

CRÍTICA

Revista de Filosofia

Volume 13 – Número 37 – Abril 2008

ISSN 1413-4004

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE LONDRINA

Reitor

Dr. Wilmar Sachetin Marçal

Diretor do Centro de Ciências Humanas

Dr. Ludoviko Carnasciali dos Santos

Chefe do Departamento de Filosofia

Dr. José Mário Angeli

CENTRO DE ESTUDOS FILOSÓFICOS

Presidente

Dr. Gilvan Luiz Hansen

ESPECIALIZAÇÃO EM FILOSOFIA POLÍTICA E JURÍDICA

Coordenador

Dr. Bianco Zalmora Garcia

Ficha Catalográfica – Biblioteca Central – UEL

Crítica / Universidade Estadual de Londrina. Vol. 1 (1995). – Londrina:
UEL / CEFIL, 1995.

v. ; 20 cm.

Semestral.

Descrição baseada em: Vol. 1 (1995).

ISSN 1413-4004

1. Filosofia – Periódicos. I. Universidade Estadual de Londrina.

CDU 1(05)

A Revista Crítica é uma publicação conjunta do Curso de Especialização em Filosofia Política e Jurídica da Universidade Estadual de Londrina (UEL) e do Centro de Estudos Filosóficos (CEFIL).

COORDENAÇÃO EDITORIAL

Dr. Aylton Barbieri Durão

Universidade Estadual de Londrina (UEL)

Dr. Gilvan Luiz Hansen

Universidade Federal Fluminense (UFF)

Centro de Estudos Filosóficos (CEFIL)

CONSELHO EDITORIAL

Dr. Aquiles Côrtes Guimarães

Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)

Dr. Bianco Zalmora Garcia

Universidade Estadual de Londrina (UEL)

Dr. Bortolo Valle

Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR)

Dr. Delamar José Volpato Dutra

Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)

Dr. Eldon Henrique Mühl

Universidade de Passo Fundo (UPF)

Dr. Elve Miguel Cenci

Universidade Estadual de Londrina (UEL)

Dr. José Luis Villacañas

Universidade de Murcia (Espanha)

Dr. Javier García Medina

Universidade de Valladolid (Espanha)

Dr. Juan Adolfo Bonaccini

Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN)

Dr. Juan Carlos Velasco Arroyo

Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC/Espanha)

Dr. Leonel Ribeiro dos Santos

Universidade de Lisboa (Portugal)

Dr. Mário Antônio de Lacerda Guerreiro

Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)

CONSELHO DE PARECERISTAS EXTERNOS

Dr. Alessandro Pinzani

Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)

Dr. Alexandre Meyer Luz

Universidade Federal do Sergipe (UFS)

Dr^a. Ana Thereza de Cordeiro Dürmaier

Universidade Federal da Paraíba (UFPB)

Dr. António Martins

Universidade de Coimbra (Portugal)

Dr. Antonio Rivera

Universidade de Murcia (Espanha)

Dr. Arlei de Espíndola

Universidade do Oeste do Paraná (UNIOESTE)

Dr. César Augusto Ramos

Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR)

Dr. Cláudio Almir Dalbosco

Universidade de Passo Fundo (UPF)

Dr. Daniel Omar Perez

Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR)

Dr. Danilo Marcondes de Souza Filho

Universidade Federal Fluminense (UFF)

Dr. Fernando Jader de Magalhães Melo

Universidade Federal de Pernambuco (UFPE)

Dr. Fernando Longás

Universidade Metropolitana de Ciências da Educação (Chile)

Dr. Francisco Colom González

Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC/Espanha)

Dr. Guilherme Castelo Branco

Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)

Dr. Hans-Georg Flickinger

Universidade de Kassel (Alemanha)

Dr. Jairo Dias Carvalho

Universidade Federal de Uberlândia (UFU)

Dr. Javier Peña Echeverría

Universidade de Valladolid (Espanha)

Dr. Júlio César Ramos Esteves

Universidade Estadual do Norte Fluminense (UENF)

Dr. Luiz Paulo Rouanet

Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUCCAMP)

Dr^a. Marta de La Vega Visball

Universidade Simón Bolívar (Venezuela)

Dr. Oscar Federico Bauchwitz

Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN)

Dr. Reginaldo Rodrigues da Costa

Universidade Estadual do Ceará (UECE)

Dr. Rui Romão

Universidade da Beira Interior (Portugal)

Dr. Valério Rohden

Universidade Luterana do Brasil (ULBRA)

Dr. Vinícius Berlendis de Figueiredo

Universidade Federal do Paraná (UFPR)

Sumário

Apresentação	9
Democracia, Retórica y Federalismo a la Luz de la Política del Desacuerdo	11
Antonio Rivera García	
A Possibilidade de uma Filosofia da Cultura em Ludwig Wittgenstein: Um Olhar sobre as Investigações Filosóficas	26
Bortolo Valle	
Da Crítica do Gosto à Crítica da Faculdade de Julgar: Um Estudo sobre a Gênese da Terceira Crítica de Kant	36
Jairo Dias Carvalho	
Las Claves Fundamentales de la Problemática de la Enseñanza Superior y de la Educación en Derechos Humanos en el Contexto del Proceso de Bolonia	56
Jesús Lima Torrado	
La Controversia de Valladolid y el Derecho Natural en Bartolomé de Las Casas	71
Jesús Luis Castillo Vegas	
Realismo Semântico e Consciência do Momento	94
João Paulo Monteiro	
Natureza Humana, Dever Moral e Finalidade do Estado em Maquiavel	107
José Luiz Ames	
Virtude x Emotivismo: Uma Proposta para a Ética	125
Maria Judith Sucupira da Costa Lins	
Marcuse e a Transformação Radical: Uma Aproximação com o Fórum Social Mundial	140
Rafael Cordeiro Silva	

Mudança e Contenção na Sociedade Unidimensional	159
Robespierre de Oliveira	
Dilthey e a Hermenêutica da Vida	172
Sônia Maria da Silva Araújo	
RESENHA – SOUSA, José Crisóstomo de (Org.) Filosofia, racionalidade, democracia: os debates Rorty & Habermas. São Paulo: Ed. UNESP, 2005. 270p.	191
Bento Itamar Borges	
RESENHA – MAGALHÃES, Fernando. Tempos Pós-Modernos: a globalização e as sociedades pós-industriais. São Paulo: Cortez, 2004. 117p. (Coleção Questões da Nossa Época, 108).	196
Gilvan Luiz Hansen	

Apresentação

A Crítica: Revista de Filosofia, graças ao patrocínio financeiro e logístico do Curso de Especialização em Filosofia Política e Jurídica da Universidade Estadual de Londrina e do Centro de Estudos Filosóficos (CEFIL), chega ao seu 13º ano de atuação divulgando a produção filosófica nas suas mais variadas manifestações e, nesse sentido, também tem muito a agradecer àqueles que confiaram neste trabalho enviando suas contribuições. Como ocorre com a maioria dos números da Revista, este também resulta de trabalhos avulsos encaminhados pelos autores para nossa apreciação.

Conselho Editorial

DEMOCRACIA, RETÓRICA Y FEDERALISMO A LA LUZ DE LA *POLÍTICA DEL DESACUERDO*

Antonio Rivera García *

Resumen: En este artículo hacemos uso de la política del desacuerdo o de la democrática lógica del disenso, tal como es enunciada por Jacques Rancière, para criticar el discurso identitario y nacionalista. Pero asimismo, y ahora en contraste con un Rancière que nunca ha pensado seriamente en las instituciones, realizamos una interpretación democrática de la retórica y del federalismo. Sostenemos que ni la retórica puede ser minusvalorada como el arte del consenso, ni el federalismo reducido a una mera fórmula institucional o policial.

Palabras-clave: política del desacuerdo, democracia, nación, retórica, federalismo

1. La política del desacuerdo y la metodología de la igualdad

Entre las políticas del disenso los dos extremos estarían representados por Carl Schmitt y Jacques Rancière. Ambos vinculan lo político a lo excepcional y al conflicto. Como es sabido, para el primero la esencia de lo político consiste en la enemistad, es decir, en la intensa separación entre amigos y enemigos que siempre puede desembocar en la guerra, en la negación óptica de un ser distinto.¹ Se trata de un conflicto que, en contraste con las tesis de Rancière, tiene como sujetos políticos a grupos homogéneos de hombres que luchan por imponer su identidad, su ser o particular visión de las cosas al enemigo.

Para el filósofo francés,² en cambio, la política acaba identificándose con el democrático litigio emancipador, con aquel conflicto que tiene como objeto contar a aquellas partes que son invisibles u olvidadas por las instituciones. El sujeto de la

* Profesor de filosofía política en la Universidad de Murcia (España). Se ha especializado en el pensamiento político de la modernidad y en la historia del pensamiento político español, campos sobre los que ha escrito numerosos capítulos de libros y artículos para revistas científicas. Ha publicado los libros *Republicanism calvinista* (Res publica, 1999), *La política del cielo. Clericalismo jesuita y Estado moderno* (Georg Olms Verlag, 1999), *Reacción y revolución en la España liberal* (Biblioteca Nueva, 2006) y *El dios de los tiranos. Un recorrido por los fundamentos teóricos del absolutismo, la contrarrevolución y el totalitarismo* (Almuzara, Córdoba, 2007).

¹ Carl Schmitt, *El concepto de lo político*, Alianza, Madrid, 1991, p. 63.

² Las obras de Jacques Rancière en las que mejor se puede seguir la política del desacuerdo son sobre todo *La Mésentente. Politique et philosophie* (Galilée, París, 1995), *Aux bords du politique* (La Fabrique, París, 1998) y *La Haine de la démocratie* (La Fabrique, París, 2005); y, en menor medida, la recopilación de sus artículos publicados para la revista *Les Révoltes Logiques* en los años setenta,

política, el condenado a la invisibilidad, ya sea el *demos* antiguo, el judío europeo, el negro americano, el proletariado decimonónico o el inmigrante contemporáneo, aspira a ser contado por las instituciones, a las que Rancière incluye dentro del orden policial.

Precisamente uno de los fundamentos del pensamiento del autor de *La méfente* es la distinción entre policía y política. Rancière sostiene que hay dos maneras de *estar-juntos* (*être ensemble*). La primera es la policial, la pseudo-política basada en nuestros días en la comunicación y en las encuestas, la que pretende lograr una cuenta exacta de lo que cada *parte* (grupo de edad, categoría socio-profesional, sexo, etc.) piensa, y de este modo nos informa de los distintos modos de ser, hacer y decir que convienen a cada uno. La segunda es la política, la cual suspende la armonía o consenso social y hace visible, al desvelar la existencia de partes que no tienen el mismo tratamiento que las demás, la distorsión o la contradicción en el seno de la comunidad y de la institución. Actualiza, por tanto, la contingencia derivada de la igualdad de unos seres parlantes cualquiera.

Jacques Rancière denomina *policía* a lo que la mayoría incluye dentro de la política: “agrupación y consentimiento de las colectividades, organización de los poderes, distribución de los lugares y funciones, y sistemas de legitimación de esta distribución”. O en otras palabras: “es un orden de lo visible y decible, que hace que tal actividad sea visible y tal otra no, que tal palabra sea entendida como perteneciente al discurso”. No obstante es preciso subrayar que Rancière no utiliza este concepto en su sentido peyorativo, no la confunde con la “baja policía” o con las fuerzas del orden. No es tanto un disciplinamiento de los cuerpos cuanto una regla de distribución de funciones, poderes, etc. Policía no equivale sólo a represión. No tiene por qué coincidir forzosamente con “la noche donde todo vale”, con la categoría con la cual Benjamin y Bataille aprehendían la novedad del Estado total. Parece de este modo claro que la policía de Rancière es otra forma de hablar de las instituciones.³

En cambio, la política — en el sentido utilizado por el filósofo francés— interrumpe la configuración sensible del espacio público establecida por la policía o por el orden institucional. Esta suspensión se produce por la presencia de un elemento heterogéneo, el de la igualdad, que obliga a deshacer las divisiones establecidas de acuerdo con un conjunto de propiedades, identidades y jerarquizaciones *policiales*. Con esta operación política se otorga visibilidad a aquellas partes que las instituciones condenan a la invisibilidad o al ruido de la palabra ininteligible.

y que lleva por título *Les Scènes du peuple* (Horlieu, París, 2003), así como otra compilación de artículos escritos entre los años 1996-2005 y publicada con el título de *Chroniques des temps consensuels* (Seuil, París, 2005). De todos modos es preciso subrayar la coherencia del pensamiento de Rancière y la estrecha relación que existe entre todos sus libros.

³ Jacques Rancière, *El desacuerdo. Política y filosofía*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1996, p. 43 seq.

Rancière define la política como el encuentro de dos lógicas y procesos heterogéneos e incommensurables, esto es, de dos procesos que no pueden ser reducidos a unidad. Por un lado, tenemos la actividad policial de identificación de las partes y de distribución desigual de los cuerpos sociales, operación que manifiesta lo propio de una comunidad y la identidad del colectivo. Este primer proceso alude al orden de las instituciones, a la distribución de los bienes y a la clasificación de los individuos o grupos de acuerdo con sus funciones, opiniones, nivel económico, religión, raza, etc. Por otro lado, tenemos la praxis política emancipadora que, al partir de la democrática igualdad de cualquiera con cualquiera, la inherente a los seres parlantes, des-identifica y cuestiona las distribuciones institucionales.

De manera análoga a Schmitt, para Rancière todo puede llegar a ser político, y nada es en sí mismo político. Ni supone un dato, ni una meta, ni una esencia encarnada por la ley, ni tiene por qué darse en un lugar determinado: puede manifestarse en cualquier parte, en el parlamento, en el ámbito doméstico, laboral, etc. Lo único propio es su presupuesto no político, un principio indiscutible y no litigioso: la igualdad.

Está claro que el carácter político de una acción no depende ni de su objeto ni del lugar donde se ejerce. Depende más bien de que adopte una determinada forma. En concreto, la de una “verificación de la igualdad en la institución de un litigio” o en una comunidad que sólo existe como consecuencia del desacuerdo o de la división (*partage*).⁴ Desde el siglo XIX, *emancipación* ha sido el nombre con el cual suele conocerse el objetivo perseguido por esos litigios que pretenden verificar el presupuesto de la igualdad y hacer visibles a las partes incontadas. La peculiar política de Rancière, que en el fondo coincide con la larga historia de la emancipación social, se corresponde, por lo tanto, con el desacuerdo entre los representantes de las instituciones y los sujetos que, desde fuera, revelan la contingencia e imperfección del orden establecido.

Otra de las peculiaridades de Rancière es la analogía que establece entre la revolución estética y la democracia, entre el arte moderno que rompe con la poética clásica y la emancipación social.⁵ La democracia se asemeja a la revolución

⁴ El concepto que define a la auténtica comunidad política, la que se da en la separación o en el conflicto, es la polisémica palabra francesa *partage* (partición o división), la cual significa al mismo tiempo unidad, compartir algo común, y división o separación. No olvidemos que, para Rancière, política es el punto de encuentro de dos lógicas que, por ser heterogéneas e incommensurables, siempre generan conflicto o litigio.

⁵ La sugerente analogía entre la estética y la política no podemos desarrollarla en el presente artículo. Este asunto puede rastrearse en los siguientes libros de Rancière: *La parole muette. Essai sur les contradictions de la littérature* (Hachette, París, 1998), *La Chair des mots. Politiques de l'écriture* (Gallée, París, 1998), *L'inconscient esthétique* (Gallée, París, 2001), *Malaise dans l'esthétique* (Gallée,

estética porque persigue la visibilidad de lo anónimo. Ello significa que todo hable, que no haya nadie ni nada insignificante, y que se cuestionen las clasificaciones y fronteras que tienden a discriminar entre lo que puede decirse y lo que ha de callarse, lo que puede ser visto u oído y lo que ha de ocultarse. En segundo lugar, la analogía con la estética moderna, la surgida a partir de la obra de Kant y Schiller, se debe a que democracia implica incompatibilidad con toda jerarquía y clasificación, y, ante todo, con la división entre dos tipos de humanidad, los hombres activos y los pasivos. Distinción que se corresponde con la diferencia entre lo público y lo privado, entre quienes pueden aparecer en la esfera política y quienes deben ocultarse en los mundos privados de la familia, el taller, etc. Es más, la democracia, como la nueva literatura de Hugo o Flaubert que explora hasta las alcantarillas y da la palabra a un ex-convicto redimido o a una mujer histérica, no conoce estos límites o dualismos y lleva la publicidad de la discusión a cada vez más lugares.

El pensamiento de Rancière contrasta, desde luego, con aquellas teorías que subrayan la importancia del acuerdo o del consenso para la política. En particular, difiere de la pragmática universal de Habermas, o del republicanismo de Hannah Arendt, la autora que tiende a identificar el *poder* con la capacidad para actuar concertadamente o con la comunicación entre iguales. Es verdad que Arendt, al insistir en la noción horizontal de la política, concede como Rancière un papel estelar a la igualdad, si bien se distingue del francés porque asocia la igualdad al consenso y no a la condición pre-política que ha de verificarse en un litigio emancipador.

Pero la anterior política del desacuerdo también resulta muy distinta de otras filosofías que, como la del neo-republicano Philip Pettit, han insistido en los últimos años en el papel positivo desempeñado por el conflicto dentro de las instituciones. En concreto, Pettit sostiene, en contraste a su vez con Hannah Arendt y la denominada tradición *populista*,⁶ que “la no-arbitrariedad requiere, no tanto consentimiento, cuanto disputabilidad”; o que la democracia ha de entenderse “de acuerdo con un modelo más de disputa o de disenso que de consenso”. El autogobierno democrático depende, según este profesor de teoría social y política, de que las decisiones del gobierno o de los representantes, las decisiones públicas, puedan ser disputadas por el pueblo. Lo importante no es así el origen histórico o el

París, 2004), y sobre todo *Le Partage du sensible. Esthétique et politique* (La Fabrique, París, 2000) y *Politique de la littérature* (Galilée, París, 2007).

⁶ Hannah Arendt pertenecería, a juicio de Pettit, a la tradición populista “que aclama a la participación democrática del pueblo como una de las más elevadas formas del bien”, y por ello tiende a la democracia directa, asamblearia o plebiscitaria. Es decir, el populismo tiende a situar al colectivo del pueblo en el papel de amo y al Estado en el de siervo, sugiriendo finalmente que el pueblo “delegue en los representantes y en los funcionarios estatales sólo cuando sea estrictamente necesario” (Philip Pettit, *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*, Paidós, Barcelona, 1999, pp. 25-26).

tipo de consentimiento del cual emanan las decisiones, sino que éstas respondan “contrafácticamente a la posibilidad de disputa”. De ahí que, finalmente, la democracia republicana, cuya máxima aspiración reside en la ausencia de interferencias arbitrarias, esté unida a la posibilidad de alterar las decisiones políticas como consecuencia de una disputa pública.

