand il (ou elle) est vraiment en mesure de changer lucidement sa propre vie. Cela ne veut pas dire qu'il maîtrise sa vie; nous ne maîtrisons jamais notre vie parce que nous ne pouvons pas éliminer l'inconscient, éliminer notre appartenance à la société et ainsi de suite. Mais nous pouvons changer notre relation à l'inconscient; nous pouvons créer une relation avec notre inconscient qualitativement différente de l'état où nous sommes simplement dominés par celui-ci, sans en savoir quoi que ce soit' (Castoriadis, 1986, p. 39).

Bibliographie

a. S. Freud

- 1905a [1904] De la Psychothérapie. In: *La technique psychanalytique*. Paris: PUF, 1970, pp. 9-22.
- 1912e Conseils aux Médecins sur le Traitement Psychanalytique. In: *La technique psychanalytique*. Paris: PUF, 1970, pp. 61-71.
- 1914d Contribution à l'Histoire du Mouvement Psychanalytique. In *Cinq leçons de Psychanalyse*. Paris: PUF, pp. 69-155.
- 1915c Pulsions et Destins de Pulsions. In: *Œuvres complètes*, XIII. Paris: PUF, 1988, pp. 161-185.
- 1915e L'Inconscient. In: *Œuvres complètes*, XIII. Paris: PUF, 1988, pp. 203-242.
- 1916-1917 [1915-1917] *Introduction à la Psychanalyse*. Paris: Payot, 1991.
- 1920g Au-delà du Principe du Plaisir. In: *Œuvres complètes*, XV. Paris: PUF, 1996, p. 273-338.
- 1923^a Psychanalyse et Théorie de la Libido. In: *Œuvres complètes*, XVI. Paris: PUF, 1991, pp. 181-208.
- 1923b Le Moi et le ça. In: *Œuvres complètes*, XVI. Paris: PUF, 1991, pp. 255-301.
- 1925a [1924] Note sur le 'Bloc Magique'. In: *Œuvres complètes*, XVII. Paris: PUF, 1992, pp. 137-143.
- 1925d [1924] Autoprésentation. In: *Œuvres complètes*, XVII. Paris: PUF, 1992, pp. 51-122.
- 1925i Quelques Suppléments à l'Ensemble de l'Interprétation du Rêve. In: *Œuvres complètes*, XVII. Paris: PUF, 1992, pp. 173-188.
- 1926e La Question de l'Analyse Profane. In: *Œuvres complètes*, XVII-I. Paris: PUF, 1994, pp. 1-92.
- 1926f [1925] Psychanalyse. In: *Œuvres complètes*, XVII. Paris: PUF, 1992, pp. 287-296.
- 1931b Sur la Sexualité Féminine. In: *La Vie Sexuelle*. Paris: PUF, 1992, pp. 139-155.
- 1933a [1932] *Nouvelles Conférences sur la Psychanalyse*. Paris: Gallimard, 1971.
- 1940a [1938] *Abrégé de Psychanalyse*. Paris: PUF, 1967.

Fernando Aguiar

- FREUD, S. *La Naissance de la Psychanalyse*, Paris: PUF, 1973.
- FREUD, S. et ABRAHAM, A. *Correspondance*. Paris: Gallimard, 1969.
- FREUD, S. et ANDREAS-SALOMÉ, L. *Correspondance* (1912-1936). Paris: Gallimard, 1970.
- FREUD, S. et FERENCZI, S. *Correspondance* (1908-1914). Paris: Calmann-Lévy, 1992.
- FREUD, S. et JUNG, C. G. *Correspondance*, tome I et II. Paris: Gallimard, 1975.
- FREUD, S. et PFISTER, O. *Correspondance*. Paris: Gallimard, 1966.

b. Autres auteurs

- AGUIAR, F., *Le Transfert Analytique. Approches Épistémologique et Éthique de la Clinique Freudienne*.
Dissertation doctorale. Université Catholique de Louvain, Louvain-la-Neuve (Belgique), 1995 (inédit).
- ASSOUN, P.-L., *Freud, la Philosophie et les Philosophes*. Paris: PUF, 1976.
- _____. *L'Entedement Freudien; Logos et Anakè*. Paris: Gallimard, 1984.
- _____. *Freud et Wittgenstein*. Paris: PUF, 1988.
- ATLAN, H. *A tort et à Raison — Intercritique de la Science et du Mythe*. Paris: Éditions du Seuil, 1986.
- BETTELHEIM, B. Freud, Trahi par ses Traducteurs. In: *Psychanalyse à l'Université*, tome 9, 34, mars 1984, pp. 190-229.
- BINSWANGER, L. *Analyse Existentielle, Psychiatrie Clinique et Psychanalyse. Discours, Parcours et Freud*. Paris: Gallimard, 1970.
- BOUVERESSE, J. *Wittgenstein: la Rime et la Rraison — Science, Ethique et Esthétique*. Paris: Minuit, 1973.
- _____. *Philosophie, Mythologie et Pseudo-science — Wittgenstein Lecteur de Freud*. Paris: Combas, Éditions de l'Éclat, 1991.
- CASTORIADIS, C., *Les Carrefours du Labyrinthe*. Paris: Seuil, 1978.
- _____. *Domaines de l'Homme. Les Carrefours du Labyrinthe II*. Paris: Seuil, 1986.
- CHARRON, G., *Freud et le Problème de la Culpabilité*. Ottawa: Éditions de l'Université d'Ottawa, 1979.

- DOR, J. Néo-Positivisme et Scientificité de la Psychanalyse (K. Popper, L. Wittgenstein et la psychanalyse). In: *Psychanalyse à l'Université*, tome 8, 30, mars 1983, pp. 193-209.
- FERENCZI, F. *Œuvres Complètes*, tome I:1908-1912. Paris: Payot, 1968.
- _____. *Œuvres complètes*, tome II: 1913-1919. Paris: Payot, 1970.
- FLOURNOY, O. La Science, un Danger pour la Psychanalyse. In: *Psychanalyse, une science?*. Paris, Les Belles Lettres, 1989, pp. 45-157.
- JONES, E., *La Vie et l'Oeuvre de Sigmund Freud*, I. Paris: PUF, 1958.
- _____. *La Vie et l'Oeuvre de Sigmund Freud*, II. Paris, PUF, 1961.
- _____. *La Vie et l'Oeuvre de Sigmund Freud*, III. Paris: PUF, 1969.
- GUILLAUMIN, J. La Psychanalyse comme Science dans une Théorie Générale de la 'Reconnaissance'. In: *La Psychanalyse, une Science?*. Paris: Les Belles Lettres, 1989, pp. 199-236.
- LALANDE, A. *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie*, I. Paris: Quadrige/PUF, 1991, pp. 83.
- LE GUEN, Cl. La Psychanalyse : une Science? In: *La Psychanalyse, une Science?* Paris: Les Belles Lettres, 1989.
- LEGRAND, M. Le Statut Scientifique de la Psychanalyse. In: *Topique*. Paris: PUF, 1973, 11-12, pp. 237-257.
- MANNONI, O. *Un Commencement qui n'en Finit pas. Transfert, Interprétation, Théorie*. Paris: Seuil, 1980.
- _____. *Un Si Vif Étonnement. La Honte, le Rire, la Mort*. Paris: Éditions du Seuil, 1988.
- MOUBACHIR, C. *Freud ou l'entre Deux*. Paris: Seghers, 1974.
- PONTALIS, J.-B. L'Utopie Freudienne. In: *L'Arc*, 34, s.d., pp. 5-14.
- RHEES, R. Wittgenstein L., Conversations sur Freud. In: *Leçons et Conversations sur l'Esthétique, la Psychologie et la Croyance Religieuse*. Paris: Gallimard, 1971.
- STAROBINSKI, J. Freud, Breton, Myers. In: *L'Arc*, 34, s.d., pp. 88-89.
- STENGERS, I. La Propagation des Concepts. In: *D'une science à l'autre — Des concepts nomades*, Paris: Seuil, 1987.
- WITTGENSTEIN, L. Conversations sur Freud. In: *Leçons et Conversations sur l'Esthétique, la Psychologie et la Croyance Religieuse*, Paris: Gallimard, 1971.

A INTERIORIDADE COMO VIA DE ACESSO A DEUS NO PENSAMENTO DE SANTO AGOSTINHO

Manoel Vasconcellos
Universidade Federal de Pelotas

Trataremos aqui do problema de Deus no pensamento de Agostinho. Não é uma tarefa das mais fáceis, pois se refere à questão central da reflexão agostiniana. As dificuldades sobrepõem-se: o objeto em questão, ou seja, Deus, por certo é um tema possível de ser estudado filosoficamente, mas não é tão fácil saber até que ponto se pode falar filosoficamente de Deus.

Tratar deste tema em Agostinho, talvez seja particularmente problemático. Como declara o Prof. Marcos Costa, 'Agostinho é um pensador assistemático que fala sobre tudo em todo o lugar. Até porque não estava preocupado em produzir um 'sistema filosófico...'¹. De fato, nosso autor não prima pela sistematização, embora não possamos acusá-lo de descuidar de sua obra; ele escreve muito sobre vários temas que se inter-relacionam constantemente, tornando difícil uma apresentação temática das grandes questões que aborda.

Teríamos várias possibilidades a seguir no sentido de dar um certo limite à nossa comunicação: poderíamos examinar a questão de Deus no livro II do *De Libero Arbitrio*, onde Agostinho chega a Deus a partir da consciência cognoscente ou então, examinar as inúmeras e densas páginas da análise agostiniana sobre a Trindade. Preferimos, contudo, sem deixar de acenar para estas questões, olhar de que forma Agostinho entende ser a melhor via de acesso a Deus e as conseqüências disso para o homem, ou seja, o tema da busca e do feliz encontro do homem com Deus. Concluiremos com alguns breves acenos sobre as relações entre fé e razão no pensamento agostiniano.

¹ COSTA, M. Conhecimento, Ciência e Verdade em Santo Agostinho, p. 483.

Vejamos, pois, que trajetória percorre este maximamente irrequieto filósofo-teólogo ou, quem sabe teólogo-filósofo que diz que o homem só tranqüiliza o seu irrequieto coração no encontro com a divindade.

1. A Via privilegiada de acesso a Deus

Agostinho declara nos *Solilóquios* o objetivo de sua investigação: neste pequeno texto escrito no retiro de Cassiciaco, por volta de 386, aborda, num diálogo consigo mesmo, temas referentes a Deus e à alma. Tais temas retornarão também no *De Imortalitate Animae* (387) e no *De Quantitate Animae* (387-8). Nos *Solilóquios*, após invocar ao “Deus amado por tudo o que consciente ou inconscientemente, pode chegar a amar”, o autor elucida a meta de sua filosofia:

A - Eis que já orei a Deus.

R - Pois bem, o que queres saber?

A - Tudo o que acabo de pedir em minha oração

R - Resume isso brevemente.

A - Desejo conhecer a Deus e a alma

R - E nada mais?

A - Nada mais, absolutamente².

Deus e a alma não são conhecimentos distintos em Agostinho. Um e outro estão intimamente ligados, pois a alma é o meio do qual parte, a fim de atingir o conhecimento de Deus, uma vez que este não pode ser atingido imediatamente pela razão, só pela fé. A alma, o homem interior, no entanto, pode ser conhecida pela razão e é partindo dela que o homem poderá, no encontro consigo mesmo, encontrar também a Deus.

Tendo esta convicção, Agostinho parte para a busca de Deus. Aí reside o tema central de sua reflexão. O pensamento agostiniano é uma procura. Tal procura está radicada na fé, pois sem esta, a busca não teria sentido. A procura não é mais um aspecto da antropologia agostiniana; pelo contrário, é o sentido

² *Solilóquios* I, 2, 7.

de sua concepção antropológica. A procura fundamentada na fé, concilia em Agostinho antropologia e teologia, pois é no encontro consigo mesmo que o homem encontra a Deus, a meta da sua busca e o sentido da sua vida.

Na reflexão agostiniana, Deus está na alma; é aí que Ele se revela: na mais profunda interioridade da alma. Assim sendo, procurar a Deus e a alma significa, para o homem, procurar a si mesmo. Esta foi a incansável busca existencial empreendida pelo homem Agostinho. Seu pensamento é o reflexo fiel de sua busca, de sua inquietação na procura da verdade.

Antes mesmo de sua conversão cristã, Agostinho estava envolvido em tal procura. Ao longo de sua vida, nunca duvidou na existência de Deus, como ele mesmo declara nas *Confissões*, ainda que ignorasse o que devia pensar em relação à substância divina e os caminhos para o encontro com Deus³. Desde a leitura do Hortênsio⁴ de Cícero, que o aproximou das questões filosóficas, passando por quase uma década de simpatia pelo racionalismo dos maniqueus⁵, que viam a Deus como sendo luz, um ente corpóreo e as almas como partículas da luz divina; mesmo aí, já se manifestava seu interesse teológico. Decepcionado com o maniqueísmo, Agostinho por volta de 383 adere, em Roma, ao ceticismo da Nova Academia, pois lhe parecia que os acadêmicos seriam os mais sensatos dos filósofos, na medida em que julgam que ‘de tudo se devia duvidar e sustentavam que nada de verdadeiro podia ser compreendido pelo homem’⁶.

A procura filosófico-existencial do futuro bispo de Hipona continua e ocorre o seu encontro com o neoplatonismo

³ Cf. *Confissões* V, 1, 5.

⁴ Gilson afirma que ‘Augustin s’est éveillé à la vie philosophique en lisant un dialogue de Cicéron aujourd’hui perdu, l’Hortensius. Dès ce jour, il ne cessa de brûler d’un ardent amour pour la sagesse et cette découverte resta toujours pour lui, dans la suite, le premier pas sur la route douloureuse qui devait le conduire à Dieu’ (*Introduction à l’Étude de Saint Augustin*, p. 1).

⁵ Agostinho foi simpatizante dos maniqueus por nove anos. Neste período, concebia a Deus como sendo uma substância infinita, que abarcava o universo. Nas *Confissões* V, 7, 146 relata sua desilusão com a seita, especialmente após o frustrante encontro com o líder maniqueu Fausto.

⁶ *Confissões* V, 10, 19.

que o faz renunciar ao materialismo. Conceberá, então, Deus como sendo uma luz que está acima do espírito, só podendo ser atingida pelo homem na medida em que este transcende o que há de mais elevado nele. É igualmente no contexto do neoplatonismo que se vai fundamentar a percepção agostiniana da diferença absoluta entre Deus e o homem. Com os neoplatônicos irá também se persuadir de que todas as coisas são boas, sendo o mal, portanto, uma privação do bem, porque não poderia originar-se de Deus⁷. Com o neoplatonismo, Agostinho chegará à conclusão de que o ceticismo não se sustenta. Demonstrará esta convicção, logo após a sua conversão, ao escrever o *Contra Acadêmicos* (386). Tal posição, contrária aos cépticos, aparecerá também em outras obras, como os *Soliloquios* (386–7), onde fundamentará a possibilidade do encontro da verdade, a partir da existência do sujeito que existe, vive e pensa; o mesmo ocorre no *De Trinitate* (399-419) X, 10, 981 e no *De Civitate Dei* (412 – 426) XI, 26; 551.

Refutada a dúvida, Agostinho está pronto para retomar a sua busca. Como dissemos, o neoplatonismo tem aí um papel importante e decisivo. Constitui-se numa base sólida da reflexão agostiniana. Após a conversão, Agostinho irá construir seu pensamento e encaminhar sua procura a partir dessa sustentação neoplatônica. O neoplatonismo será adaptado pela visão cristã, mas nunca deixará de ser o fundamento do qual o agora cristão Agostinho vai partir para construir sua reflexão filosófico-teológica.

Uma vez convertido (386, sendo batizado em abril de 387), Agostinho encaminhará a sua busca numa perspectiva cristã. Levando em conta a sua própria experiência, entenderá que Deus se revela no profundo esconderijo da alma humana; daí ser necessário olhar para dentro de si próprio para encontrar o amoroso objeto tão ansiosamente buscado pelo homem. É

⁷ Como nota Marcos Costa em sua recente biografia sobre *Santo Agostinho – Um Gênio Intelectual a Serviço da Fé*, ‘A partir daí Agostinho daria um importante passo na busca de uma solução para o problema do mal, que começou a aparecer como que um tirar fora, uma privação, ou seja, o mal não é uma substância, não forma um Ser, mas, pelo contrário, o mal é ausência, defecção do Bem – o não-ser’ (pp. 93–4)

dirigindo o olhar para o mais profundo de si mesmo, que o homem vai reconhecer-se em sua própria natureza espiritual. Aí então, encontrará a si mesmo e o Deus que o criou. A fórmula agostiniana para o encontro com Deus é: ‘de fora para dentro e de dentro para Deus’. É, pois, no retorno a si próprio, ou seja, na própria interioridade, que o homem se coloca em disponibilidade para o encontro com a verdade. A verdade é interior ao homem, mas é também transcendente; ela só pode ser encontrada, quando o homem se encerra em si mesmo, reconhecendo e confessando-se, isto é, analisando, refletindo profundamente sobre os problemas da existência de modo profundo e sincero. É o que faz em suas Confissões. Como comenta Henri Marrou:

Les Confessions tout entières sont orientées vers un au-delà, un dépassement de la psychologie: elles impliquent toute une anthropologie métaphysique, toute une théologie. En analysant sa vie, la vie d'un homme, Saint Augustin y découvre et nous fait découvrir, au plus creux de son être, l'absence de Dieu dans le péché, le besoin, la capacité de Dieu dans l'inquiétude, la venue de Dieu dans le salut, la présence enfin reconnue de Dieu dans la vie de la grâce; cette connaissance authentique du moi conduit à l'Être au-delà du moi, à ce Dieu plus intérieur à ce qu'il y a en moi de plus intime, plus haut que ce qu'il y a en moi de faite, *Deus interior intimo meo e superior summo meo...*⁸

Vê –se, pois, que a verdade é interior e também transcendente àquele que a procura, pois ela é o critério de que se serve a razão, a fim de julgar as coisas; o caminho é, pois, a interioridade. Daí dizer Agostinho no *De vera Religione* (389 – 90):

Não saias de ti, mas volta para dentro de ti mesmo, a Verdade habita no coração do homem. E se não encontrares senão a tua natureza sujeita a mudanças, vai além de ti mesmo. Em te ultrapassando, porém, não te esque-

⁸ MARROU, H. *Saint Augustin et l'Augustinisme*, p. 77.

Manoel Vasconcellos

ças que transcendes tua alma que raciocina. Portanto, dirige-te à fonte da própria luz da razão. Aonde pode chegar, com efeito, todo bom pensador senão até a verdade? Se a verdade não é atingida pelo próprio raciocínio, ela é justamente, a finalidade da busca dos que raciocinam⁹.

Por que, em Agostinho, a alma, ou seja, a interioridade, é o caminho por excelência para o encontro com Deus? Henri Marrou na sua obra “Saint Augustin et l’augustinisme” nos esclarece:

Comment trouver Dieu? En s’appuyant, comme à une base de départ sur ce qu’il y a, dans la créature, de plus haut, de plus parfait, - de plus proche de lui: l’âme humaine en ce qu’elle a de plus pur. Car l’homme a été fait à Son image comme à Sa ressemblance (toute la pensée patristique a été comme inspirée par ce verset de la Genèse, I,26): dans cette âme, nous apprendrons à découvrir la présence et la trace de Dieu: saint Augustin voit dans toute vérité (il s’agit évidemment pour lui, Platonicien, des vérités ‘éternelles’ dont le type est celle des mathématiques, non des vérités de fait) comme un reflet, un rayonnement de la splendeur divine (c’est la théorie de l’illumination)¹⁰.

Entende-se esta concepção de Agostinho na medida em que se compreende ser Deus para ele a verdade que se revela, iluminando a razão humana. Esta luz divina é o parâmetro para todo o agir e o compreender humanos; tal luz faz com que o homem seja instruído interiormente pela verdade, mestra soberana e universal. Trata-se, por assim dizer, de uma ‘especial intervenção de Deus’¹¹ que torna possível ao homem compreender realidades que, de outra forma, não teria acesso

⁹ *De Vera Religione* 3, 9.

¹⁰ MARROU, H., *op. cit.*, p. 78.

¹¹ Ver a este respeito o comentário de Nair Assis Oliveira na edição brasileira do *De Libero Arbitrio*.

A revelação de Deus como verdade, contudo, só é acessível ao homem, segundo Agostinho, que busca a verdade com todo o seu empenho. Não é, portanto, uma procura tão somente intelectual, mas uma busca existencial em que é exigido do homem o reclinar-se sobre si mesmo, o submergir na interioridade para obter o reconhecimento de si e de seu Deus.

No livro X das *Confissões*, Agostinho, de modo exemplar, mostra-nos sua experiência pessoal na busca da compreensão de Deus. Vejamos, nos seus pontos fundamentais, a busca agostiniana. O autor começa perguntando:

Quem é Deus? Perguntei-o à terra e disse-me: 'Eu não sou'. E tudo o que nela existe respondeu-me o mesmo. Interroguei o mar, os abismos e os répteis animados e vivos e responderam-me: 'Não somos o teu Deus; busca-o acima de nós'. Perguntei aos ventos que sopram; e o ar, com os seus habitantes, respondeu-me: 'Anaxímenes está enganado, eu não sou o teu Deus'. Interroguei o céu, o sol, a lua, as estrelas e disseram-me: 'Nós também não somos o Deus que procuras'. Disse a todos os seres que me rodeiam as portas da carne: 'Já que não sois meu Deus, falai-me de meu Deus, dizei-me ao menos alguma coisa d'Ele'. E exclamaram com alarido: 'Foi Ele quem nos criou'. A minha pergunta consistia em contemplá-las; a sua resposta era a sua beleza. Dirigi-me, então, a mim mesmo, e perguntei-me: 'E tu quem és?' 'Um homem', respondi¹².

Agostinho, não tendo encontrado respostas no exterior, volta-se para o interior e, numa confissão do esforço extenuante da busca declara:

Quem poderá penetrar, quem poderá compreender o modo como isto se realiza? Eu, Senhor, cogito este problema, trabalho em mim mesmo e me transformei numa terra de dificuldades e de suor copioso. Agora já não escalo as regiões do firmamento; não meço as distâncias dos astros; não procuro as leis do equilíbrio da terra; sou

¹² *Confissões* X, 6.

Manoel Vasconcellos

eu que me lembro, eu, o meu espírito. Não é de admirar que esteja longe de mim tudo o que não sou eu. Todavia, que há mais perto de mim do que eu mesmo?¹³

A procura, porém, não é em vão e ainda que admita ter chegado um tanto tardiamente, comunica o fim da busca que acontece no seu encontro com Deus na interioridade:

Tarde vos amei, Ó Beleza tão antiga e tão nova, tarde vos amei! Eis que habitáveis dentro de mim, e eu lá fora a procurar-vos! Disforme, lançava-me sobre estas formosuras que criastes. Estáveis comigo, e eu não estava convosco! Retinha-me longe de vós aquilo que não existiria se não existisse em vós. Porém me chamastes com uma voz tão forte que rompestes a minha surdez! Brilhastes, cintilastes e logo afugentastes a minha cegueira! Exalastes perfume: respirei-o suspirando por vós. Eu vos saboreei, e agora tenho fome e sede de vós. Vós me tocastes e ardi no desejo de vossa paz¹⁴.

Assim conclui Agostinho, numa linguagem que mais se aproxima da mística do que da filosofia, o seu relato da busca que empreendeu tendo em vista o apaziguamento de seu irrequieto coração.

2. O Encontro com Deus e a felicidade

Atentemos agora para o significado do encontro do homem com Deus na visão agostiniana. Este encontro não é um ponto a mais de que se ocupa o autor; trata-se, na verdade, de algo absolutamente fundamental no contexto de seu pensamento: o encontro do homem consigo mesmo e com Deus é a condição única para a posse da felicidade. Isto fica muito claro em suas obras. Deus é o caminho único para a felicidade humana. Como declara nas Confissões, não há outra vida feliz a não ser em Deus:

¹³ *Confissões* X, 16.

¹⁴ *Confissões* X, 27.

A vida feliz consiste em nos alegrarmos em Vós e por Vós. Eis a vida feliz, e não há outra. Os que julgam que existe, apegam-se a uma alegria que não é verdadeira¹⁵.

Para nosso autor, o desejo da felicidade é uma profunda aspiração humana. No célebre *De Trinitate* (399 – 419), Agostinho admite que este desejo universal é possível de ser bem compreendido e obtido pelo homem¹⁶. A este tema da felicidade, contudo, dedicou um dos seus mais interessantes diálogos, o *De Beata Vita*¹⁷. Esta obra, oferecida em homenagem a seu amigo Teodoro, é a transcrição de um diálogo realmente acontecido entre os dias 13 e 15 de novembro de 386, ocasião em que Agostinho estava reunido em Cassiciaco com alguns familiares e amigos, para a celebração de seu aniversário. Nesta oportunidade, propõe uma questão a seus convidados: ‘O que é a felicidade?’ O futuro bispo de Hipona mostra que a verdadeira felicidade só pode ser encontrada na verdade divina e na união com Deus. Ao investigar ‘quem é o homem que possui Deus’, o autor conclui que, sem dúvida, esse homem é feliz¹⁸. Agostinho quer mostrar, neste diálogo, que o homem que encontra a Deus obtém a felicidade, ao passo que, quem se afasta da divindade, ‘por vícios e pecados’, não obtém o favor de Deus¹⁹.

A felicidade, pois, não pode ser dissociada da busca de Deus, que coincide com a busca da verdade. É feliz quem quer viver na posse da verdade, que é Deus. Aspirar à verdade, como máximo bem a ser buscado, é o caminho para a felicidade, que outra coisa não é, a não ser a posse amorosa do Bem. Novamen-

¹⁵ *Confissões* X, 22.

¹⁶ Cf. *De Trinitate* XIII, 5, 9.

¹⁷ Neste diálogo constatamos, ‘a presença de uma filosofia eclética, sinal da sua histórica exaustão, amalgamando, mais ou menos inconscientemente, dimensões estoicas, epicuristas, aristotélicas e, acima de tudo, neoplatônicas... O *Diálogo sobre a Felicidade* revela-nos um pensamento incoativo já na posse do núcleo da fé cristã, mas à procura da linguagem adequada para a sua inteligência’ (Mário Sérgio de Carvalho na introdução ao *Diálogo sobre a Felicidade*, p. 11).

¹⁸ Cf. *De Beata Vita* II, 11.

¹⁹ Cf. *De Beata Vita* III, 21.

te aqui, nota-se em Agostinho, a percepção de que não basta o conhecimento intelectual da verdade; a razão não pode abarcar uma visão imediata de Deus; é preciso mais; faz-se necessário o amor à verdade. O amor a Deus e o desejo da verdade constituem em Agostinho a possibilidade da construção de uma relação afetiva, onde o sobrenatural supre as carências da dimensão racional.

Esta busca da felicidade possui, no pensamento agostiniano, uma forte implicação ética, pois o homem, por sua livre vontade, escolhe a busca da verdade e assim encontra o caminho da felicidade, mas isto implica em aderir a tal verdade, não fazendo da vontade um instrumento para afastar-se da vida feliz. Disto depende a felicidade ou a infelicidade humana. Como salienta o medievalista E. Gilson na obra *Introduction a l'Étude de Saint Augustin*:

Voilà pourquoi il faut à l'homme une volonté personnelle et libre, bien moyen en soi-même, qui reste libre de se tourner vers le bien suprême et de le posséder dans la béatitude, ou de s'en détourner pour joir de soi et des choses inférieures, en quoi consiste le mal moral et le péché²⁰.

A posse da verdade, ou seja, o encontro com Deus representa a felicidade, porque sacia a inquietude do coração humano. Por isto, pode Agostinho declarar no início das Confissões²¹, que o homem, 'particulazinha da criação', foi criado por Deus e para Deus, vivendo inquieto até que Nele encontre o único repouso adequado. Henri Marrou sintetiza brilhantemente o que representa este encontro e a felicidade que daí decorre, consoante Agostinho:

... la grande découverte, c'est que la solution du fameux problème du 'bien suprême', *Summum Bonum*, n'est autre que Dieu: si Dieu est notre bonheur, c'est qu'il est Dieu, cet Être éternel, immuable, parfait, infini... Et dès

²⁰ GILSON, E. *Introduction a l'Étude de Saint Augustin*, p. 190.

²¹ Cf. *Confissões* I, l.

l'instant où l'homme découvre ce qu'il s'oublie em quelque sorte, se donne tout entier et se perd dans l'adoration de cette Infinitude: l'Augustinism se resùme dans cette dialectique de la sortie de soi, du dépassement; cette pensée est, peut-on dire, à contenu extatique²².

3. Fé e Razão em Agostinho

Perguntemo-nos agora pelo papel da razão no pensamento de Agostinho. O que vimos até agora, ou seja, que o homem descobre a Deus pela via da interioridade e assim procedendo descobre a vida feliz, isto não seria um discurso apenas fundamentado na fé? Não seria muito mais a consequência de uma elaboração teológica? Na verdade, em Agostinho, não é fácil distinguir o campo filosófico e o teológico. No *De Vera Religione* VI, 39, 72, recomenda ao homem que se dirija à luz da razão, mas a razão em Agostinho é sempre vista na relação com a luz divina. A razão exerce sempre o papel de mediação entre o homem e Deus, permitindo e garantindo o conhecimento²³. De fato, a razão não é ilimitada e seus limites só não são intransponíveis no que se refere ao conhecimento de Deus, porque ela é iluminada, uma vez que '... a alma não será sábia por suas próprias luzes, mas por participação daquela luz suprema onde reinará e será feliz'²⁴. Tal luz, diz Agostinho inspirado no prólogo do evangelho de João, é uma luz verdadeira que ilumina todo homem. A razão, é, pois, algo excelente, o que de mais excelente se pode encontrar na natureza humana²⁵. Acima da razão, só pode estar Deus.

Reservando um tão especial à razão, Agostinho vai utilizá-la como instrumento para o conhecimento de Deus. Assim, por exemplo, no *De Libero Arbitrio* (388 – 395), livro II, vai expor a sua, assim chamada, prova da existência de Deus, fun-

²² MARROU, H., *op. cit.*, p. 71.

²³ Cf. COSTA, M. Conhecimento, Ciência e Verdade em Santo Agostinho, p. 493.

²⁴ *De Trinitate* XIV, 12,15.

²⁵ Cf. *De Libero Arbitrio* II, 6, 13.

damentada no fato de que é preciso buscar a inteligência do objeto da fé. Não vamos indicar aqui os detalhes dos exaustivos argumentos desenvolvidos pelo autor no Livro II do *De Libero Arbitrio*, pois isto seria muito demorado e fugiria do que nos propomos no momento; basta-nos dizer que, também aí, a questão é vista numa perspectiva interior, pois os princípios são baseados no mundo interior da mente, onde se encontrará os sinais da realidade divina presente no homem. Com efeito, Agostinho chama a atenção para a presença de verdades eternas e absolutas na mente humana. Isto não seria possível, se não existisse Deus, a razão suficiente da presença dessas verdades na mente humana que é contingente e mutável. Deus aparece, pois, como uma realidade transcendente à razão. É, porém, neste domínio espiritual, que a verdade encontra seu fundamento.

Também naquele que talvez seja o mais difícil de seus escritos, o *De Trinitate* (399 – 419), Agostinho discorrerá em quinze livros que lhe custaram aproximadamente vinte anos de trabalho, questões relativas à natureza una e trina de Deus. Diferentemente de seu discípulo Anselmo de Aosta que abordará a mesma questão cerca de seiscentos anos mais tarde, no *Monólogo*, apelando unicamente para a razão, o bispo de Hipona não hesita em socorrer-se da ajuda do alto, pois seu objetivo é:

Com a ajuda de nosso Deus e Senhor e conforme nossa capacidade, empreendermos a tarefa que nos pedem e, assim demonstraremos que a Trindade é um só e verdadeiro Deus e quão retamente se diz, crê e se entende que o Pai, o Filho e o Espírito Santo possuem uma só e mesma substância ou essência²⁶.

Também aí, Agostinho parte do homem, mostrando que a razão pode encontrar na criatura humana vestígios da Trindade, vestígios estes que, por analogia, permitem-nos conhecer algo, por pouco que seja, do mistério trinitário.

²⁶ *De Trinitate* I, 2, 4.

A fé, evidentemente, é o ponto de partida da investigação agostiniana. A partir da fé, a verdade é alcançada. O princípio norteador do pensamento filosófico-teológico de Agostinho é *Intellige ut credas, crede ut intelligas*, ou seja, compreendo para crer, creio para compreender. Trata-se, pois, da fé que busca a compreensão: *fides quaerens intellectum*, como mais tarde expressará Santo Anselmo. Vemos assim que na reflexão agostiniana, o ponto de partida é sempre a fé, mas uma fé que não se exime da compreensão, aí então a razão vem em seu auxílio. A fé, é pois, seguida da razão. Como salienta Gilson, no pensamento de Santo Agostinho, ‘há que aceitar pela fé as verdades que Deus revela, se se quiser adquirir, em seguida alguma inteligência delas, que será a inteligência do conteúdo da fé acessível ao homem neste mundo’²⁷. Neste contexto, como diz o mesmo Gilson, Deus aparece como uma realidade íntima e transcendente ao pensamento.

Vemos, então, que o caminho agostiniano consiste em, primeiramente, aceitar a revelação e, a partir daí, a razão exerce o seu papel. Não deixa de parecer estranho, como nota E. Gilson²⁸ que Agostinho aceite, sem provas (num primeiro momento), aquilo que buscará provar (posteriormente) com o esforço racional. Mas, como nota o mesmo comentador, Agostinho procurou por muito tempo (antes da conversão), a verdade, através da razão, julgando poder encontrá-la por tal via. Só depois, a partir de sua experiência pessoal, compreendeu que a fé colocava constantemente à sua disposição a mesma verdade que ele, apenas pela razão, não conseguira alcançar.

Está presente em Agostinho, a questão que moverá todo o pensamento medieval, qual seja, as relações entre fé e razão. Agostinho e toda a Patrística, não terão ainda clareza suficiente da distinção entre as duas realidades. A distinção começará a se fazer presente de modo mais claro nos inícios da Escolástica, quando Anselmo, a partir da reconhecida autoridade de Agostinho, procurará harmonizar as exageradas contendas entre dialéticos e antidialéticos, buscando uma harmoniosa separação entre

²⁷ GILSON, E. *A Filosofia na Idade Média*, p. 144.

²⁸ Cf. GILSON, E. *Introduction a l'Étude de Saint Augustin*, pp. 31ss

Manoel Vasconcellos

os campos da fé e da razão, ainda que admitindo a supremacia da primeira. No auge da Escolástica, Tomás de Aquino empreenderá uma síntese entre Filosofia e Teologia, procurando, contudo, esclarecer as diferenças e pressupostos antropológicos de cada uma. Isso não ocorre em Agostinho; para ele, Filosofia e Teologia não estão separadas, elas caminham juntas na busca da verdade. Uma tal distinção não poderia ser exigida do bispo de Hipona no século IV. Resta-nos, como o faz Gilson, reconhecer em Agostinho a importância da predileção pelos dados da vida interior, pois aí reside a sua maior contribuição, bem como, a marca de sua genialidade.

Bibliografia

- AGOSTINHO. *Confissões*. 9ª ed. Petrópolis: Vozes, 1988.
- _____. *Solilóquios*. S.Paulo: Paulinas, 1993.
- _____. *A Verdadeira Religião*. 2ª ed. S. Paulo: Paulinas, 1987.
- _____. *Diálogo sobre a Felicidade*. Lisboa: Edições Setenta, 1988.
- _____. *O Livre-Arbítrio*. S. Paulo: Paulus, 1995.
- _____. *A Trindade*. S. Paulo: Paulus, 1995.
- _____. *A Cidade de Deus contra os Pagãos*. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 1990.
- _____. *The City of God*. London: J.M.Dent and Sons, 1940.
- _____. *De Magistro*. 2ª ed. P.Alegre: Gráfica da Univ. do RS, 1956.
- ARROU, H. *Saint Ausustin et l'Augustinisme*. Bourges: Éditions du Seuil, 1995.
- COSTA, M. R. Conhecimento, Ciência e Verdade em Agostinho. In: *Veritas*, VI, 43, 3, 1998, pp.183-496.
- _____. *Santo Agostinho – Um Gênio Intelectual a Serviço da Fé*. Porto Alegre: Edipucrs, 1999.
- EVANS, G.R. *Agostinho Sobre o Mal*. S.Paulo: Paulus, 1995.
- GILSON, E. *El Espíritu de la Filosofía Medieval*. B.Aires: Emecé, 1952.
- _____. *A Filosofia na Idade Média*. S. Paulo: Martins Fontes, 1995.
- _____. *Introduction a l'Étude de Saint Augustin*. Paris: Vrin, 1949.
- SANCHEZ, A. *San Augustin e Santo Tomas – Hombre y Dios en el Pensamiento Medieval*. Madrid: Mare Nostrum, 1992.
- VIGNAUX, P. *Philosophie au Moyen Âge*. Paris: Armand Colin, 1958.

O Sublime e a Estética Futura

*Angela Medeiros Santi**

Gostaria de começar esse artigo fazendo referência a uma questão fundamental do trabalho de um artista plástico americano contemporâneo, Barnett Newman, com o qual não estaremos trabalhando diretamente aqui, mas que anuncia aquilo que é o centro deste texto. A questão refere-se à pergunta derradeira de Cristo na cruz: “(Pai), porque me abandonastes?”. Essa pergunta, que guarda dimensões fundamentais em que todas as outras parecerem secundárias, representa o ponto de partida e a marca da reflexão pretendida aqui. Parto da hipótese de que é do estado de abandono, do fim da possibilidade de transcendência, que retiramos a matéria prima da “Estética Futura”. Com relação a este estado, duas categorias participam exemplarmente: sublime e alegoria. Essa pergunta, que demonstra esse abandono constitutivo com o qual nos deparamos, é a pergunta sempre repetida dos filhos menos ilustres de Deus. Ela representa o rompimento com as esferas transcendentais; refere-se à autonomia que se transforma em maldição para o homem. Isso se mostra tanto mais verdadeiro quando se percebe que, ironicamente, o maior sofrimento não é aquele do homem destruído pelo destino, mas daquele que não possui destino nenhum. Essa verdade mais profunda está belamente registrada por Hölderlin, em seus ensaios sobre a tragédia, cuja referência retiro de Lyotard:

(...) o poeta nota que a verdadeira tragédia de Édipo é que o deus afastou-se categoricamente do homem. A verdadeira tragédia não é *Édipo Rei* (...), é sim *Édipo em Colona*, ou seja, quando cumprido o destino, já não acontece nada ao herói e este deixa de ter destino. A per-

* Doutoranda em Filosofia no programa de Pós-Graduação da PUC - RJ, na área de Estética.

da do destino marca o essencial do drama e, no fato de “nada ocorrer”, está também o essencial da nossa problemática¹.

Esta parece ser a nossa condição: livres até mesmo do destino, vivemos entre a possibilidade infinita de criar e a constatação da total nulidade dessa tarefa. Nesse contexto duplo, de danação e criação, é que parece que podemos trazer a análise de Walter Benjamin sobre o drama barroco, a partir de uma afinidade entre o sec XVII e o XX e a categoria privilegiada da alegoria.

O drama barroco, mais do que uma marcação histórica, é a categoria com a qual Benjamin vai identificar a marca própria do humano. Baseando sua análise nas peças barrocas do sec. XVII, Benjamin vai identificar ali a expressão clara de um novo estado de coisas, que se evidencia na ruptura com a inequivocidade do período clássico e com a tragédia clássica, tal como entendida até então. O teatro barroco do sec. XVII apresenta esse homem que começa a distanciar-se de Deus frente a um mundo que começa a ruir, mostrando sua verdadeira face, a do seu esvaziamento.

Dessa forma, podemos reconhecer na estrutura do drama barroco, o sintoma desse estado. Nele, a figura equivalente ao herói trágico seria o monarca. Mas o monarca por mais que represente o centro do poder, não expressa senão o máximo da força humana, na sua face política, diante da contrastante impotência frente às forças naturais. Ele não pode ser comparada à força do herói trágico, que está no centro de um jogo de forças divinas vinculado à instâncias mais altas, representante exemplar da comunidade dos homens. No drama barroco não é possível recuperar esse aspecto exemplar; não há possibilidade histórica de reconstruir esse poder de condensação num sistema que perdeu sua unidade e vigor. Assim fala Benjamin:

o monarca não assume uma posição central na tragédia para protagonizar um confronto com Deus e o Destino

¹ HÖELDERLIN apud LYOTARD, J. *O Inumano*, p. 119.

ou para corporificar um passado imemorial, como chave para uma comunidade nacional viva, e sim para confirmar as virtudes principescas, denunciar os vícios principescos, explicar as manobras diplomáticas e as maquinações políticas. O soberano como expoente da história, já é quase a sua encarnação².

Para Benjamin o conteúdo da tragédia é o mito e o do drama barroco, a história; trata-se já de um estado decaído, na verdade o único que nos é possível: Então: 'no teatro barroco, a história humana e violenta entra literalmente no palco, (...)'³. Associado ao achatamento da esfera transcendente está a vivência do tempo, da transitoriedade e da morte. Por essa característica a cena barroca traz a tona o próprio sentido do *Trauerspiel*: é uma peça de luto, que revela o homem após a 'queda', entregue a sua mundaneidade. É a percepção de que é impossível refazer os vínculos que tornavam o homem sócio de uma destinação e sentido superiores.

No drama barroco 'pressupõe(-se) espectadores inseguros, submersos na iminência do movimento da história, condenados a refletir melancolicamente sobre problemas insolúveis; a 'instância mais alta' não é mais competente para formular julgamentos claros, os valores absolutos estão morrendo'⁴. Além disso, o fato de o drama barroco ser itinerante, em contraste com o palco fixo da encenação trágica, reforça o não lugar, 'o lugar dialeticamente dilacerado'⁵, transformado em espaço interno do sentimento 'sem nenhuma relação com o cosmos', reforçando também o sentimento de abandono e solidão. Isso só faz aumentar o isolamento do homem, diante do cosmos que lhe devolve intacta as perguntas que a ele são lançadas incansavelmente.

Nesse contexto, o elemento chave que vai caracterizar o drama barroco é a alegoria. Da mesma forma que Benjamin havia definido o drama barroco, por oposição à tragédia, ele vai

² BENJAMIN, W. *Origem do Drama Barroco Alemão*, p. 86.

³ GAGNEBIN, *História e Narração em W. Benjamin*, p. 43.

⁴ KONDER, L. *O Marxismo da Melancolia*, p. 28.

⁵ *Idem*.

determinar a alegoria por oposição ao símbolo. O símbolo apesar de ter sido a expressão estética privilegiada da tradição clássica encarnando uma totalidade resplandecente, não pode mais ser fiel à exposição daquilo que é o objeto do drama barroco, como também não o será daquilo que caracteriza a modernidade. Só podemos nos expressar a partir da nossa constituição decaída, portanto o símbolo não pode mais vigorar por representar uma pretensão impossível de totalidade e harmonia. 'O espetáculo barroco representa o início da perda do apoio fechado da força simbólica do nome. Como forma separada, a alegoria é produto da queda e de um momento histórico'⁶. Dessa forma, a alegoria traz consigo um aspecto fúnebre e uma atividade que advém desse saber: 'Ela significa a morte, designa tudo o que na história é inacessível à redenção, (...) qualquer objeto pode servir a seus fins, cada coisa pode significar qualquer outra...'⁷, 'ela se separa da serenidade contemplativa e cai no abismo que separa a imagem da significação'⁸. Existindo a partir da impossibilidade de apresentar plenamente as coisas e lhes fazer justiça, a alegoria se mostra na ironia do excessivo, do extravagante, revelando sempre o abismo entre expressão e signo, tornando sua tarefa tão fracassada quanto verdadeira. Se é isso que deve ser revelado, é essa incompletude que não pode ser traída, e é dela que se extrairá a alegria do jogo e a nostalgia de um retorno impossível à totalidade.

É desse quadro que se descola a figura do melancólico e do trabalho de luto, não como uma impotência que se transforma em inação mas, fundamentalmente, como uma atividade extremamente rica que brota depois de se ver tombar todas as pretensões essencialistas e universalizantes da leitura do mundo.

O que Benjamin designa por melancolia é a fixação no singular, destinada ao fracasso porque não corresponde a nenhum conceito geral da formação da realidade. A

⁶ DUFOR-EL MALEH, *Essais sur l'Ouvre de Walter Benjamin*, p. 222.

⁷ ROUANET, S.P. *O Édipo e o Anjo*, pp. 16-17.

⁸ DUFOR-EL MALEH, *op.cit.*, p. 222.

devoção é desesperada, pois implica a consciência de que a realidade escapa como algo que se encontra em contínua formação⁹.

O valor ao particular, a dignidade do que passa, deve ser sustentada pela explosão dos vínculos associativos cristalizados e da história considerada no seu aspecto causal, cronológico. Trata-se da quebra do *continuum* histórico, do estilhaçamento de uma totalidade unidimensionalizadora. Todos os elementos da realidade podem ser repotencializados; desfazendo-se os vínculos ordinários, libertando-se os fragmentos, o significado pode mais uma vez ser produzido ‘o fragmento é, a cada vez, único; saído da continuidade temporal, ele não pode receber seu sentido senão da sua atualização, do seu despertar ...’¹⁰. Sendo assim, os ‘objetos’ ficam livres da intencionalidade do sujeito, que os agrupa por identificações arbitrárias.

Pela mão ácida do melancólico os objetos passam e morrem, para então começarem sua sobre-vida, de modo que só agora podem jogar e se oferecer para o jogo. ‘Para as coisas se libertarem de sua significação ordinária, causal (...) elas precisam morrer enquanto suportes de significações alegóricas’¹¹. Nenhum fragmento tem sentido absoluto, ele se potencializa a cada novo reagrupamento, numa projeção infinita de possibilidades, mais ligada à natureza do jogo do que a uma essência. A isso Benjamin associará, mais tarde, a própria atividade do cinema que, através da montagem, arranca os objetos de seus lugares ‘naturais’ e os rerepresenta em contextos insuspeitados. Assim também acontece à fotografia, que ao isolar determinadas situações ou objetos, cobre-os com um véu de estranheza, que coloca em suspenso todo pretense domínio e conhecimento sobre os próprios objetos da cultura.

Esse estado de coisas representa a imanência e participação em um jogo muito arriscado, onde a recorrência ao procedimento do melancólico - matar os objetos para salvá-los -

⁹ BURGER, P. *Teoria da Vanguarda*, p. 120.

¹⁰ RAULET, G. *Le Caractère Destructer...*, p. 52.