Pettit se refiere a un conflicto desarrollado dentro de los cauces institucionales y entre partes que se reconocen mutuamente,⁷ mientras que el autor de *El desacuerdo* piensa en un litigio donde una de las partes no reconoce a la otra y se opone a ser considerado igual a ella. Ésta es la razón por la cual el desacuerdo adopta la forma mixta de un monólogo-diálogo, del encuentro entre la primera y la tercera persona. Es algo menos que un diálogo porque el otro no reconoce al sujeto político (*demos*, proletariado, judío, mujer, inmigrante, etc.) su condición de interlocutor; pero algo más que un monólogo en la medida que conlleva una división o pluralidad de sujetos y siempre hace referencia a una tercera persona. En el fondo, esta concepción de la política se reduce a la manifestación del desacuerdo acerca de si se posee un lenguaje común o, incluso, una inteligencia común. Pues una parte – el representante del orden policial – niega esta posibilidad; y otra, el sujeto político que verdaderamente defiende el proceso de emancipación, reconoce la comunidad de lenguaje. El mismo desacuerdo sobre esta cuestión da la razón al sujeto político: se comparte una misma lengua precisamente en el momento en que se produce la discusión sobre su existencia.

En este artículo, aunque asumimos algunas de las tesis fundamentales de Rancière, queremos ir más lejos. Ciertamente, partimos de su visión de la democracia y de su crítica del concepto potencialmente total de nación o de Estado nación. Pero al mismo tiempo intentamos hacer algo que no encontraremos en Rancière, un elogio de la retórica y del federalismo a partir de la política del desacuerdo. El filósofo francés siempre ha visto en la retórica una de las armas al servicio de la persuasión policial y de sus representantes, los grandes oradores republicanos. La retórica ha sido minusvalorada por ser el arte del consenso, el arte que legitima las distribuciones o clasificaciones policiales y hace imposible los litigios emancipadores.

Por lo demás, a pesar de que Rancière es un buen conocedor de la tradición obrera del diecinueve francés que tiene en Proudhon a uno de sus grandes protagonistas, nunca ha hablado del federalismo en sus obras. Cabe sospechar no obstante que incluiría al pensamiento federal dentro de la reflexión policial y no política. A pesar de ello vamos a intentar demostrar en las páginas siguientes que el disenso, la unión de contrarios, penetra en la retórica y en el federalismo. Con ello

⁷ Philip Pettit, *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*, Paidós, Barcelona, 1999, p. 241-242.

tratamos asimismo de corregir uno de los mayores déficit de la obra de Rancière: el no haber pensado seriamente en las instituciones.

2. Nación *versus* democracia: el discurso de la identidad contra la lógica del disenso

La democracia y el nacionalismo, el discurso sobre el pueblo y sobre la nación, pueden ser pensados de muchas maneras. Desde las revoluciones americana y francesa se ha intentado vincular ambos conceptos, y desde entonces se han identificado a menudo los sujetos sobre los que giran ambos discursos: pueblo y nación. Sin embargo, a continuación voy a hacer el ejercicio heurístico de separar radicalmente la lógica democrática de la nacionalista: con la nacional no me voy referir exclusivamente a lo que en España entendemos como nacionalismo, esto es, al pensamiento que reafirma la identidad de una de las partes del Estado y pretende la independencia o una mayor autonomía de esa parte.

Comencemos con la reflexión política fundada sobre identidades y diferencias —no hay identidad sin diferencia y viceversa— que poseen un carácter natural o social. Ante todo afirma la continuidad entre las identidades naturales o sociales y las posiciones ocupadas por cada cual en el interior de la esfera pública. Uno de los primeros ejemplos de esta continuidad lo podemos encontrar en el *Menéxeno* de Platón. En este texto se vincula la homogeneidad natural o fraternidad en sentido literal, la pertenencia a un mismo tronco familiar, y la homogeneidad política o democracia. En el diálogo se defiende una especie de *aristocracia* o gobierno de los más sabios y virtuosos con la aprobación del pueblo, cuya unidad se fundamenta en la naturaleza e igualdad de nacimiento.⁸ Se trata, por tanto, de una democracia construida sobre la identidad natural, la eugenia y autoctonía de sus habitantes.

También podemos hablar de continuidades sustentadas sobre identidades/ diferencias sociales —la propiedad, la riqueza, el saber, etc.— más que sobre diferencias naturales, aunque casi siempre se intente dar un fundamento natural a la heterogeneidad social. Éste es el caso de la comunidad política del XIX donde impera el sufragio censitario. Los defensores de este último solían aludir a la necesaria continuidad entre las identidades sociales y las posiciones, funciones o derechos políticos, de manera que sólo los más sabios, y éstos coincidían por lo general con los más ricos, eran quienes debían tener facultades para decidir acerca del bien común. Mas la continuidad entre el ser social o natural y el ser público todavía

⁸ Sobre esta cuestión, véase Jacques Derrida, *Políticas de la amistad*, Trotta, Madrid, 1998, pp. 115-117.

resulta fundamental para entender nuestras actuales *epistemocracias*, en las cuales la representación política, la función de gobernante, se reserva a quienes poseen una determinada identidad, como la de ser más sabio o prudente.

Al tratarse de un discurso basado en la dialéctica identidad/diferencia, se parte de un sujeto individual, el hombre, o colectivo, el Estado, concebido como una entidad cerrada o total, como un sujeto poseedor de propiedades que le identifican y separan de otros sujetos individuales o colectivos. Desde Fichte sabemos que la idea de cierre se encuentra en el núcleo de la filosofía sobre la nación.⁹ El hombre de este discurso es el *homo seriosus* al que se refiere Lanham,¹⁰ que “posee un yo central, una identidad irreductible”. Al mismo tiempo “estos yos se combinan homogéneamente en una única sociedad real”, verdadera y dotada de un conjunto de rasgos estables. Precisamente, la reflexión sobre la unitaria y cerrada nación pretende armonizar la división social o natural con la clasificación y distribución de las identidades y posiciones que ocupa cada uno de sus componentes dentro del orden político. Esta filosofía de la homogeneidad colectiva asume como aspiración final el consenso de las partes sociales o naturales de la comunidad, sean tales partes categorías profesionales, clases sociales, grupos étnicos o de cualquier otro tipo. Para entender este último consenso aún sigue siendo útil la metáfora organológica del *bello animal*, la concerniente a la armonía de miembros u órganos diversos.

En teoría, el pensamiento consensual pretende que no hayan excluidos en la institución, que todas las partes sean contadas o reconocidas, aunque tenga como contrapartida la expulsión de los miembros que no pueden ser contados por carecer de las propiedades necesarias para ser acogidos dentro de la comunidad.¹¹ Desde luego, esta concepción del grupo político no está hecha para la aparición de *sujetos flotantes* que, como la figura del inmigrante — el sujeto flotante más importante de nuestros días —, cuestionarían el dualismo interior-exterior o la clara división entre los de dentro y los de fuera. Pues bien, la quintaesencia de esta lógica la encontramos en el Estado nación, y aquí incluyo tanto las versiones más aceptables

⁹ Sobre la nación en Fichte, el mejor análisis se encuentra en José Luis Villacañas, *La nación y la guerra. Confederación y hegemonía como formas de concebir Europa*, Res Publica, Murcia, 1999.

¹⁰ Richard Lanham, *The Motives of Eloquence*, Yale U.P., New Haven y Londres, 1976, p. 1. Cit. en Stanley Fish, *Práctica sin teoría: retórica y cambio en la vida institucional*, Destino, Barcelona, 1992, p. 274.

¹¹ Una de las constantes del pensamiento de Rancière en los últimos años ha sido la crítica de la democracia consensual. Ésta supone el enésimo intento de restablecer la continuidad o adecuación entre las determinaciones sociales y el orden constitucional. El éxito de la democracia consensual depende de la objetivización de los problemas políticos y, en concreto, de la transformación del pueblo en objeto de conocimiento y previsión por las nuevas ciencias sociales. Con esta objetivización se pretende acabar con la esencia de lo político, con la subjetivización que se presenta únicamente en un litigio emancipador o en un conflicto que pretende cuestionar el orden policial. En todos sus últimos libros suele aparecer esta crítica, y en especial en *Chroniques des temps consensuels*.

— pensemos en los actuales Estados de la Unión Europea — como las más intolerables, los Estados totales que ha conocido el siglo veinte.

En cambio, el razonamiento democrático, el que podemos encontrar en la anteriormente citada filosofía de Rancière, se toma en serio el principio de la igualdad. De ahí que afirme la *discontinuidad* entre lo natural o social, el ámbito donde impera el juego de las identidades/diferencias, y lo político, el ámbito donde se impone la igualdad y se suspende las distribuciones policiales por la aparición de sujetos *cualquiera* — los *anónimos* de la estética moderna — cuyas propiedades resultan problemáticas. En este segundo discurso democrático se produce, como decíamos antes, la unión de dos lógicas heterogéneas o contrarias. Éste es el caso ejemplar del pueblo que puede ser a la vez gobernante y gobernado, o del inmigrante que está tanto dentro como fuera.

La democracia hace referencia a una comunidad compuesta por subjetividades flotantes, por existencias suspensivas, que no pueden ser clasificadas porque no pueden reducirse a un conjunto de propiedades (lo propio del pueblo es lo más *impropio*, lo que no es de nadie sino de todos, la igualdad y la libertad), ni aún menos disolverse en esa totalidad cerrada cuyo modelo es la nación fichteana. Esto explica por qué los sujetos de la democracia nunca coinciden exactamente con los sujetos de las encuestas o con los contruidos por las ciencias sociales y políticas. El sujeto de la democracia, entendida como el poder de los iguales, es un *cualquiera* y no alguien caracterizado por una identidad o diferencia peculiar, sea ésta profesional, económica, sexual, religiosa, étnica, lingüística o cultural. Por eso, la conexión anterior establecida en el *Menéxeno* entre dos lazos heterogéneos, naturaleza y gobierno, igualdad de nacimiento (*isogonía*) e igualdad ante la ley (*isonomía*), entre condición natural y condición política, ha de ser considerada siempre arbitraria y contingente, susceptible de ser cuestionada por el método de la igualdad.¹²

Desde este enfoque, la democracia rechaza por fuerza las pretensiones del realismo, naturalismo y absolutismo filosófico o científico. Por un lado, convierte al sujeto individual y colectivo de la nación en un *homo rhetoricus*, en un hombre caracterizado por la insuperable contingencia, provisionalidad, de sus propiedades; y, por otro, permite la aparición de sujetos sin una clara identidad y en los que convergen características y cualidades contradictorias. La democracia, el poder de los *cualquiera*, de quienes no necesitan ninguna propiedad determinada para ser contados, conlleva así una operación — si se me permite esta palabra — de desidentificación, de desclasificación. No es otra la razón por la que provoca el conflicto, el desacuerdo, allí — la comunidad nacional — donde parece imperar el consenso, el orden.

¹² Cf. Jacques Rancière, "La méthode de l'égalité", en Laurence Cornu y Patrice Vermeren (coords.), *La philosophie déplacée. Autour de Jacques Rancière*, Horlieu, 2006.

Para este discurso, la asunción de la “causa del otro” se produce también fuera del juego de lenguaje de las identidades. Por ejemplo, cuando el Estado discrimina a una de sus partes, y ya no digamos si la persigue, reprime y tortura, el criterio democrático no debe llevar a los *cualquiera*, al pueblo o al sujeto flotante que asuma la tarea de verificar la igualdad en la institución de un litigio, a identificarse con la víctima, con una parte a la que se le niega su condición de sujeto activo porque ha sido reducida a la impotencia, invisibilidad e insignificancia. El sujeto político, en lugar de reconocerse en la víctima, debe des-identificarse con ese orden policial o forma política que, sin embargo, dice representar a todos.¹³

Las comunidades que fundan estas dos argumentaciones opuestas pueden iluminarse si pensamos en la guerra de Bosnia, un conflicto de hace unos años que tuvo lugar en el corazón de Europa. Desde el primer punto de vista, el de la apología de la homogeneidad colectiva, la solución pasaba por un reparto equilibrado de las poblaciones y de las identidades, por regresar al modelo del Estado nación. Desde el segundo punto de vista, el genuinamente político o democrático, se trataba más bien de lograr una nueva comunidad integrada por los que asumen la simple contingencia de estar juntos, sin ningún otro principio de distribución que el principio democrático de la igualdad de cualquiera con cualquiera.

Aunque parezca contradecir el sentido habitual, con el nacionalismo me refiero a una comunidad, la más ordinaria, que aspira al consenso entre las partes y, en el fondo, a ocultar u olvidar – y aquí el mito del origen desempeña un papel esencial – que la posición ocupada por cada uno en el seno del Estado ni es natural ni es necesaria. Lamentablemente, tal acuerdo no puede darse sin la contrapartida de excluir o dejar fuera a los sujetos que, debido a su heterogeneidad, no pueden entrar en el consenso. Con democracia me refiero, en cambio, a una idea excepcional de comunidad – y quizá esta excepcionalidad sea un destino insuperable – que, por estar compuesta de iguales, los *cualquiera*, pone en entredicho toda división y clasificación basada en un principio natural, social o jurídico, empezando por la separación entre gobernante y gobernado. Que la democracia tiene una dimensión anarquista no debe extrañarnos. Desde Platón, los más grandes filósofos de la política nos lo han recordado a menudo. El mismo Rousseau negaba que fuera posible un genuino gobierno democrático: sólo en un mundo habitado por dioses podría hacerse realidad.¹⁴ Y es que, para los modernos, la democracia sólo está del lado, bien de la

¹³ Sobre este tema, véase el capítulo “La cause de l'autre” correspondiente al libro de Jacques Rancière, *Aux bords du politique*, cit.

¹⁴ Recuérdese este célebre fragmento: “Si hubiera un pueblo de dioses, se gobernaría democráticamente. Un gobierno tan perfecto no conviene a los hombres.” (Jean-Jacques Rousseau, *Del contrato social*, Alianza, Madrid, 1980, p. 73).

excepción, de la soberanía o poder constituyente, bien de la legitimación y autorización del gobierno o poder constituido.¹⁵

Lo importante, en mi opinión, no es tanto conseguir esa comunidad democrática, cuyas dificultades son más que evidentes, como favorecer la aparición de sujetos que puedan hacer suyo el discurso democrático y oponerlo al nacional, consensual o, en resumidas cuentas, a toda argumentación que pretenda legitimar el orden de las instituciones como si fuera necesario, natural y perfecto. Es entonces cuando se produce la política en el sentido más elevado, y por ello tienen razón Kelsen o Rancière – y no Schmitt – cuando la relacionan con el conflicto, con el desacuerdo.

De este modo *política* podría referirse – como señala una vez más Rancière – a las situaciones excepcionales en las que se hace visible en el espacio público el encuentro conflictivo entre dos procesos heterogéneos: entre la lógica estatal que atribuye una determinada identidad y posición a cada una de las partes de la sociedad y del Estado, por un lado; y la lógica igualitaria o democrática que cuestiona tales identidades, funciones o capacidades establecidas, por otro. Esta visión de la democracia se encuentra asociada a la escenificación pública del desacuerdo con el orden institucional y a la aparición de un “doble cuerpo del pueblo”:¹⁶ un cuerpo definido por las instituciones sociales y estatales; y un cuerpo político que sólo aparece en contadas ocasiones, excepcionalmente, cuando problematiza las identificaciones sociales y estatales, o cuando, en definitiva, revela su insuperable contingencia.¹⁷

Con todo ello estoy reivindicando el conflicto, el desacuerdo, como una de las vías imprescindibles para evitar las patologías políticas; y, en especial, la moderna, la derivada de la filosofía nacional, de la idea de cierre, y cuya manifestación más terrible ha sido el totalitarismo. Recordemos que si algo caracteriza a estas tiranías modernas es la supresión del conflicto intraestatal, la organización de una comunidad en la que sea imposible el desacuerdo entre las partes. La teoría schmittiana sobre el Estado total administrativo sigue siendo la más real y terrible exposición de lo que verdaderamente significa acabar con los conflictos dentro del Estado.¹⁸

¹⁵ Sobre la reducción del papel del pueblo a mero legitimador del gobierno de los representantes, puede consultarse mi artículo “Poder legítimo y democracia: sobre la desaparición del pueblo como sujeto político”, en *Daimon*, n.º 39, 2006, pp. 69-85.

¹⁶ Jacques Rancière, *El desacuerdo*, cit., p. 127.

¹⁷ La excepcionalidad del desacuerdo es la razón por la cual Rancière se opone a la teoría foucaultiana que reduce la política al concepto de poder. Mientras los emancipadores litigios políticos se convierten en algo raro, el poder foucaultiano se extiende por todas partes y, como se halla al mismo tiempo en el campo político y en el policial, destruye la peculiaridad y excepcionalidad de lo político.

¹⁸ Sobre la crítica del Estado total administrativo me permito citar el último capítulo de mi libro *El dios de los tiranos* (Almuzara, Córdoba, 2007).

3. La cuestión de la retórica

El razonamiento democrático, el que devuelve a su pura contingencia la ordenación policial, es un discurso retórico, pero también sucede lo contrario: la retórica — en su sentido más escéptico — se convierte a menudo en un discurso democrático. Tres razones me llevan a sostener esta tesis. En primer lugar porque siempre se da entre iguales, entre los que no precisan de ninguna identidad previa ni de ningún saber específico. Solamente puede desarrollarse en un contexto de libertad política, y por consiguiente no puede darse allí donde domina la violencia o el temor, allí donde ya no se dan las condiciones para un debate libre. En segundo lugar, la retórica es democrática porque se refiere a un saber provisional, inestable, abierto siempre al disenso. Y, en tercer lugar, porque une dos lógicas heterogéneas: la que favorece los acuerdos, al aceptar lo probable o verosímil como si fuera verdadero, y la que abre la vía del desacuerdo porque lo probable nunca puede garantizar la estabilidad; o la que impulsa a una acción rápida, a tomar una pronta decisión porque el tiempo de la política es el limitado tiempo de la vida, y la que, en cambio, propone un modelo dilatorio que conlleva el aplazamiento de la acción, pues pretende evitar la constitución del sujeto omnipotente de la *teología política*.

Veamos con más detenimiento este tercer punto, la unión de contrarios o de dos lógicas heterogéneas que, como hemos explicado anteriormente, define al litigio democrático, el que suspende la clara identificación, división y clasificación de las partes. De acuerdo con Blumenberg, el primer presupuesto antropológico de la retórica es la falta de evidencia o de certeza.¹⁹ En oposición a una disciplina que, como la filosofía, promete verdades eternas o certidumbres definitivas, la retórica sabe arreglárselas con lo probable o lo provisional. Desde una visión retórica puede ser más racional tratar con enunciados probables y teóricamente dudosos, pero idóneos para impulsar la praxis, que proceder de un modo científico y retrasar, suspender, indefinidamente la decisión hasta encontrar la verdad buscada. En realidad, la retórica no abandona las categorías de lo verdadero y lo falso. Con la metáfora de lo verosímil, los clásicos como Cicerón pretendían expresar que lo probable está muy próximo a lo verdadero (*prope verum*),²⁰ que participa de su apariencia y esencia,²¹ y que basta con lo verosímil para seguir avanzando en un mundo como el de la

¹⁹ En este punto sigo el artículo de Hans Blumenberg “Una aproximación antropológica a la actualidad de la retórica”, publicado en *Las realidades en que vivimos* (Paidós, Barcelona, 1999).

²⁰ Marco Tulio Cicerón, *De oratore*, I, 240. Sobre la retórica de Cicerón puede consultarse mi artículo “El republicanismo de Cicerón: retórica, constitución mixta y ley natural en *De Re publica*”, en *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, n.º 29, 2007, pp. 367-386.

²¹ “La narración será verosímil si en ella aparecen las características habituales de la vida real.” (M.T. Cicerón, *De inventione*, I, 20).

política donde siempre se precisa dar una rápida respuesta. La fiabilidad del parecerse-a-la-verdad (*verisimili*), de lo probable, satisface la necesidad humana de orientación en el mundo y cumple la esencial función política de favorecer la acción.