¹¹ ROUANET, *op. cit.*, p. 18.

nem sempre garante uma operação bem sucedida. Livre da significação, o alegórico lida com limites de vida e morte, prazer e dor; cria com a vida que advém da morte, sendo preciso primeiro morrer para se começar a viver. Diante desse processo de desconstrução das concatenações habituais, as quais os fenômenos mantinham-se aprisionados, nem sempre vislumbra-se a sua 'salvação'. Essa tarefa, que nos põe diante do não necessário, do arbitrário, não deve promover um estranhamento tão radical, a ponto de nos furtar à atividade de redimensioná-los. Esse impasse e esse risco nos remetem à questão colocada por Lyotard no que se refere à obra de arte. Para ele existe uma 'miséria com a qual o artista se depara': 'Não só diante da tela ou da página branca, no início da obra, mas cada vez que algo demora em acontecer, que cria portanto uma questão, a cada ponto de interrogação, a cada 'e agora'¹², o artista corre o risco de nada produzir, bem como nos remete à própria natureza do sublime, que pode suscitar um impasse análogo, que se não superado, representaria a inação e a morte.

* * *

A análise do sublime será feita através da *Crítica da Faculdade do Juízo*. No início da Analítica do Sublime Kant define o sublime comparativamente ao belo, dizendo que 'o sublime produz um sentimento de momentânea inibição das forças da vida'¹³, estando ligado a um *movimento* do ânimo, enquanto o gosto no belo 'pressupõe e mantém o ânimo em *serena* contemplação'¹⁴. Aqui o juízo só é proferido em função de uma experiência com aquilo que é indeterminado, com fenômenos da natureza que parecem ultrapassar o nosso poder. Objetos 'ilimitados' (objetos que ensejam representar uma ilimitação), não comparáveis a nenhum conceito do entendimento, 'absolutamente grandes', fundam sua diferença pelo abandono à sensibilidade. Eles nos ultrapassam em termos de extensão (um

¹² LYOTARD, J.F. *O Inumano*, p. 97.

¹³ KANT, I. *Crítica da Faculdade do Juízo*, p. 75.

¹⁴ *Idem*, p. 80.

céu estrelado, por exemplo, em relação ao qual não podemos precisar nenhum fim) e, neste caso, estão ligados ao ‘sublime matemático’; são objetos informes e o contato com eles nos remete a algo que transcende o contato. O segundo modo do sublime representa uma experiência de desconforto onde o homem, num primeiro momento, se descobre frágil e ameaçado pelas forças da natureza que se mostram infinitamente mais potentes. Temos aqui o ‘sublime dinâmico’, cujos eventos nos ultrapassam em termos de força (como, por exemplo, a ressaca do mar).

Os dois aspectos do sublime nos remetem a duas diferenças importantes com relação ao belo. O sublime matemático nos remete à questão do informe, e o dinâmico à condição não harmônica, ‘desconfortável’, com que somos envolvidos em certos eventos, com certos ‘objetos’. Juntos contribuem para salientar que a definição do fenômeno estético ligado fundamentalmente ao belo e à forma, privilegia uma experiência prazerosa e tranqüila com o mundo, deixando de lado os fenômenos ligados àquilo que apresenta ameaça, que representa a nossa falta de domínio e que coloca em suspenso nossa relação de familiaridade com as coisas. Sendo o sublime expressão de uma experiência que traz em si a medida do desarmônico e do ameaçador, representando a ameaça de desintegração da unidade do ‘eu’ diante da potência diluidora da natureza, ele se torna mais adequado à análise do fenômeno estético próprio ao século XX. A apropriação dessa abordagem fora do esquema transcendental de Kant, é de grande relevância para a formulação do contemporâneo estético.

Nesse contexto, outro texto fundamental para a compreensão da experiência que estamos procurando definir aqui, é o de Longino, *Do Sublime*. Nele o sublime se refere ao inominável, àquilo que não pode ser apreendido ou captado por nenhuma figura ou representação. Refere-se a um absoluto que se exprime pela negação de toda a figura, de toda a palavra. Sendo assim, o sublime se constitui a partir da impossibilidade de expressão do ‘absoluto’; ele é essa impossibilidade. O sublime se manifesta no silêncio: este evidencia o que não pode ser dito, sem que se traia aquilo que se quer dizer. Na apresentação do

livro de Longino, tal situação é brilhantemente expressa através da referência a um quadro de Timantes, o ‘Sacrifício de Ifigênia’: na representação pictórica do momento da decisão de Agamenon de sacrificar a filha, em proveito dos guerreiros e do povo grego, o pintor

tinha pintado Calcas aflito, Ulisses mais aflito ainda, quando tinha dado a Menelau tudo que a arte podia exprimir de dor, sentindo que havia esgotado todas as expressões da aflição e não encontrando mais quem lhe parecesse digno de receber os traços de um pai, ele velou sua cabeça (...) Timantes põe o extremo da paixão sobre o rosto dos que o cercam, mas ele encobre o do pai, dando assim o absoluto da dor que não se poderia pintar melhor (...)¹⁵.

O relevante aqui está no indeterminado artístico, que traz à tona o incomensurável de uma situação, expondo-a na sua plenitude sem lhe aprisionar em nenhuma forma ou figura. É o aspecto extremo, inumano, dessa situação que deve ‘aparecer’ através da ausência de qualquer determinação, fazendo apenas referência ao sentimento da sua presença. Sendo assim, ‘o sublime só pode ser representado por exemplos’¹⁶; ele não se revela direta ou plenamente, se manifesta melhor à maneira alegórica. A natureza do sublime e do alegórico se afinizam, ambos suscitando em nós ‘o asilo recusado, o refúgio impossível, o repouso proibido (...)’¹⁷. O sublime é a percepção do inumano, do estranho, experimentado como violência: ‘O sublime é violência que desequilibra (...) O choque surpreende o julgamento e faz-nos sair de nós mesmos’¹⁸.

O sublime carrega consigo essa dimensão de impossibilidade. Através dele, entramos em contato com os limites de apreensão do mundo e de seus processos. O sublime irrompe como suspensão dos elos convencionais, supondo o risco. O

¹⁵PIGEAUD, J. In: LONGINO, *Do Sublime*, p. 117, nota 25.

¹⁶*Idem*, p. 21.

¹⁷*Id. ibidem*.

¹⁸*Id. ibidem*, p. 37.

sublime desestabiliza, é uma experiência de desalento, subverte as regras antes estabelecidas, cria uma nova referência, traz consigo a adversidade à regra. Trabalha-se com o imprevisto que, se efetivado em obra, projeta uma pretensão de universalidade: aqui 'o caso é a regra'. Lembrando Longino: 'o sublime leva sempre a ultrapassar a medida, ou antes, a ser sem medida. Mas entendamos que a desmedida, se ela é bem sucedida, deve impor sua norma'¹⁹.

A reação a essa experiência se coloca também em termos sublimes: a paralisia, o choque. A recepção sublime, em primeiro grau, levaria a um vazio total da expressão. A reação direta seria uma espécie de morte, de anulação, de fim; a representação de uma vitória do outro (seja lá o que for) imprevisto, que surpreende e aterroriza. O aspecto receptivo desta experiência significa o estranhamento, o corte dos códigos e vinculações habituais, o choque diante do imprevisto. Se em Kant tínhamos isto representado com relação à natureza - essa alteridade clássica exemplar - em Benjamin aquilo que ameaça se diluir e se aproxima; tudo ameaça revelar uma face inusitada, terrível... Quando Benjamin elege Baudelaire e Paris, esses dois personagens representam o lugar e a dinâmica com a qual o inusitado joga seu jogo agora: o Estranho natural em Kant penetra na mais bem sucedida construção moderna: a cidade.

Ao invés da topografia da arte regional - regatos, caminhos no campo e montanhas magníficas, o poeta é confrontado com o tráfego de alta densidade da vida urbana, o fetichismo da mercadoria no anúncio de jornal e nas vitrines, assim como as alienantes novas tecnologias da fotografia, a produção industrial em massa (...) O objeto da apresentação sublime com o qual o flâneur se confronta não é o fenômeno terrível de montanhas (...), mas aquele das massas urbanas nos boulevares de Paris²⁰.

¹⁹ PIGEAUD, J., *op. cit.*, p. 38.

²⁰ WOOD, G. *At the Crossroads of Positivism and Magic...*, p. 10.

A possibilidade do não reconhecimento diante desse novo cenário é uma ameaça constante e desestruturadora. Giles Wood refere-se à afinidade estrutural do texto de Kant sobre o sublime com as análises de Benjamin sobre a metrópole. As figuras da natureza no primeiro e as massas no segundo, representam ambas a possibilidade de diluição no amorfo, no indeterminado, no inumano; representam a ameaça de perda da identidade do eu.

* * *

A partir dos elementos levantados acima, da combinação das categorias alegoria e sublime, a chave para uma Estética Futura pode ganhar alguma luz. O legado deixado por elas nos fornece algumas indicações no sentido de uma certa libertação que pode ser sentida tanto no processo de construção das obras, quanto no nível da sua percepção e do mundo. Com a experiência do sublime e com a ‘atividade’ alegórica pode-se vislumbrar a destruição da percepção natural e da finalidade da natureza, ‘experimenta (-se) uma nova realidade e, principalmente uma nova leitura da escritura da realidade, - uma leitura descontínua, partindo das próprias imagens e não do sentido que lhes é imposto por um sujeito fundador ou autoral’²¹. O aspecto da montagem e dos meios técnicos, por exemplo, interferem na própria natureza da obra e da percepção, fazendo desaparecer o ‘sujeito como pólo organizador da relação sujeito, objeto e imagem’²², sendo este substituído pela aparelhagem que desconstrói os elos cristalizados pelo ponto de vista do sujeito, graças ao qual se dava uma naturalização do modo de apreensão do real.

Com relação a essas questões Benjamin vai fazer referência ao cinema, lembrando que através dele ‘passa-se do espaço onde o homem age conscientemente para um outro onde ele age inconscientemente, ... é só através da câmera que tomamos consciência do inconsciente ótico...’²³, é pela mediação dos

²¹ RAULET, *op. cit.*, p. 51.

²² *Idem*, p. 65.

²³ ROUANET, S. P., *op. cit.*, p. 11.

aparelhos que temos acesso a uma certa ‘potência’ de realidade, que de outra forma restaria inacessível. Todos esses processos indicam mudanças com relação à apreensão do real: a atualização da experiência do sublime revela que não há objetos mais propensos a portarem a ameaça do estranhamento. Com esse exercício aberto pela intervenção das técnicas, a realidade se torna aquilo que não se revela na sua totalidade, pela sua natureza inesgotável e múltipla. Rompe-se, assim, com a pretensão de familiaridade com o que é próximo e mesmo o mais íntimo revela sua potência de encobrimento. Pela atividade análoga do alegórico, o sublime, enquanto estranhamento e risco, não é mais uma experiência com objetos específicos em situações inusitadas, ele ameaça aparecer a qualquer momento e em qualquer objeto. O íntimo é também o que não se conhece.

* * *

Para finalizar, retomo a reflexão de Hölderlin, citada no início deste trabalho, para pensar que a reflexão estética e a produção artística possível no contexto contemporâneo só pode se dar assumindo-se enquanto ‘sem-destino’, porquanto deva gerá-lo a partir de si mesma. Deve tornar sua a tarefa do alegórico, rompendo com significados e combinações já estabelecidos, irrompendo num caráter proposicional. Deve se impor diante de nenhuma direção prévia, diante da possibilidade de que a tentativa seja fracassada, de que o imponderável não se deixe apreender minimamente. O risco de que nada surja, acompanha o fim do *status* aristocrático das obras: o fato de que, colada às coisas, a obra tem que ser arrancada, do meio do seu fluxo ordinário, e se impor como tal, sempre guardando, como seu segredo mais próprio, o fato de que por muito pouco não seria nada.

Este exercício lembra a reflexão de Longino de que ‘o sublime é uma estética sem ilusão, mas que conserva a fé e que persiste em dá-la²⁴. O que a partir desse ponto consegue positivar-se, a obra depois desse choque, jamais é apenas boa ou agradável, mas guarda sempre o incômodo fúnebre, como me-

²⁴ PIGEAUD, *op. cit.*, p. 39.

mória sentida de que poderia não ter ocorrido. Toda arte contemporânea existe, de certa forma, na condição de sobrevivente: ‘O que é sublime é que exista esse quadro, em vez do nada. (...) a confissão de que isso, essa ocorrência de pintura não era necessária (...)’²⁵.

Assim podemos sintetizar a tarefa da reflexão estética, e o que envolve a própria produção das obras de arte, com aquilo que poderia nos suscitar um dos trabalhos do artista plástico citado acima, Barnett Newman: partindo da simplicidade factual daquilo que é, cuja seta de indicação de sentido e coordenação se encontra numa direção equivalente a apresentada no *Obelisco Quebrado*, ele devolve a evocação do homem à Deus e a um sentido transcendente a quem a proferiu, como condição do seu poder de criação.

Enquanto é da destinação do espírito, procurar estabelecer relações entre uma coisa e outra, a matéria (fragmento) com a qual o artista trabalha se impõe como aquilo que responde com sua opacidade, sua ‘indiferença’ à destinação pretendida pelo homem. Nesse contexto, uma arte sem *a priori*, que existe na simplicidade do seu ‘sou, estou aqui’, interage como um plano no qual somos capazes de ver refletidos a nossa imagem e a nossa interrogação. Ela nos responde com o evidenciamento de que estamos sós na tarefa da invenção da nossa própria destinação: prazer e dor - sublime.

²⁵ LYOTARD, J. F., *op. cit.*, p. 98.

Bibliografia

- BENJAMIN, W. A Obra de Arte na Época da sua Reprodutibilidade Técnica, In: *Obras Escolhidas*. São Paulo: Brasiliense, 1987, vol.I.
- _____. *Drama Barroco Alemão*. São Paulo: Brasiliense, 1986
- _____. O Sentido da Linguagem no Drama e na Tragédia e Lutilúdio e Tragédia. In: *Peter Szondi e Walter Benjamin - Ensaio sobre o Trágico, Cadernos do Mestrado/Literatura*, 12. Rio de Janeiro: UERJ, 1994, vol. II.
- BÜRGER, P. *Teoria da Vanguarda*. Lisboa: Vega/Universidade, 1993.
- _____. O Declínio da Era Moderna. In: *Novos Estudos CEBRAP*, 20, março de 1988.
- DUFOUR-EL MALEH, M. *Essais sur l'Ouvre de Walter Benjamin*. Bruxelles: Ousia, 1990
- GAGNEBIN, J.M. *História e Narração em W. Benjamin*. Campinas: Ed. Unicamp/Perspectiva, 1994
- KANT, E. *Crítica da Faculdade de Julgar*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993.
- KONDER, L. *Walter Benjamin - O Marxismo da Melancolia*. Rio de Janeiro: Campus, 1991
- LEBRUN, G. *Kant e o Fim da Metafísica*. São Paulo: Martins Fontes, 1993
- LYOTARD, J.F. *O Inumano*. Lisboa: Editorial Estampa, 1990
- LONGINO *Do Sublime*. (Introdução e Notas: Jackie Pigeau). São Paulo: Martins Fontes, 1996
- MERQUIOR, J. *Arte e Sociedade em Marcuse, Adorno e Benjamin*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1969.
- RAULET, G. *Le Caractère Destructeur - Esthétique, Théologie et Politique chez Walter Benjamin*. Paris: Aubier, 1997
- ROCHLITZ, R. *Le Désenchantement de l'Art. La Philosophie de Walter Benjamin*. Paris: Gallimard, 1992
- ROUANET, S.P. *O Édipo e o Anjo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1981
- WOOD, Gillen *At the Crossroads of Positivism and Magic: Benjamin, Baudelaire e the Shock of the Sublime*. Citações e referências a documentos eletrônicos. Disponível na Internet. Columbia University.

O GRANDE DESAFIO DA ÉTICA CONTEMPORÂNEA

universalidade das regras e particularidade das ações

Delamar José Volpato Dutra
Universidade Federal de Santa Catarina - CNPq

1. Panorama contemporâneo

A ética ou a moral¹ reflete sobre a ação humana e sobre as regras que a enformam, buscando, principalmente, uma fundamentação de tais regras ou, também, uma formulação clara de tais princípios². Essa reflexão deve ter caráter filosófico, ou seja, um elemento que a distinga de toda outra forma de pensar. Tal elemento definidor, quiçá, seja melhor caracterizado de forma negativa. Não se trata, portanto, de um estudo sociológico, histórico, antropológico, psicológico, etc., embora tais considerações sejam importantes para essa temática. Logo, trata-se de uma investigação conceitual, cujo tema central é o bem. Tal conceito perfila-se ao lado de outros grandes temas da filosofia, como o belo, objeto da estética, a verdade, objeto da filosofia teórica, entre outros.

¹ Usaremos, aqui, estas duas expressões como sinônimas. É comum encontrar distinções entre esses dois termos nos manuais de ética. Em alguns casos, ética seria uma disciplina filosófica, ao passo que moral restringir-se-ia a códigos morais ou costumes preconceituosos. Para outros, como Habermas, a ética trataria da felicidade, já a moral versaria sobre o dever, a justiça. Nesse caso, esses termos passam a ter um sentido técnico na obra desse autor, o qual não é sempre respeitado pelo próprio autor que as fez, nem claro, pelos demais filósofos morais. Assim, a própria proposta de Habermas, ou seja, de construir uma ética discursiva, não obedece a essa distinção, pois, no caso específico, não se trata, de forma alguma, de uma ética da felicidade, mesmo ele tendo definido a ética como tratando da vida boa. Para nossos fins, os termos são empregados sem distinção. As duas denominações servem para designar a disciplina filosófica que trata da filosofia prática.

² Pode-se fazer uma distinção, didática, entre regras e princípios. Estes seriam mais gerais e originários do que aquelas. Nós usaremos, aqui, esses dois termos como sinônimos.

Para efeitos de uma melhor compreensão, nós podemos dividir as teorias morais ao menos a partir de duas grandes correntes, as quais podem ser denominadas: *éticas da virtude* [ou *da felicidade*] e *éticas do dever* [ou *da justiça*]. No primeiro grupo, poderíamos incluir Sócrates, Aristóteles, Platão, Sto Tomás, Bentham e Stuart Mill, entre outros; já no segundo grupo, teríamos Kant, Habermas, Apel, Rawls. A primeira corrente pode ser concebida como uma ética *teleológica*, pois visa a um fim que é dado ao homem por seu desejo mais profundo ou por sua natureza; já, a segunda corrente, por sua vez, pode ser concebida como uma ética *deontológica*, na mediada em que o fim moral impõe-se ao homem e à sua vontade, a partir da sua racionalidade, a qual, nesse caso, deixa de ter uma dimensão meramente instrumental e passa a determinar um fim que lhe é próprio, independente da natureza e dos desejos humanos, mesmo os mais profundos. Encontramos posições de difícil classificação, como a teoria Nietzscheana da moral, a qual constitui-se numa crítica às teorias morais. Assim, também, a posição humeana parece de difícil classificação. Mas, como dito, trata-se apenas de uma taxonomia para efeitos didáticos.

Uma outra classificação que se tem usado, mais para os teóricos morais contemporâneos, é a que divide os filósofos entre *comunitaristas e universalistas* [ou *liberais*]. Grosso modo, poderíamos dizer que o primeiro grupo equivale às éticas da felicidade e o segundo às éticas do dever. Porém, aqui, já há uma especialização temática, na medida que versa sobre a questão da justiça ou da felicidade. Assim, os comunitaristas, como o próprio nome já diz, têm uma concepção ética mais circunstanciada, ligada a uma comunidade, a seus valores e à sua tradição. Aí, é defendida uma prioridade³ da felicidade sobre a justiça. Já os universalistas verberam que a pluralismo cultural e valorativo impede a construção de formas exemplares de vida, as quais poderiam se constituir em paradigmas de uma vida feliz; o que cabe ao pensamento filosófico é estabelecer regras muito gerais de convivência, sem preocupação com a felicidade,

³ Para uma melhor compreensão dessa noção de prioridade, ver o artigo de DALL'AGNOL, D. Ética sem prioridades, pp. 5-18.

a qual, para eles, remete ao domínio do privado e do subjetivo. Como representantes do primeiro grupo podemos apontar MacIntyre, Taylor, Sandel, cujas raízes remetem a Aristóteles e Hegel; já, como representantes do segundo grupo podemos indicar Rawls, Tugendhat e Habermas, com clara remissão, por sua vez, a Kant e ao liberais clássicos. Ao lado dessas, existem outras de difícil classificação, como as posições de Derrida e Foucault, bem como os emotivistas, como Stevenson. Com isso, temos uma visão mais ampla do debate contemporâneo.

Essa diversidade de posições mostra, na verdade, a posição dilacerada em que nos encontramos hodiernamente, no que concerne à problemática moral. Segundo MacIntyre⁴, o emotivismo é o resultado das vozes discordantes do programa moderno de construção da moral, o qual mostrou-se insuficiente para dar conta de uma fundamentação de princípios morais e, por conseqüência, de instituir um comportamento moral. Seu diagnóstico serve, como sabemos, para criticar o projeto de construção de uma ética universal, levando água para o moinho de uma teoria das virtudes.

Contudo, poderíamos pensar que, apesar de tal discordância, nós, herdeiros do iluminismo, conseguimos codificar regras, as quais, ao menos para nós, têm um caráter inquestionado e deveriam valer universalmente. Guardadas as devidas proporções, nós temos as nossas *tábuas da lei*, com seus 10 mandamentos. Trata-se, bem entendido, dos direitos humanos, os quais estão consignados na *Declaração Universal dos Direitos do Homem*. Indício dessa aceitação está em que a mesma foi promulgada pela ONU e constitui-se em moeda corrente de nossos discursos morais.

Buscaremos, a seguir, apresentar os traços principais da teoria kantiana da moral, a qual constitui-se na nossa concepção de moral, como herdeiros do iluminismo ou, ao menos, de todos aqueles que, de uma forma de outra, defendem ou fazem uso do discurso dos direitos humanos. Com isso, nós estatuímos um dado importante para nós, a saber, a universalidade daquilo que nós caracterizamos como sendo direitos humanos. A seguir,

⁴ Cf, *Tras la virtud*. Barcelona: Crítica, 1987.

como contraponto, apresentaremos traços da teoria aristotélica, a qual nos chama a atenção para a particularidade da ação, o que também incomoda o nosso senso moral, visto que, em muitos casos, julgamos justo excepcionar a regra. Por fim, a posição da ética discursiva pretende dar conta, de alguma forma, de ambas as dimensões.

2. A moral universal kantiana

O problema da filosofia prática, em Kant, pode ser assim formulado: se a razão pura é prática, qual é a lei e qual é a natureza da vontade que pode obedecer a essa lei⁵. A analítica, na *Crítica da Razão Prática*, tem como tarefa determinar o princípio supremo da moralidade. Essa tarefa é apresentada, esquematicamente, como segue. Os princípios de determinação da vontade, que têm por base a sensibilidade, não estabelecem leis da razão, porque têm por fundamento o desejo de felicidade e, portanto, não podem fornecer leis da razão. Dessa forma, a lei moral só pode ser estabelecida independentemente de todo desejo, de toda matéria, ou seja, só pode ser estabelecida a partir de sua forma, a *universalidade*. E a forma geral da lei moral é o imperativo categórico: ‘age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal’⁶. Portanto, no estabelecimento da lei moral, concorre apenas a razão, que é imediatamente legisladora, determinando, dessa forma, a vontade. Essa lei, assim estabelecida pela razão, é a expressão da própria essência da vontade de um ser racional, a saber, a liberdade em sentido positivo, que não é nada mais do que autonomia. Sendo assim, a lei moral nada mais exprime do que a autonomia da razão prática pura, isto é, a liberdade. Segue-se, portanto, que a autonomia da vontade é o único princípio a priori da razão prática pura.

Para Kant, o dever tem dois aspectos fundamentais: a vontade boa e a lei moral. Essa última deverá ser encontrada,

⁵ Cfr. BECK, L. W. *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, p. 164.

⁶ KANT, I. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, BA 52.

dado o seu caráter metodológico a priori, na exclusão de todo empírico, quando restará, então, apenas a legalidade da universalidade. O problema, agora, é compreender bem que lei é essa, qual seu estatuto, bem como sua possibilidade. Tal lei assume, para um ser racional finito, a forma do imperativo, traduzindo, dessa maneira, o dever-ser de conformidade a uma lei universal. Trata-se, nesse caso, de ‘descrever claramente a faculdade prática da razão, partindo de suas regras universais de determinação, até o ponto que dela brota o conceito de dever’⁷. Fica claro, aqui, os dois objetivos na citação acima: 1) estabelecer as regras da razão prática pura: a lei moral; 2) estabelecer a noção de dever, pois dada a nossa constituição, que não se determina necessariamente pela lei moral, essa assume a forma de imperativos que ‘são apenas fórmulas para exprimir a relação entre leis objetivas do querer em geral e a imperfeição subjetiva desse ou daquele ser racional, da vontade humana, por exemplo’⁸.

Os imperativos da razão ou são hipotéticos ou categóricos. O imperativo hipotético (IH) representa a necessidade de uma ação como meio para alcançar um fim, já o imperativo categórico (IC) apresenta uma ação como objetivamente necessária, independente do fim que queiramos⁹. No primeiro caso, temos uma ação boa como meio, no segundo, como boa em si. Kant faz, ainda, uma dupla rodada de apresentação desses imperativos. A primeira é feita a partir da *intenção* do querer¹⁰. Nesse caso, temos, para o IC, o qual independe de intenção, um princípio apodítico. No caso do IH, a intenção pode dividir-se em possível ou real; quando a intenção for possível, temos um princípio problemático, e, quando real, um princípio assertórico-prático. Os princípios problemáticos podem chamar-se também imperativos de destreza, os quais nos são fornecidos pelas ciências e artes em geral. O princípio assertórico-prático merece consideração especial, pois a intenção de que trata é algo que todos têm por uma necessidade natural e, portanto, não é só

⁷ *Idem*, BA 36.

⁸ *Idem*, BA 39.

⁹ *Idem*, BA 39.

¹⁰ *Idem*, BA 40-43.

possível, como real. A destreza, nesse caso, pode chamar-se prudência, ou seja, a doutrina dos meios para atingir a felicidade. A segunda rodada é feita a partir da diferença da *obrigação* imposta à vontade¹¹. Agora, o IC é um mandamento, ou seja, um *imperativo moral*. No caso do IH, trata-se de regras da destreza, ou seja, *imperativos técnicos*, ou de conselhos da prudência, ou seja, *imperativos pragmáticos*. Mereceria consideração especial, nesse ponto, os imperativos pragmáticos, referentes à prudência, posto que a sua necessidade é tornada possível, analiticamente, como os imperativos técnicos, mas tal relação de necessidade torna-se problemática na medida mesma em que não é fácil dar um conceito determinado de felicidade, o qual envolveria um todo absoluto na consideração de um máximo de bem-estar. Como afirma Kant, ‘a felicidade não é um ideal da razão, mas da imaginação’¹².

Com essa formulação, Kant objetiva estabelecer como são possíveis esses imperativos. Na verdade, o problema de Kant é como estabelecer um querer necessário, ou seja um dever¹³, de certos fins, isto é, imperativos apodícticos que ordenam fins necessários; isso porque, no caso dos imperativos hipotéticos, dado o fim, o qual está sobre o arbítrio da vontade escolhê-los ou não, seguem-se, analiticamente, para uma vontade racional, os meios, pois quem quer o fim quer o meio. Querer o fim e não querer os meios é uma contradição da vontade, ou seja, que um princípio objetivo não valha subjetivamente¹⁴. Mas, a questão, no caso dos imperativo categórico é: como explicar um querer necessário de certos fins? Trata-se, portanto, precisamente, da ligação do querer aos fins da razão, à legalidade que profana da razão, ou à forma desses fins para um ser racional finito, a saber, o imperativo categórico. Essa ligação não é analítica, já que não posso extrair do conceito da vontade de um ser racional finito uma tal legislação. Essa legislação estaria contida

¹¹ *Idem*, BA 43-44.

¹² *Idem*, BA 47. Nesse ponto, remetemos ao interessante estudo de: AUBENQUE, P. La Prudence chez Kant, pp. 156-82.

¹³ Cfr. KANT, I. *Crítica da Razão Pura*, B 576.

¹⁴ Cfr. KANT, I. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, BA 58.

na vontade de um ser racional em geral, porque, nesse caso, ela seria perfeita. Como sabemos, a idéia de vontade santa esquemmatiza o conceito de uma vontade moral por natureza.

3. O particularismo aristotélico

Na *Ética a Nicômaco* I 3, Aristóteles nos diz que ‘não se deve exigir a precisão em todos os raciocínios por igual’. Isto porque nas ações belas e justas há muita variação ‘de forma que *se pode* considerá-las como existindo por convenção apenas, e não por natureza’. Por isso, é preciso ‘contentar-nos em indicar a verdade aproximadamente e em linhas gerais; e ao falar de coisas que são verdadeiras apenas *em sua maior parte* e com base em premissas da mesma espécie, só poderemos tirar conclusões da mesma natureza’. Ora, ‘é próprio do homem culto buscar a precisão, em cada gênero de coisas, apenas na medida em que a admite a natureza do assunto’. A ciência versa sobre o necessário; já a prudência, por sua vez, versa sobre o contingente, ou seja, delibera sobre o que pode ser diferentemente.

A doutrina aristotélica implica na introdução de um elemento de modéstia na teoria ética. Assim, logo após ter introduzido a noção de bem e felicidade como fins que desejamos por eles mesmos, Aristóteles pergunta-se se é possível predicar algum sentido unívoco à noção de fim em si ou bem. Isto porque ‘como a palavra ‘bem’ tem tantos sentidos quantos ‘ser’ (...) está claro que não pode ser algo único e universalmente presente...’¹⁵. Essa discussão coloca-se no contexto da refutação aristotélica da doutrina platônica do ‘em si’ no que concerne ao bem. Para os platônicos, segundo Aristóteles, as coisas boas são chamadas tais por referência a uma Idéia única. Dada esta concepção, Aristóteles coloca-a frente a uma dupla alternativa: a) ou os bens em si são isolados, como a inteligência, a visão, a honra... e então não há mais a idéia de bem, pois estas são coisas boas em sentido deferente; b) ou há um bem único em si, do qual todas as coisas boas participam e, neste caso, seria um puro

¹⁵ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1096^a 22-8. Doravante, a presente obra será abreviada por *EN*.

nome, despido de qualquer conteúdo, ou, então, o conceito de bem terá que ser idêntico em todas as coisas. Os platônicos, é claro, terão que optar por esta segunda alternativa. Aristóteles acrescenta logo a seguir que este não é o caso. Por isso, o bem não é algum elemento comum que corresponda a uma idéia¹⁶.

Depois da refutação da tese platônica, Aristóteles expõe uma tríplice alternativa no que diz respeito à significação do bem: 1) é algo que só por casualidade tem o mesmo significado; 2) são idênticos por derivarem de um único significado e 3) tem um significado analógico. A alternativa aristotélica é a terceira. Sendo assim, podemos dizer que a investigação da noção de fim moral ou bem para Aristóteles não comporta uma exatidão matemática, ao contrário, trata-se de indicar a verdade em linhas gerais e por aproximação¹⁷, isto é, por analogia. Aliás, é conveniente ressaltar que esse caráter indefinido é próprio do objeto de estudo¹⁸, posto que bem aplica-se a várias categorias (como substância, relação, qualidade, quantidade); é exatamente por isso que não se deve ‘buscar a precisão por igual, mas, em cada classe de coisas, apenas a precisão que o assunto comportar e que for apropriada à investigação’¹⁹. Isto porque a ética trata do contingente, do que pode ser assim ou não assim. Por isso, na ética, os primeiros princípios são variáveis²⁰. Sendo assim, o sentido do bem, como finalidade das ações, propósitos e artes não pode ser unívoco, só analógico.

Dentro dessa perspectiva, cabe lembrar que esse caráter ‘inexato’ é próprio da pesquisa dos primeiros princípios. E muitas das questões acima dizem respeito aos primeiros princípios²¹. Segundo o próprio Aristóteles, os argumentos que tratam dos primeiros princípios não são demonstrativos, mas dialéticos²². Já os argumentos que partem dos primeiros princípios, estes sim

¹⁶ Cf. *EN* 1096b 15-27.

¹⁷ Cf. *EN* 1094b 19-20.

¹⁸ Cf. *EN* 1094b 25-7.

¹⁹ *EN* 1098^a 26-8.

²⁰ Cf. *EN* 1114^a 32-5.

²¹ Cf. *EN* 1102^a 1-5 e 1151^a 15-20.

²² Cf. ARISTÓTELES. *Tópicos* 101 b1-5.

são demonstrativos²³. É próprio dos argumentos dialéticos partir das opiniões geralmente aceitas²⁴ em direção aos primeiros princípios. Em consequência, Aristóteles afirma que para argumentar em torno destas questões (éticas e políticas) exige-se experiência dos fatos da vida e educação nos bons hábitos²⁵. Com relação a este ponto Cooper²⁶ defende a tese de que os argumentos da EN são basicamente dialéticos, ao passo que Irwin²⁷ sustenta que a teoria ética de Aristóteles depende, ainda, e muito mais, de sua metafísica e psicologia. A esse respeito comenta Ross:

as razões éticas consistem, não em partir dos primeiros princípios, mas sim atingi-los; ela parte, não do que é inteligível em si próprio, mas do que nos é familiar, isto é, dos factos puros, e procede retrospectivamente destes até às razões que lhe são subjacentes; e, para obter o conhecimento necessário dos factos, é necessária uma boa educação. (...) Os primeiros princípios da ética encontram-se muito profundamente imersos nas circunstâncias da conduta para serem, desse modo, deslindados, e a substância da ética consiste, precisamente, em deslindá-los. Para isto são necessárias duas condições. Primeiramente, o estudante deve ter sido levado a aceitar as opiniões gerais acerca de problemas morais, os quais representam a sabedoria coletiva da raça. Estas opiniões não são nem muito claras, nem muito consistentes, mas, tal como são, constituem o único dado pelo qual nos é possível atingir os primeiros princípios. A segunda condição consiste em analisar estas crenças, comparando-as entre si, purificando-as de suas inexatidões e inconsistências, no sentido de se encontrarem as verdades "mais inteligíveis em si próprias", não aparentes ao primeiro

²³ *Idem*, 100a22-30.

²⁴ *Idem*, 101a30.

²⁵ Cf. EN 1095^a 1-5 e b 2-8.

²⁶ Cfr. COOPER, J.M. *Reason and Human Good in Aristotle*, pp. 69-70.

²⁷ Cfr. IRWIN, T.H. *The Metaphysical and Psychological Basis of Aristotle's Ethics*, p. 51.

olhar, mas evidentes em si próprias desde o momento em que as atingimos²⁸.

É a razão intuitiva que apreende os primeiros princípios, quer variáveis como invariáveis²⁹. Esta apreensão intuitiva dá-se por indução, que é uma espécie de argumentação dialética³⁰. A indução aristotélica é o

‘processo pelo qual, após a experiência de um certo número de exemplos particulares, o espírito apreende uma verdade universal que, a partir deste momento, aparece como evidente em si própria. Neste sentido, a indução consiste na atividade da "razão intuitiva"³¹.

Em suma, os primeiros princípios na ética são variáveis³², como é o caso da própria noção de bem, da qual, por fim só é possível uma apreensão pela razão intuitiva em termos analógicos. Além disso, ‘o que é praticamente sábio varia’³³, o que equivale a dizer que para determinar o bem para o homem não se pode recorrer a algum critério abstrato, mas, por um lado, à prática característica de um homem bom, porque o homem bom é a norma e a medida do bem³⁴, ou, por outro lado, ao louvor público como uma característica própria da virtude.

Isto é próprio da ética que deve buscar a precisão segundo a natureza do assunto. Este tese meta-ética pode ser entendida ao menos sob uma dupla perspectiva. A primeira é aquela própria da pesquisa dos primeiros princípios³⁵, o que implica em estabelecer um sentido moral unívoco para *bem*, a saber, o bem é o que é desejado por si, sendo, portanto, idêntico à felicidade; isto Aristóteles caracteriza como uma banalidade

²⁸ ROSS, D. *Aristóteles*, p. 195.

²⁹ Cf. *EN* 1141^a 1-10.

³⁰ *Tópicos* 105^a 10-4.

³¹ ROSS, D. *Aristóteles*, p. 222.

³² Cf. *EN* 1140^a 32-4.

³³ *EN* 1141^a 24-5.

³⁴ Cf. *EN* 1143b 22-4 e *EN* 1113^a 32-5.

³⁵ Cf. *EN* 1098b 1-5.

que não pode ser estritamente demonstrada, pois é um primeiro princípio, já que a felicidade é um princípio primeiro³⁶, onde deve-se contentar em estabelecer opiniões comuns³⁷, contra as quais é loucura duvidar conforme a refutação do cético no livro IV da *Metafísica*. A segunda maneira, é a que concerne à sua explicitação onde a imprecisão é maior, como vimos.

Sendo, portanto, o próprio conceito de felicidade indeterminado, é evidente que não é possível entender aritmeticamente o critério do meio termo, mas só a partir da cláusula *ceteris paribus*³⁸, ou seja, o juízo moral em Aristóteles é da forma 'neste caso F é G', o que implicaria, sempre, na consideração da circunstância, da ocasião³⁹, da *particularidade*. No melhor dos casos, a forma dos juízos morais seria 'a maior parte dos F são G'⁴⁰. Jamais, quiçá, 'todo F é G'. Aqui, de novo, Aristóteles tem que recorrer a dois critérios distintos para dar conta desta extrema aderência de sua ética à realidade, ambos só compreensíveis dentro de uma forma de vida: i) o louvor público; ii) o próprio homem bom. Desta forma, poderíamos explicar afirmações, por parte de Aristóteles, do tipo "existem coisas que são más em si mesmas", como o adultério⁴¹. Tais afirmações só são compreensíveis a partir de uma cláusula *ceteris paribus*, que introduza uma igualdade de circunstância⁴². Assim, nas circunstâncias de nossa forma de vida o adultério já é um excesso. Mas poderíamos pensar um estado possível, por exemplo, uma catástrofe, onde o adultério, nessa circunstância, seria justificável como um bem em função da garantia de reprodução da espécie.

A mediania, como critério de moralidade, a qual especifica a felicidade, é duplamente frágil; primeiro, no que concerne à fundamentação de tal critério como capaz de proporcionar a felicidade; depois, ele é frágil, ademais, no que concerne à sua própria operacionalização.

³⁶ Cf. EN 1102^a 1-5.

³⁷ Cf. EN 1145b 1-8.

³⁸ Cf. EN 1103b 15-22.

³⁹ Cf. EN 1106b 20.

⁴⁰ Cf. EN 1094b 20-2.

⁴¹ Cf. EN 1107^a 10-5.

⁴² Cf. EN 1103b 20.

Por fim, no livro que trata da questão da justiça, Aristóteles faz uma afirmação que põe às claras tudo o que a sua ética propugna e o quanto a circunstância, a particularidade, incomoda a universalidade da regra. Diz Aristóteles: ‘a razão disto é que toda lei é universal, mas a respeito de certas coisas não é possível fazer uma afirmação universal que seja correta’⁴³. A lei considera o caso mais usual, mais isso implica, sempre, na possibilidade de erro, ‘pois o erro não está na lei, nem no legislador, mas na natureza da própria coisa, já que os assuntos práticos são dessa espécie por natureza’⁴⁴. Por isso, a noção de equidade para Aristóteles consiste numa ‘correção da lei quando ela é deficiente em razão da sua universalidade [...] Com efeito, quando a coisa é indefinida, a régua também é indefinida, como a régua de chumbo usada para ajustar as molduras lésbicas: a régua adapta-se à forma da pedra e não é rígida’⁴⁵.

4. A ética discursiva como tentativa de síntese

A ética discursiva é uma ética neokantiana que pretende salvar a dimensão cognitiva e normativa dos juízos morais, mas sem perder o que a ética aristotélica põe com perturbador. Essa transformação pode ser compreendida a partir de uma dupla perspectiva. A primeira diz respeito a uma crítica ao formalismo da ética, e a segunda diz respeito à questão da justificação. Com relação ao primeiro aspecto, o qual interessa-nos, aqui, particularmente, a reconstrução do imperativo, em termos discursivos, deve ser entendida como um procedimento formal de resolução de conflitos morais de forma racional, e que essa formulação comporta algumas vantagens, segundo os autores mesmos da própria ética discursiva, com relação à posição kantiana no que diz respeito à sua aplicação numa possível resolução de conflitos morais concretos. Tal vantagem decorre da própria formulação discursiva do imperativo, cujo resultado é a validação de

⁴³ *EN* 1137b 10-15.

⁴⁴ *EN* 1137b 15-20.

⁴⁵ *EN* 1137b 25-35.

uma norma de ação a partir do consenso⁴⁶ de todos os que não de submeter-se àquela norma. Esse processo de validação de uma norma leva em consideração o que podemos chamar de ‘conseqüências e efeitos colaterais’⁴⁷, decorrentes da universalização dessa norma, peculiaridade essa desconsiderada pela ética kantiana como espécie de tributo a ser pago, ou como própria condição da universalização *tout court*. Nesse sentido, a ética discursiva pretende resolver esse problema decorrente da ética kantiana, a partir da perspectiva de uma ética da responsabilidade. Essa tese tem uma grande plausibilidade, e ela aparece na própria explicitação do PU⁴⁸ (princípio de universalização) e é o aspecto que mais tem sido trabalhado e debatido. Isso porque tal formulação parece mais adequada à resolução de conflitos morais, pois o discurso tem suas raízes no *kairós*, na circunstância e no tratamento de interesses, assumindo essas determinações numa espécie de cláusula *ceteris paribus*. A esse propósito, o próprio Habermas é categórico: ‘o julgamento moral não deve, mesmo depois de Kant, fechar os olhos diante da contingência e multiplicidade das circunstâncias de vida concretas, nas quais a orientação em vista da ação devém, a cada vez, problemática’⁴⁹.

⁴⁶ O termo consenso comporta uma problematicidade no que diz respeito ao que o suporta, por isso o termo discursivo traduz com mais precisão a idéia que embasa a presente teoria moral. O termo discursivo, em relação ao termo consensual, tem a vantagem de destacar o caráter processual. Para perceber o que está em questão, pode ser ilustrativa uma citação retirada da concepção consensual-discursiva da verdade de Habermas: "esse [o consenso] vale como critério de verdade, porém o significado da verdade não consiste na circunstância de que se alcance um consenso, mas que em todo momento e em todas as partes, desde que entremos num discurso, possa se chegar a um consenso" (HABERMAS, J. *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des Kommunikativen Handelns*, p. 160).

⁴⁷ Essa é uma noção central em Habermas, posto que aparece na formulação standard do princípio de universalização. Essa problemática surge a partir do texto de Kant *Sobre um Suposto Direito de Mentir por Amor à Humanidade*.

⁴⁸ ‘Que as conseqüências e efeitos colaterais que (previsivelmente) resultarem para a satisfação dos interesses de *cada* um dos indivíduos do fato de ela ser *universalmente* seguida, possam ser aceitos por *todos* os concernidos (e preferidos a todas as conseqüências das possibilidades alternativas e conhecidas de regragem)’ [HABERMAS, J. *Consciência Moral e Agir Comunicativo*, p. 86].

⁴⁹ HABERMAS, J. *Erläuterungen zur Diskursethik*, p. 34.

Por isso, ‘a formulação que dá a ética discursiva do princípio da moralidade exclui uma redução do julgamento moral à ética da convicção’⁵⁰.

Como defensores de uma tal interpretação da ética discursiva, podemos citar a posição de McCarthy e a de Clement⁵¹. Segundo Herrero⁵², Kant é obrigado a introduzir em seu sistema, para dar conta do problema da liberdade, em harmonia com a causalidade natural, um dualismo metafísico, o qual o força, também, a conceber o imperativo categórico isolado das ações humanas concretas e dirigido, única e exclusivamente, à vontade boa, constituindo, dessa forma, uma ética da intenção, des preocupada com as conseqüências das ações no mundo, sendo incapaz, portanto, de fundamentar uma ética da responsabilidade, cuja exigência é premente numa sociedade científico-tecnológica como a nossa. Daí decorre, para Herrero, a necessidade de reformular a ética kantiana em termos dialógicos, para dar conta dessa exigência. O artigo de Herrero privilegia a análise das deficiências no que diz respeito à aplicação da ética kantiana, o momento do *kairós*, e atribui a essas deficiências a motivação maior na determinação de uma reformulação da ética de Kant.

Sem dúvida, a formulação do imperativo categórico não comporta a pergunta pelas conseqüências e efeitos colaterais decorrentes da ação moral no mundo, posto que essa dirige-se à vontade boa. Isso é conseqüência da formalidade inerente à ética kantiana, cuja validade a priori descarta qualquer relação a conteúdos. Por conta desse formalismo, aliás, já percebido por Hegel⁵³, é que Kant pôde responder que não se deve mentir nun-

⁵⁰ *Idem*, p. 42.

⁵¹ Cfr. CLEMENT, G. Is the moral point of view monological or dialogical? The Kantian Background of Habermas's Discourse Ethics, p. 159-73.

⁵² Cfr. HERRERO, X. A Razão Kantiana entre o Logos Socrático e a Pragmática Transcendental, pp. 35-57.

⁵³ ‘Por mais que seja essencial pôr em relevo a pura autodeterminação incondicionada da vontade, como raiz do dever (...) a manutenção da posição meramente moral, que não alcança o conteúdo da ética, rebaixa essa conquista a um formalismo vazio e a ciência moral a uma retórica *do dever em razão do dever*’ (HEGEL, G.W.F. *Filosofia del derecho*, § 135; ver a esse respeito:

ca, nem por humanidade. A aplicação do imperativo categórico no juízo, para a resolução de um conflito moral, é sumária para Kant, isso porque a própria norma participa da aprioridade do critério de moralidade, embora sejam derivadas por uma aplicação do critério num juízo⁵⁴.

Que essa problemática aplica-se, de fato, à ética kantiana demonstra-o a concepção que ele tem da faculdade de julgar prática. Segundo ele, tal faculdade toma por tipo, na sua ação de julgar, a lei da natureza. Kant define do seguinte modo essa faculdade: ‘se, na realidade, uma ação possível para nós na sensibilidade constitui um caso submetido ou não à regra, isso depende da faculdade de julgar prática mediante a qual aquilo que foi enunciado na regra em geral (*in abstracto*) se aplica a uma ação *in concreto*’⁵⁵. O grande problema da ética kantiana é a

WEBER, T. *Ética e Filosofia Política: Hegel e o Formalismo Kantiano*. No texto *Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?* Habermas assume que a ética discursiva se constitui numa perspectiva deontológica, cognitiva, formal e universal (cfr. HABERMAS, J. *Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?*, pp. 11-12). Ao mesmo tempo, ele destaca que na ética discursiva o imperativo categórico é substituído por um procedimento de argumentação Princípio D), cuja regra é dada pelo princípio de universalização (PU). Nesse sentido, ‘a objeção de Hegel aplica-se, indubitavelmente, contra o rigorismo de uma ética processual rígida, porque praticada monologicamente, que não pode dar conta das conseqüências e dos efeitos secundários da observação geral de uma norma justificada. Max Weber fez dessa reflexão o motivo para contrapor à ética kantiana da intenção, uma ética da responsabilidade orientada às conseqüências. Essa objeção vale para Kant, mas não para a ética discursiva que rompe com o idealismo e monologismo kantiano. Como mostra a formulação do princípio de universalização, que se assenta sobre os resultados e conseqüências da observação universal de uma norma para o bem de uma pessoa singular, a ética discursiva inseriu, desde o início, no procedimento a orientação às conseqüências’ (HABERMAS, J. *Erläuterungen zur Diskursethik*, p. 23). Cabe observar que isso não implicará a adesão ao conseqüencialismo. Dessa forma, apesar dessa formulação bastante conseqüencialista do PU, Habermas introduz uma distinção entre justificar normas e aplicar normas. No primeiro caso, como todas as éticas kantianas, a ética discursiva adere ao universalismo formal, embora mitigado se comparado àquele de Kant, como poderemos perceber logo a seguir.