Si las decisiones y acuerdos políticos son provisionales se debe a que los deseos personales y la unilateralidad de las convicciones comprometen la universalidad de la comunicación. Resulta imposible lo que pretenden los antirretóricos: un lenguaje que refleje fielmente las cuestiones de hecho. Los lenguajes artificiales, el iusnaturalismo moderno o la situación de habla ideal son reflejos de esta aspiración. Mas, desde la perspectiva retórica, son inevitables las superfluidades (significantes plurales de un significado único, es decir, el hecho de que haya más de un nombre para una cosa particular), los equívocos (significantes polivalentes o palabras únicas referidas a varias cosas), y metáforas (formas de hablar que, al interponerse entre el observador y el referente, contribuyen “a disfrazar al referente con falsa apariencia”).²²

Ahora bien, si por un lado conformarse con la falta de certeza o de evidencia favorece y garantiza el constante esfuerzo por conseguir el acuerdo en torno a los objetivos de paz, justicia, etc.; por otro lado, el ámbito de lo verosímil, el de la retórica, por no superar la contingencia o provisionalidad de sus resultados, mantiene siempre abierta la posibilidad del disenso, del desacuerdo. La retórica une así dos lógicas contrarias, pues al mismo tiempo que favorece el acuerdo legitima el desacuerdo posterior.

El segundo presupuesto de la retórica, la compulsión a la acción, se debe a la precaria estructura temporal que sustenta a la política y a la retórica. La ciencia y la filosofía pueden soportar la provisionalidad de sus resultados y esperar a tener evidencias porque el *tempo* de la teoría es el *tiempo del mundo*, y no el de la corta vida humana. En cambio, la retórica o saber político parte de la necesidad de tomar una rápida decisión. Los problemas políticos, en la medida que conciernen a un ser finito, mortal, deben resolverse en un plazo relativamente breve. No podemos esperar, como hace la ciencia, a que nuestras hipótesis se verifiquen. Por el contrario, debemos trabajar con lo provisional y aceptar el resultado de la persuasión retórica como si fuera definitivo, ya que el tiempo de la praxis política coincide con el limitado *tiempo de la vida*.²³

Pero siendo cierto todo ello, hemos de reconocer que en la época moderna, tras imponerse una nueva técnica afín a la aceleración revolucionaria, surge un modelo político decisionista, cuya mejor expresión puede hallarse en esa

²² Stanley Fish, *op. cit.*, p. 266.

²³ Acerca de la diferencia entre estos dos tiempos, puede consultarse el libro de Blumenberg *Tiempo de la vida y tiempo del mundo*, Pre-Textos, Valencia, 2007.

teología política, la schmittiana, que aspira a la instantaneidad propia de Dios. Contra este absolutismo de la técnica y de la política, la retórica moderna – en contraste con la clásica que apuntaba esencialmente al mandato de la acción – ha adoptado la estrategia de la división, del rodeo metafórico o, en suma, de la dilación y sustitución de la orden instantánea por el debate.²⁴

También aquí, por tanto, nos encontramos ante la democrática y desclasificadora unión de dos lógicas heterogéneas: la de la compulsión a la acción, debido al tiempo esencialmente limitado de la vida, y la de la dilación, debido al peligro de generar un poder humano ilimitado u omnipotente.

4. Federalismo: la unión de dos discursos contrarios

En las páginas anteriores hemos señalado que existen dos maneras de concebir la política: la centrada en el consenso o armonía de las partes y que sigue el modelo natural del cuerpo humano; y la relativa al disenso que se produce cuando se encuentran dos lógicas heterogéneas e inconmensurables. En este último apartado voy a sostener que el concepto moderno de república federal pertenece a esta segunda manera de entender la política. En el federalismo más coherente siempre vamos a encontrar la unión de dos discursos contrarios. Ello explica en gran medida la ambigüedad de este concepto, el que para unos el federalismo lleve a la disgregación, y para otros, en cambio, sirva para unir lo diverso. En el fondo, nunca puede dejar de ser un concepto conflictivo y en permanente redefinición, lo cual demuestra que se trata – si utilizamos el criterio litigioso de Rancière – de un genuino concepto político.

El federalismo asume, en primer lugar, el discurso racional, normativo o democrático que, por reconocer la igualdad de todas las partes federadas, acaba siendo cosmopolita, esto es, “puede llegar a reunir – como indicaba Pi y Margall – en un cuerpo la humanidad toda”.²⁵ Esta lógica de la igualdad lleva a des-identificar, a no tener en cuenta las propiedades de las partes que se unen. Como no se necesita poseer ninguna identidad determinada, todos pueden ser acogidos por la comunidad política. A este fundamento filosófico de la unión de los iguales responde el concepto racional de contrato cuando se trata de un acuerdo abierto a cualquiera.

El federalismo asume al mismo tiempo la posición realista, natural o sociológica que se basa en el juego de las identidades/diferencias, en el reconocimiento de diversas identidades, sean de origen, natural, cultural o social. En este caso, como la igualdad se restringe a quienes tienen un determinado ser, se

²⁴ Hans Blumenberg, “Una aproximación antropológica...”, cit., p. 133.

²⁵ Francisco Pi y Margall, *Las nacionalidades*, CEC, Madrid, 1986, p. 107.

puede constituir comunidades cerradas o definidas por la posesión de un número limitado de propiedades. Pues bien, esta lógica introduce en el federalismo los conceptos de contrato federal y de división de las funciones políticas entre diferentes poderes o representantes.

Los defensores clásicos del federalismo suelen contraponer el contrato federal al social. Y así mientras este último se convierte en una ficción jurídica, el federal adquiere la entidad de un pacto real que ha sido verdaderamente discutido, votado y aprobado. Los mismos teóricos del federalismo – y en España destacó sobre todo la figura de Pi y Margall – siempre señalan que el Estado federal se produce por un acuerdo entre las partes que va de abajo arriba, desde lo más pequeño, el ámbito individual y local, a lo más grande. Normalmente se considera que contradice la esencia de esta modalidad de Estado construir una federación de arriba abajo, aunque también hay ejemplos en este otro sentido.²⁶ En relación con la doctrina contractual, se suele agregar que el contrato social tiene un carácter ilimitado y, en cambio, el federal resulta esencialmente limitado, sobre todo en el sentido de que los contratantes se reservan una parte de derechos o facultades para la acción mayor de la que ceden.

La unión de estas dos lógicas, la de la igualdad y la de la identidad/diferencia, la que suspende las estratificaciones e identificaciones y la que divide y clasifica, la que abre comunidades y la que las cierra, explica por qué la política federal resulta inevitablemente conflictiva, por qué exige la constante redefinición de la posición ocupada por cada uno. La federación se transforma así en el lugar donde la tendencia cosmopolita de la igualdad se opone, primero, a que la comunidad se convierta en imperio, a que una de las partes quiera traducir su superioridad económica, militar, cultural, etc., en hegemonía política.²⁷ En segundo lugar, se opone a que la república federal adopte la forma de un Estado unitario, en donde inevitablemente las diferencias se trasladan hacia fuera y se instaura la división entre los nacionales y los extranjeros. Y, en tercer lugar, se opone a la disgregación

²⁶ Entre los ejemplos de federalismo construido de arriba abajo cabe mencionar la experiencia fallida de la Primera República española de 1873. Este asunto lo he abordado en la última parte de mi libro *Reacción y revolución en la España liberal* (Biblioteca Nueva, Madrid, 2006).

²⁷ La tensión entre el discurso normativo y el sociológico, siempre inherente al Estado que reconoce la diversidad de las partes, nos obliga a analizar un fenómeno que se ha producido muy a menudo en la edad moderna, la metamorfosis de dos conceptos antitéticos: Estado federal y la versión más evolucionada del Estado unitario, el imperio. Me refiero, en concreto, a la frecuente transformación, tanto en la realidad histórica como en la teoría, de repúblicas federales en imperios y de imperios en federaciones, hasta el punto de que puede dar la impresión de que en toda república federal late un imperio y viceversa. Desde luego, sólo la transformación del imperio en una federación puede considerarse un movimiento emancipador, pero lamentablemente esta metamorfosis ha sido la menos habitual.

o al triunfo final de la desigualdad, a que las comunidades con identidades diversas se conviertan en Estados nacionales. En estos dos últimos supuestos suele tener lugar la formación de existencias suspensivas o sujetos flotantes que, como el inmigrante, están al mismo tiempo dentro y fuera.

Pero no debe olvidarse que, junto a la lógica normativa, a la del método de la igualdad, la de la identidad/diferencia sigue presente en el federalismo. Este segundo discurso nos permite partir de la situación dada, ser más realistas y reconocer que los sujetos colectivos actúan generalmente movidos por sus particulares intereses. De lo que se trata entonces es de construir instituciones en las que, aun respetándose la diferencia entre las — para utilizar el término que se impone desde mediados del XIX — *nacionalidades*, se logre la unidad entre ellas.

Un vistazo a la historia, nos obliga a reconocer que el federalismo cosmopolita sigue siendo una comunidad por venir. Quizá un primer paso consista, no en ensalzar el consenso, sino en alabar, como hace Rancière, la productividad política del litigio interno, que es algo muy distinto del apocalipsis de la guerra civil. Por lo demás, la historia de los totalitarismos nos debería hacer reflexionar por qué nunca es deseable un mundo sin conflictos democráticos.

A POSSIBILIDADE DE UMA FILOSOFIA DA CULTURA EM LUDWIG WITTGENSTEIN: UM OLHAR SOBRE AS *INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS*

Bortolo Valle *

Uma cultura é como uma grande organização que atribui a cada um de seus membros um lugar em que ele pode trabalhar no espírito do conjunto; e é perfeitamente justo que o seu poder seja medido pela contribuição que consegue dar ao todo. Numa época sem cultura, por outro lado, as forças tornam-se fragmentárias e o poder do indivíduo consome-se na tentativa de vencer forças opostas e resistências ao atrito; tal poder não é visível na distância que percorre, mas unicamente no calor por ele produzido ao vencer o atrito. (Ludwig Wittgenstein. *Cultura e Valor*)

Resumo: Os escritos tardios de Ludwig Wittgenstein, mais especificamente as Investigações Filosóficas estão nucleados pela concepção de linguagem ordinária, pela noção de jogos de linguagem e seguimento de uma regra, bem como pelo conceito de formas de vida. O principal objetivo é redefinir a identidade da Teoria do Significado que o autor havia desenvolvido na obra de sua juventude, ou seja, no *Tractatus Lógico Philosophicus*. Tais conceitos estruturados permitem situar o filósofo vienense como dispensador de uma atenção especial aos problemas da cultura. Nesta reflexão procuramos mostrar de que modo é possível, a partir da apropriação de tais realidades, estabelecer uma perspectiva para olhar o fazer cultural do homem nestes nossos tempos.

Palavras chave: Ludwig Wittgenstein; jogos de linguagem; formas de vida; linguagem ordinária; cultura; filosofia da cultura.

Abstract: The late writings of Ludwig Wittgenstein, more specifically the Philosophical Investigations are centered on the ordinary language conception, on the language games notion and on following a rule, as well as on the life forms concept. The main objective is to redefine the identity of the Meaning Theory that the author had developed in his youth work, that is, on the *Tractatus Lógico Philosophicus*. These structured concepts allow situating the Viennese philosopher as a dispenser of a special attention on cultural problems. On this reflection we intended to show on what manner is possible, from the appropriation of these realities, to establish a perspective of glancing human beings cultural doing at our time.

Keywords: Ludwig Wittgenstein, language games, life forms, ordinary language, culture, philosophy of culture.

* Professor do Programa de Estudos Pós-Graduados em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná. E-mail: btlav@uol.com.br

1. Introdução

Pensar a cultura nestes tempos de transição, nestas sociedades intervalares¹ requer considerar, necessariamente, o arcabouço de uma *Teoria do Significado* produzida pelo conjunto das contribuições geradas por uma *Teoria do Conhecimento* que se fez presente a partir daquilo que se convencionou denominar desde o final do século XIX de “giro lingüístico”

Sob os direcionamentos de tal perspectiva, se pode contrapor a experiência de uma cultura com elementos oportunizados por uma tradição que teve início com Descartes, que foi tipificada por Kant e, de alguma forma, foi retrabalhada pela contribuição de filósofos como E. Mach e Bertrand Russell, experiência que manteve proximidade com elementos surgidos do empirismo, do racionalismo, do positivismo, e igualmente, daquilo que podemos identificar como a “Sociedade” dos mercados econômicos e do liberalismo político inerente a um cosmopolitismo que ora dá sinais de extinção; com aquela formulada desde uma visão que pode ser referida como sendo sua “contra-imagem orgânica” que procura realçar o todo, o sistema, a conexão, a peculiaridade, as especificidades culturais, favorecendo o que consideramos especificamente uma “Comunidade”, ou seja, as raízes, os grupos distintos e acolhedores.

Ambas comportam a possibilidade de se derivar categorias culturais nascidas do intercâmbio entre uma Teoria da Significação e uma Teoria do Conhecimento o que equivaleria a perguntar sobre que coisas têm significado no mundo e quais destas podem ser verdadeiras ou falsas. Admitimos ser possível, assim, uma comparação entre os elementos de uma Teoria do Significado e aqueles de uma Teoria do Conhecimento para se realizar o que gostaríamos de considerar como um olhar em perspectiva sobre a Cultura.

No século XX, é forçoso reconhecer o papel desempenhado pelo trabalho filosófico de Ludwig Wittgenstein. Conseguimos reconhecer sua decisiva contribuição quando da elaboração de uma Teoria do Significado conforme expressa na sua primeira e mais conhecida obra o *Tractatus Lógico-Philosophicus*, bem como, a revisão elaborada desta mesma teoria por ocasião da reunião de seus escritos tardios que culminaram no livro *Investigações Filosóficas*. Embora não seja evidente a afirmação de que o modo de significação presente nas *Investigações* tenha procedido a uma superação qualitativa do modo apresentado no *Tractatus*, é inevitável reconhecer que as conseqüências acabam por determinar diferentes rumos quanto a sua possível aplicação na análise de categorias para pensar a cultura.

¹ A caracterização é do professor Boaventura de Sousa Santos em sua obra: *A crítica da razão indolente – contra o desperdício da experiência*.

Nesta reflexão, pretendemos nos debruçar sobre as noções de linguagem ordinária, jogos de linguagem, seguimento de uma regra e sobre aquela de formas de vida conforme foram dispostas pelo filósofo nas *Investigações Filosóficas* a fim de indicar uma maneira pela qual é possível refletir os aspectos da vida cultural em nossa sociedade. Sociedade que carrega em seu seio as marcas do embate entre um modelo reconhecidamente em fase final e um que ainda não tem seus traços definidos ou, para ilustrar, sociedade que realça as antinomias entre o modelo de uma experiência marcadamente moderna, calcada sobre os ideais de um iluminismo definido pela autonomia da razão universalista a banir as particularidades, e aquele de uma espécie de iluminismo repensado sobre a égide da identidade do que é singular, do que é próximo, do que é elaborado pelo sinal de pertença e afinidade de cada grupo em sua singularidade.

2. Wittgenstein como Filósofo da Cultura

Wittgenstein não elaborou *stricto-sensu* uma filosofia da cultura, não pelo menos no sentido de uma reflexão que busca, em um tempo, compreender a cultura enquanto uma realidade em oposição à natureza, ou em outro, como algo a caracterizar as disposições para o desenvolvimento das faculdades inatas do homem mediante o estudo e a elaboração do mundo das letras, das artes, da ciência, da observação ou reflexão, ou ainda, no sentido de uma disposição sobre o conjunto dos aspectos intelectuais, morais e materiais dos sistemas de valor e dos modos de vida que caracterizam uma civilização.

Não obstante, é possível afirmar que o filósofo potencializou em sua vida e por meio de sua obra, um conjunto de expectativas disseminadas pela ampla e complexa força das atividades culturais de seu tempo na medida em que aquelas estão impregnadas de rupturas estimuladas pelos valores e pelo espírito que a civilização recente impôs à tradição. A crítica de Wittgenstein aos valores e ao espírito de seu tempo, modularam insistentes interrogações que conduziram ao coração de sua filosofia, centro identificado por um característico substrato ético com reflexos profundos no fazer cultural.

Vida e obra de Wittgenstein compõem um itinerário de clareza paradoxal, expressam uma *Klarheit* dramática,² resultado de uma experiência que oscila entre o desejo de uma utopia a inaugurar um tempo de segurança — mais do que isso, de

² A experiência cultural de Viena no final do século pode ser representada pelos termos *Wahrheit*, *Reinheit*, *Echtheit*, *Aufrichtigkeit*, *Anständigkeit*, *Treue*, assumidos por figuras como Trakl, Kraus, Schönberg, Klimt, Weininger e outros.

liberdade – e uma espécie de fascínio pela decadência, ambiente com traços apocalípticos, produtores dos acontecimentos que culminaram nas primeira e segunda guerras mundiais. Foi nessa ambigüidade da vida cultural vienense, época “*sortie des ses gondes*”³ como a identifica K. Kraus, que Wittgenstein recolheu o material pra compor sua primeira obra: o *Tractatus Lógico-Philosophicus*. Nela o autor se lança na única tarefa suportável e justificada, qual seja, a busca de clareza para o pensamento e conseqüentemente a clareza para o mundo. Clareza que nasce da paz conquistada quando os problemas foram dissolvidos pelo trabalho sobre a linguagem. O *Tractatus* é uma espécie de síntese que quer dar por resolvidas as questões pertinentes à vida e ao mundo, conforme convicção registrada pelo autor em seus *Diários*: “Poder-se-ia dizer também que aquele que atinge a finalidade da existência, não tem necessidade de outra finalidade para além da vida. Isto é, aquele que está em paz”.⁴

Não menos fascinante é o ambiente produtor das *Investigações Filosóficas*, sua obra mais tardia. O desejo de clareza ainda se faz manifesto. O processo de julgamento, elemento constante, do modo pelo qual o mundo é reapresentado, permanece aberto. A idéia de se considerar a linguagem, os simbolismos e os meios de expressão como portadores de representações como (*Darstellungenn*), ou de figuras (*Bilder*), está longe de se afastar das vivências culturais nas décadas posteriores à publicação do *Tractatus*. A matriz que produziu os argumentos das *Investigações Filosóficas* permanece ética (implicada com os determinantes culturais sobre os quais se fundam os limites do mundo), um convite para olhar o que simplesmente existe, motiva a eliminação daquilo que perturba ou impede um olhar imparcial sobre as coisas.

A afinidade entre os conteúdos das *Investigações* e a experiência cultural se ilustra pelas anotações compiladas por von Wright que organizou, depositando numa espécie de sementeira, certos aforismos dispersos, notas não pertencentes diretamente aos textos estruturados de Wittgenstein trazendo à luz o livro conhecido como *Cultura e Valor*.⁵ Embora o compilador nos alerte que o sentido das notas só se abre diante do conjunto filosófico produzido pelo pensador vienense; entreter-se com o conteúdo de tais notas é, de certo modo, mergulhar nos recônditos da alma do filósofo, recônditos que geraram as *Investigações Filosóficas*. Estas notas são, por si mesmas, esclarecedoras do vínculo entre o filósofo e as preocupações culturais que marcaram a trajetória final de sua filosofia.

³ Conforme K. Kraus. *Cette grande époque*. Paris: Petite Bibliothèque Rivages, 1990.P. 177.