⁵⁴ Cfr. TUGENDHAT, E. *Problemas de la ética*, p. 109.

⁵⁵ KANT, I. *Crítica da Razão Prática*, A 119.

regra que ele atribui à faculdade de julgar prática, a saber, ‘interroga-te a ti mesmo se a ação que projetas, no caso de ela ter de acontecer segundo uma lei da natureza de que tu próprio farias parte, a poderias ainda considerar como possível mediante a tua vontade’⁵⁶. O que tem-se objetado a essa concepção é que, dada a complexidade dos atos humanos, a faculdade de julgar funciona inadequadamente a partir dessa perspectiva de um diálogo interior e silencioso da alma consigo mesma⁵⁷, numa espécie de experimento mental. A perspectiva da faculdade de julgar individual é cega para a gama de circunstâncias envolvidas na ação⁵⁸. O que se tem objetado é que tal perspectiva é

⁵⁶ *Idem*, A 122.

⁵⁷ Cfr. PLATON. *Le Sophiste*, 263e.

⁵⁸ A esse respeito são interessantes as considerações de Larmore (LARMORE, Ch. E. *Patterns of Moral Complexity*). Essa afirmação deve ser avaliada com muito cuidado. É um fato que Habermas imputa a Kant uma perspectiva monológica, por oposição a uma dialógica. Porém, como é sabido, Habermas tem, também, um amplo estudo concernente ao conceito de publicidade, especialmente em Kant, feito em 1962, como tese de pós-doutorado (livre docência): HABERMAS, J. *Strukturwandel der Öffentlichkeit: Untersuchungen einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*. Berlin: Luchterhand, 1962. Seu estudo é plausível se pensarmos que Kant foi um árduo defensor do que ele chamava de um uso público da razão: ‘o uso público [öffentliche] de sua razão deve ser sempre livre e só ele pode realizar o esclarecimento entre os homens’ (KANT, I. Resposta à Pergunta: que é ‘Esclarecimento’?, A 484-485). Nesse sentido, a eliminação da liberdade de comunicação implica na perda da capacidade de pensar (cfr. KANT, I. Que Significa Orientar-se no Pensamento? In: *A Paz Perpétua e outros Opúsculos*, A 325). Essa propositura encontra-se, também, no texto maior de Kant: ‘em todos os seus empreendimentos a razão tem que se submeter à crítica, e não pode limitar a liberdade da mesma por uma proibição sem que isso a prejudique e lhe acarrete uma suspeita desvantajosa. No que tange à sua utilidade, nada é tão importante nem tão sagrado que lhe seja permitido esquivar-se a essa inspeção atenta e examinadora que desconhece qualquer respeito pela pessoa. Sobre esta liberdade repousa até a existência da razão; o veredito dessa última, longe de possuir uma autoridade ditatorial, consiste sempre em nada mais do que no consenso de cidadãos livres dos quais cada um tem de poder externar sem constrangimento algum, as suas objeções e até o seu veto’ (KANT, I. *Crítica da Razão Pura*, B 786-787). Além disso, Kant institui como fórmula transcendental do direito público, embora apenas negativa, isso é para conhecer somente o que é injusto, a publicidade: ‘são injustas as ações que se referem ao direito dos outros homens, cujas máximas não se harmonizem com a publicidade’

simplista demais e insuficiente para fundamentar uma ética da responsabilidade⁵⁹.

O texto de Kant proibindo a mentira incondicionalmente, mesmo por humanidade, merece ser tratado no presente contexto. O exemplo de que se trata, encontra-se no texto kantiano *Sobre um Suposto Direito de Mentir por Amor à Humanidade*. O exemplo que Kant analisa é se podemos mentir a um assassino que perguntasse se um amigo nosso, perseguido por ele, se refugiou em nossa casa. A resposta óbvia de Kant é que não. Mas, o interessante, aqui, é analisar as razões pelas quais Kant emite sua resposta. Kant elenca como uma das razões, logicamente, o imperativo categórico. Assim, no caso de uma exceção à regra de dizer a verdade ‘esta constituiria uma contradição direta da regra com ela mesma’⁶⁰. Isso fere os princípios práticos ‘porque estas exceções aniquilam a universalidade, em razão da qual unicamente eles merecem o nome de princípios’⁶¹. Logo, ‘o dever de veracidade (do qual unicamente aqui se trata) não faz qualquer distinção entre pessoas (...) porque é um dever *incondicionado*, válido em quaisquer condições’⁶². Porém, Kant parece aduzir uma outra razão pela qual não devemos mentir para salvar nosso amigo. Essa razão resulta do reconhecimento por parte de Kant das *consequências imprevistas* (*die unvorhergesehene Folge*). Ora, isso permite a Kant fazer uma série de conjecturas:

(KANT, I. A Paz Perpétua: um Projeto Filosófico. In: *A Paz Perpétua e outros Opúsculos*, B 99). Por fim, podemos perceber que a doutrina da faculdade de julgar implica, em Kant, uma necessária referência ao julgamento de qualquer outro, sendo, portanto, de alguma forma, já sempre pública.

⁵⁹ ‘Kant, contudo, pensou que a razão individual fosse um juiz objetivo imparcial e suficiente em matéria teórica e moral. Mas a contingência humana prova o contrário, ou seja, que jamais somos pura razão e que também no plano prático devemos discutir com argumentos, para poder descobrir junto com os outros homens o que é bom e necessário para todos’ (ROHDEN, V. *Interesse da razão e liberdade*, p. 170).

⁶⁰ KANT, I. Sobre um Suposto Direito de Mentir por Amor à Humanidade, A 314.

⁶¹ *Idem*, A 314.

⁶² *Idem*, A 311.

é por conseguinte possível que tu, depois de teres honestamente respondido 'sim' à pergunta do assassino relativa à presença em tua casa da pessoa odiada perseguida por ele, essa tenha ido embora sem ser notada, não estando mais ao alcance do assassino, e o crime portanto não seja cometido; se porém tivesses mentido e dito que a pessoa perseguida não estava em casa e ela tivesse realmente saído (embora sem teres conhecimento disso), e depois o assassino a encontrasse fugindo e executasse sua ação, com razão poderias ser acusado de autor da morte dela. Pois se tivesses dito a verdade, tal como a conhecias, talvez o assassino, ao procurar seu inimigo na casa, fosse preso pelos vizinhos que acudissem e o crime teria sido impedido" (Id. ib. A 306-307). Kant, assim, pode concluir que "é apenas por acaso (*casus*) que a veracidade da declaração prejudicava o habitante da casa e não uma *ação* livre (no sentido jurídico)⁶³.

Dessa forma, não é o indivíduo que causa o dano, mas o acaso.

O interessante para nossa perspectiva de análise desse arrazoado de Kant é que ele reconhece uma série de conseqüências imprevisíveis que decorrem da ação e, pelo fato mesmo de elas serem imprevisíveis, elas não devem ser consideradas na avaliação moral, pois não temos como considerar se as conseqüências serão melhores ou piores se agirmos moral ou imoralmente. O ponto de Habermas, nesse caso, é introduzir no próprio PU a consideração dessas conseqüências, com o argumento adicional que poderia ser dirigido contra Kant que, muitas conseqüências que são imprevisíveis sob a perspectiva individual, poderiam não ser sob uma perspectiva coletiva, pois, no âmbito público dos sujeitos que discutem, pode entrar uma gama maior de considerações concernentes às conseqüências, posto que viriam garantidas pelo recurso mais amplo à pluralidade de sujeitos que avaliam. Mesmo assim, e isso será aceito por Habermas, permanecerá sempre um âmbito de conseqüências imprevisíveis, mas elas são irrelevantes quando estamos na dimen-

⁶³ *Idem*, A 310.

são da justificação das normas, posto que, nesse nível, a comunidade de comunicação deve levar em consideração somente as conseqüências previsíveis.

O que poderíamos responder a esse exemplo de Kant, sob a perspectiva da ética discursiva, é que ele, na verdade, não concerne ao estatuto moral da regra de não mentir e de sua justificação, mas diz respeito a um conflito de regras que são justificadas, no que concerne à sua aplicação. Está em questão, na verdade, um conflito entre a regra de não mentir e regra de salvar a vida de outro. Ou seja, nesse caso, é pertinente a consideração das conseqüências da aplicação de uma ou outra regra, mesmo que não possamos regrar moralmente a contingência do mundo. Fica pertinente, portanto, nesse ponto, a vantagem da ética discursiva, capaz de levar em consideração aquilo que tanto incomoda no estudo da ética aristotélica, a saber, as circunstâncias e particularidades⁶⁴ da ação.

⁶⁴ IRWIN, T.H. A Ética como uma Ciência Inexata: as Ambições de Aristóteles para a Teoria Moral, pp. 13-73.

Bibliografia

- ARISTOTELES. *Ética a Nicômaco*. (Trad. L. Vallandro, G. Bornheim). São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- ARISTOTELES. *Tópicos*. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- AUBENQUE, P. La Prudence chez Kant. In: *Revue de Métaphysique et de Morale*, 2, 1975. pp. 156-82.
- BECK, L. W. *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. Chicago/London: The University of Chicago Press, 1960.
- CLEMENT, G. Is the Moral Point of View Monological or Dialogical? The Kantian Background of Habermas's Discourse Ethics. In: *Philosophy Today*, vol. 33, 2/4, Summer, 1989. pp. 159-73.
- COOPER, J.M. *Reason and Human Good in Aristotle*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1986.
- DALL'AGNOL, D. Ética sem Prioridades. In: *Dissertatio*, 9, 1999. pp. 5-18.
- DUTRA, D. J. V.. A análise do que é *uma Moral* e a Questão da sua Fundamentação: um estudo das *Lições sobre Ética* de Tugendhat. In: *Veritas*, vol. 44, 1, 1999, pp. 221-231.
- _____. A fundamentação Pragmático-Discursiva da Ética: a Reformulação Discursiva do Imperativo Categórico. In: MOURA, F. de Assis. *Caderno de Trabalhos Científicos de Doutorandos Brasileiros na Bélgica*. Louvain-la-Neuve, 1995/1996, pp. 23-37.
- _____. Aspectos da Teoria da Racionalidade em Habermas (Das categorias da filosofia da consciência ao paradigma da ação comunicativa). In: *Chronos* – EDUCS, Julho-dezembro de 1989.
- _____. Demonstrar por Refutação. In: BOMBASSARO, L. C., PAVIANI, J. [orgs.]. *Filosofia, Lógica e Existência: Homenagem a Antonio Carlos Kroeff Soares*. Caxias do Sul: EDUCS, 1997, pp. 48-66 (também em *Dissertatio*, 5, 1997, pp. 33-48).
- _____. Dos Fundamentos da Ética Discursiva: a Questão dos Argumentos Transcendentais em Habermas. In: *Kriterion*, vol. XL, 99, jan/99 a jun/99. pp. 80-106.
- _____. O Mundo Vivido. In: PIZZI, J., KAMMER, M. [orgs.]. *Ética, Economia e Liberalismo*. Pelotas: EDUCAT, 1998. pp. 99-112.
- _____. O Acesso Comunicativo ao Ponto de Vista Moral. In: *Síntese Nova Fase*, vol. 25, 83, 1998, pp. 509-526.

- _____. *Razão e Consenso. Uma Introdução ao Pensamento de Habermas*. Pelotas: EDUFPEL/ Livraria Mundial, 1993.
- HABERMAS, J. *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.
- HABERMAS, J. *Strukturwandel der Öffentlichkeit: Untersuchungen einer Kategorie der Bürgerlichen Gesellschaft*. Berlin: Luchterhand, 1962.
- HABERMAS, J. *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des Kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984.
- HEGEL, G.W.F. *Filosofia del Derecho*. 5ª ed. Buenos Aires: Claridad, 1968.
- HERRERO, X. A Razão Kantiana entre o Logos Socrático e a Pragmática Transcendental. In: *Síntese*, vol. 18, 52, jan./março 1991. pp. 35-57.
- IRWIN, T.H. A Ética como uma Ciência Inexata: as Ambições de Aristóteles para a Teoria Moral. In: *Analytica*, vol. 1, 3, 1996, pp 13-73.
- KANT, I. A Paz Perpétua: um Projeto Filosófico. In: *A Paz Perpétua e outros Opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 1988.
- KANT, I. *Crítica da Razão Prática*. (Trad. de Artur Morão: Kritik der Praktischen Vernunft). Lisboa: Ed. 70, 1989.
- KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. (Trad. de Valério Rohden: Kritik der Reinen Vernunft). São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- KANT, I. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. (Trad. de Paulo Quintela: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten). Lisboa: Ed. 70, 1988.
- KANT, I. Que Significa Orientar-se no Pensamento? In: *A paz Perpétua e outros Opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 1988.
- KANT, I. Resposta à Pergunta: que é 'Esclarecimento'? In: *Textos Seletos*. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 1985.
- KANT, I. Sobre um Suposto Direito de Mentir por Amor à Humanidade. In: *Textos Seletos*. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 1985.
- LARMORE, Ch. E. *Patterns of Moral Complexity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- MacINTYRE, A. *Tras la virtud*. [A. Valcárcel: After Virtue]. Barcelona: Crítica, 1987.
- PLATON. Le Sophiste. In: *Oeuvres complètes*. Paris: Gallimard, 1950. 2 vols.
- ROHDEN, V. *Interesse da Razão e Liberdade*. São Paulo: Ática, 1981.

Delamar José Volpato Dutra

- RORTY, A. (Ed.) et alii. *Essays on Aristotle's Ethics*. Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press, 1980.
- ROSS, D. *Aristóteles*. Lisboa: D. Quixote, 1987.
- TUGENDHAT, E. *Problemas de la Ética*. Barcelona: Crítica, 1988.
- WEBER, T. *Ética e Filosofia Política: Hegel e o Formalismo Kantiano*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

**DA CRÍTICA AO LIBERALISMO
A UMA CRIPTOÉTICA LIBERAL**
os contratualismos de Rousseau e Rawls*

*Neiva Afonso Oliveira***

O presente artigo pretende a apresentação e o confronto entre dois autores contratualistas: Jean-Jacques Rousseau e John Rawls.

A participação de Rousseau no panorama filosófico e científico do século XVIII dá-se de uma maneira ímpar. Sua posição reveste-se de dois significados. Por um lado, é um autor preocupado com as questões de seu tempo, que discute temas políticos tendo, por isso, participado de vários debates com outros intelectuais, inclusive com publicações na *Encyclopédie*; por outro lado, assume posição de severa crítica ao endeusamento da razão. Com efeito, a censura rousseuniana estava dirigida ao racionalismo propugnado pelo Século das Luzes conduzido às raias do enaltecimento exclusivo da razão, em detrimento do sentimento. O ideal racionalista presente nas doutrinas políticas do século XVIII leva à análise do homem-indivíduo, capaz de fugir ao obscurantismo e realizar sua condição como cidadão. A revitalização do *homem natural* não constitui enaltecimento ao obscurantismo, mas reavaliação da real condição humana.

Identificar o homem natural serviu como ponto de partida para detectar o exato momento em que surgiu a sociedade civil e identificar os malefícios dela advindos. Como teria isto se dado? O homem natural, em seu estado primitivo, dispõe de uma vida puramente animal. Os primeiros progressos nasceram

* O presente artigo é resultado da Dissertação de Mestrado, defendida em setembro de 1999, com o título *Rousseau e Rawls: Contrato em Duas Vias*, a ser proximamente publicada pela EDIPUCRS, Coleção Filosofia (109).

** Doutoranda em Filosofia no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUC - RS.

das dificuldades que se apresentam na natureza. As primeiras descobertas de que uns precisam dos outros dão origem à moralidade, em um primeiro estágio. Isto significa que a associação constitui uma necessidade, não um malefício. Importa afirmar: não existe, pois, uma correspondência necessária entre o mal e a socialização. A sociedade torna-se corrompida a partir da instituição da propriedade; o elemento pernicioso surge tão-somente quando um apropria-se egoísticamente do que é de todos.

O verdadeiro fundador da sociedade civil foi o primeiro que, tendo cercado um terreno, lembrou-se de dizer *isto é meu* e encontrou pessoas suficientemente simples para acreditá-lo. Quantos crimes, guerras, assassínios, misérrimas e horrores não poupou ao gênero humano aquele que, arrancando as estacas ou enchendo o fosso, tivesse gritado a seus semelhantes: 'Defendei-vos de ouvir esse impostor; estareis perdidos se esquecerdes que os frutos são de todos e que a terra não pertence a ninguém!'

Enaltecedor da liberdade e da igualdade, certas concordâncias e outras tantas discordâncias de Rousseau com relação a Hobbes, Montesquieu e Locke podem ser identificadas especialmente a partir do procedimento metodológico do genebrino. Cabe, pois, perguntar pelo método rousseauiano. Tratando de restabelecer o homem à sua condição humana, Rousseau organiza um constructo teórico em que se recuperam novas relações entre sentimento e paixão, pretendendo aproveitar a possibilidade criativa de um sentimento popular generalizado em direção a uma nova antropologia. A razão serve como escala aceita pelo autor como o método irrenunciável de negação ao anti-tradicionalismo e como esquema avaliador da racionalidade burguesa. É nos fatos da natureza que Rousseau baseia-se para descrever o processo da desigualdade entre os homens e, ainda mais adiante, para lançar o *Contrato Social*. Os dois pilares da obra política de Rousseau, a liberdade e a igualdade, levam-no a uma preocupação de estabelecer princípios políticos capazes de

¹ ROUSSEAU, J-J. *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*, p. 259, segunda parte.

redefinir a condição do homem como cidadão. A participação política, a supressão dos malefícios causados pela acumulação da propriedade são aspectos da pedagogia política rousseauiana que nos fazem repensar nossa condição de cidadãos. A insistência na liberdade individual poderia certamente equivocarnos a respeito de uma possível adesão ao liberalismo, não tivesse o autor nos advertido a respeito da igualdade. Esta não pode existir sem aquela. A partir destes dois parâmetros, precisa ser a sociedade constituída em uma nova convenção, a partir dos pressupostos da soberania que não pode ser alienada.

Se quisermos saber no que consiste, precisamente, o maior de todos os bens, qual deva ser a finalidade de todos os sistemas de legislação, verificar-se-á que se resume nestes dois objetivos principais: *a liberdade e a igualdade*. A liberdade, porque qualquer dependência particular corresponde a outro tanto de força tomada ao corpo do Estado, e a igualdade, porque a liberdade não pode subsistir sem ela².

Mais certeza ainda se pode ter sobre recusa de Rousseau aos pressupostos do liberalismo se tomarmos em conta o que o genebrino proclama logo a seguir.

... quanto à igualdade, não se deve entender por essa palavra que sejam absolutamente os mesmos os graus de poder e de riqueza, mas, quanto ao poder, que esteja distanciado de qualquer violência e nunca se exerça senão em virtude do posto e das leis e, quanto à riqueza, que nenhum cidadão seja suficientemente opulento para poder comprar um outro e não haja nenhum tão pobre que se veja constringido a vender-se³.

Os homens reunidos em sociedade são livres para associar-se, e a esta liberdade não podem furtar-se. O poder político transferido ao Estado resulta de um acordo entre os indivíduos,

² ROUSSEAU, J-J. *Do Contrato Social*, Livro II, cap. XI, p. 66.

³ *Idem*.

pelo pacto de associação e não de submissão. A vontade geral, elemento primordial introduzido por Rousseau no pensamento político de sua época, representa o princípio legislativo e organizador das vontades individuais. Quando o tecido social começa a arrefecer pela prevalência de vontades individuais ‘... e o Estado a enfraquecer, quando os interesses particulares passam a se fazer sentir e as pequenas sociedades a influir na grande... o interesse mais vil se pavoneia atrevidamente com o nome sagrado do bem público, então a vontade geral emudece’⁴. Pela *volonté générale*, o indivíduo não só é livre individualmente, como submete-se ao soberano, do qual ele mesmo é parte. No entanto, a vontade geral não constitui a soma das vontades individuais. A base psicológica sobre a qual as vontades estão alicerçadas é o bem comum e o veículo condutor destas vontades é a lei. O poder legislativo, composto pelo corpo dos cidadãos, expressa a *volonté générale*. As leis, por conseguinte, que dirigem a sociedade são expressões da vontade geral, objetivadas pelos membros do corpo político, com os interesses públicos privilegiados. Mas, a quem caberá a orientação dessa vontade geral? Ao legislador. Figura de discernimento, não é alguém que sabe mais do que os demais, mas é um homem extraordinário do Estado, capaz de orientar o processo de socialização. Entendido como princípio de ação e uma utopia a ser buscada, o autor pretende o povo mesmo como legislador. A partir desta postura, ficam diferenciados governo e soberania. A soberania pertence ao povo e o governo adquire poderes meramente executivos uma vez que ‘... a essência do corpo político reside no acordo entre a obediência e a liberdade, e as palavras súdito e soberano são correlações idênticas cuja idéia se reúne numa única palavra – cidadão’⁵. A liberdade individual toma o aspecto da independência, sendo condição para que a democracia se efetive. Entretanto, a liberdade preconizada por Rousseau não desembocaria no tipo de democracia liberal que temos hoje. A democracia rousseauiana previra a nocividade do acúmulo de bens (a propriedade é admitida com restrição à acumulação), a

⁴ *Idem*, Livro IV, cap. I, p.118.

⁵ *Idem*, Livro III, cap. XIII, p. 105.

busca do bem comum em detrimento do luxo e da soberba, e, sobretudo, o não-liberalismo. Tomando a noção válida de democracia que traz consigo o princípio de igualdade, o contrato, em Rousseau adquire mobilidade através da participação política dos cidadãos. Assim, sua concepção de democracia não é liberal. A liberdade constitui tão-somente o elemento pelo qual o homem dá ordens à sua própria natureza. A natureza do homem é não ter natureza, mas ser liberdade. A sociedade não é absolutamente contrária ao estado de natureza, porquanto esta admite ser viável a sociabilidade: fora a sociedade uma transposição racional do estado de natureza, poderia ter sido boa; entretanto, tendo-se dado ao acaso a passagem para o estado social, a efetivação da sociedade é acidental e forçosamente má. Sua evolução não era necessária, mas importava dirigi-la para que fosse boa: tendo sido entregue a si mesma, ela tudo corrompeu. A partir daí, a natureza deixou de ser o critério de referência. Outros dois critérios assumiram o seu lugar, a saber: a história e a liberdade. A via do contrato escolhida por Rousseau tem bases na igualdade moral e, por isso, condena o individualismo. O sentido de independência individual (o homem está, por toda parte, a ferros) toma a forma de associação dos homens em busca do bem comum.

Tomemos agora o neo-contratualismo hipotético⁶ de John Rawls. Rawls partindo de pressupostos liberais, oferece a sua teoria da justiça como alternativa ao utilitarismo condenando nesta doutrina o sacrifício das vontades individuais. Pela teoria da justiça de Rawls, o indivíduo somente chega à etapa do contrato se, imbuído do espírito de justiça como equidade, tiver conseguido elaborar, juntamente com seus consócios, o senso de justiça. Esta seria uma exigência da sociedade bem-ordenada. Abstraindo as condições materiais reais de cada indivíduo ou grupo deles, o autor propõe um instrumento metodológico denominado *véu de ignorância*, sob o qual as partes es-

⁶ Para uma exposição mais detalhada do caráter hipotético do contratualismo de Rawls, veja-se nosso artigo: A Teoria da Justiça de John Rawls: Pressupostos de um Neo-Contratualismo Hipotético. In: *Sociedade em Debate*, Pelotas, vol. 5, 2, pp.33-49, agosto/1999.

colheriam princípios mínimos baseados em oportunidades equitativas para todos e em benefício dos menos favorecidos da sociedade. Tratar-se-ia de ‘*maximize the minimum*’”. A situação hipotética da ‘posição original’ toma o formato de um recurso heurístico que constitui um auto-esquecimento de cada indivíduo de sua situação originária com vistas a compor princípios de justiça. Rawls afirma que as pessoas possuem certa noção do justo e do injusto adquirida por situações já vividas. A ‘justiça como equidade’ surge, neste caso, como impulso inicial. Entretanto, Rawls refere-se à equidade de dois modos distintos, a saber: como situação inicial hipotética de igual ignorância e como igualdade de oportunidades. No primeiro caso, como condição de escolha de princípios de justiça que fundamentarão o pacto. No segundo caso, equidade refere-se à oportunidade igual oferecida não a todos, mas aos igualmente dotados. O primeiro princípio estabelece a garantia das liberdades individuais básicas; o segundo estipula que as desigualdades que virão a ocorrer deverão ser fruto da conquista de cargos e bens que estavam e continuam disponíveis a todos os semelhantemente dotados pela natureza; além disso, essas diferenças sociais e econômicas devem concorrer para o proveito especialmente dos menos favorecidos. ‘É a essas desigualdades supostamente inevitáveis na estrutura básica da sociedade, que os princípios da justiça social devem ser aplicados em primeiro lugar’⁷. A justiça como equidade, tomada apenas como instrumento impulsionador, deixa garantidas apenas as liberdades individuais e a inviolabilidade delas. A justiça como equidade rawlsiana abstrai as reais condições materiais dos indivíduos, situando as desigualdades materiais existentes como naturalmente existentes. Assim, o liberalismo ético de Rawls propõe o consenso sem uma avaliação de situações conflitantes presentes nas relações sociais, uma vez que, para o autor, as desigualdades são inevitáveis. ‘Se existem desigualdades na renda e na riqueza, assim como diferenças na autoridade e nos graus de responsabilidade que atuam para melhorar a condição de todos, em relação ao

⁷ RAWLS, J. *Uma Teoria da Justiça*, p.8.

ponto de referência da igualdade, por que não permiti-las?”⁸.

Em seus escritos mais recentes, Rawls reconsidera sua posição. Assume o caráter não realista da *Theory* e propõe uma concepção política de justiça. A sua doutrina (o liberalismo ético) e as demais serão por ele denominadas doutrinas morais abrangentes, inclusive o utilitarismo. Rawls parte do pressuposto de que estas doutrinas, a partir de suas próprias concepções morais, podem assumir princípios políticos mínimos. A sua proposta é a de que assumam um consenso de sobreposição fundamentado no liberalismo político. Como seria isto possível? Rawls quer agora uma estabilidade para a sociedade bem-ordenada e supõe que se pode chegar a ela através de uma *concepção política de justiça*. Para o autor estadunidense, ‘... uma vez aceito [o pluralismo razoável], assumimos então que, numa situação ideal de consenso de sobreposição, cada cidadão ratifica quer uma doutrina abrangente, quer uma concepção política focal, estando ambas de alguma forma relacionadas⁹. A partir da reelaboração dos dois princípios da justiça, agora com ênfase nas liberdades políticas, Rawls pretende dar corpo à sua “criptoética”. A “posição original” revela uma mudança em seu papel a partir do que foi introduzido na *Theory*. Naquela obra, a posição original não apenas justificava os princípios de justiça, mas também especificava o cenário político que daria origem às instituições democráticas necessárias na *justice as fairness*. Aqui, no *Liberalismo Político*, a posição original adquire uma tarefa mais modesta, qual seja a de procurar mostrar que somente um conjunto específico de princípios é compatível com as idéias fundamentais de uma sociedade democrática marcada pelo pluralismo razoável de doutrinas morais abrangentes. Enfim, propugnar o liberalismo político, enquanto consenso de sobreposição entre diferentes doutrinas abrangentes, ao mesmo tempo em que garantiria a estabilidade e unidade sociais, revitalizaria o político como campo privilegiado da busca de soluções para os dilemas das sociedades contemporâneas. Entretanto, dada a indissociabilidade das diferentes práticas mediatizadoras

⁸ Idem, p. 162.

⁹ RAWLS, J. *Liberalismo Político*, p.17.

da existência humana, a proposta de Rawls converte-se de fato numa criptoética sob aparência política¹⁰.

Retomemos o exposto. O propósito central de nossa investigação foi trazer Rousseau para o palco dos debates filosófico-políticos atuais. Num momento histórico em que o efetivamente existente tende a ser aceito como natural, quando não mais se admite a ousadia de raciocinar para além de ajustes que conservem intangíveis os fundamentos do sistema social, tempo em que a esperança no radicalmente novo parece esvaecer-se, fizemos tenção de convidar John Rawls, um daqueles que desfila no proscênio dos debates ético-políticos do final do século XX, a contracenar com o cidadão genebrino do século XVIII.

O roteiro que desenvolvemos buscou evidenciar duas vias do contratualismo. A via de Jean-Jacques Rousseau, crítica dos pressupostos liberais, representa uma reavaliação das condições materiais em que vivem os homens, sob o enfoque da soberania e da participação do povo como forma de rearticulação das relações sociais e políticas. A via de Rawls, assentada na proposta de um neo-contratualismo, busca, por seu turno, articular preceitos éticos baseados em um consenso de feições liberais que possa ser subscrito pelas várias doutrinas morais contemporâneas, abstraindo as questões materiais relevantes da condição humana. Em Rousseau, o resgate do sentido político das relações humanas descarta a condição liberal e contrapõe-se a seus pressupostos. A criptoética rawlsiana permanece dentro do melhor estilo liberal, ao propor uma postura procedimental em vista do consenso em torno de um liberalismo político articulado metodologicamente à doutrina abrangente do liberalismo.

¹⁰ Ao simular o abandono de sua teoria moral, recorrendo à política, Rawls pretende que adotemos o liberalismo político como lugar possível de concordância e de acordo. Vários autores contemporâneos fazem uma análise deste recuo de Rawls; entre eles, Richard Bellamy, em *Liberalismo e Sociedade Moderna*, p. 415, questionando-se sobre a ambição rawlsiana de ‘ficar com a faca e o queijo na mão. Em Rousseau e Rawls: Contrato em Duas Vias, a ser publicado pela EDIPUCRS, fazemos menção a outros autores que analisam o recuo de Rawls da ética para a política.

Como resultado da pesquisa que empreendemos, julgamos possível sistematizar certas proposições que poderão instigar o prosseguimento dos estudos e debates que precisam continuar a ser implementados nesta área. De nossa parte, mais do que apenas apresentar algumas das conclusões a que chegamos, esperamos a oportunidade de angariar subsídios das discussões que temos a expectativa de suscitar. Deste modo, visando compartilhar os frutos de nosso esforço e rogando por elementos que permitam seu aperfeiçoamento, passemos a enunciar os consectários de nosso estudo.

1. A opção pela teoria do contrato social, feita tanto por Rousseau quanto por Rawls, ocorreu sob circunstâncias bastante diversas, resultando, assim, em níveis diferenciados de compromisso com a totalidade de suas implicações.

O entorno cultural dentro do qual pode ser circunscrita a reflexão de Rousseau foi profundamente marcado pelo esforço de um grande número de intelectuais no sentido de superar as limitações do *ancien régime*. A nascente burguesia francesa, enquanto classe social que conseguiu exprimir os sentimentos mais gerais da maioria da população, fora capaz de arregimentar todas as forças na luta contra as formas tradicionais de legitimação do poder de estado. Neste contexto, a teoria contratual, fundada no pacto entre os cidadãos, afigurava-se enquanto o método mais evoluído à época. Assim, mesmo ciente de que o contratualismo formava parte de um modelo social mais amplo do qual discordava, e ainda que se opondo contundentemente a outras idéias que lhe eram associadas, tais como a representação política e a sobrelevação do direito de propriedade, não se apresentava ao célebre genebrino outra via senão a do contrato social. Não é de admirar, portanto, a enorme dúvida que o assalta no momento de intitular a obra que viria a ser um dos pilares de seus escritos políticos. É justamente esta frutífera hesitação que o leva a um contratualismo de caráter altamente dinâmico, no qual o direito de propriedade está sujeito a restrições e cada cidadão, como membro do Soberano e vendo resguardada sua própria soberania, é chamado a uma intensa participação na

vida política, através do exercício constante de fazer sempre ser consultada a vontade geral.

Já no caso de Rawls as circunstâncias são bem outras. Passados dois séculos, o contratualismo já cumprira seu papel revolucionário e, então, já se encontrava plenamente definido em termos de seus compromissos mais específicos com os anseios de uma só classe social. Ademais, outras opções metodológicas já se encontravam disponíveis para quem pretendesse contribuir na construção de uma alternativa social de justiça capaz de superar a exploração do homem pelo homem. Deste modo, a opção do neo-contratualista estadunidense é feita em detrimento de outras igualmente possíveis e, por isto mesmo, absorve deliberadamente todos os compromissos históricos que tal teoria já assumira.

2. As filosofias políticas de Rousseau e Rawls são divergentes já em seus fundamentos básicos: o primeiro foi desde sempre um crítico dos pressupostos liberais; o segundo, mesmo quando diz propor o liberalismo apenas sob o ponto de vista do político, elabora uma criptoética liberal, doutrina abrangente da qual jamais pretendeu afastar-se.

A refutação do individualismo burguês, da acumulação da propriedade e da representação política são elementos que nos levam a considerar o pensamento rousseauiano como crítico do liberalismo. A vontade geral não surge tão-somente como elemento aglutinador de vontades, mas ao mesmo tempo, como instrumento capaz de detectar disparidades das condições materiais entre os cidadãos. Estando sempre presente, como substrato comum das consciências, constitui o vínculo entre o bem comum e a soma das vontades. A avidez, o luxo, o acúmulo de bens e a exploração de um homem pelo outro, são repudiados por Rousseau; e a forma como o autor genebrino expõe seu pensamento nos leva a concluir que todo seu empreendimento filosófico consta de uma proposta de busca de melhores condições das relações sociais e materiais. A relação homem-natureza, uma constante no pensamento rousseauiano, conduz-nos à percepção de que as condições materiais de socialização,

de cultura são opressoras, e esta opressão foi denunciada por Rousseau. O caminho do consenso foi repellido e a via da discussão e da participação política dos cidadãos é introduzida a partir do contrato que toma a forma de um elemento dinâmico e fundamentador do poder político. O Estado surge como item aglutinador das vontades individuais e balizador das desigualdades sociais.

Em Rawls, surgem reafirmadas as prerrogativas do Estado de direito organizado com vistas à democracia consensual política que, abstraidor das relações materiais, toma as desigualdades existentes como inevitáveis. Ao basear sua ética fundamentalmente na inviolabilidade das liberdades individuais, Rawls chega ao pressuposto do indivíduo atomista e maximizador das vontades, independente das relações intrínsecas de exploração existentes na sociedade. Por esta via, as desigualdades são vistas como inevitáveis, portanto, naturais. O *véu de ignorância* e a *posição original* representam instrumentos metodológicos capazes de proporcionar o não-saber dos indivíduos acerca de suas reais condições. Este ponto de partida acaba por conduzir a que o desejável na sociedade bem-organizada não seja propriamente a igualdade, mas a desigualdade justificada. Além disto, ao acenar com a proposição de que doutrinas morais abrangentes subscrevam um liberalismo como consenso de sobreposição, Rawls está propondo o liberalismo político como o lugar do consenso. No entanto, tomando a sociedade sob o aspecto das relações materiais entre os homens, verifica-se que elas incidem sobre a totalidade da existência humana. Ao aderirmos ao liberalismo político, como consequência, estaremos adotando a doutrina liberal como um todo. O recuo de Rawls, da esfera da ética para a política, nada mais representa do que uma proposta de aceitação do mesmo pensamento liberal ético da Theory, na verdade, uma “criptoética”.

3. *O conjunto das importantes questões levantadas pelos dois autores instigam o pensamento filosófico-político contemporâneo à busca de respostas aos dilemas em que nosso tempo se vê mergulhado.*

Todos pretendemos assumir a condição de liberais, enquanto oposição ao totalitarismo. No entanto, a constatação de que o direito liberal deixa em aberto a avaliação das condições materiais objetivas dos cidadãos, entregando-as à livre negociação e regulação do mercado, faz-nos perceber que a total adesão ao sistema liberal torna-nos, cada vez mais, distantes de questões primordiais como a soberania, a igualdade e a fraternidade. O Estado do Bem-Estar Social, colocado como árbitro do “difference principle” rawlsiano, prevê a justiça distributiva apenas à base de direitos subjetivos, deixando de lado questões relativas aos direitos objetivos. A crítica aos pressupostos liberais rawlsianos, iluminada pela denúncia rousseauiana das desigualdades sociais, leva-nos à expectativa de um aprofundamento de estudo futuro em relação a avaliação da democracia liberal, em termos da liberdade, sob a ótica rousseauiana da independência e da soberania e da justiça como equidade, não apenas como impulso originário, como a encontramos em Rawls.

Cabe por fim reafirmar que os resultados a que chegamos não pretendem ser premissas conclusivas finais. A própria natureza da temática exige que estejamos sempre prontos a novas considerações. O que pretendemos, isto sim, é chamar atenção sobre a necessidade de prosseguimento dos debates sobre as diversas questões até aqui levantadas. Problemas como o papel a ser cumprido pelo estado, a liberdade, o direito de propriedade, a soberania, e tantas outras por nós tangenciadas careceriam estudos específicos, novas formulações, busca de referenciais em outros autores ...

Enfim, é isto que pretendemos seguir investigando.

Bibliografia

- BELLAMY, R. *Liberalismo e Sociedade Moderna* (Trad. Magda Lopes). São Paulo: UNESP, 1994.
- CASSIRER, E. *The Question of Jean-Jacques Rousseau* (with an introduction and a new postscript by Peter Gay). 2ªed. New York: Columbia University Press, 1954.
- CORTINA, A. *Ética sin Moral*. 3ªed. Madrid: Tecnos, 1995.
- DERATHÉ, R. *Jean-Jacques Rousseau et la Science Politique de son Temps* (1950). 2ªed. 6eme. tirage. Paris: Vrin, 1995.
- KELLY, P. Justifying 'Justice': Contractarianism, Communitarianism and the Foundations of Contemporary Liberalism. In: BOUCHER, D., KELLY, P. *The Social Contract from Hobbes to Rawls*. London: Routledge, 1994, pp. 226-244.
- KRISCHKE, P. J. (Org.) *O Contrato Social Ontem e Hoje*. São Paulo: Cortez, 1993.
- KUKATHAS, C, PETTIT, P. *Rawls: 'Uma teoria da justiça' e os seus Críticos* (Trad. Maria Carvalho). Lisboa: Gradiva, 1995.
- MACPHERSON, C. B. Rawls's Models of Man and Society. In: *Philosophy of the Social Sciences*, 3, 1973b, pp.341-347.
- _____. Rawls's Models of Man and Society. In: *Philosophy of the Social Sciences*, 3, 1973b, pp. 341-347.
- RAWLS, John. *Liberalismo Político* (Trad. João Sedas Nunes). Lisboa: Editorial Presença, 1997a.
- _____. Reply to Habermas. In: *The Journal of Philosophy*, vol. XCII, 3, 1995, pp.132-180.
- _____. *Uma Teoria da Justiça* (Trad. Almiro Pisetta e Lenita M. R. Esteves). São Paulo: Martins Fontes, 1997b.
- ROUSSEAU, J-J. *Do Contrato Social* (1757); *Ensaio sobre a Origem das Línguas* (1759?); *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens* (1755); *Discurso sobre as Ciências e as Artes* (1749) [Trad. Lourdes Santos Machado; introduções e notas de Paul Arbousse-Bastide e Lourival Gomes Machado]. 3ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983..
- _____. *Œuvres Complètes*. Paris: Gallimard, 1959-1995. 5 vol.
- ULHÔA, J. P. de. *Rousseau e a Utopia da Soberania Popular*. Goiânia: Editora da UFG, 1996.

Neiva Afonso Oliveira

VIEIRA, L. V. *A Democracia em Rousseau: a Recusa dos Pressupostos Liberais*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

DE QUE MODO PODE SER ENTENDIDO O ESTAR FUNDAMENTADO DOS JUÍZOS MORAIS?

um estudo das cinco primeiras lições da obra
Lições Sobre Ética de Ernst Tugendhat¹

*Luís Eduardo Rubira*²

Pretendo extrair da obra *Lições Sobre Ética* de Ernst Tugendhat, publicada em 1993, especialmente das cinco primeiras lições - que foram as exploradas no presente estudo - a resposta para a questão de que 'modo que pode ser entendido o estar fundamentado de juízos morais'³, questionamento este levantado pelo autor na 1ª lição e respondido na 5ª. Sendo assim nossa metodologia será iniciar pela 5ª lição e aos poucos também ir procurando apresentar conceitos importantes desenvolvidos ao longo das lições anteriores. Cumpre ainda reforçar novamente que não pretendo avaliar a crítica feita pelo filósofo à tradição, nem demonstrar de que modo ela é feita, mas somente depurar seu entendimento sobre a questão mencionada, de modo a buscar uma maior compreensão da posição afirmada e defendida pelo autor.

A 5ª Lição possui como título 'Um conceito plausível de moral'. Exploreemos inicialmente alguns conceitos já desenvolvidos ao longo das lições anteriores e que estão implícitos neste título. Por que 'um' conceito 'plausível' de moral e não 'o conceito de moral'?, mas também o que é que o autor entende por 'moral'?

¹ Ernst Tugendhat lecionou a disciplina 'Ética e Política - Indivíduo, Sociedade e Estado', no programa de pós-graduação em filosofia da PUC/RS, durante o 2º semestre de 1998, abordando o tema 'Ética e Justificação'. O presente texto foi avaliado pelo próprio filósofo como requisito parcial para a conclusão da disciplina.

² Mestre em Filosofia na PUC/RS.

³ TUGENDHAT, E. *Lições Sobre Ética*, p. 24

O ‘um’ é resultado de uma abordagem rigorosa e cuidadosa que nas lições anteriores reconheceu a impossibilidade de se estabelecer ‘o’ conceito de moral. Que quer dizer isto? Isto quer dizer que se encontra implicitamente negado através do ‘um’ a pretensão de fundamentação absoluta da moral: as fundamentações tradicionais (religiosas ou não, porém absolutas) não possuem então mais nenhum significado para uma nova tentativa de fundamentação pois são insuficientes para resolver aquilo que para nós na atualidade é o conflito moral fundamental, a saber as ‘diferentes concepções de moral’⁴.

A palavra ‘plausível’ indica que, entre todos os conceitos morais existentes (que se encontram fundamentados em tradições religiosas ou não), precisamos encontrar algum que esteja ‘mais de acordo’ com nossas exigências e que seja suficientemente amplo para, ao mesmo tempo, abarcar outras perspectivas morais. Uma vez que não existe mais a possibilidade de existir ‘o’ conceito de moral, passa a inexistir qualquer tipo de fundamentação absoluta e assim, tal como nas teorias empíricas ‘não se pode alcançar mais do que a plausibilidade’⁵.

Mas já que não é mais possível ‘o’ conceito de moral, e se pretende estabelecer “um” conceito de moral ‘plausível’, o que é que vem a ser a moral? Como passar a identificá-la de modo que consigamos repartir a mesma compreensão sobre o que isto venha a ser e em que momentos, e de que modo, ocorre? precisamos de um critério comum de reconhecimento e de um conceito aberto do que seja uma moral que permita o diálogo com os mais diversos tipos de conceitos de moral, pois, é importante observar, que os juízos morais perpassam todas as esferas de nossas relações [desde o ambiente doméstico até o político, estando até mesmo presente nas teorias críticas da sociedade, onde é esquecido muitas vezes que ‘um juízo moral só pode ser colocado em questão apenas normativamente (isto é, moralmente)’⁶]. e que os diversos tipos de concepção de moral possuem uma pretensão de objetividade e universalidade: como

⁴ *Op. cit.*, p. 27

⁵ *Idem*, p. 31

⁶ *Idem*, p. 17

escapar assim do relativismo que estas concepções nos jogam quando são confrontadas? É preciso encontrar o núcleo central dos juízos morais para poder reabilitar a sua validade.

Tugendhat busca assim verificar, tanto quanto possível, algumas expressões que se encontram enraizadas na linguagem das mais diversas culturas e vincula o grupo de palavras ‘ter de’/ ‘não pode’ / ‘deve’ ao grupo de palavras ‘bom/ruim’, dizendo que estes grupos de palavras ‘têm um significado *particular* quando gramaticalmente empregados no sentido absoluto⁷ e, mais adiante, confirma o que vem a ser seu critério de reconhecimento dos juízos morais todos os enunciados nos quais ocorrem, explícita ou implicitamente, com sentido gramatical absoluto o ‘ter de’ prático, ou a expressão valorativa (‘bom’ ou ‘ruim’) expressam juízos morais⁸.

Uma vez de posse de um critério que nos permita identificar o que venha a ser um juízo moral, é possível partirmos agora para a compreensão dos elementos que caracterizam a moral. Para o autor, toda a ‘moral tem a ver com obrigações próprias, de alguma forma absolutas’⁹, e este caráter de obrigação ocorre através de uma ‘pressão social difusa’¹⁰ onde os indivíduos que são membros da comunidade moral fixam padrões do que é bom e mau e a base destes exigem-se uns dos outros o cumprimento de determinadas normas, e onde quem não as observa pode sofrer uma sanção, que de fato só terá efeito, nos atingido, se em nós já existir uma internalização da sanção. Exploremos um pouco mais o que venham a ser as normas, as obrigações e exigências mútuas e como ocorre a sanção interna ou a formação da consciência moral, bem como aquilo que constitui o núcleo central de uma moral.

Segundo Tugendhat ‘possuímos *uma* capacidade central para a socialização, e esta é a capacidade de ser um ente socialmente tratável, cooperador (...). As normas morais de uma sociedade são exatamente aquelas que fixam tais padrões, isto é,

⁷ *Idem*, p. 37

⁸ *Idem*, p. 39

⁹ *Idem*, p. 42

¹⁰ *Idem*, p. 48

que definem o que significa ser um bom ente cooperador. Nos juízos em que dizemos que pessoas e ações são boas ou más, julgamos as pessoas não relativamente a capacidades especiais, mas com respeito a esta capacidade central'¹¹. Este trecho, extraído da 3ª lição (entitulada como 'Bom' e 'Mau') nos parece bastante esclarecedor. Nele é possível identificar aquilo que caracteriza a moral, a saber, a cooperação (exploraremos o que isto venha a ser para o autor logo adiante), e uma vez definido o que isto seja, os membros de uma comunidade moral julgam uns aos outros, isto é, emitem juízos morais de maneira a avaliar o modo como as ações de cada membro estão mais ou menos relacionadas como aquilo que é considerado como bom e ruim para a cooperação. Sendo assim as normas morais possuem valoração positiva fundamentável 'esta fundamentação (...) refere-se exatamente ao julgamento de um estado-de-coisas (ou de uma ação, ou também da norma) como bom/mau'¹². Aqui fica claro também para nós que bom e mau só podem ser entendidos e considerados de modo gramaticalmente absoluto uma vez que a comunidade os definiu, pois "não há um significado do emprego gramaticalmente absoluto de 'bom' passível de ser compreendido diretamente'¹³.