⁴ Conforme L. Wittgenstein no seu Diário em 6 de julho de 1916.

⁵ Conforme a tradução de *Vermischte Bemerkungen* para “Cultura e Valor” da tradução inglesa de *Culture and Value*.

O que nos guia em direção a um exercício de pensamento sobre Wittgenstein como “pensador da cultura” é a convicção de que a questão cultural se desenha como algo de fundamental no conjunto da obra. Desenha-se não num sentido explícito (uma de motivação interna), mas numa perspectiva implícita (motivação externa). Não se trata de considerar a opinião emitida pelo autor sobre, por exemplo, música, literatura, arquitetura, religião ou sobre outros autores, mas de tomar a cultura enquanto um componente que deve nascer do exercício próprio da filosofia que não pode mais atender aos anseios humanos de uma fundamentação ontológica, mas de trabalhar sobre o que é possível dizer da realidade enquanto fato existente, ou seja, passar dos fundamentos do mundo para a explicitação da linguagem.

Podemos afirmar que existe uma prioridade ética a perpassar as convicções do autor expressa tanto no *Tractatus* quanto nas *Investigações*. Mesmo sem ser expressa, a pergunta pelo sentido da vida esta presente. Para Wittgenstein a perspectiva ética do mundo é o lugar para onde se dirige toda a formulação lógica. O que o autor pretende é, primeiramente, ter presente que a vida que merece ser vivida é a vida feliz. A felicidade é a única realidade que justifica o esforço do homem para viver honestamente. Nada poderia ser mais ilustrativo da preocupação cultural do autor do que este sinal de implicação recíproca de uma obra e uma vida que se constroem sobre a égide do turbilhonamento cultural característico das primeiras décadas do século XX e que parece dissolver as grandes questões que sempre alimentaram o pensamento na dinâmica da linguagem.

3. Sobre a Singularidade de uma Perspectiva Cultural: A Contribuição das *Investigações Filosóficas*

No *Tractatus* parece estar presente a convicção de que toda a linguagem, ou cada sistema de descrição do universo é uma rede⁶ que se lança sobre o mundo. Compreendemos o mundo por meio das aberturas que constituem a rede, mas a forma das aberturas depende de nossa decisão: são nossas convenções semânticas, nosso método de projeção, que determinam a forma de sua abertura. Toda linguagem deve, assinala o autor, ter proposições elementares, porém, quais são elas é uma variável de cada linguagem. No entanto, isto não é suficiente para tirar do *Tractatus* a acusação de que seu modo de figurar a realidade ainda comporta o desejo de uma linguagem purificada, perfeita a comportar-se como estrutura ontológica do mundo com implicações que poderiam supor que o autor, por extensão, estaria pensando na possibilidade de uma cultura ainda com identidade universal, próxima do ideal

⁶ Wittgenstein faz referência à metáfora de uma malha conforme T.L.P. 6.341.

transformado em projeto de progresso tal como se apresenta nos imperativos impostos pelo desejo de desenvolvimento presente no “projeto iluminista”.

A singularidade da teoria da linguagem defendida no *Tractatus* nos remete em última instância a uma pergunta fundamental, qual seja: como as proposições se relacionam com o mundo. A identidade desta questão fundante nos leva a concluir que o que está por detrás do *Tractatus* é uma maneira muito particular de considerar o homem. Cada indivíduo pode ser tomado como um exemplar padrão de uma humanidade invariante num constante enfrentamento com o mundo, não o mundo de todos mais o seu mundo. Esta individualidade parece estar presente também em autores da magnitude de Kant ou de Hume. Assim, embora consideremos avanços, no *Tractatus* ainda transparece o ideário de um mundo que imputa responsabilidade a um indivíduo que se vê diluído na “sociedade” pensada universalmente. É evidente que a força da “sociedade” não confere proximidade, não deixa transparecer os laços de pertença limita, assim, o fluxo da afetividade. Não existem os mundos, existe o mundo. Não existem os homens existe o homem. A especificidade da cultura onde se gestou o *Tractatus* parece fazer dele porta voz, ainda, da nostalgia que determinou a visão cultural tão própria dos modelos que agora parecem não mais responder aos anseios do homem numa sociedade plural e complexa como a que vivemos.

Esta posição parece ser revista pelo autor com a marcha dos acontecimentos de sua vida que o levaram a afastar-se da filosofia tão logo concluiu o *Tractatus*. A experiência no trabalho como professor no interior da Áustria, a retomada da atividade docente a partir de 1929 e o encaminhamento das suas atividades posteriores imprimem uma consciência que culminará com uma mudança significativa no sinal de pertença entre o modo de significar e a dinâmica cultural. Esta mudança passa a ser visualizada no modo como o autor concebe a linguagem na sua obra tardia, ou seja, nas *Investigações Filosóficas*.

Podemos tomar como elementos centrais das *Investigações* alguns conceitos que se mostram elucidativos para nosso propósito. Destacamos: a ênfase dispensada à linguagem ordinária, a noção de jogos de linguagem e o seguimento de regras, bem como à noção de formas de vida. Parece haver uma convicção partilhada de que estes conceitos se amalgamam sobre um pressuposto de natureza pragmática, onde o valor de verdade ou falsidade dos conceitos é conferido não mais pela busca de uma linguagem purificada, válida universalmente, mas pelo acordo partilhado por meio do uso que fazemos de nossas proposições discursivas.

Parece ser possível, então, tomar o conteúdo das *Investigações* como instigador de uma nova experiência do estar no mundo. O compartilhar de uma linguagem sem pretensões de coerência lógica, ou seja, de uma linguagem que

traduz a dinâmica do dia-a-dia, elaborada não com o intuito de universalizar mas empenhada em fazer valer os sinais de afinidade estabelecem uma dinâmica de compartilhamento. A arquitetônica emergente faz lembrar a coesão que existe não numa sociedade, mas numa comunidade.

A distinção permite tomar a “sociedade” como comportando a potencialidade de diluir o indivíduo enquanto que a “comunidade” confere ao indivíduo uma identidade singular no exercício de compartilhamento da linguagem. É evidente que tal partilha não se efetiva sem algum tipo de razão; é partilha que se faz no mecanismo de um jogo que pressupõe a existência de regras. A regra não é dada a priori é, antes, produzida no ato de jogar. Mas os jogos todos se aproximam naquilo que os torna parecidos, naquilo que o autor chamou muito apropriadamente de “ares de família” o que torna compreensível a o conceito pouco explorado mas imprescindível de forma de vida.

A força da comunidade supera nas *Investigações* a força da sociedade que parece ilustrar o *Tractatus*. Isto tem que ser tomado sob o signo daquilo que o autor quer fazer notar quando enuncia a idéia de *unserer alltäglichen Sprache*, traduzida para o inglês por Ascombe como “*our everyday language*” que quando tomada com atenção deixa transparecer sua força na idéia de *aconchego* sentido no ambiente familiar. Não se trata, portanto, de vê-la - e a tentação é grande - somente como linguagem coloquial. Tomá-la nesta última acepção enfraqueceria o significado cultural que lhe é inerente e que fornece consistência ao modo próprio como o autor pretende seja empregada.

Há na tradição filosófica que remonta aos modernos e mais especificamente a Descartes um gesto de insistente desconfiança daquilo que é representado pela linguagem ordinária, não é possível para a tradição confiar o ideal da civilização ao falar do dia-a-dia, sinal de barbárie; é antes necessário que a linguagem seja retirada de seu estado diário e conduzida a um estado de rigor que espelhe a civilização alcançada pela determinação de uma razão autônoma capaz de superar a ignorância do que é simplório. Civilização parece não combinar com o que é familiar. Seria preciso, então, conduzir a linguagem para fora de seu âmbito familiar, seria preciso introduzi-la no panteão das realidades purificadas; esta é a utopia almejada pela razão instrumental.

Wittgenstein assume nas *Investigações Filosóficas* a tarefa de reconduzir a linguagem ao seu *locus familiar*. É aí, que acontece e se processa uma espécie de inversão nos padrões que edificaram a forma da civilização moderna e aqueles que estão conjugados para forjar uma civilização do homem de nossos dias. Esta inversão, por assim dizer, nos conduz da atitude que nos impelia a olhar para cima para aquela que nos faz olhar para o solo que sustenta nossos pés. Enquanto o elevar-se

propugna um sair fora para pertencer o abaixar-se engendra um pertencer para sair fora. Não se trata, simplesmente de um jogo de palavras é antes o sinal de que é possível trazer o homem de volta de seu exílio é isto que se ilustra quando lemos que a tarefa do filósofo é conduzir as palavras do seu emprego metafísico de volta ao seu emprego cotidiano.

Não é possível desconsiderar a força do cotidiano. Não podemos nos iludir atribuindo ao cotidiano um sentido de simplicidade vulgar. O cotidiano é a casa por oposição ao exílio. É claro que após experimentar o exílio tenhamos receio de estar em casa, de nos sentir de novo no lugar de onde nunca deveríamos ter saído. Mas como reconhecer a casa? Sempre estivemos exilados, sempre tivemos sede de um mundo que está para além de nosso território não por vontade própria, mas por pertencer a uma tradição que nos ensinou que éramos estrangeiros em nossa própria casa. O sentimento de que palavras parecem estar longe “fora de um determinado jogo”⁷ de que elas devem ser reconduzidas marca indelevelmente o texto das *Investigações*. É ainda o filósofo quem faz a ilustração do exílio ao afirmar que: “um problema filosófico tem a forma: não consigo achar o meu caminho”.⁸

O reconhecimento do valor do ordinário, do cotidiano como lar nos devolve a circunstancialidade de nossos ambientes. O jogo reparte o mundo. Mas não se trata das partes do mundo, se trata, antes, do mundo das partes. Quando nos encontramos em casa descobrimos que adiante estão as outras casas, outros mundos distintos onde a regra não segue algum tipo de imperativo universal, mas se potencializa na particularidade de espaços acolhedores.

Talvez possamos afirmar que a maneira como Wittgenstein se refere a essa cotidianidade, devolvendo a linguagem ao seu lugar de proximidade e aconchego familiar, expresse em última instância, a idéia de um engajamento. Wittgenstein, nas *Investigações* parece querer apresentar um indivíduo engajado, um indivíduo pertencente; diferente do indivíduo que se apresenta desprendido, como que *pairando sobre* conforme forjado pelo ego cartesiano. Sabedores de que é o contexto de nossa forma de vida que confere o significado a nossas palavras nos pomos a combater a neutralidade pretensiosa tão característica de uma concepção que poderia ser classificada como individual por buscar o conhecimento tão somente no interior da mente do indivíduo. A idéia de pano de fundo oportunizada pelas formas de vida nos liberta desta espécie de cárcere privado.

⁷ Conforme *Investigações Filosóficas*, 47.

⁸ Conforme *Investigações Filosóficas*, 123.

4. Desafios: Para um Humanismo da Cumplicidade

Partilhamos uma forma de vida. Eis o significado das linhas de um novo signo do pertencimento cultural a estabelecer nossas práticas e modos de relação. A forma de vida é o sinal da existência de uma prática e de um significado que não são meus, porém nossos e nossos de várias maneiras o que sugere uma intensidade do partilhar a viabilizar a coesão da comunidade. Assim, por exemplo, o filósofo nos alerta que a palavra “dor” adquire seu sentido nos entendimentos entre as pessoas mais do que num aprendizado contemplativo da experiência interior e isto, porque a linguagem com suas regras a determinar os diferentes modos de ser e estar no mundo, é o elemento primeiro e primordial de uma comunidade.

Não estamos no mundo de maneira neutra. A *lebensform* nos conduz na perspectiva de um relato do modo humano de vida, capaz de superar certas distorções em nossas práticas: práticas que são garantidas e impostas por nossas instituições hegemônicas marcadamente individualistas e adeptas da dissolução do homem no universo da sociedade. A força da comunidade, nuclear em *Investigações Filosóficas*, parece assumir para si a tarefa de um novo humanismo. Um humanismo a partir do Wittgenstein das *Investigações* constitui-se num desafio à ação hegemônica da razão instrumental (burocrática e técnica), que marcou nosso passado recente. Este não pode mais ser o tempo do um indivíduo, do ego solipsista e transcendental, mas o tempo de um indivíduo que se articula, que se torna cúmplice.

Nestes tempos de banimento das diferenças. Nestes tempos de combate aos discursos articulados do estranho. Nestes tempos de liquidação do que não é igual, a idéia de cumplicidade nascida no seio do pertencimento a uma forma de vida nos devolve ao nosso chão, resgata nossa diferença, nos conduz de volta a aquilo que é específico de nossa identidade. Retomemos a expressividade do texto usado como epígrafe: trabalhar no espírito de conjunto para que as forças não se tornem fragmentárias e o poder do indivíduo não seja consumido no anonimato de uma racionalidade auto-suficiente.

Referências Bibliográficas

BARRET, Cyril. **Ética y creencia religiosa en Wittgenstein**. Madrid: Alianza Universidad, 1994.

BOUVERESSE, Jacques. **Le mythe de l'intériorité: expérience, signification et langage prive chez Wittgenstein**. Paris: Lês Editions de Minuit, 1987.

DIAMOND, Cora. **The realistic spirit: Wittgenstein, philosophy, and the mind.** Oxford: The Mit Press, 1991.

HARDWICK, Charles. **Language learning in Wittgenstein's later philosophy.** Paris: Mouton the Hague, 1971.

KRAUS, K. **Cette grande époque.** Paris: Petite Bibliothèque Rivages, 1990.

PEARS, D. **As idéias de Wittgenstein.** São Paulo: Cultrix-Edusp, 1973.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Cultura e valor.** Biblioteca de Filosofia Contemporânea. Lisboa: Edições 70, 1980.

_____. **Diário filosófico** (1914-1916). Barcelona: Ariel, 1982.

_____. **Investigações filosóficas.** Petrópolis: Vozes, 1994a.

_____. **Tractatus Lógico-Philosophicus.** São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1994b.

ZILHÃO, Antonio. **Linguagem da filosofia e filosofia da linguagem.** Lisboa: Colibri, 1993.

DA CRÍTICA DO GOSTO À CRÍTICA DA FACULDADE DE JULGAR: UM ESTUDO SOBRE A GÊNESE DA TERCEIRA CRÍTICA DE KANT

Jairo Dias Carvalho *

Resumo: O texto pretende mostrar uma determinada gênese da *Crítica da Faculdade do Juízo* a partir da pretensão de Kant de escrever uma *Crítica do Gosto*. Ao tentar fundar a validade dos juízos de gosto, Kant descobre, na base mesma da pretensão à validade de tais juízos, uma faculdade de julgar, chamada de estética, e identifica crítica do gosto a uma crítica da faculdade de julgar estética. Tal necessidade de se fundamentar os juízos de gosto aparece a partir da Metodologia da *Crítica da Razão Prática*.

Palavras-chave: Kant, faculdade de julgar, gosto, juízos estéticos, sentimento.

Abstract: This text aims to present a certain genesis of the *Critique of Judgement*, as we start from Kant's pretension of writing a *Critique of Taste*. By trying to offer a foundation for the validity of taste judgements, Kant finds out a faculty of judgement – which is called esthetics –, on the basis of the same pretension to validity of such judgements. He recognizes such critique of taste as a critique of the esthetical faculty of judging. Such necessity of foundation for the taste judgements occurs after the Methodology of the *Critique of Practical Reason*.

Keywords: Kant, faculty of judging, taste, esthetical judgments, feeling.

Ao tentar fundar a validade dos juízos de gosto, Kant descobre, na base da pretensão à validade de tais juízos, uma faculdade de julgar, chamada de estética, e identifica a crítica do gosto a uma crítica da faculdade de julgar estética. Esta faculdade possui um estatuto diferente da faculdade de julgar tematizada na *KrV*, pois possui princípios a priori, fazendo com que Kant a relacione com o sentimento de prazer. Ao identificar a faculdade de julgar, Kant é levado a estabelecer uma “tópica” das faculdades superiores dotadas de princípios a priori. Esta tarefa assumiu as proporções de uma *Crítica da Faculdade do Juízo*, já que a questão do juízo estético é inserida no âmbito do juízo reflexivo, ficando assim ligada ao problema dos juízos teleológicos e, por conseguinte, ao tema geral da obra: aquele da conformidade da natureza a fins. O desenvolvimento progressivo e imanente do projeto de escrever uma “crítica do gosto” foi tomando amplitude e a própria tarefa de fundamentar

* Doutor em Filosofia pela UFMG e Professor do Programa de Mestrado em Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia - UFU

determinada espécie de juízos levou Kant a colocar o problema da passagem entre os conceitos de natureza e liberdade.

A descoberta fundamental da crítica do gosto foi a de um princípio a priori para a faculdade de julgar - a conformidade subjetiva a fins da natureza às nossas faculdades. Isso fez com que Kant ampliasse seu projeto inicial, de escrever uma crítica do gosto, já que no centro desta descoberta apareceu a tarefa desta faculdade como princípio de ligação das outras faculdades superiores. Vemos aí o ponto de inserção de uma crítica do gosto numa crítica da faculdade do juízo, para a qual Kant descobre outras tarefas além da fundação de uma nova faculdade do ânimo (a faculdade do sentimento de prazer e desprazer). Com efeito, há tarefas que podem ser cumpridas pela faculdade de julgar. Kant ao se debruçar sobre a fundação transcendental do gosto foi conduzido ao alargamento do projeto crítico e levado a uma terceira crítica. Mas qual era a necessidade de empreender uma crítica do gosto?

Kant parecia desvalorizar o sentimento na *KpV*, além de ter-lhe negado o caráter transcendental ao discutir a noção de sensibilidade na estética transcendental da *KrV*. Tanto a sensibilidade transcendental quanto a faculdade inferior de apetição pareciam vetar a entrada do sentimento no sistema crítico. Sendo assim, como explicar uma “crítica” do sentimento ou do gosto? A resposta comporta vários momentos. Em primeiro lugar, convém lembrar que a idéia de uma crítica do gosto surge no seio mesmo da elaboração da *KpV*. Não por acaso, Kant indica antes mesmo de terminá-la que irá passar sem demora ao trabalho de consecução de uma crítica do gosto. O projeto de publicar uma crítica do gosto é contemporâneo do arremate da *KpV*.

Nossa questão começa na “Metodologia da Razão Pura Prática” (Segunda Parte da *KpV*), cuja tarefa é expor a maneira (modo) de tornar a razão subjetivamente prática, isto é, proporcionar às leis morais da razão um acesso ao ânimo do homem inculcando uma influência sobre suas máximas. Pretende-se tornar subjetivamente prática a razão que já é objetivamente prática (*KpV*, A269, para facilitar a consulta do leitor a edições diferentes indicaremos não o número das páginas, mas a paginação de referência da edição original). O ânimo pode realmente ser afetado pelo dever? Como as leis morais podem afetar a mente humana? Kant diz que

é evidente que os princípios determinantes da vontade, que tornam por si mesmos propriamente morais as máximas, dando-lhes um valor moral, a representação imediata da lei e a observância objetivamente necessária da mesma, como dever, tem de ser representados como os verdadeiros móveis da ação, porquanto, de forma diversa, seria observada a legalidade das ações, mas não a moralidade das intenções. (*KpV*, A270)

Mas, para que não sejamos hipócritas será necessário que a letra da lei (legalidade) seja encontrada não só em nossas ações, mas também em nossas disposições de ânimo (moralidade) (Idem). Trata-se de fornecer máximas gerais que permitam uma metodologia de uma cultura (*Bildung*) e um exercício morais. Não se trata de fornecer um móvel, já que a própria lei é móvel de si mesma, mas de propor um exercício que torne nosso ânimo receptivo à lei. Os procedimentos para isto, indicados como máximas, são dois: 1) “Trata-se apenas de fazer do juízo segundo leis morais uma ocupação natural, de certa maneira um hábito, que acompanhe todas as nossas ações [...] e de o tornar mais penetrante perguntando, primeiramente, se a ação é objetivamente conforme à lei moral [...] distinguindo o princípio (fundamento) da obrigação do que de fato é obrigatório” (KpV, A284). Temos que aprender a distinguir diferentes deveres (essenciais e não essenciais) que se encontram numa mesma ação; 2) “O outro ponto para o qual se deve dirigir a atenção, é a questão de se a ação, também (subjetivamente), tem lugar em virtude da lei moral e, portanto, se tem, segundo a sua máxima, não só retidão moral, enquanto ato, mas também valor moral, como intenção” (KpV, A285). Estas duas máximas propõem um exercício capaz de tornar natural e habitual a apreciação das ações humanas. Depois de ter sido assegurado que elas são objetivamente conformes à lei moral, este exercício permite discernir se, subjetivamente, elas são também conformes à lei moral. Logo depois, Kant diz que:

Estes exercícios, e a consciência de uma cultura que daí resulta para a nossa razão, a qual julga somente sobre o prático, tem de produzir pouco a pouco um certo interesse, inclusive pela própria lei, por conseguinte, pelas ações moralmente boas. O cultivo e o exercício do juízo que a razão consagra ao que é prático revela progressivamente um interesse por suas próprias leis. [Neste momento é que Kant vislumbra a temática inicial de uma crítica do gosto]. Com efeito, acabamos por amar aquilo cuja consideração nos faz sentir o uso alargado das nossas faculdades de conhecer, uso que é fomentado, sobretudo por aquilo em que encontramos a retidão moral; porque só em tal ordem de coisas é que bem se pode achar a razão com a sua faculdade de determinar a priori, segundo princípios, o que deve acontecer (KpV, A285, grifos e entre parênteses nossos).

Os termos que grifamos vão estar quase sem exceção na crítica do gosto, ou melhor, na consideração da faculdade de julgar estética. Basta percorrer o texto que nos depararemos com termos como: “motivo”, “sentir”, “coração humano”, “satisfação”, “fortalecimento”, “excitação”, “influência”, “sentir vivamente a potência motora”, expressões que mostram o germe do conceito de uma receptividade transcendental elaborado na “crítica do gosto” e tema da faculdade de julgar estética.

O primeiro termo sublinhado (“amar”) aponta para a temática do tomar gosto pela lei, do tornar subjetiva a razão prática objetiva. A Metodologia começa a construir, então, o conceito de uma receptividade a um interesse moral. O sintagma sublinhado “sentir o uso alargado das nossas faculdades de conhecer” nos remete, sobretudo aos temas do livre jogo e do alargamento do entendimento pela imaginação através da questão das idéias estéticas. O terceiro termo nos mostra o embrião do que Kant chama de visada moral do juízo de gosto, e no quarto temos a primazia da razão prática em todo este processo. Estamos aqui na nascente do que virá a ser a crítica do gosto, depois metamorfoseada em *Crítica da Faculdade do Juízo* pela ampliação progressiva destas problemáticas iniciais. Neste texto da Metodologia que estamos comentando podemos ver anunciada toda a problemática não só da primeira parte, como também da segunda parte (mas não completamente) da *KU*:

Desse modo acaba um observador da natureza por tomar gosto aos objetos que na primeira abordagem ofenderiam seus sentidos, ao descobrir a grandeza da finalidade de sua organização [...]. Leibniz, por exemplo, depois de ter examinado cuidadosamente um inseto ao microscópio, tornou a colocá-lo delicadamente na folha onde ele o encontrara, porque, tendo-o instruído, e, portanto proporcionado um benefício, resultara credor de sua gratidão” (*KpV*, A285, grifo nosso).

Este trecho remete ao tema do interesse intelectual pela beleza.

Algumas afirmações da “Metodologia” chegam a espantar, tal é o modo como antecipam conclusões da analítica da *KU*:

Esta ocupação da faculdade de julgar, que nos faz sentir as nossas próprias faculdades de conhecimento, não é ainda o interesse nas ações e na sua moralidade. Leva apenas a que alguém se entretenha de boa vontade com um tal juízo e dá à virtude ou ao modo de pensar, segundo leis morais, uma forma de beleza que é admirada, mas nem por isso é buscada; como tudo aquilo, cuja consideração produz subjetivamente uma consciência da harmonia de nossas faculdades de representação e onde sentimos fortalecida toda a nossa faculdade de conhecer (entendimento e imaginação), produz um prazer que se pode comunicar a outros, no qual, porém, a existência do objeto nos permanece indiferente, considerando-o só como a ocasião de nos apercebermos da predisposição dos talentos que nos elevam acima da animalidade (*KpV*, A285-286, grifos nossos).

Toda a temática desenvolvida mais tarde na *KU* está anunciada aqui. Tal

é o caso das questões do desinteresse, do prazer como estado da mente, da harmonia no jogo das faculdades, do elevar-se acima da sensibilidade, e principalmente da comunicabilidade do prazer.

A “Metodologia” inicia a distinção e a articulação de três momentos: 1) aquele da exclusão pelo juízo estético de todo interesse referido à existência do objeto no que toca ao discernimento da beleza; 2) aquele do interesse intelectual pela beleza; 3) aquele do reatamento da faculdade de julgar estética à totalidade do sistema dos fins construído pelo juízo teleológico, já que como vimos a menor contribuição da finalidade na organização de um inseto é suficiente para fazer, por exemplo, Leibniz substituir o sentimento de repugnância que apareceria no início de uma investigação pelo sentimento de aprovação ou de gratidão ao olhar o favor que recebera da natureza. A especificidade reconhecida aqui ao exercício da faculdade de julgar é que ela produz um sentimento, primeiro ao permitir que sintamos os nossos poderes de representação, depois pelo exercício prescrito pelas duas máximas, que nos acostuma e nos faz amar aquilo que amplia o uso de nossas faculdades, produzindo, portanto uma espécie de admiração pela natureza, substituindo o espanto pelo sentimento de respeito (como no exemplo de Leibniz invocado por Kant). Voltemos à passagem citada há pouco, modificando ligeiramente sua tradução:

esta ocupação da faculdade de julgar [...] leva apenas a que alguém se entretenha de boa vontade com um tal juízo e dá à virtude ou ao modo de pensar, segundo leis morais, uma forma de beleza que é admirada, mas nem por isso é buscada....

Ou seja, existe uma determinada ocupação da faculdade de julgar que entretém os poderes representacionais permitindo o sentimento de uma forma de beleza que suscita tanto o sentimento da relação entre as faculdades quanto o seu fortalecimento.

Retomemos a frase “a consideração produz subjetivamente uma consciência da harmonia de nossas faculdades de representação e onde sentimos fortalecida toda a nossa faculdade de conhecer (entendimento e imaginação)”. Diremos que da noção de consideração sairá a descoberta de que nos juízos estéticos o interesse se faz contemplativo e o sentimento desinteressado será aquele da indiferença em relação à existência do objeto. Concluindo, podemos dizer que as linhas da Metodologia antecipam as grandes teses da *KU* (pelo menos da sua primeira parte). Isto nos permite a conjectura de que é na “Metodologia” da *KpV* que aparece aos olhos de Kant o projeto de empreender uma crítica do gosto. Parece que por já possuir suas teses básicas é que Kant crê ser possível entregar em pouco tempo

esta obra ao público. Para efetivar este projeto, Kant precisa remover os obstáculos que o próprio pensamento crítico impõe ao reconhecimento do sentimento como instância transcendental legítima. Será necessário conceber que “o juízo de gosto repousa sobre princípios a priori” (título do § 12 da *KU*). Passamos assim ao que poderíamos considerar como a etapa final da gênese da crítica do gosto, a partir da qual se reconhece a legitimidade própria da questão de uma tópica tripartite do ânimo procedendo a uma crítica do sentimento.

O reconhecimento da necessidade de uma crítica do sentimento é que desencadeia a elaboração da *KU*. As considerações feitas na Metodologia da *KpV* devem ter indicado a Kant a possibilidade de se trabalhar com um tema do período pré-crítico (o gosto) no contexto de uma preocupação nova. Tratava-se de reconhecer a fecundidade das idéias segundo as quais: 1) um certo uso da faculdade de julgar produz um sentimento de nossas faculdades de conhecer e 2) o exercício daquela faculdade produz uma consciência da harmonia das faculdades de conhecer e faz com que percebamos (em nossa indiferença à existência do objeto em consideração) a predisposição de “talentos” que nos elevam acima da animalidade. Não esqueçamos que o objetivo da Metodologia é tornar subjetivamente prática a razão, o que nos permite relacionar sentimento e moralidade. Esta relação será, de certa maneira, elevada a um nível máximo de complexidade na *KU*. Como já dissemos, Kant não admitia que o sentimento contivesse princípios a priori que o reconduzisse a uma faculdade autônoma do ânimo. Na *KpV* o prazer ou determinava a faculdade de apetição, ou era apenas a sensação da determinação da vontade pela razão. Para que o sentimento seja objeto de uma Crítica será necessário tirá-lo do âmbito da faculdade de apetição, além de rever a “interdição” da *KrV*. A autonomização do sentimento como faculdade superior dotada de princípios a priori servirá ao propósito sistemático de tornar sensível o ânimo à razão prática, nos termos em que entendemos as formulações da Metodologia. Esta questão receberá diversas formulações no percurso do pensamento kantiano, até se traduzir definitivamente nos termos da questão da realização das leis da liberdade no mundo sensível (portanto da questão dos efeitos da liberdade no mundo sensível). No parágrafo III da Primeira Introdução à *KU*, Kant admite três faculdades do ânimo, a faculdade-de-conhecer, o sentimento de prazer e desprazer e a faculdade-de-apetição. A diferença entre elas se baseia na distinção entre suas respectivas representações. Na medida em que estas se referem ao objeto e à unidade da apercepção, elas pertencem ao conhecimento; na medida em que as representações são consideradas como causa da efetividade desse objeto, elas pertencem à faculdade de apetecer; e na medida em que as representações se referem ao sujeito e conservam sua existência no mesmo, elas pertencem ao sentimento de prazer e desprazer. O tipo de relação estabelecida

pelas representações define, portanto três diferentes faculdades do ânimo. Entre as questões da sensibilização do ânimo à razão prática e da efetivação dos efeitos da liberdade no mundo, se situa a discussão (da qual depende a autonomização do sentimento) da vinculação do sentimento de prazer às faculdades de apetecer e conhecer. Esta questão, posta na origem da crítica do gosto, se expressa agora maravilhosamente na Primeira Introdução, III, onde Kant nos diz que:

Consegue-se por certo descobrir entre o sentimento de prazer e as duas outras faculdades uma vinculação a priori e, se vinculamos um conhecimento a priori, ou seja, o conceito racional da liberdade, com a faculdade-de-desejar como seu fundamento-de-determinação, encontrar nessa determinação objetiva, ao mesmo tempo, subjetivamente, um sentimento de prazer contido na determinação da vontade. Mas desse modo não é por intermédio do prazer ou desprazer que a faculdade de conhecimento está ligada com a faculdade-de-desejar; pois este não a precede, mas, ou se segue diretamente à determinação desta última ou, talvez, nada mais é do que a sensação dessa determinabilidade da vontade pela própria razão, portanto absolutamente não é um sentimento particular e uma receptividade peculiar, que exigisse, entre as propriedades da mente, uma divisão particular. E, como no desmembramento das faculdades da mente em geral está dado incontestavelmente um sentimento de prazer, que, independente da determinação da faculdade de desejar, pode, antes, fornecer um fundamento-de-determinação da mesma, embora, para sua vinculação com as outras duas faculdades em um sistema, seja exigido que esse sentimento de prazer, assim como as outras faculdades não repousa sobre fundamentos meramente empíricos, mas também sobre princípios a priori, então, para a Idéia da filosofia como um sistema será também requerida (embora não uma doutrina, no entanto) uma crítica do sentimento de prazer e desprazer, na medida em que não está fundado empiricamente. (Primeira Introdução, III, grifos nossos)

Examinando com atenção esta passagem, vemos de início que ela nos explica como a exigência de sistematização guiada pela tábua das faculdades levou à construção de uma nova crítica, a crítica do sentimento chamada de crítica do gosto. Um dos motivos para isto é o recobrimento entre as questões do gosto e do sentimento, desde a obra pré-crítica *“Observações acerca do Belo e do Sublime”*. Trata-se como diz o início da passagem citada, não de um sentimento qualquer, mas do sentimento de prazer. O prazer é um sentimento e sentir prazer é uma questão de gosto, sendo o gosto uma faculdade de apreciação de prazer. O gosto repousa sobre a capacidade apreciativa de ser afetado ou sensibilizado por prazer ou desprazer. Isto permite concluir que para investigarmos o sentimento podemos estudar

a faculdade apreciativa do sentimento que é o gosto (e que Kant chamará depois de faculdade de julgar, cabendo a ela ajuizar os estados mentais como prazer ou não). Não por acaso, ao contar a Reinhold ter descoberto princípios a priori para o sentimento, Kant anuncia que se debruçará em uma crítica do gosto.

No início da passagem do parágrafo III da Primeira Introdução citada há pouco (“consegue-se por certo descobrir... um sentimento de prazer contido na determinação da vontade”), Kant diz que descobrimos uma vinculação a priori entre as faculdades da mente (a de conhecer e a de apetição) através de uma discussão sobre a vinculação do conceito de liberdade (chamado ali de “conhecimento”) à faculdade de apetecer (a vontade). O conceito de liberdade é o fundamento objetivo de determinação da vontade, da faculdade de apetecer, (o sentimento de prazer forneceria o fundamento de uma determinação subjetiva da vontade). Esta formulação soa estranha, já que o conceito de liberdade é um conceito prático, fornecido não estritamente pela faculdade de conhecer, mas pela razão (num sentido prático). Ainda mais estranho é admitir um fundamento subjetivo de determinação da vontade e identificá-lo ao sentimento de prazer. Contornemos tais estranhezas lembrando a ressalva kantiana de que “não é por intermédio do prazer ou desprazer que a faculdade de conhecimento está ligada com a faculdade-de-desejar; pois este não a precede, mas, ou se segue diretamente à determinação desta última ou, talvez, nada mais é do que a sensação dessa determinabilidade da vontade pela própria razão” (Primeira Introdução, III). Ainda que não elucide a contento o estatuto do sentimento de prazer enquanto fundamento subjetivo da vontade, tal ressalva nega-lhe a função de vinculação entre as faculdades de conhecer e de desejar. O sentimento de prazer se circunscreveria ao domínio da faculdade de desejar por não fundar uma instância transcendental autônoma, já que ou determinaria a vontade ou se seguiria à determinação da vontade ou resultaria da determinabilidade desta pela razão (pelo conceito racional da liberdade). Kant conclui que o sentimento de prazer (circunscrito à faculdade de desejar) “absolutamente não é um sentimento particular e uma receptividade peculiar, que exigisse entre as propriedades da mente, uma divisão particular”, ou que exigisse uma nova crítica.

Mas a continuação da passagem de Kant nos adverte que

como no desmembramento das faculdades da mente, em geral, está dado incontestavelmente um sentimento de prazer, que, independente da determinação da faculdade de desejar, pode, antes, fornecer um fundamento-de-determinação da mesma embora, para sua vinculação com as outras duas faculdades em um sistema, seja exigido que esse sentimento de prazer, assim como as outras faculdades, não repouse sobre fundamentos meramente empíricos, mas também

sobre princípios a priori, então, para a Idéia da filosofia como um sistema será também requerida (embora não uma doutrina, no entanto) uma crítica do sentimento de prazer e desprazer, na medida em que não está fundado empiricamente. (Primeira Introdução III 12)

Como está dado um sentimento de prazer, que independe da faculdade de desejar e prescinde de fundamento empírico, tal sentimento será o terceiro termo que vinculará num sistema as duas outras faculdades (a de conhecer e a de desejar). Tal vinculação requer uma “crítica” do sentimento de prazer, cujo estatuto cabe esclarecer. Para vincular conhecimento e desejo (faculdades superiores), Kant descobre um terceiro termo capaz de realizar esta tarefa. A passagem comentada acima nos mostra que a tentativa inicial de Kant era vincular conhecimento (conceito racional da liberdade) e vontade (faculdade de desejar) e que o meio para isso era um determinado sentimento, aquele do respeito. Como o sentimento do respeito não possui autonomia, foi preciso encontrar outro sentimento dotado de autonomia. Kant descobre então (progressivamente) que “está dado um sentimento” diferente daquele do respeito e capaz de vincular as faculdades.

Resumindo: a vinculação é o problema filosófico que anima o empreendimento de Kant aqui. O primeiro nível deste problema aparece na “Metodologia” da Razão Prática, e consiste em tornar sensível a razão prática. Para aprendermos a sermos morais precisamos nos tornar sensíveis aos imperativos do dever, vinculando assim as leis morais ao ânimo. O segundo nível aparece com a descoberta de que está dado um sentimento de prazer e desprazer (sem fundamento empírico), cuja crítica será requerida para a Idéia da filosofia em um sistema. É por isso que Kant conceberá o empreendimento de uma “crítica do gosto”. A preocupação “prática” da Metodologia da *KpV* se transformará assim numa preocupação sistemática. Ao falar em unidade da filosofia, Kant está se referindo à unidade da razão, ou das faculdades superiores, pois no fundamento da filosofia existe um sistema das faculdades superiores (lembremos o título do parágrafo II da Primeira Introdução). Só que cada faculdade superior está referida a uma faculdade da mente (ânimo).

Cada interesse superior da razão funda uma faculdade da mente, do seguinte modo: 1) o interesse expresso na pergunta “que posso conhecer?” funda uma faculdade-de-conhecer; 2) o interesse expresso na pergunta “o que devo fazer?” funda a faculdade de desejar. Cada interesse, cada faculdade da mente possui uma faculdade superior (que fornece princípios a priori) tendo em vista a realização desses interesses. Temos assim o entendimento (fornecendo leis à natureza) e a razão (fornecendo leis à liberdade). Ora, como conseguir a unidade da subjetividade, a unidade da razão (em sentido amplo), a unidade da mente, a unidade das faculdades

superiores? Esta questão pode ter sido pensada juntamente com a famosa afirmação do final da *KpV* (Conclusão, A289).

Kant obtém tal unificação pela introdução de um terceiro termo. O projeto da “Metodologia” da *KpV* se transformará assim no projeto da unidade do sistema, em vista do qual Kant trabalhará com três tópicos. A tópica dos poderes do ânimo (faculdade de desejar, sentimento de prazer e desprazer, faculdade de conhecer), a tópica das faculdades superiores, puras (razão, faculdade de julgar, entendimento) e a tópica das faculdades do conhecimento que operam raciocínios, juízos e conceitos (mais uma vez: razão, faculdade de julgar e entendimento). Estando dado um sentimento, podemos, por analogia com o caso do sentimento do respeito, esboçar uma primeira vinculação entre as faculdades de conhecer e de desejar. Como cada faculdade da mente possui uma faculdade que lhe fornece princípios a priori, aquele sentimento dado terá também de possuir uma faculdade superior que lhe forneça princípios a priori.

Como na faculdade de conhecer segundo a sua faculdade de pensar são dadas ou exigidas três faculdades (razão, faculdade de julgar e entendimento) com funções específicas (cf. Primeira Introdução, II), Kant reconhecerá que dependendo de cada interesse da razão este sistema tripartite de faculdades de conhecer assumirá diferentes funções. Assim, na *KpV* a razão não será mais a faculdade de derivação a partir de princípios tendo em vista o seu uso regulador na *KrV*, mas a faculdade de princípios, de idéias. O entendimento, como já sabemos, possui um papel preponderante no conhecimento. Resta a faculdade de julgar que, se possuísse um novo estatuto, talvez pudesse fornecer princípios a priori para o terceiro termo que é o sentimento. Esta argumentação está presente nas duas introduções.

Kant inicia então uma crítica do sentimento, do gosto, com a firme intuição de que está dado um sentimento superior. Na consecução desta crítica, ele descobrirá (inventará, construirá) uma faculdade de julgar com funções próprias e esta tomará uma proporção conceitual tão grande que o projeto inicial se transformará em uma *Crítica da faculdade do juízo*. Um trecho da Segunda Introdução parece respaldar esta nossa interpretação,

Mas é ainda possível (para julgar segundo a analogia) acrescentar uma nova razão que nos leva a conectar a faculdade do juízo com uma outra ordem das nossas faculdades de representação (o que abrirá a possibilidade da vinculação da tópica das faculdades superiores com a tópica dos poderes da mente) e que parece ser ainda de maior importância que o parentesco com a família das faculdades de conhecimento. Na verdade todas as faculdades da alma ou capacidades podem ser reduzidas àquelas três, que não se deixam, para além

disso, deduzir de um princípio comum: a faculdade de conhecimento, o sentimento de prazer e desprazer e a faculdade de apetição. Para a faculdade de conhecimento apenas o entendimento é legislador, no caso daquela [...], se for considerada em si, sem se misturar com a faculdade de apetição como faculdade de um conhecimento teórico, ser relacionada com a natureza [...]. Para a faculdade de apetição, como faculdade superior segundo o conceito de liberdade apenas a razão [...] é legisladora a priori. Ora, entre a faculdade de conhecimento e a de apetição está o sentimento de prazer, assim como a faculdade do juízo está contida entre o entendimento e a razão. Por isso, pelo menos provisoriamente, é de supor que a faculdade do juízo, exatamente do mesmo modo, contenha por si um princípio a priori e, como com a faculdade de apetição está necessariamente ligado o prazer ou desprazer (quer ela anteceda, como no caso da faculdade de apetição inferior, o princípio desta faculdade, quer, como no caso da superior, surja somente a partir da determinação da mesma mediante a lei moral), produza do mesmo modo uma passagem da faculdade de conhecimento pura, isto é do domínio dos conceitos de natureza para o domínio do conceito da liberdade, quando no uso lógico torna possível a passagem do entendimento para a razão. (Segunda Introdução, III, B XXIII-XXV, grifos nossos)

Nossas representações comportam três espécies de relações: duas dentre elas se relacionam de maneira irreduzivelmente diferente ao objeto, a primeira se refere ao conhecimento outra à realização do objeto, o que nos força a distinguir um poder de conhecer e um poder de desejar; a terceira é a relação da representação ao sujeito e ela constringe a reconhecer uma terceira faculdade da mente na sua relação ao sentimento. Na passagem citada há uma inversão argumentativa em relação à que apresentamos anteriormente: sendo o termo médio na faculdade de conhecer, a faculdade de julgar poderia funcionar de modo análogo noutro tipo de mediação se ela possuísse um outro estatuto. Mais precisamente, se ela possuir um estatuto de faculdade que fornece princípios a priori, ela poderá vincular, como um termo médio, entendimento e razão - poderá vincular as legislações destas duas faculdades através de uma legislação “regulativa” fornecida por ela mesma. E como cada faculdade superior se vincula a um poder do ânimo, a vinculação de suas legislações também vinculará estas faculdades do ânimo. Desse modo, o que precisamos é demonstrar a existência de um sentimento, cabendo à crítica mostrar o exercício de uma faculdade de julgar a priori, vinculando assim a sua legislação com as legislações das outras duas. Trata-se da invenção de uma faculdade superior (a faculdade do juízo) e da construção de uma instância transcendental da mente humana (o sentimento de prazer).

Concluamos nosso exame da gênese do gosto analisando a afirmação kantiana de que “está dado incontestavelmente um sentimento”. Será a questão do sentimento moral do respeito que nos permitirá descobrir um caso de conexão a priori entre o sentimento e as duas outras faculdades: “um conhecimento a priori, o conceito racional da liberdade, está ligado à faculdade de desejar donde ela é o princípio determinante e esta determinação é ao mesmo tempo, subjetivamente, um sentimento”. Mais do que a mera valorização do conceito de sentimento será a descoberta de um sentimento a priori que movimentará toda a gênese do gosto. Na *KpV* Kant vincula o sentimento ora à sensibilidade (não considerada como intuição) ora à razão. O sentimento pode ser um princípio subjetivo do desejar. Na *KU* o sentimento será definido como uma receptividade de uma determinação do sujeito, situando-se, portanto fora das faculdades de conhecer e desejar, que têm em comum o fato de implicarem uma referência objetiva das representações. Como se dá o movimento entre estas duas concepções? O sentimento do respeito fornecerá os meios para esta transição da faculdade inferior de desejar ao sentimento partilhável ou comunicável. O sentimento é um princípio de determinação da faculdade de desejar, que pode ser determinada não só empiricamente (pelo prazer ou desprazer) como também a priori (pela lei moral).

Para mostrar que há uma razão prática, será necessário criticar todo o poder prático da razão a fim de dotar a faculdade de desejar de um estatuto. Trata-se, pois de criticar os princípios determinantes da vontade. O trecho da Primeira Introdução que discutimos admite a possibilidade de vinculação entre as faculdades de conhecer e de desejar, mas não por intermédio do prazer, que estaria circunscrito à faculdade de desejar e não fundaria um sentimento particular ou uma receptividade peculiar. Para entendermos isto temos que examinar os aspectos inferior e superior da faculdade de desejar. Kant pretende na *KU* separar de direito o prazer e a faculdade de desejar e assim encontrar um sentimento que faça a vinculação entre as faculdades. A *KpV* opõe o prazer moral ao prazer material, não distinguindo entre “estético”, “fisiológico” ou “patológico”: “Se uma ação é imediatamente o princípio de um prazer, este é moral; mas se o prazer é a causa da ação esse prazer é físico ou estético”. Aqui o “estético” é apenas um dos mais baixos graus do psicológico. Desse modo, o prazer só é mencionado a título de princípio material da faculdade de desejar: “O prazer proveniente da representação da existência de uma coisa é seu único móvel; sem ele, não haveria nem desejo nem matéria da faculdade de desejar” (*KpV*, teorema II). Neste primeiro momento o sentimento de prazer é considerado empírico, psicológico, princípio material da vontade. A noção de prazer se modifica na *KU* já que na analítica Kant definirá o interesse pela satisfação (complacência) que se conecta com a representação da existência de um objeto ou de uma ação: “*Chamamos*

de interesse a satisfação que unimos à existência de um objeto". A faculdade de desejar é sempre acompanhada por uma satisfação. A satisfação que se conecta necessariamente com o desejo é denominada prazer. Neste primeiro nível de consideração o prazer se define como "a representação da concordância do objeto ou da ação com as condições subjetivas da vida, isto é, com o poder causal de uma representação com vista à realidade do seu objeto (ou com o poder determinante das capacidades do sujeito à ação para produzi-lo)" (*KpV*, prefácio, nota 4, A16-7). A questão é que a apetição (o desejo) sempre se conecta com o prazer, seja como matéria da faculdade de desejar (este prazer se definiria como empírico, fisiológico, patológico, produzido pela relação da representação de existência do objeto), seja como "prazer prático".

A conexão da faculdade de desejar com o prazer pode se dar de duas maneiras: 1) enquanto determinando o uso desta faculdade; 2) como consequência do uso desta faculdade. Esta alternativa funda no âmbito da razão prática dois tipos de interesse: 1) interesse intelectual, que ocorre mediante a razão segundo uma regra; 2) interesse da inclinação, que se torna o fundamento de determinação da faculdade de desejar. A determinação da razão com relação ao interesse pode ocorrer de duas maneiras diversas: ou a razão determina a regra segundo a qual algo pode ser alcançado sobre a base de um interesse, ou ela determina imediatamente o interesse como tal.

No primeiro caso, o prazer torna-se o fundamento determinante do interesse, e a razão representa-se através de um imperativo hipotético apenas a condição do fim a ser alcançado. Nas palavras de Kant, "todos os princípios práticos que supõem um objeto - matéria - da faculdade de desejar como fundamento de determinação da vontade, são, todos eles, empíricos e não podem proporcionar qualquer lei prática. Entendo por matéria da faculdade de desejar um objeto cuja realidade é apetecida. Se o apeteimento para com esse objeto precede a regra prática e é a condição para adotá-la como princípio, nesse caso, digo - primeiramente -: esse princípio, então, é sempre empírico" (*KpV*, corolário do teorema II). No segundo caso o prazer torna-se intelectual, e o interesse torna-se interesse da razão. Com efeito, se o prazer é apenas uma consequência de uma certa determinação anterior da faculdade de desejar, a razão determina sozinha o interesse e seus princípios ou leis, de tal modo que o prazer passa a ser simples consequência da determinação da lei. Nossa reflexão até aqui permite ver que a definição de prazer está circunscrita à faculdade de desejar (vontade). A distinção kantiana entre duas espécies de faculdade de desejar esclarece como o interesse se vincula a uma vontade racional. Uma faculdade de desejar (a inferior) situa-se no âmbito da sensibilidade, e a outra (a superior), no âmbito da vontade ou da razão prática. A faculdade superior de desejar

é concebida como uma faculdade de desejar segundo conceitos, cujo arbítrio para fazer ou deixar de fazer algo se encontra na razão.

Ambas as faculdades estão ligadas à satisfação. Só que a vontade, enquanto faculdade de desejar, pode também ser baseada em princípios puros da razão, e mesmo se acompanhada por uma satisfação, pode também tomar a forma de um interesse somente por aquilo que é determinado universal e necessariamente pela razão. Embora o desejo sempre esteja conectado com prazer, o contrário não ocorre necessariamente: pode haver um prazer que não se conecte absolutamente com nenhum desejo de objeto, mas com a simples representação, que se faz de um objeto (indiferentemente se o objeto dela existe ou não). Esta é a questão própria do prazer na *KU*. Mas neste momento Kant define o prazer como “a representação da concordância do objeto ou da ação com as condições subjetivas da vida, isto é, com o poder causal de uma representação com vista à realidade do seu objeto (ou com o poder determinante das capacidades do sujeito à ação para produzi-lo)”. Este poder causal da representação na produção de seu objeto faria parte das condições subjetivas da vida, e a representação do acordo destas condições com o objeto produzido se chamaria prazer (trata-se de uma satisfação na produção de um determinado objeto da representação). O poder de causar a realidade dos objetos de suas representações (por meio delas próprias) permite uma definição transcendental da vida e do sentimento. A vida seria o poder de agir a partir de um princípio interno, de se determinar às mudanças enquanto mudanças de estado. Guillermit nota que “esta definição do prazer o subordina à faculdade de desejar, já que não conhecemos nenhum outro princípio interno que permitiria a mudança de estado senão o desejo” (Guillermit, 1988, p.77). O prazer é colocado no âmbito da faculdade de desejar enquanto representação do acordo do objeto ou da ação com as condições subjetivas da vida (isto é, com o poder causal de uma representação sobre a realização de seu objeto ou a determinação das forças do sujeito no ato de produzi-lo). O prazer será patológico quando preceder o princípio da faculdade de desejar. E será intelectual quando resultar da determinação da faculdade de desejar.

Na Primeira Introdução encontraremos uma nova definição transcendental do sentimento de prazer:

o prazer é um estado da mente na qual uma representação entra em acordo com ela mesma como razão seja de lhe conservar simplesmente (porque o estado das forças da mente que se favorecem mutuamente se conserva a si próprio), seja de produzir seu objeto. (Primeira Introdução, VIII, 37)

Esta definição enriquece a precedente na medida em que a produção do

objeto da representação; único ponto retido da primeira definição torna-se o segundo termo de uma alternativa na qual o primeiro designa o caso onde a representação é somente o princípio de sua própria conservação. Esta definição rompe o liame entre o sentimento de prazer e a faculdade de desejar, já que podemos reconhecer, nos dois casos onde o prazer é a causa do desejo (patológico) ou o efeito do desejo (prático), duas subespécies da espécie do prazer prático. A outra espécie se chamará prazer simplesmente contemplativo (ou satisfação inativa), prazer que não liga nenhum desejo ou interesse à existência do objeto (à qual ele é indiferente, ou “desinteressado”, nos termos de Kant), ligando-se apenas à representação do objeto.

A *KU* crítica definirá o sentimento de prazer como um estado da mente, separando com isso o sentimento da faculdade de desejar. Ela pôde fazer isso por reconhecer ao sentimento mais do que uma dimensão meramente empírica, fisiológica, patológica, psicológica (indo além do que ocorria na definição da inclinação, a matéria da faculdade de desejar inferior). Kant conceberá agora o sentimento como a priori, e para isso a noção de respeito cumpre um papel importante, pois ele é também um sentimento a priori, embora ligado à razão. Kant percebe que nem todo sentimento é empírico, existe uma espécie que é universal e necessário. Vimos numa passagem da Primeira Introdução que a descoberta do móvel da razão prática (o sentimento do respeito) não autorizava concluir que é por meio do prazer e do desprazer que o poder de conhecer está ligado ao poder de desejar. O respeito aparece como distinto dos outros sentimentos. Ele é a expressão da relação que se estabelece entre a lei (tornando-se um móvel da vontade) e o conjunto de nossa sensibilidade. Ora, se todo sentimento fosse empírico, patológico e sensível, como atribuir ao respeito a característica de sentimento?

O respeito depende da representação da lei unicamente segundo sua forma, não segundo seu objeto. Ele é uma espécie de sentimento característica e exclusiva da pura razão prática, não podendo, pois ser assimilado ao gozo nem ao sofrimento. Ele é um sentimento de prazer que, sendo um sentimento moral, não se reduz a nenhum sentimento patológico. Se ele fosse patológico, não poderíamos buscar seu liame a priori com uma lei qualquer. A admissão de que o respeito é da ordem do sentimento se baseia no fato de que se pode conceber a priori que ele é indissolavelmente ligado à representação da lei moral em todo ser racional finito. Como este é um ser racional sensivelmente afetado, podemos concluir que a razão possui uma causalidade pela qual ela determina a sensibilidade conforme seus princípios e inspira um sentimento de prazer ou de satisfação pelo cumprimento do dever. Mas como isto acontece? Como um pensamento da razão pode a priori produzir uma sensação de prazer ou desprazer? Aqui fazemos um apelo à causalidade da liberdade que repousa sobre a constituição supra-sensível do sujeito e efetuamos a

priori a junção do sentimento como efeito com uma representação considerada como causa. Mas será que podemos derivar a priori de conceitos morais universais o sentimento de respeito? O que a lei moral como móvel produz no *Gemüt*? O que torna o sujeito determinável por certas representações?

Kant diz que não deduzimos propriamente o sentimento de respeito da Idéia da moralidade como se ele fosse o efeito de uma causa. O que derivamos da moralidade é a determinação da vontade. E aqui vem o argumento que nos interessa: “o estado de ânimo de uma vontade determinada por qualquer coisa é em si já um sentimento de prazer e idêntico a ele, logo não resulta dele como efeito: o que somente teria que ser admitido se o conceito do moral como um bem precedesse a determinação da vontade pela lei; pois então o prazer que fosse ligado ao conceito em vão seria deduzido deste como mero conhecimento” (*KU*, § 12). Deste modo, a determinação da vontade pela lei moral já é um estado ou sentimento de prazer, no caso o respeito. Existe uma identidade entre a determinação da vontade e um estado de prazer.

Para isso não determinamos a priori a influência que uma representação dada exerce sobre a mente, pois não se trata de uma passagem da consciência ao sentimento por meio de conceitos, já que consideramos não a relação da idéia da razão (lei moral) ao sentimento (de respeito), mas sim a relação entre a legislação da faculdade de conhecer (razão prática) e a determinação da faculdade de desejar (vontade). É a representação de uma legislação universal do querer que determina a vontade e desperta o sentimento de respeito. Mais importante: esta relação entre as faculdades da mente pode ser sentida porque ela afeta o estado de ânimo. Será nesta determinação objetiva (da faculdade de desejar pela razão) que encontraremos ao mesmo tempo subjetivamente um sentimento de prazer contido na determinação da vontade. Encontramos um sentimento ao lado da determinação objetiva da lei sobre a vontade.

Para explicarmos a transformação da definição transcendental do sentimento, retomemos as duas definições do prazer: 1) “O prazer é a representação da concordância do objeto ou da ação com as condições subjetivas da vida, isto é, com o poder causal de uma representação com vista à realidade do seu objeto (ou com o poder determinante das capacidades do sujeito à ação para produzi-lo)”; 2) “o prazer é um estado da mente no qual uma representação entra em acordo com ela mesma como razão seja de lhe conservar simplesmente (porque o estado das forças da mente que se favorecem mutuamente se conserva a si próprio), seja de produzir seu objeto”. A primeira afirma uma afinidade com a faculdade de desejar; a segunda possui dois termos, um dos quais concerne ao sentimento ele mesmo. A consideração acerca do sentimento do respeito permitiu a Kant definir o sentimento

como um estado no qual a mente se encontra afetada por meio de uma determinação da faculdade de desejar através de uma representação. A idéia central é que a determinação da vontade é um estado de ânimo idêntico ao sentimento. Tal identidade permitirá a Kant ampliar o conceito de sentimento, retirando-o da circunscrição à faculdade de desejar (verificável na KpV), concedendo-lhe autonomia e configurando-o como um termo médio capaz de vincular as faculdades de desejar e de conhecer. O sentimento aparece, assim, como um estado da mente não subordinado à faculdade de desejar. E com isso terminamos nosso exame da gênese do gosto.

Há um movimento imanente à *KU* que vai do projeto de elaboração de uma “crítica do gosto” ao problema da mediação entre natureza e liberdade. A crítica do gosto é concebida por motivos sistemáticos expressos na necessidade de tornar o ânimo receptivo à lei moral. Na Metodologia da KpV, como vimos, é formulada a questão da sensibilização do ânimo ao dever. Vimos também que vários temas da *KU* estavam já presentes na Metodologia. Estas questões estão magistralmente registradas na Primeira Introdução: “A crítica do gosto (...) quanto tratada em intenção transcendental, abre, ao preencher uma lacuna no sistema de nossas faculdades-de-conhecimento, uma perspectiva surpreendente e, ao que me parece, muito promissora, em um sistema completo de todos os poderes-da-mente, na medida em que, em sua determinação, são referidos, não somente ao sensível, mas também ao supra-sensível, sem, no entanto, deslocar o marco de limite que uma crítica inflexível impôs a este último” (Primeira Introdução, XI, 58).

A crítica do gosto nasce, assim, de um desejo de empreender um sistema dos poderes do ânimo cuja configuração permitirá colocar a questão de uma receptividade do ânimo ao sentimento moral: “A espontaneidade no jogo das faculdades de conhecimento, cuja concordância contém o fundamento desse prazer, torna o conceito pensado como apropriado à mediação da vinculação dos domínios do conceito da natureza e do conceito da liberdade em suas conseqüências, conforme essa vinculação estimula ao mesmo tempo a receptividade da mente ao sentimento moral” (Segunda Introdução, IX, B LVI / A LIV). A crítica do gosto fornecerá a Kant, então, uma sistematização das faculdades do ânimo, incluindo entre elas uma receptividade ao sentimento moral. Ela, portanto, constituirá um terceiro termo na tópica dos poderes do ânimo ao lado da faculdade de conhecer e da faculdade de apetição o que permitirá vinculá-las e ao mesmo tempo colocar a questão da receptividade ao sentimento moral. A “estética” é, então, uma determinada espécie de receptividade do ânimo. Será para a construção transcendental desta receptividade autonomizada do conhecer e do apetecer que se procederá a uma fundamentação dos juízos estéticos. Pois bem, a questão da receptividade do ânimo ao sentimento moral levará Kant a colocar a questão da fundamentação dos juízos estéticos, o que

o levará à formulação da problemática da passagem da natureza à liberdade, cujo desdobramento se dará na Crítica da Faculdade de Julgar Teleológica. A *KU* é uma obra composta de uma “crítica do gosto” ampliada em uma crítica da faculdade de julgar. Assim, o projeto de se vincular os poderes do ânimo (faculdade de conhecer e faculdade de apetição) por meio de um termo médio (a faculdade do sentimento) de forma a tornar o ânimo receptivo à lei moral se explicita em termos de vinculação entre as legislações fornecidas pelas faculdades que fornecem princípios *a priori* a estes poderes e, como Kant procede a uma articulação de materiais previamente elaborados com as conquistas obtidas, enquanto escreve ou pensa escrevendo, estes dois níveis de mediação ficam muitas vezes superpostos no texto. O “crítica do gosto” foi explicitando progressivamente a faculdade de julgar e suas tarefas de mediação.

Referências Bibliográficas

ARAMAYO, Roberto Rodríguez & VILAR, Gerard (Eds.). En la cumbre del criticismo. In: **Simposio sobre la Crítica del Juicio de Kant**. Barcelona: Anthropos, 1992, 302p. (Autores, Textos y Temas Filosofía, 39).

CHÉDIN, Olivier. **Sur l'esthétique de Kant**: la theorie critique de la représentation. Paris: Vrin, 1982.

CRAWFORD, Donald W. **Kant' aesthetic theory**. Madison: University Wisconsin Press, 1974, 189p.

DUMOUCHEL, Daniel. “La découverte de la faculté de juger réfléchissant”. **Kant-studien**, n.85, 1994, p.419-442.

GUILLERMIT, Louis. **L'élucidation critique du jugement de goût selon Kant**. Paris: CNRS, 1986, 295p.

_____. **Critique de la faculté de juger esthétique de Kant** - Commentaire. Paris: Ed. Pédagogie Moderne, 1981.

KANT, Immanuel. Fundamentação da metafísica dos costumes. Trad. Paulo Quintela. In: **Crítica da razão pura e outros textos filosóficos**. São Paulo: Abril Cultural, 1974 (Col. Os Pensadores, 25), p.195-256.

_____. Primeira Introdução à Crítica do Juízo. Trad. Rubens Rodrigues Torres

Filho. In: **Crítica da razão pura e outros textos filosóficos**. São Paulo: Abril Cultural, 1974 (Col. Os Pensadores, 25), p.257-297.

_____. **Crítica da razão pura**. Trad. Valerio Rohden & Udo Baldur Moosburger. 3a ed. São Paulo: Nova Cultural (Col. Os Pensadores), 1987, 2 volumes.

_____. **Crítica da razão prática**. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1989, 192p.

_____. **Crítica da razão pura**. Trad. Manuela P. dos Santos & Alexandre F. Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1989, 680p.

_____. **Crítica da faculdade do juízo**. Trad. Valerio Rohden e António Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993, 381p.

_____. **Observações sobre o sentimento do belo e do sublime - Ensaio sobre as doenças mentais**. Trad. Vinicius de Figueiredo. Campinas: Papyrus, 1993, 95p.

_____. **Duas introduções à crítica do juízo**. Org. e apresentação Ricardo Terra. São Paulo: Iluminuras, 1995, 132p.

MARTY, F. **La naissance de la métaphysique chez Kant: une étude sur la notion kantienne d' analogie**. Paris: Beauchesne, 1980.

PHILONENKO, Alexis. **L'oeuvre de Kant**, Tome 2. Deuxième édition. Paris: Vrin, 1981.

ROHDEN, Valerio. **Interesse da razão e liberdade**. São Paulo: Ática, 1981, 182p.

_____. (Coord.). **200 anos da crítica da faculdade do juízo de Kant**. Porto Alegre: Editora da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 1992, 134p.

_____. "Sociabilidade legal: uma ligação entre direito e humanidade na terceira crítica de Kant". **Analytica**, Porto Alegre, vol.1, n.2, 1994, p.97-106.

ROVIRA, Rogelio. **Teología ética**- sobre la fundamentación y construcción de una teología racional según los principios del idealismo trascendental de Kant. Madri: Ediciones Encuentro, 1986, 280p.

SANTOS, Leonel Ribeiro. **A razão sensível** - Estudos Kantianos. Lisboa: Colibri, 1994, 194p.

_____. **Metáforas da razão, ou economia poética do pensar kantiano.** Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994. (Textos Universitários de Ciências Sociais e Humanas).

SOURIAU, Michel. **Le jugement réfléchissant dans la philosophie critique de Kant.** Paris: Felix Alcan, 1926.

LAS CLAVES FUNDAMENTALES DE LA PROBLEMÁTICA DE LA ENSEÑANZA SUPERIOR Y DE LA EDUCACIÓN EN DERECHOS HUMANOS EN EL CONTEXTO DEL PROCESO DE BOLONIA

Jesús Lima Torrado *

Resumen: Este artículo examina la importancia actual de la Educación en Derechos Humanos (EDH). Esa importancia contrasta radicalmente con la escasa implementación de la EDH en el Proceso de Bolonia (PB). Se constata la coincidencia de características en ambos modelos, pero también la existencia de una diferencia importantísima: la ausencia de orientación personalista en el PB. Por último, se analizan las sólidas razones que aconsejan que la Unión Europea adopte en el PB, como orientación fundamental, la Educación en Derechos Humanos.

Palabras clave: Unión Europea, Educación en Derechos Humanos, Proceso de Bolonia.

Abstract: This contribution deals with the relevance of High Education and Learning in Human Rights. Nevertheless, in the Bologna Process (BP) scarce attention is paid to such objectives and purposes. Although there are overlappings as far as the main features of both models are concerned. The main difference is the lack of a personal approach in the BP. The reasons why the European Union should implement in the BP the High Education and Learning in Human Rights are also explained.

Keywords: European Union, High Education and Learning in the Human Rights, Bologna Process.

Relevancia Actual de la Educación en Derechos Humanos (EDH) y del Proceso de Bolonia (PB)

La legitimidad del tema planteado viene determinada, al menos, por tres factores fundamentales: la importancia objetiva de la *Educación en Derechos Humanos* (EDH), la escasa importancia que se da a la misma por parte de las Universidades Europeas y, finalmente, por la importante circunstancia que atraviesan éstas últimas en el momento actual: el Proceso de Bolonia, que se inició con las Declaraciones de La Sorbona (1998)¹ y Bolonia (1999)² y que culminará en el año 2010.³ Veamos brevemente esos tres factores.

* Doctor en derecho y Profesor Titular de Filosofía del derecho y Filosofía Política de la Universidad Complutense de Madrid. Codirector del Grupo de Investigación Complutense *Globalización y Pensamiento Jurídico Crítico*. E-mail: <jlima@der.ucm.es >.

¹ Vid. El texto de la Declaración de la Sorbona en Internet: <http://universidades.universia.es/fuentes-info/documentos/sorbona.htm>. Acceso: Septiembre 06.

La importancia objetiva de la EDH ha sido subrayada, durante los últimos años por diferentes documentos de las Naciones Unidas, por las Organizaciones No Gubernamentales y por la doctrina científica referente a la Teoría de los Derechos Humanos.

La Conferencia Mundial de Derechos Humanos, celebrada en Viena en 1993, consideró que la educación, la capacitación y la información pública en materia de derechos humanos son indispensables para establecer y promover relaciones estables y armoniosas entre las comunidades y para fomentar la comprensión mutua, la tolerancia y la paz.⁴ La misma Conferencia señaló, de manera inequívoca, que la educación en materia de derechos humanos

debe abarcar la paz, la democracia, el desarrollo y la justicia social, tal como se dispone en los instrumentos internacionales y regionales de derechos humanos, a fin de lograr la comprensión y sensibilización de todos acerca de los derechos humanos con objeto de afianzar la voluntad de lograr su aplicación a nivel universal.⁵

Esa importancia se subraya una vez más cuando en el documento *Declaración y Programa de Acción de Viena* se indica que los Estados

deben tratar de eliminar el analfabetismo y deben orientar la educación hacia el pleno desarrollo de la personalidad humana y el fortalecimiento del respeto de los derechos humanos y las libertades fundamentales.⁶

La Asamblea General de las Naciones Unidas, por su parte, señaló, en el año 1995, que la EDH es “elemento esencial para fomentar relaciones intercomunitarias armoniosas, la tolerancia mutua, la comprensión y la paz”⁷ y que

² Vid. El texto de la Declaración de Bolonia en Internet: <http://universidades.universia.es/fuentes-info/documentos/bolonia.htm>. Acceso: Septiembre 06.

³ Vid. “El Espacio Europeo de Educación Superior” en Internet: <<http://www.ucm.es/info/ucmp/pags.php?tp=Espacio%20Europeo%20de%20Educación%20Superior&a=documentos&d=0000084.php>>. Acceso: Septiembre 06.

⁴ Cfr. “Declaración y Programa de Acción de Viena. Conferencia Mundial de Derechos Humanos”, Viena, 14 a 25 de junio de 1993.

⁵ Vid. La nota anterior.

⁶ Vid. nota 4.

⁷ Cfr. ASAMBLEA GENERAL DE LAS NACIONES UNIDAS: “Decenio de las Naciones Unidas para la Educación en la esfera de los Derechos Humanos”, Resolución A/RES/49/184, de 9 de Marzo de 1995.

constituye un importante vehículo para la eliminación de la discriminación por motivos de sexo y para dar igualdad de oportunidades mediante la promoción y protección de los derechos de humanos de la mujer ⁸

La misma Asamblea General manifestó en el N° 43 del Documento Final de la Cumbre Mundial, celebrada en el año 2005, que una de las funciones indispensables de la EDH es el logro de la erradicación de la pobreza.⁹

La UNESCO ha reconocido también la indudable importancia de la EDH. Para ella, tal y como consta en la Declaración de Antigua, de 1996, la EDH “promueve una actitud permanente y natural de respeto a los valores y principios de los derechos humanos” ¹⁰ y “es de vital importancia para alcanzar el respeto a los valores de las diferentes culturas, para posibilitar la convivencia pacífica, la armonía social y la efectiva participación en el desarrollo de la democracia”. ¹¹

Las Organizaciones No Gubernamentales (ONGs), por su parte, han subrayado, en diversos documentos, la especial importancia que tiene la EDH. Entre ellas merece destacarse la labor desplegada por Amnistía Internacional. En sus cincuenta años de existencia, ha destacado no sólo en la defensa de los concretos derechos humanos, sino que además ha desplegado una importante labor de elaboración teórica y práctica acerca de la EDH. Así, en el número 2 de su Guía de 12 puntos para la formación y la educación en derechos humanos de los funcionarios del Estado señala que la EDH constituye “un paso más para lograr un mayor grado de rendición de cuentas” por parte de los órganos y poderes del Estado ¹² El mismo texto indica, además, que la EDH contribuye a promover un concepto de desarrollo compatible con la dignidad de mujeres y hombres de todas las edades y que tiene en cuenta a los diferentes sectores de la sociedad, como los niños, las poblaciones indígenas, las minorías y las personas discapacitadas.

También los tratadistas de la Teoría de los Derechos Humanos han subrayado la relevancia práctica de la EDH, en cuanto que garantiza de los derechos humanos. Kate Moriarty ha señalado que la EDH,

es una de las dimensiones más importantes del derecho a la educación, es esencial para crear ciudadanos activos en materia de derechos humanos, es

⁸ Vid. nota anterior.

⁹ Cfr. ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS, 2005.

¹⁰ UNESCO: “Declaración de Antigua sobre los derechos humanos y la cultura de Paz”, Antigua, Guatemala, 30 de Julio de 1996.

¹¹ Vid. la nota anterior.

¹² Cfr. AMNISTIA INTERNACIONAL, 1998.

decir, personas que no solo conozcan y comprendan los derechos humanos , sino que sean capaces de cambiar sus actitudes y comportamiento haciendo progresar la causa de los derechos humanos. (MORIARTY, 2004, p. 8)

Se ha podido constatar, a partir de la realización de varias encuestas, que las personas con mayor grado de conocimiento acerca de los derechos humanos se comprometen mas en su defensa participando, por ejemplo, en acciones de las ONGs (MIHR, 2004, p. 37).

Hay un radical contraste entre la importancia objetiva de la EDH y la escasa importancia que se da a la misma en las Universidades encuadradas en el ámbito de la Unión Europea. Es cierto que en varias universidades de ese ámbito regional se dan en cursos de Doctorado y Cursos monográficos sobre la materia. Existen Institutos especializados y cátedras UNESCO repartidas por distintas Universidades. Además se imparten cursos sobre la problemática sobre la Paz y los Conflictos. No obstante, si nos centramos en la EDH en el seno de las Universidades de la Unión Europea podemos constatar una serie de deficiencias, entre las que podemos citar como especialmente graves, las siguientes: no existen contenidos de derechos humanos uniformes para todas las Facultades en las Universidades Europeas; la EDH se limita a algunas pocas disciplinas y no tiene carácter interdisciplinario; en algunos países no existe en los planes de estudio una asignatura obligatoria que se denomine “derechos humanos”; la formación en materia de derechos humanos en las Facultades de Derecho está poco orientada a la práctica; la EDH se encuentra dispersa en diversas disciplinas como la Filosofía, las ciencias jurídicas, la Filosofía del Derecho, la Antropología, la Historia o la Sociología y, sin embargo, no existen enfoques interdisciplinarios, tampoco se entienden los derechos humanos como una materia transversal que se podría tratar en todas las disciplinas, como, por ejemplo, en las ciencias naturales, sociales, jurídicas, del deporte, en la filología, etc; no existe un enfoque olístico que entienda los derechos humanos como una contribución a la transformación de la sociedad y muchos docentes universitarios en muchos casos entienden por EDH la mera transmisión de conocimientos (MIHR, 2004, p. 36); si de la docencia pasamos al ámbito de la investigación jurídica podemos observar que, salvo excepciones, la EDH no tiene prioridad a la hora de realizar investigaciones interdisciplinarias (MIHR, 2004, p. 38); en coherencia con los datos anteriormente citados, se constata un escaso nivel de eficacia de la enseñanza de los derechos humanos en el mundo universitario de algunos países de la Unión Europea. Algunas encuestas con estudiantes universitarios en Alemania revelaron que su conciencia de los Derechos Humanos era muy poco superior al de las personas que no habían estudiado (MIHR, 2004, p. 39). El caso español es aún más grave

pues como muestra el Informe de Amnistía Internacional “Educación en derechos humanos: asignatura suspensa”, de Febrero de 2003 (AMNISTIA INTERNACIONAL, 2003), España no ha cumplido con las recomendaciones de Naciones Unidas en materia de Educación en Derechos Humanos, ignorando las Directrices para la elaboración de Planes Nacionales de Acción para la Educación en la esfera de los Derechos Humanos (A/52/469 de 20 de Noviembre de 1997) con motivo del Decenio de las Naciones Unidas para la educación en la Esfera de los Derechos Humanos (1995-2004). Ni siquiera respondió a la encuesta que en el año 2005 llevo a cabo las Naciones Unidas como seguimiento del cumplimiento del Decenio antes citado.

Constatación del Paralelismo Existente entre las Características de la EDH y del PCEES

Existe una cierta coincidencia entre las características del modelo de Educación en Derechos Humanos (EDH) preconizada por las Organizaciones intergubernamentales, las ONGs y la doctrina que elabora la Teoría de los Derechos Humanos y las características del modelo de educación Superior que se desprende de los documentos del Proceso de Bolonia, también denominado Proceso de Convergencia Europea de Educación Superior, de la Unión Europea (LIMA, 2006, p. 104). Esas características son, en síntesis, las siguientes: la utilización de una metodología participativa, la transdisciplinariedad, la interdisciplinariedad, la dinamicidad, la interactividad, la practicidad, la globalidad, la potenciación del autoaprendizaje y la autonomización del alumno, la defensa de una educación independiente y de la máxima participación de alumnado, la visión de la realidad social como sociedad global, compleja, sistémica y en continua transformación, potenciación de los enfoques globalizadores, coherencia entre los medios y los fines a emplear y la combinación de enfoques cognitivos y afectivos.

El Problema de la Asimetría entre la EDH y el PB

Pese a la constatación de la coincidencia de las características de ambos modelos cabe señalar, sin embargo, la existencia, entre ellos, de una grave, sustantiva, diferencia que afecta a su dimensión teleológica. El sentido u orientación de la EDH esta presidida por dos características, estrechamente vinculadas entre sí, de las que lamentablemente, adolece el PB: el sentido u orientación personalista o humanista y la dimensión criticista.¹³ Es cierto que desde determinadas técnicas y métodos pedagógicos, como, por ejemplo, el aprendizaje basado en problemas o el portafolios,

¹³ Vid. La nota anterior.

puede paliarse, al menos en parte, en las concretas instancias educativas, ese gravísimo defecto, pero eso no impide constatar que el incipiente Sistema Educativo Superior Europeo tiene una grave laguna, que no hace sino confirmar, una vez más, el déficit democrático institucional que padece la Unión Europea.

En este sentido y con relación a la reforma universitaria que implica el Proceso de Bolonia que, como se ha señalado, definitivamente se acabará por implementar el año 2010, se están planteando desde el terreno de las carreras de Humanidades (ALCOVER, 2005, p. 40) una serie de preguntas-clave que, en realidad podríamos trasladar a todas las ramas del conocimiento: ¿Qué tipo de ciudadano pretendemos exista tras su paso por la Universidad? ¿Acaso se pretende llevar a cabo una educación universitaria donde tenga prioridad lo técnico y lo eficaz? ¿Acaso no parece que se pretende la formación de un ciudadano que simplemente resulte oportuno para el mercado laboral en Europa? ¿Se pretende la formación de meros trabajadores pasivos o, por el contrario, de ciudadanos en el sentido más pleno de la palabra, es decir, ciudadanos en el sentido republicano; es decir, co-responsables, críticos y solidarios? Y sin embargo, y en absoluto contraste, la EDH parece exigir en Europa la formación de ciudadanos críticos, libres, solidarios, defensores de la interculturalidad y comprometidos con la realización efectiva de los derechos humanos.

Consecuencias de una Posible y Deseable Conjunción de la EDH y el PB

Del desnivel o asimetría existente entre los dos modelos cabe extraer una conclusión fundamental: la EDH debe convertirse en un objetivo prioritario de la UE, involucrándolo en el PB. Es imprescindible que el Proceso de Bolonia, como se ha denominado también el Proceso de Convergencia Europea de Educación Superior, cambie de orientación y fije como uno de sus objetivos fundamentales la EDH. Sólo así será posible una Cultura de Paz y de Democracia, sólo así se podrá consolidar un Europa de los Valores, sólo así será posible la realización de los objetivos que se perseguían con la creación de organizaciones intergubernamentales en Europa, tales como el Consejo de Europa, la OSCE, la ARE y la Unión Europea. Solo así será posible respetar la tradición constitucional y democrática de los Estados miembros, sólo así será posible superar el déficit democrático de la Unión Europea y superar, de paso, su desnivel respecto al Consejo de Europa a la hora de reconocer y garantizar los derechos humanos y sólo así será posible encontrar una señal de identidad de la ciudadanía europea, actualmente inexistente.

Lineas Fundamentales Propuestas para una Acción de Educación Integrada (EI): EDH + PB

¿De que manera puede y debe llevarse a cabo este proceso de Convergencia Europea transida de humanismo y centrada en la docencia e investigación en derechos humanos? A mi juicio es posible la posible la adopción de una línea humanista o personalista a través de varias vías.

En primer lugar, mediante la implantación en todos los planes de estudio de la Unión Europea de la compleja problemática de los derechos humanos en conformidad con lo afirmado en la Declaración y Programa de Acción de Viena, adoptadas en la Conferencia Mundial de Derechos Humanos, celebrada en Viena del 14 al 25 de Junio de 1993:

La Conferencia Mundial de Derechos Humanos pide a todos los Estados e instituciones que incluyan los derechos humanos, el derecho humanitario, la democracia y el imperio de la ley como temas de los programas de estudio de todas las instituciones de enseñanza académica y no académica.¹⁴

En segundo lugar mediante la adopción, por parte de la Unión Europea, del Programa Mundial de Educación en Derechos Humanos.

En tercer lugar, mediante el proceso de aceptación y desarrollo, por parte del PB, de una declaración plenamente representativa de las características fundamentales del modelo de EDH: la *Declaración Mundial sobre la Educación Superior en el siglo XXI: Visión y Acción*, aprobada por la UNESCO en su sede de Paris el 9 de Octubre de 1998, en el seno de la Conferencia Mundial sobre la educación Superior.

En cuarto lugar, mediante la creación, en el PB, de medios de seguimiento y control, que permitan la certeza y fiabilidad de la conjunción armónica de ambos modelos en los diversos países miembros de la Unión Europea. Esos órganos pueden y deben ser los propuestos por el Programa Mundial para la Educación en Derechos Humanos.

En quinto lugar, mediante la creación de un Espacio Virtual Europea, uno de cuyos ejes fundamentales sea la docencia e investigación en derechos humanos.

¹⁴ En Internet: <[http://www.unhchr.ch/huridocda/huridoca.nsf/\(Symbol\)/A.CONF.157.23.Sp?OpenDocument](http://www.unhchr.ch/huridocda/huridoca.nsf/(Symbol)/A.CONF.157.23.Sp?OpenDocument)>. Acceso: Septiembre 06.

Una Propuesta de Educación Integrada (EI) en el Campus Virtual WebCT de la Universidad Complutense de Madrid

En la misma línea seguida por la EDH y el Proceso de Convergencia Europea de Educación Superior se están llevando a cabo por parte de varios equipos de Docencia e Investigación en el seno del Campus Virtual de la Universidad Complutense de Madrid.

La propuesta que estamos realizando en el Campus Virtual WebCT es resultado de la convergencia de diversas líneas de investigación seguidas por diferentes equipos de investigación: el Foro Internacional de Derechos Humanos (FIDH), el equipo de investigación autor de E/Derecho, el equipo de juristas que trabajan en el Instituto *IEPALA. Rafael Burgaleta* en un *Curso Sistemático de Derechos Humanos* y el Grupo de Investigación Complutense “Globalización y pensamiento jurídico crítico”. A través de varias líneas de docencia e investigación en el Campus Virtual se pretende responder positivamente a los retos que plantea la Educación Integrada (EDH+PB). Se están estudiando, en ese contexto y con esos objetivos, cuestiones tales como la problemática de los entornos virtuales, la aplicación de nuevas técnicas pedagógicas adaptadas al Campus Virtual como son el Aprendizaje basado en problemas (ABP) o la potencialidad de los *Weblogs* educativos como instrumento de Educación en Derechos Humanos. También se están abriendo espacios de investigación sobre concretos contenidos de derechos humanos, tales como los dedicados a la ética médica, el dedicado a Christine de Pizan, como precursora de los Derechos de Género o los dedicados al estudio de los problemas de multiculturalidad. Con todo ello se pretende, en última instancia, contribuir, aunque sea de manera modesta y limitada, mediante la creación de Redes de Investigación y de Educación en Derechos Humanos, al establecimiento de una *Sociedad de la Información* que este centrada en las personas y que sea inclusiva;¹⁵ de tal forma, que se contribuya, aunque sea también de forma modesta, a la formación de una Cibercultura de los Derechos Humanos.¹⁶

Conclusiones

De todo cuanto antecede podemos sacar las conclusiones:

Dada la importancia que se reconoce a la EDH tanto desde el punto de vista de las organizaciones intergubernamentales, como desde las organizaciones no gubernamentales y desde la doctrina, no parece en absoluto exagerado considerar

¹⁵ Tal y como señala el N° 60, letra g) del Documento Final de la Cumbre Mundial 2005.

¹⁶ Cfr.LIMA, 2002.

que la EDH, tanto en su dimensión teórica como en su aplicación práctica, debe constituir una cuestión prioritaria de las políticas de educación de todos los países del mundo y de todos los organismos regionales, incluida la Unión Europea.

La EDH debe implementarse como eje fundamental de la docencia en todos los sistemas educativos y en todos los niveles educativos. En este sentido se ha expresado la Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos. Lo ideal sería que la cultura de los derechos humanos se incorporara a todo el programa de estudios en todos los niveles de la enseñanza y no sólo, como sucede actualmente, como parte del programa de estudios establecido dentro de las ciencias sociales y económicas y las humanidades.

Puesto que la EDH tiene una importancia objetiva indudable y existe una brecha profunda entre la misma y su implementación efectiva en el ámbito de la docencia e investigación de las Universidades de la Unión Europea deben tomarse, por parte de esta todas las medidas institucionales que sean necesarias para invertir esa situación y conseguir que la EDH tenga una plena implementación y desarrollo.

La EDH debería ser la tarea y parte del mandato fundamental de las Universidades de la Unión Europea y sus diferentes instituciones. Así se desprende del Decenio para la Educación en la esfera de los derechos humanos de las Naciones Unidas (1995/2004), las reivindicaciones de las instituciones de derechos humanos de la ONU y del Consejo de Europa y diversos autores que se han ocupado de la *Teoría de los Derechos Humanos*.

En el ámbito de la Unión Europea se debe tomar como eje central la EDH en todos los niveles de la educación en la línea marcada por el Documento Final de la Cumbre Mundial 2005, aprobado por la Asamblea general de las Naciones Unidas, mediante la ejecución del Programa Mundial para la Educación en Derechos Humanos.

Debe potenciarse la creación de un Comité Europeo de Derechos Humanos que en coordinación con los Comités Nacionales de Derechos Humanos permitan crear un *Programa Europeo de Educación en Derechos Humanos* como desarrollo del *Programa Mundial de Educación en Derechos Humanos*.

Debe crearse un Programa Nacional de Educación en Derechos Humanos, dentro de cada uno de los Estados miembros de la Unión Europea, que desarrolle, junto con los elementos comunes, aquellos aspectos específicos o peculiares de educación en derechos humanos propios de cada país.

Debe potenciarse por parte de la Unión Europea la creación de redes virtuales de EDH en las que participen Universidades y Organizaciones No Gubernamentales, tomando siempre como referencia, el Programa de las Naciones Unidas.

El Proceso de Bolonia debe constituir el instrumento a través del cual se implemente definitivamente la EDH, adoptándola como eje central de sus

planteamientos en todos los programas de todas las materias y en todos niveles de los estudios universitarios (Grado y Posgrado) El Proceso de Bolonia debe abandonar, pues, urgentemente, su actual actitud meramente profesionalista y antihumanista.

La adopción de estas medidas por parte de la Unión Europea permitirán su fortalecimiento jurídico y político: contribuirá a la formación de una identidad europea, actualmente inexistente y facilitará la formación no sólo de profesionales técnicamente cualificados, sino también de ciudadanos europeos críticos, participativos y solidarios.

Todo ello dará cauce adecuado al reforzamiento del *modelo republicano de derechos fundamentales*, y correlativamente, permitirá restringir el papel social del *modelo neoliberal, dominante hoy dentro del subsistema constitucional europeo*.

La adopción de la EDH por parte de las Universidades de la Unión Europea facilitará, con relación a la *recepción del Otro*, la creación –en fuerte contraste con la situación actual- de una política de integración intercultural dentro de la sociedad europea cada vez más multicultural y permitirá la potenciación del diálogo entre culturas de distinto contenido axiológico, alejando el riesgo de una guerra de culturas.

Esa acción contribuirá, por otra parte, a superar la profunda crisis de valores en que está inmersa actualmente la Unión Europea.

Facilitará, además, la superación del actual déficit democrático de la Unión Europea y de su tradicional desfase respecto al Consejo de Europa en esta materia.

Contribuirá también a formar una cultura de paz y de solidaridad entre las culturas y los pueblos de Europa, constituyendo un elemento pacificador de primer orden que frene brotes bélicos y de racismo como los trágicamente protagonizados por la antigua Yugoslavia.

El PB debe incorporar también las directrices, objetivos y métodos recogidas en la *Declaración Mundial sobre la Educación Superior en el siglo XXI*.

La Unión Europea debe propiciar y potencia al máximo entre las universidades pertenecientes a este ámbito regional, la creación de redes virtuales de docencia e investigación en Derechos Humanos en colaboración con universidades pertenecientes a otros ámbitos regionales y, especialmente, Latinoamérica.

Debe crearse una disciplina, denominada *Derechos Humanos* que esté presente en todos los planes de estudios de todas las disciplinas académicas de todos los países miembros de la Unión Europea.

Conclusión Final

La Educación Superior ha de emprender, como dice la *Declaración Mundial sobre la Educación Superior en el siglo XXI*: “la transformación y la renovación mas

radicales que jamás haya tenido” Y el primer elemento necesario, imprescindible, para que esa transformación pueda producirse, en el seno de la Unión Europea, no puede ser otro que la plena incorporación de la EDH al Proceso de Bolonia.

Referencias Bibliograficas

ALCOVER, Norberto. Reforma universitaria: ciudadanos o empleados. **El País**, p. 40, Lunes, 19 Sep. 2005.

AMNISTIA INTERNACIONAL. **Guía de 12 puntos para la formación y la educación en derechos humanos de los funcionarios del Estado**, Secretariado Internacional, Londres. Trad. castellana por Editorial de Amnistía Internacional (EDAI). Feb. 1998. En Internet: <<http://web.amnesty.org/library/index/es/ACT300011998?open&of=esl-326>>. Acceso: Septiembre 06.

_____. **Educación en Derechos Humanos**: asignatura suspensa (Informe sobre la formación en las escuelas de magisterio y facultades de pedagogía y ciencias de la educación en materia de derechos humanos. Feb. 2003. En Internet: <http://www.izquierda-unida.es/federal/comun/informe_ai_derechos_humanos.pdf>. Acceso: Septiembre 06.

_____. **Boletín de Educación en Derechos Humanos**, n. 14, Sep. 2005. En Internet: <<http://web.amnesty.org/library/Index/ESLPOL320092005?open&of=ESL-326>>. Acceso: Septiembre 06.

GIL CANTERO, Fernando. La educación en derechos humanos en el sistema educativo. **Tarbiya**, Revista de Investigación e Innovación Educativa del Instituto Universitario de Ciencias de la Educación, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, n. 35, p. 43 seq., 2004.

LIMA TORRADO, Jesús. Ciberespacio y protección de los derechos: ¿Hacia una cibercultura de los derechos humanos?. In: I Congreso Iberoamericano de Ética y Filosofía Política, Sección de Filosofía del Derecho y del Estado. Alcalá de Henares, 18-20 de Septiembre de 2002. **Cuadernos Electrónicos de Filosofía del Derecho**, n. 5, 2002. En Internet: <<http://www.uv.es/CEFD/5/lima.html>>. Acceso: Septiembre 06.

_____. **La utilización de los recursos de la plataforma WebCT como instrumento de apoyo a la Investigación en el campo de la ciencia jurídica**. In: II Jornada

Campus Virtual UCM: cómo integrar investigación y docencia en el CV-UCM. Madrid: Complutense, 2005. p. 304-309.

_____.; ARENAS RODRIGÁÑEZ, Paz. **Multiculturalismo**. Una aproximación a su problemática en la Universidad Pública Española. Memoria final del Proyecto de Investigación Complutense, 2005.

_____. **La utilización de Weblogs como instrumento de Educación en Derechos Humanos dentro de la Plataforma WebCT de la Universidad Complutense de Madrid en el contexto del Proceso de Convergencia Europea de Educación Superior**. In: III Jornadas Internacionales de Innovación Universitaria. Métodos docentes afines al EEES, Madrid, Universidad Europea de Madrid, 14 y 15 de Septiembre de 2006. p. 104.

LÓPEZ LÓPEZ, Pedro. Educación en Derechos Humanos: España suspende. **Tarbiya**, Revista de Investigación e Innovación Educativa del Instituto Universitario de Ciencias de la Educación, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, n. 35, p. 57 seq., 2004.

_____.; ÁLVAREZ ZAMORA, Ángeles; MONTERO DÍAZ, Ana Belén. Información y documentación en derechos humanos. **Revista General de Información y Documentación**, v. 10, n. 2, p. 219 seq., 2000. En Internet: <<http://www.ucm.es/BUCM/revistas/byd/11321873/articulos/RGID0000220219A.PDF>>. Acceso: Septiembre 06.

MIHR, Anja. Educación en derechos humanos en el ámbito universitario. **Tarbiya**, Revista de Investigación e Innovación Educativa del Instituto Universitario de Ciencias de la Educación, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, n. 35, p. 29 seq., 2004.

MINISTÉRIO DA JUSTIÇA. SECRETARIA DE ESTADO DOS DIREITOS HUMANOS. UNESCO, UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO. **Direitos Humanos no cotidiano**. Manual. 2. ed. São Paulo, 2001.

MORIARTY, Kate. Crear ciudadanos activos en materia de derechos humanos: el papel de la educación en Derechos Humanos dentro de Amnistía Internacional. **Tarbiya**, Revista de Investigación e Innovación Educativa del Instituto Universitario de Ciencias de la Educación, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, n. 35, p. 7 seq., 2004. En Internet: <<http://cv.uoc.edu/~amnistia/educa/articles/kate-moriarte.pdf>>. Acceso: Septiembre 06.

ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS. **Programa Mundial para la Educación en Derechos Humanos (2005-2007)**. En Internet: <<http://www.hrea.net/programa-mundial/index.html>>. Acceso: Septiembre 06.

_____. **La educación:** un instrumento para fomentar la eliminación de las violaciones de los derechos humanos. En Internet: <<http://www.un.org/spanish/hr/50/dpi1937j.htm>>. Acceso: Septiembre 06

_____. ASAMBLEA GENERAL. ASAMBLEA GENERAL. **Decenio de las Naciones Unidas para la Educación en la esfera de los derechos Humanos.** Resolución A/RES/49/184, de 6 de Marzo de 1995. En Internet: <http://www.unhchr.ch/pdf/lessonslife3_S.pdf>. Acceso: Septiembre 06.

_____. ASAMBLEA GENERAL. **Directrices para la elaboración de planes nacionales de acción para la educación en la esfera de Derechos Humanos.** Adición a Cuestiones relativas a los Derechos Humanos: cuestiones relativas a los derechos humanos, incluidos distintos criterios para mejorar el goce efectivo de los derechos humanos y las libertades fundamentales. Documento A/52/469/Add 1, de 20 de Noviembre de 1997. En Internet: <[http://www.unhchr.ch/huridocda/huridoca.nsf/e06a5300f90fa0238025668700518ca4/424211d42b5f6ef28025668900350132/\\$FILE/N9728414.pdf](http://www.unhchr.ch/huridocda/huridoca.nsf/e06a5300f90fa0238025668700518ca4/424211d42b5f6ef28025668900350132/$FILE/N9728414.pdf)>. Acceso: Septiembre 06.

_____. ASAMBLEA GENERAL. **Documento Final de la Cumbre Mundial 2005.** Resolución A/RES/60/1, Sexagésimo Periodo de Sesiones, 24 de Octubre de 2005. En Internet: <http://www.un.org/spanish/summit2005/fact_sheet.html>. Acceso: Septiembre 06. [También en la siguiente dirección: <<http://unpan1.un.org/intradoc/groups/public/documents/UN/UNPAN021757.pdf>>. Acceso: Septiembre 06.

_____. COMISIÓN DE DERECHOS HUMANOS. **Evaluación del programa de derechos humanos del sistema de las Naciones Unidas de conformidad con la Declaración y Programa de Acción de Viena.** 63ª sesión, 10 de Marzo de 1995. En Internet: <<http://193.194.138.190/Huridocda/Huridoca.nsf/TestFrame/602ec6caf4bde83e802566f300415ea0?Opendocument>>. Acceso: Septiembre 06

_____. COMISION DE DERECHOS HUMANOS. **Promoción y protección de los Derechos Humanos:** Información y Educación. Consejo Económico Social, Documento E/CN.4/2004/93, 26 de Febrero de 2004. [Recogido también en **Tarbiya**, Revista de Investigación e Innovación Educativa del Instituto Universitario de Ciencias de la Educación, Universidad Autónoma de Madrid, Nº 35, Madrid, 2004, pp. 71 y ss. En Internet: <<http://cv.uoc.edu/~amnistia/educa/articles/kate-moriarte.pdf>>. Acceso: Septiembre 06.]

_____. CONFERENCIA MUNDIAL DE EDUCACIÓN PARA TODOS. **Declaración Mundial de Educación para Todos y Plan de Acción para satisfacer las necesidades básicas de aprendizaje.** Jontiem, Tailandia, 5/9 de Marzo de 1990. En Internet: <<http://www.oei.es/efa2000jomtien.htm>>. Acceso: Septiembre 06.

_____. OFICINA DEL ALTO COMISIONADO DE LAS NACIONES UNIDAS PARA LOS DERECHOS HUMANOS. **ABC: La enseñanza de los derechos humanos.** Actividades practicas para escuelas primarias y secundarias. Naciones Unidas. Nueva York y Ginebra, 2004.

_____. UNESCO. **Marco de acción prioritaria para el cambio y el desarrollo de la educación superior.** En Internet: <http://www.unesco.org/education/educprog/wche/declaration_spa.htm>. [También en: <<http://www.rau.edu.uy/docs/paris1.htm>>. Acceso: Septiembre 06.

_____. UNESCO. **Recomendación sobre la Educación para la Comprensión, la Cooperación y la Paz Internacional y la Educación relativa a los derechos Humanos y las Libertades Fundamentales,** aprobada por la Conferencia General de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, en su 18ª Reunión, el 19 de Noviembre de 1974. En Internet: <http://www.unhchr.ch/spanish/html/menu3/b/77_sp.htm>. Acceso: Septiembre 06.

_____. UNESCO. **Plan de Acción Integrado sobre la Educación para la Paz los