Retornemos agora a 'um conceito plausível de moral' e procuremos o núcleo de regulação da moral. Para nós, ele se encontra no momento em que Tugendhat faz uma reformulação do imperativo categórico de Kant, colocando-o sobre outras bases 'age diante de todos de tal modo com tu irias querer, a partir da perspectiva de qualquer pessoa, que os outros agissem'¹⁴. O elemento de destaque aqui implícito é o da motivação. É ele o modo próprio de estar fundamentado dos juízos morais. Mas que é que vem a ser a motivação? Nossa adesão a um sistema de normas funda-se num querer?

Antes de mais nada lembremos o que nos diz o autor ainda na 1ª lição (entitulada 'A posição do problema') onde

¹¹ *Idem*, p. 61

¹² *Idem*, p. 58

¹³ *Idem*, p. 59

¹⁴ *Idem*, p. 90

afirma-se que o conteúdo da consciência moral “não se sustenta, portanto, em um fundamento absoluto, mas sobre um tecido complexo de fundamentos e motivos” onde ‘Fundamentos são fundamentos para a verdade (...); motivos (...) são fundamentos que justificam uma ação ou (...) um modo de ação (...) pela aceitação de um sistema moral’¹⁵. O modo de estar fundamentado dos juízos morais se desloca assim em Tugendhat, das fundamentações religiosas, metafísicas e transcendentais, para a vontade humana. O querer passa a ser a fundamentação absoluta. ‘Chegamos a conhecer este querer como um fundamento necessário de toda moral; ele foi contudo escondido na moral tradicionalista através da fundamentação autoritária do ter de, e permanece naturalmente também oculto na apresentação de Kant, na qual a razão aparece no lugar da autoridade. A autonomia do indivíduo somente chegará a plena vigência quando o conceito de bem for apresentado como possibilidade (...) o indivíduo (...) tem que poder perguntar-se agora, se ele quer pertencer a comunidade moral - de agora em diante fundamentada universalmente e não mais de modo transcendente’¹⁶ e como vimos anteriormente a adesão da vontade, do eu quero, deve vincular-se ao conteúdo plausível da cooperação que para o autor vem a ser o mesmo que o respeito universal de uns pelos outros.

O modo de estar fundamentado dos juízos morais, o querer, deve assim estar sobre a base de uma compreensão de ‘bom’ que permita a formação de uma consciência moral comum, sem a fundamentação transcendente e como foi dito anteriormente, esta base é a concepção de moral como ‘moral do respeito universal’¹⁷. Segundo Tugendhat o ‘ser-bom’ deve ser tal que ‘possa significar identidade social, não mais apenas de uma comunidade, mas de todos os seres capazes de cooperação. Somente assim pode, o discurso sobre o ‘bem’, adquirir um sentido universalmente válido’¹⁸.

¹⁵ *Idem*, p. 30

¹⁶ *Idem*, p. 96

¹⁷ *Idem*, p. 87

¹⁸ *Idem*, p. 84

O que é que vemos aqui através das expressões ‘identidade social’, ‘todos os seres humanos capazes de cooperação’? ora, o ser-bom deve significar o conjunto de normas (direitos e deveres) a serem aceitos e observados por todos os membros que *queiram* participar da comunidade moral, uma comunidade que extrapola os limites territoriais, as crenças, as diferentes concepções morais e seus fundamentos. Deste modo, segundo Tugendhat, cada pessoa tem liberdade para plantear-se três questões básicas quando confrontado com esta concepção de moral¹⁹:

- a) ‘Quero enfim compreender-me moralmente, quero que a perspectiva do bem seja uma parte da minha identidade?’
- b) Quero compreender-me na perspectiva desta concepção - no caso, a concepção Kantiana?’
- c) Quero agir moralmente?’

Uma vez que admitimos *querer* participar desta concepção de moral, devemos então observar as regras nela contidas, e não mais visar nossos interesses particulares em detrimento dos outros, ou esperar sempre uma oportunidade para driblá-los e enganá-los: uma vez que aceitamos participar devemos sempre lembrar que estaríamos enganando a nós mesmos se tentássemos infringir os acordos, pois devemos sempre olhar nossas ações a partir da perspectiva de qualquer outra pessoa.

‘Bom’ aqui pode ser compreendido portanto como respeito universal. ‘Não ajo assim porque isto não é bom’ ou em outras palavras ‘não ajo deste modo porque assim feriria o respeito universal que tenho por isto’. Cometer um ato mau significaria ferir este núcleo da moral que está à base do respeito universal. Abre-se assim um amplo leque de possibilidades e de tolerância e deixa de existir o bom como ‘bom para mim’, ou ‘bom porque Deus quis assim’, ou ‘bom porque é racional’, onde se buscava sempre a justificação em algo também inde-

¹⁹ *Idem*, p. 99

terminado e fundado, em última análise, numa autoridade (Deus, a razão, etc.).

De modo a finalizar podemos ainda verificar outro aspecto: uma vez que o modo de estar fundamentado dos juízos morais repousa no querer, se o indivíduo consciente, autônomo, discorda de início do conteúdo que compõe a concepção de ‘bom’, então não há como convencê-lo, ele não é obrigado (em termos) de modo algum a fazer parte da comunidade moral. No entanto caberá a este indivíduo pesar numa balança o que ele perde ou ganha como membro desta, só que, se decidir pelo engajamento, deverá livremente arcar com seus compromissos baseado no critério do respeito universal. Aqui é importante ainda voltar a analisar alguns pontos desenvolvidos na 3ª lição: sem querer pertencer a comunidade moral, o indivíduo não sente vergonha, pois não internaliza a sanção. Como foi dito ‘Somente é sensível à determinada sanção de indignação quem a internalizou na vergonha. Pode-se chamar isto também de formação da consciência moral’²⁰.

A vergonha ocorre na esfera moral quando fracassamos em relação aquela nossa capacidade central, qual seja, a de ser um bom ente cooperador. Os outros reagem, se indignam e nos censuram quando fracassamos em relação a esta nossa capacidade central, visto que conhecem a base normativa que nos é comum. Numa sanção ou censura podemos perceber dois momentos: a indignação de quem a profere e a vergonha de quem a sofre e aqui está: somente se envergonha quem já internalizou a sanção, isto é, se já possui uma consciência moral. Uma vez que as regras estão definidas, então o ‘tem de’ torna-se gramaticalmente absoluto e incondicional, mas é bom não esquecer que sempre ‘À base do *Ter de*’ situa-se, portanto, um ‘eu quero’²¹, pois este é o modo próprio de estar fundamentado dos juízos morais e sobre ele reside nossa inserção numa moral, onde so-

²⁰ *Idem*, p. 63

²¹ *Idem*, p. 65

Luís Eduardo Rubira

mente assim podemos exigir uns dos outros o cumprimento de determinadas normas definidas pelos membros que desta comunidade participam.

LIBERDADE E DETERMINISMO NA *CRÍTICA DA RAZÃO PRÁTICA*

*Silvia Pimenta Velloso Rocha**

Encontramos em certa passagem da *Crítica da Razão Prática* uma expressão que poderia caracterizar o estatuto do homem na filosofia prática de Kant: *um ser racional, mas finito*. A conjunção *mas* é aqui fundamental, porque a finitude do homem, ou seja, seu caráter sensível, está numa relação antagônica com seu caráter racional, isto é, inteligível. É a partir desta dicotomia que podemos tentar compreender a reflexão de Kant sobre a moral.

Com efeito, são as inclinações do homem, características de sua existência sensível, que impedem que as ações humanas sejam determinadas pela razão, e deste modo inscrevem o homem na esfera do dever. A moral seria absurda tanto para um ser puramente racional quanto para um estritamente sensível: no primeiro caso, um tal ser age sempre e necessariamente segundo a lei da razão, e a moral seria supérflua; no segundo caso, age sempre e necessariamente segundo a lei da causalidade natural, e a moral seria inútil. Num extremo se encontra a vontade santa, no outro o *arbitrium brutum*; entre os dois, se situa o homem, simultaneamente afetado pela sensibilidade e obrigado à lei moral. Nesse sentido, a questão moral resulta do embate entre as esferas sensível e inteligível no interior do sujeito, e só se coloca porque o homem participa simultaneamente das duas esferas.

Por outro lado, é apenas porque o homem tem esta dupla natureza que pode ser dito livre. Porque se um ser puramente sensível não é livre para se subtrair à lei dos fenômenos, um ser inteiramente racional tampouco é 'livre' para contrariar sua

* Doutoranda em Filosofia no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUC - RJ.

determinação racional. Nesse sentido, como aponta uma nota dos *Prolegômenos*, Deus não é livre¹.

Na base da reflexão sobre a moral encontra-se a questão da liberdade. Com efeito, só se pode julgar uma ação se a atribuímos a uma livre escolha: caso contrário, não poderia ser imputada ao sujeito e nenhuma moral seria possível.

Esta liberdade, entretanto, não pode ser buscada na esfera empírica, pois a natureza apresenta em toda parte um encadeamento regular. Por isso, Kant rejeita aquilo que se entende por liberdade num sentido psicológico: o fato de que os princípios determinantes da ação se encontram no interior do sujeito nada significa, uma vez que o próprio sujeito está submetido à lei dos fenômenos. Dito de outra forma, o fato de que ao agir o indivíduo não sofra uma coação externa pode dar uma acepção *comparativa* da liberdade (num sentido semelhante ao que ocorre quando denominamos *livre* a trajetória de um projétil que não encontra obstáculo), mas não é suficiente para caracterizar uma independência com relação à lei natural.

Por outro lado, a liberdade tampouco pode significar uma ausência de lei, pois isso ‘equivalaria a entregar [o homem] ao acaso cego’². Deve, portanto, ser buscada num outro tipo de lei, não mais de natureza sensível, mas inteligível: a lei moral, instituída pelo próprio sujeito através da faculdade da razão. É nesse sentido que se deve entender a definição da liberdade como *razão prática*: esta não designa uma faculdade diferente da razão pura, mas um poder prático desta mesma faculdade, isto é, o poder de determinar a faculdade de desejar.

Uma vez que o homem tem essa dupla natureza, poderíamos imaginar que ele é ora livre (quando segue a razão), ora não livre (quando segue suas inclinações). Mas o arbítrio humano é tal que pode ser *afetado* pela sensibilidade, mas não por ela *determinado*³. O que caracteriza a faculdade de desejar do homem é que ela é determinada por princípios; esta é a definição mesma da *vontade*: ‘Tudo na natureza age segundo leis. Só

¹ *Prolegômenos*, § 53, n. 26 (p. 165-6).

² *Crítica da Razão Prática*, A 170.

³ *Idem*, A 57, A 210.

um ser racional tem a capacidade de agir segundo a representação das leis, isto é, segundo princípios, ou: só ele tem uma vontade⁴. Em outras palavras, dizer que a razão é uma faculdade prática significa dizer que é ela quem fornece os princípios que determinam a vontade: portanto, mesmo no caso em que o homem age por inclinação, é a razão quem lhe fornece a máxima. É por isso, aliás, que a reflexão de Kant sobre a moral não é uma crítica da sensibilidade ou das inclinações, mas uma crítica da razão *empiricamente condicionada*.

Assim, o fato de que o homem possa agir contrariamente à lei moral não refuta a faculdade prática da razão, mas revela apenas que o homem não é inteiramente racional. Isso significa que o homem é livre mesmo no caso em que sua ação contraria a lei moral, e como tal deve ser julgado.

Ora, isso coloca necessariamente um problema, assim enunciado por Kant: ‘Como pode chamar-se inteiramente livre aquele que, no mesmo momento e em relação à mesma ação, se encontra no entanto submetido a uma necessidade natural inevitável?’⁵ Com efeito, enquanto fenômeno o homem está inteiramente submetido à causalidade natural e suas ações estão absolutamente determinadas. Esta determinação é tal que, em última instância, se pudéssemos conhecer o modo de pensar de um homem e suas ações anteriores, poderíamos prever com certeza sua conduta futura, ‘tal como se pode calcular um eclipse da lua ou do sol’⁶. Entretanto, apesar disso, o homem é livre, porque é capaz de agir segundo uma lei instituída por sua própria razão.

Para demonstrar a possibilidade da liberdade, na solução da terceira antinomia, Kant recorre à distinção entre as esferas numênica e fenomênica: como fenômeno, todo evento está inscrito no encadeamento causal do mecanismo da natureza; como númeno, constitui o efeito de uma causa livre. Se a liberdade numênica não infringe as leis da natureza é porque o mundo numênico, na medida em que contém os fundamentos do mundo fenomênico, contém também os fundamentos de suas

⁴ *Fundamentação*, BA 36.

⁵ *Crítica da Razão Prática*, A 171.

⁶ *Idem*, A 177.

leis. Isso quer dizer que não há eventos livres e eventos determinados: um mesmo evento é a um só tempo livre e determinado, conforme seja considerado como coisa em si ou como simples fenômeno.

Entretanto, se a distinção entre númeno e fenômeno permite fundar o conceito de liberdade num sentido transcendental, é incapaz de sustentar a liberdade num sentido prático: ao postular que *todo fenômeno* resulta de uma causa livre, revela-se inútil para caracterizar uma liberdade propriamente humana. Para isso é preciso atribuir ao homem uma faculdade capaz de receber esta causalidade numênica: esta faculdade é a vontade livre ou o livre-arbítrio.

Assim, no caso do homem a dicotomia númeno-fenômeno se traduz na sua natureza simultaneamente racional e finita: enquanto ser inteligível, tem na razão um substrato numênico que lhe possibilita determinar a sua causalidade, e enquanto ser sensível, tem no arbítrio uma faculdade que pode ser determinada pela razão. Nesse sentido, o homem é livre porque toda a cadeia de fenômenos à qual ele está submetido é por sua vez determinada pelo mesmo sujeito como coisa em si:

(...) porque ela, com todo o passado que a determina, pertence a um fenômeno único do seu caráter, que ele para si próprio institui e segundo o qual imputa a si mesmo, como a uma causa independente de toda sensibilidade, a causalidade daqueles fenômenos⁷.

Assim apresentada, a concepção kantiana da liberdade parece levar a um dilema, apontado por Lewis White Beck: ou bem a causalidade numênica tem o poder de interromper a causalidade natural, inaugurando uma nova série causal, e nesse caso não haveria uniformidade ou constância nas leis da natureza; ou bem, ao contrário, ela não tem este poder, e nesse caso, 'chamá-la de liberdade é uma pretensão vã'⁸.

⁷ *Idem*, A 175.

⁸ *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, p. 192.

Em outras palavras, se a cada ação singular a razão pode efetivamente determinar o arbítrio, não faria sentido dizer que o sujeito está submetido a uma ‘necessidade inevitável’; se, por outro lado, isto ocorre uma única vez (por exemplo, na constituição do caráter que dá origem à cadeia fenomênica), não se poderia considerar o sujeito como ‘inteiramente livre’⁹.

Para contornar este dilema, Beck propõe duas soluções. A primeira consiste em retirar dos conceitos de númeno e fenômeno qualquer dimensão ontológica, considerando-os não como diferentes domínios da existência, mas como *perspectivas* diferentes sobre um único domínio. Assim, em lugar de constituir uma ‘teoria dos dois mundos’, a filosofia kantiana consistiria numa ‘teoria dos dois aspectos’¹⁰. Esta interpretação pode ser ratificada por pelo menos uma passagem da *Fundamentação*:

O conceito de um mundo inteligível é portanto apenas um *ponto de vista* que a razão se vê forçada a tomar fora dos fenômenos *para se pensar a si mesma como prática*¹¹.

O segundo aspecto da interpretação de Beck, na verdade de uma decorrência necessária do primeiro, consiste em retirar dos conceitos de liberdade e lei natural seu valor constitutivo, restringindo-os a uma função meramente reguladora. Isso significaria, em última instância, que o conceito de liberdade designa apenas um *ponto de vista* a partir do qual o sujeito pode considerar sua ação. Beck esclarece que esta interpretação, embora pareça um tanto heterodoxa no contexto da segunda Crítica, será posteriormente sugerida pela *Crítica da Faculdade de Julgar*. De fato, quando se trata de explicar a coexistência da liberdade e da lei natural num mesmo evento, a solução é invariavelmente formulada em termos de diferentes perspectivas ou

⁹ Com efeito, como aponta Allison, o uso que Kant faz do conceito de disposição (*Gesinnung*) parece autorizar esta hipótese 9.

¹⁰ Beck, *op.cit.*, p.132.

¹¹ *Fundamentação*, BA 119.

pontos de vista, como ilustram as seguintes passagens da *Fundamentação*:

[Um ser racional] tem por conseguinte dois *pontos de vista* dos quais pode considerar-se a si mesmo (...): o primeiro, enquanto pertence ao mundo sensível, sob leis naturais (heteronomia); o segundo, como pertencente ao mundo inteligível, sob leis que, independentes da natureza, não são empíricas, mas fundadas somente na razão¹².

É impossível, porém, escapar a esta contradição se o sujeito, que se crê livre, se pensasse *no mesmo sentido* ou *na mesma relação* quando se chama livre que quando se considera submetido à lei natural, com respeito à mesma ação¹³.

Uma formulação semelhante aparece nos *Prolegômenos*:

Assim, a ação só pode ser considerada como um primeiro início em relação à causalidade da razão, como um início meramente subordinado com relação à série de fenômenos; e qualificar-se de livre, sem contradição, desde o primeiro *ponto de vista*, mas *desde o segundo* (já que é simples fenômeno) como sujeito à necessidade da natureza¹⁴.

De forma análoga, a resposta da *Crítica da Razão Prática* para esta questão é formulada em termos de *um aspecto* sob o qual o sujeito considera uma ação já realizada:

Sob este aspecto [numênico], o ser racional pode com razão dizer a propósito de qualquer ação contrária à lei, por ele levada a cabo, que *teria podido omiti-la*, embora

¹² *Idem*, BA 110.

¹³ *Idem*, BA 115.

¹⁴ *Prolegômenos*, § 53.

ela, enquanto fenômeno, seja suficientemente determinada no passado e, como tal, inevitavelmente necessária¹⁵. (Grifo meu)

Se aceitarmos esta interpretação, o conceito de liberdade deixa de constituir um princípio objetivo para se limitar a um *ponto de vista* que permite julgar as ações quanto ao seu valor moral. Isso equivaleria a dizer que o homem não é livre para agir mas julga suas ações como se o fosse - o que o tornaria, nas palavras de Beck, um juiz injusto. De resto, como afirma uma passagem da *Fundamentação*, o caráter meramente problemático da idéia de liberdade não afeta em nada sua eficácia do ponto de vista prático, isto é, seu valor como princípio de orientação da conduta:

Todo o ser que não pode agir senão *sob a idéia da liberdade* é, por isso mesmo, em sentido prático, verdadeiramente livre (...), exatamente como se a sua vontade fosse definida como livre em si mesma e de modo válido na filosofia teórica¹⁶.

¹⁵ *Crítica da Razão Prática*, A 175.

¹⁶ *Fundamentação*, BA 100.

Silvia Pimenta Velloso Rocha

Bibliografia

- ALLISON, H.E. *Kant's Theory of Freedom*. New York: Cambridge University Press, 1990
- BECK, L. W. *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. Chicago: University of Chicago Press, 1966
- KANT, I. *Prolegômenos*. In: Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril, 1974
- _____. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. In: Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril, 1974.
- _____. *Crítica da Razão Prática*. Lisboa: Edições 70, 1994.

SOBRE CONCEITOS PRÁTICOS EM KANT

Joãosinho Beckenkamp
Universidade Federal de Pelotas

Apesar de Kant falar de conceitos práticos e conceitos da razão prática tanto na *Crítica Razão Pura* quanto na *Crítica da razão prática*, além de operar com a noção de conceito prático em seus textos voltados para a filosofia prática e suas conseqüências, os conceitos práticos têm merecido pouca atenção dos comentadores de Kant. Dos comentários clássicos sobre a filosofia moral de Kant, o de H. J. Paton nem sequer menciona a noção de conceitos práticos, o de V. Delbos mal toca no assunto, tendo apenas o de L. W. Beck trazido alguma contribuição no sentido de sua elucidação. Este desinteresse pelas considerações de Kant acerca de conceitos práticos parece ser característico da literatura kantiana, a ponto de não serem os mesmos tratados nem no *Kant-Lexikon* de Eisler nem no *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, editado por J. Ritter.

A forma mais lacônica de apresentar a tipologia kantiana dos conceitos, e de ignorar a especificidade dos conceitos práticos, é sem dúvida a de Paton. Após falar vagamente das idéias de liberdade e de imperativo categórico, acrescenta um parágrafo sobre as diferentes espécies de conceito:

Pode ser útil acrescentar em parêntesis uma lista das diferentes espécies de conceito reconhecidas por Kant:

1. Conceitos *empíricos* tirados da experiência, tais como os conceitos de 'vermelho' e 'gato'.
2. Conceitos *arbitrários*, tais como o conceito de 'quimera'.
3. Conceitos *matemáticos*, tais como o conceito de 'triângulo'. Estes ele considera uma espécie particular de conceito arbitrário.

4. *Categorias* do entendimento, tais como os conceitos de ‘substância’ e de ‘causa e efeito’, que devem se aplicar a todos os objetos da experiência.

5. *Idéias* da razão, tais como os conceitos de ‘Deus’, ‘liberdade’ e ‘imortalidade’, que não podem se aplicar a conceitos da experiência¹.

Mesmo sendo apresentada em uma obra sobre a filosofia *prática* de Kant, esta listagem ignora inteiramente a existência de conceitos práticos na sistemática kantiana.

V. Delbos, levado pela sugestão arquitetônica, chega a entrever mesmo a necessidade de uma analítica dos conceitos práticos: “Ocorre aqui, portanto, a necessidade de se instituir, tal como na *Crítica da Razão Pura*, uma *analítica dos conceitos*”². Infelizmente, Delbos não se colocou a questão da natureza destes conceitos da razão prática, atendo-se a uma paráfrase do capítulo da *Crítica da Razão Prática* que trata do conceito de objeto da razão prática pura.

O comentário de L. W. Beck tem o mérito de levantar alguns problemas que se colocam na leitura do capítulo sobre os conceitos da razão prática; suas sugestões foram incorporadas à presente leitura.

No intuito de contribuir no sentido de suprir esta lacuna da literatura e ao mesmo tempo de complementar o estudo da tipologia conceitual de Kant, investiga-se aqui aquelas passagens da obra de Kant que podem permitir uma compreensão do que vem a ser conceitos práticos.

¹ H. J. PATON, *The Categorical Imperative*, p. 100. Paton não cita fonte, mas muito provavelmente ele extraiu a lista da *Lógica* de Jäsche (AA, IX, 92-93). A tipologia publicada por Jäsche foi elaborada claramente na época da redação da *KrV*, não deixando entrever a possibilidade de tipos de conceitos outros que não os da razão em seu uso teórico.

² V. DELBOS, *La Philosophie Pratique de Kant*, p. 370.

1. Do prático em geral

O sistema filosófico kantiano em sua arquitetura mais elementar pode ser compreendido todo ele como um enorme esforço de pensar a especificidade do prático no conjunto da experiência humana. Prático é para Kant tudo o que se relaciona com a liberdade, como diz na *Crítica da Razão Pura*: “Prático é tudo o que é possível pela liberdade”³. Se consideramos o tratamento do prático, ou daquilo que a liberdade torna possível, em seus três momentos fundamentais: a. o da possibilidade da liberdade ou sua compatibilidade com leis naturais (fim último da *KrV*); b. o das leis práticas que regulam o domínio aberto por uma liberdade efetivamente conhecida na consciência do dever moral (objeto da *GMS* e da *KpV*); c. o das implicações da moralidade para o estado futuro da humanidade (objeto tanto da *Dialética da KpV* quanto dos textos sobre história e religião), percebemos que a reflexão filosófica de Kant gira toda ela, em última instância, em torno do prático e suas conseqüências.

No mesmo capítulo do Cânon da *Razão Pura*, o prático é apresentado como tudo o que tem a ver com o livre arbítrio e este definido como o arbítrio “que pode ser determinado independentemente de impulsos sensíveis, portanto através de motivos que são representados tão somente pela razão”⁴. O livre arbítrio não é determinado imediatamente pelo que afeta os sentidos, mas mediamente e com a concorrência de representações da razão, que estabelecem “o que é desejável em vista de

³ *KrV*, A800/B828. Nas lições sobre pedagogia, editadas por Rink, a formulação é mais solta do que na *KrV*: “Prático se chama tudo aquilo que tem relação com a liberdade.” (*Über Pädagogik*, A35) Esta maneira de delimitar o prático perpassa toda a obra de Kant, encontrando-se já na *Dissertação* de 1770: “Consideramos algo de forma teórica na medida em que não atentamos senão ao que pertence a um ente, mas de forma prática se ponderamos aquilo que deveria nele se encontrar por liberdade.” (*DeMmundi*, § 9 nota)

⁴ *KrV*, A802/B830.

nosso estado global, isto é, o que é bom e útil”⁵. A concorrência da razão na determinação do arbítrio é o que constitui propriamente o domínio do prático, que pode ser dividido em dois campos, de acordo com a participação da razão no estabelecimento das regras que norteiam o exercício da liberdade. No primeiro, que se poderia chamar de técnico-prático⁶ ou pragmático, a razão tem um uso regulativo, servindo apenas para “produzir a unidade de leis empíricas, como p. ex. na doutrina da prudência a reunião de todos os fins que nos são propostos por nossas inclinações em um único fim, a *felicidade*, e a concordância de todos os meios para chegar lá”⁷. O livre arbítrio é exercido neste caso sob condições empíricas, ou seja, de acordo com apetites sensíveis, limitando-se a tarefa da razão à coordenação dos fins propostos com base nestes apetites. No segundo campo, que se poderia chamar de ético-prático ou moral, a razão pura teria um uso prático constitutivo, outorgando “leis práticas puras, cujo fim é dado inteiramente a priori pela razão”⁸. Neste caso, o livre arbítrio seria exercido sob condições puras da razão, a qual determinaria o que deve ser feito sem se basear em apetites sensíveis e mesmo se opondo a estes últimos, propondo seus próprios fins, conhecidos de forma inteiramente a priori.

O prático em geral diz respeito, portanto, a tudo o que tem a ver com o exercício do livre arbítrio e isto em dois modos distintos, que cumpre explicitar: “tudo o que está ligado ao livre arbítrio, seja como fundamento ou como consequência, é chamado de *prático*”⁹. Algo pode, pois, estar ligado ao livre arbítrio como fundamento, seja como instância constitutiva da liberdade do arbítrio ou de sua independência em relação aos impulsos sensíveis (assim, a razão é prática na medida em que se liga ao livre arbítrio enquanto fundamento de sua liberdade), seja como fundamento de determinação do livre arbítrio (neste sentido,

⁵ *KrV*, A802/B830.

⁶ Cf. *KU*, AXII-XIV.

⁷ *KrV*, A800/B828.

⁸ *KrV*, A800/B828.

⁹ *KrV*, A802/B830.

fala-se de regras, princípios e leis práticas), ou como consequência, falando-se neste sentido dos fins práticos e dos objetos práticos da razão. O prático constitui-se, assim, a partir do livre arbítrio e, portanto, das determinações da razão no âmbito do arbítrio, podendo dizer respeito tanto às determinações do mesmo de acordo com princípios da razão quanto à esfera objetiva tornada possível por seu intermédio.

2. Dos conceitos práticos

Conceitos em geral representam a condição de uma regra, seja esta uma regra de atribuição, necessária para a formação de juízos acerca das coisas, seja ela uma regra de ação, necessária para a produção das próprias coisas. Assim, o conceito de “ouro” como metal pesado, dourado e brilhante funciona como condição da regra de aplicação do mesmo na formação de juízos: “Se algo é um metal pesado, dourado e brilhante, então pode-se afirmar que este algo é ouro”. Por analogia, o conceito prático de “bom para a saúde” como tudo aquilo que é necessário como um meio para preservar ou restaurar a saúde funciona como condição da regra da ação que promove a saúde: “Se algo é reconhecido como um meio necessário para preservar ou restaurar a saúde, então este algo é bom para a saúde e, caso se queira a saúde, deve-se fazê-lo”.

Conceitos práticos distinguem-se de conceitos teóricos por representarem não um objeto a ser conhecido, mas um objeto em relação à capacidade de apreciá-lo ou depreciá-lo: “Todos os conceitos práticos se reportam a objetos da complacência ou displicência, isto é, do prazer e desprazer, portanto, ao menos indiretamente, a objetos de nosso sentimento”¹⁰. O sentimento (*Gefühl*) estabelece uma relação do sujeito ao objeto que se distingue daquela estabelecida com base na sensação (*Empfindung*). Em relação ao sentimento, um objeto pode ser de complacência (*Wohlgefallen*) ou de displicência (*Missfallen*). Como o objeto do agrado ou desagrado pode ser tanto representado em um juízo que o reconhece como de complacência/displicência

¹⁰ *KrV*, A801/B829 nota.

quanto apresentado em um princípio que o estabelece como algo que deve ser buscado, os conceitos práticos podem ser tanto condições de regras para juízos práticos acerca do bem e do mal quanto condições de regras enquanto princípios da ação ou daquilo que deve ser feito.

Sendo o prático aquilo que é possível pela liberdade, os conceitos práticos não só se reportam a objetos de complacência ou displicência, mas os propõem como objetos a serem realizados, ou seja, os propõem como objetos do apetite, através do qual o sujeito se determina à produção de um objeto. Neste sentido, diz-se na *Crítica da Razão Prática*: “Por um conceito da razão prática eu entendo a representação de um objeto como um possível efeito por intermédio da liberdade”¹¹. Conceitos práticos representam, portanto, objetos de agrado ou desagradado enquanto possíveis produtos de uma ação livremente escolhida.

Uma reconstrução da concepção kantiana dos conceitos práticos deve poder integrar, portanto, pelo menos três considerações básicas a seu respeito:

- a. Todos os conceitos práticos se reportam a objetos da complacência ou displicência, isto é, do prazer e desprazer, portanto, ao menos indiretamente, a objetos de nosso sentimento¹².
- b. Os conceitos práticos, como conceitos da razão prática, representam “um objeto necessário da faculdade apetitiva [bem] ... (ou) da faculdade adversativa [mal]”¹³.
- c. Por um conceito da razão prática eu entendo a representação de um objeto como um possível efeito por intermédio da liberdade¹⁴.

Através dos conceitos práticos, a razão prática representa um objeto de complacência ou de displicência, ou seja, um objeto como acompanhado de prazer ou desprazer. Ora, uma

¹¹ *KpV*, A100.

¹² *KrV*, A801/B829 nota.

¹³ *KpV*, A101.

¹⁴ *KpV*, A100.

representação pode estar contingentemente ligada ao sentimento de prazer, como agradável, ou de desprazer, como desagradável: a relação entre a representação e o sentimento de prazer ou desprazer é originária, quer dizer não derivável de nenhum tipo de conceito, mas dada na sensibilidade. No caso do agradável ou desagradável, a representação vem imediatamente acompanhada de sentimento de prazer ou desprazer, não havendo a mediação de um conceito prático: o reconhecimento de que algo agrada ou desagradá é feito por conceitos empíricos, portanto teóricos¹⁵. Os conceitos práticos não se reportam, portanto, a todos os objetos de complacência ou displicência, mas somente àqueles reconhecidos como tais pela razão, quer dizer, universal e necessariamente. Ora, os únicos objetos da razão prática são o bem e o mal¹⁶ e estes são representados como objetos necessários da complacência ou da displicência, respectivamente: “Através da razão julgamos sobre o bem e o mal, isto é, sobre aquilo que apraz universal e necessariamente (seja de forma absoluta ou relativa)”¹⁷. Bem e mal distinguem-se do agradável e desagradável por aprazerem ou desaprazarem universalmente, seja numa certa perspectiva (de forma relativa) seja em si mesmos (de forma absoluta). Esta última diferenciação ficará mais clara se considerarmos o que Kant diz numa reflexão dos anos 1770, em que se considera o bem e o mal como podendo comparecer em três ordens de complacência ou displicência, todas referidas ao domínio das ações: “Ações têm algo de complacen-

¹⁵ Cf. *KpV*, A109-110.

¹⁶ Em uma reflexão dos anos 1770, lê-se: “obiectum complacentiae intellectualis est bonum.” (*R* 1040, AA XV, 466) A complacência pode ser meramente sensível, tendo como “objeto” o agradável, ou intelectual, quer dizer, ligada a representações do intelecto ou da razão, tendo como objeto o bem.

¹⁷ *R* 541, AA XV, 237. No juízo sobre o bem ou o mal como objetos necessários da complacência ou da displicência encontra-se também uma habilidade originária que, como muitos leitores de Kant já lamentaram, não foi por ele abordada na extensão devida; entre os wolffianos, encontra-se uma teoria elaborada da *facultas diiudicandi*, presente ainda em algumas reflexões de Kant: “Iudicium per complacentiam et displicentiam est diiudicatio: Beurtheilung.” (*R* 1030, AA XV, 461)

te ou displicente seja por causa da habilidade (assalto de ladrões, como desagrada, quando deixa de alcançar seu fim devido à burrice) ... (seja) por causa da prudência, quando o fim mesmo indica ponderação e amor próprio bem compreendido (a imprudência desagrada mesmo na maior habilidade) ... (seja) finalmente em si mesmas (a ação é boa em si mesma)”¹⁸. Estas três ordens de complacência correspondem às três formas fundamentais da bondade, a *bonitas problematica* (na habilidade em usar os meios apropriados para alcançar um fim arbitrário), a *bonitas pragmatica* (na prudência em coordenar todos os fins particulares da vida sob a perspectiva do fim maior da felicidade) e a *bonitas moralis*. A bondade representada como objeto de complacência no caso da habilidade e da prudência é sempre condicionada, podendo, por conseguinte, desagradar de um outro ponto de vista: “O que tem apenas uma bondade condicionada apraz de um ponto de vista e desapraz de outro e em outras relações. P. ex., conseguir um cargo, fazer um bom casamento. Mas a honestidade apraz necessariamente a todo mundo”¹⁹. A bondade condicionada apraz necessariamente, mas sob uma condição e, portanto, relativamente a esta, enquanto a bondade incondicionada (moral) apraz necessariamente de forma absoluta.

Através dos conceitos práticos do bem e do mal, a razão prática representa, portanto, objetos necessários da complacência ou displicência: mas por que também objetos necessários do apetite ou da aversão? O apetite em geral é uma disposição prática de um ser no sentido da produção daquilo que ele se representa: “A *faculdade apetitiva* de um ser é a *capacidade* do mesmo de *ser através de suas representações a causa da efetividade dos objetos destas representações*”²⁰. Nesta definição, o apetite é considerado apenas como uma capacidade de causar o objeto de sua representação, não se decidindo nada acerca da motivação da disposição apetitiva (uma indeterminação, aliás, intencional e explícita na *KpV*). Ora, é no contexto da motiva-

¹⁸ R 6915, AA XIX, 205.

¹⁹ R 6915, AA XIX, 205.

²⁰ *KpV*, A16 nota.

ção que se encontra a relação entre o apetite e a complacência: “A complacência ou displicência como o fundamento de uma possível ação é o apetite”²¹. Se a complacência é ligada a uma representação sensível, como agradável, então o apetite que ela provoca é um apetite meramente sensível, mas se a complacência é ligada a uma representação racional, como bom, então o apetite não é meramente sensível, mas comporta uma determinação através das representações da razão, podendo “o conceito do bem ser o fundamento-de-determinação do apetite (da vontade)”²². Para um apetite capaz de ser determinado pelas representações racionais do bem e do mal, os conceitos práticos representam não só objetos necessários da complacência ou displicência, mas ainda objetos necessários do apetite ou da aversão. Ora, este é o caso da vontade, definida por Kant como uma faculdade apetitiva de acordo com representações da razão²³. Os conceitos práticos, através dos quais a razão representa o bem ou o mal como aquilo que deve ser feito ou deixar de ser feito, representam objetos necessários da vontade; para uma vontade como a humana, afetada por apetites sensíveis, esta necessidade se coloca como uma coação (*Nötigung*), quer dizer, o bem e o mal representado pelos conceitos da razão prática são objetos necessários da vontade apenas no sentido prático de que devem ser apetecidos ou repugnados.

Por fim, cumpre elucidar o que significa dizer que um conceito prático representa um objeto “como um possível efeito por intermédio da liberdade”²⁴. Se o arbítrio humano fosse determinado por impulso sensíveis de acordo com uma natureza pulsional herdada, todos os seus produtos seriam igualmente determinados por leis naturais, não fazendo sentido distinguir entre conceitos teóricos (acerca da natureza) e conceitos práticos. Conceitos práticos só fazem sentido, por conseguinte, se o arbítrio puder ser determinado pela razão prática que os concebe. A correlação desta observação com os tópicos anteriores

²¹ R 1028, AA XV, 460.

²² *KpV*, A104 nota.

²³ Cf. *GMS*, B36.

²⁴ *KpV*, A100.

fica clara numa reflexão dos anos 1780: “A liberdade é definida negativamente por *independentiam a necessitatione per stimulos*; positivamente, no entanto, como a capacidade de agir de acordo com motivos, portanto de acordo com o julgamento (*diudication*) do bem e do mal, pois a complacência tem de ter força impulsiva (*vim elateris*)”²⁵. Somente se a complacência com a representação do bem e a displicência com a representação do mal tiverem força impulsiva, quer dizer, determinante da faculdade apetitiva, poderá se constituir algo assim como uma capacidade de agir de acordo com motivos, pois estes são definidos como fundamentos-de-determinação racionais do apetite: a possibilidade de uma vontade livre ou da liberdade implica, portanto, a motivação da faculdade apetitiva por conceitos práticos do bem e do mal²⁶.

4. Da pertinência de uma diferenciação tipológica dos conceitos práticos

Conceitos práticos são conceitos da razão e nesta medida coloca-se a questão, se eles se distinguem de idéias práticas. Na *Crítica da Razão Pura*, Kant distingue três tipos básicos de idéias ou conceitos da razão: a. idéias da razão pura em seu uso teórico ou idéias transcendentais²⁷; b. idéias de fins da natureza;²⁸ c. idéias práticas ou do que é possível pela liberdade²⁹.

²⁵ R 1043, AA XV, 467.

²⁶ A constituição de um arbítrio livre depende da causalidade da razão através dos conceitos práticos na determinação do apetite: “Sensações como causas dos apetites são estímulos: *appetitus sensitiva*. Conceitos como causas dos apetites são motivos: *appetitus intellectualis*. Esta se chama o arbítrio sensível, quando são conceitos sensíveis, e o arbítrio puro, quando são conceitos puros.” (R 1024, AA XV, 458-9) Um arbítrio livre em seu fundamento em um apetite intelectual: o problema de sua possibilidade se conjuga, portanto, com o da possibilidade de uma *complacencia intellectualis* e de uma *appetitus intellectualis*, que encontra em Kant uma última tentativa de resposta em sua concepção do respeito pela lei moral como móbil (*Triebfeder*) da vontade.

²⁷ Cf. *KrV*, A319/B376ss.

²⁸ Cf. *KrV*, A317/B374s.

Considerando este último tipo de idéias da razão, pelas quais “a razão humana mostra verdadeira causalidade”³⁰, poder-se-ia acreditar que os conceitos práticos são precisamente estas mesmas idéias práticas da razão. Mas atentando para os exemplos que Kant fornece de idéias deste tipo, pode-se sugerir uma possível diferenciação entre idéias práticas e conceitos práticos, seguindo uma analogia com a distinção entre idéias e conceitos na esfera teórica. O exemplo que Kant dá nesta passagem de uma idéia prática é o da virtude, entendida como uma idéia original, nunca alcançada pelo agente, mas sempre presente em seus juízos e determinações morais: “Que jamais um homem agirá de forma adequada àquilo que a pura idéia da virtude contém, não demonstra nada de quimérico neste pensamento. Pois ainda assim todo juízo sobre o valor ou falta de valor moral é possível tão somente por meio desta idéia”³¹. Tal como as idéias da razão pura em seu uso teórico, esta idéia prática da virtude representa algo que nenhuma experiência poderá jamais instanciar completamente, funcionando ainda assim como um princípio regulativo no julgamento moral e na busca da virtude.

Assim, a idéia da santidade ou de uma vontade cujas máximas necessariamente satisfazem as condições de uma lei objetiva não pode se aplicar a uma vontade como a humana, finita e falível; ainda assim ela pode cumprir uma função prática: “Esta santidade da vontade é ainda assim uma idéia prática, que deve necessariamente servir de *arquétipo*, cabendo a todos os entes racionais finitos unicamente se aproximar do mesmo ao infinito”³². Este progresso infinito na direção do objeto representado caracterizaria as idéias práticas, distinguindo-as de outros conceitos práticos que representam ações determinadas como boas e, portanto, como devendo ser executadas. Nesta mesma direção vai ainda uma observação da *Antropologia* que diz que

²⁹ Cf. *KrV*, A314/B371ss.

³⁰ *KrV*, A317/B374.

³¹ *KrV*, A315/B372. Este caráter aproximativo das ações concretas em relação à idéia prática é reforçado em passagens como a de *KrV*, A328/B385 (a propósito da idéia de sabedoria) e *KpV*, A58 (a propósito da idéia de santidade).

³² *KpV*, A58.

idéias são conceitos da razão ou “conceitos de uma perfeição, da qual podemos sempre nos aproximar, sem jamais atingi-la inteiramente”³³.

Esta aproximação indefinida a uma idéia representada pela razão não pode valer de todos os conceitos práticos, como mostra a mais elementar das reflexões acerca de ações determinadas a ser realizadas. Seja o caso, por exemplo, de um pai viciado com um filho doente e que acaba de receber uma quantia suficiente de dinheiro para pagar o tratamento do filho: mesmo que sua tentação de gastar este dinheiro com drogas seja enorme, não resta dúvida sobre o que é moralmente necessário ser feito neste caso. O conceito que representa o que deve ser feito nesta situação prática é concretamente determinado, não se tratando de uma mera aproximação daquilo que deve ser feito, e nesta medida pode-se distingui-lo da noção de idéia prática. Se este pai resistir ao vício e empregar tudo o que está a seu alcance para curar o filho, terá feito efetivamente tudo o que tinha de ser feito neste caso e, por menos virtuoso que seja em geral, terá cumprido seu dever.

O conceito prático pelo qual se representa aqui a ação como boa ou como devendo ser realizada não comporta uma aproximação, mas exige a execução definitiva. Encontra-se, pois, mesmo na esfera ético-prática, conceitos práticos determinantes de uma ação específica e a ser definitivamente realizada, sendo pertinente sua distinção das idéias práticas no sentido acima considerado. O domínio de aplicação destes conceitos da razão prática em geral é o das ações, na medida em que podem ser boas ou más; através destes conceitos, a razão prática determina como objeto da vontade as ações boas ou más, seja como meios para um outro fim, seja por elas mesmas (ações morais).

Além destes dois tipos de conceitos práticos, Kant introduz o das categorias da liberdade, também chamadas de categorias da razão prática³⁴ e apresentadas como “conceitos práti-

³³ *Anthropologie*, BA120.

³⁴ Cf. *KpV*, A20 nota.

cos elementares”³⁵. Aqui parece tratar-se de conceitos de regras, através das quais a razão prática “produz a realidade daquilo a que se referem (a disposição da vontade)”³⁶. A tábua das categorias da liberdade pode ser lida como uma lista de classes de regras, não existindo base textual, no entanto, para afirmar que a cada uma destas classes corresponde um conceito com uma função prática específica. Pelo menos as categorias da qualidade (regras como preceptivas, proibitivas ou exceptivas) e da relação (regras enquanto referentes à pessoa, ao estado da pessoa ou à relação com outras pessoas) parecem ter uma função meramente classificatória. No caso das categorias da quantidade (máximas são regras da razão prática com base em um apetite que o indivíduo tem, prescrições são regras com base em um apetite - a felicidade - que todos os homens têm e leis são regras com que todos os seres racionais concordam independente de seus apetites sensíveis) e da modalidade (regras enquanto determinantes do que é permitido ou não, do que é dever ou não e do que é dever completo ou incompleto) parece ser possível entrever algumas diferenciações práticas elementares entre as classes em questão; seja como for, estas distinções perpassam todo o pensamento prático de Kant.

O sistema de regras práticas representado pelas “categorias da liberdade” cumpre a função de “submeter a priori o múltiplo dos *apetites* à unidade da consciência de uma razão prática que ordena na lei moral ou de uma vontade pura”³⁷. Trata-se, pois, de um sistema de “determinações de uma razão prática”³⁸ envolvida na constituição de uma vontade moral num ente finito e afetado por impulsos sensíveis.

A especificidade dos “conceitos práticos elementares” associados a este sistema de regramento consistiria, decerto, em sua função determinante da vontade em geral, cujo movimento começa com máximas subjetivas e não com uma ação específica. Através dos mesmos, a razão prática determinaria as condi-

³⁵ *KpV*, A116.

³⁶ *KpV*, A116.

³⁷ *KpV*, A115.

³⁸ *KpV*, A115.

ções a priori de uma vontade boa, as quais são por sua vez condições necessárias da bondade das ações ou seja dos objetos práticos em geral.

Ainda que Kant não forneça mais base textual explícita para uma diferenciação tipológica dos conceitos práticos, parece pertinente assim mesmo distinguir dois tipos bem caracterizados e acrescentar um terceiro e problemático, introduzido na *Crítica da Razão Prática*: a. idéias práticas (como a de virtude, sabedoria, santidade); b. conceitos práticos em sentido estrito (conceitos do bem e do mal ou do que deve ser feito ou evitado); c. conceitos práticos elementares ou categorias da razão prática. A estes três tipos corresponderiam, na filosofia teórica as idéias da razão pura, os conceitos empíricos e matemáticos e as categorias ou conceitos puros do entendimento.

Bibliografia

- BECK, L. W. *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1966.
- DELBOS, V. *La Philosophie Pratique de Kant*. Paris: PUF, 1969.
- KANT, I. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (GMS)*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968.
- _____. *Kritik der Reinen Vernunft (KrV)*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968.
- _____. *Kritik der Praktischen Vernunft (KpV)*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968.
- PATON, H. J. *The Categorical Imperative*. London: Hutchinson, 1953.
- PATZIG, G. Die Logischen Formen Praktischer Sätze in Kants Ethik", in: PRAUSS, Gerold (ed.). *Kant: Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*. Köln: Kiepenheuer & Witsch, 1973, pp. 207-222.

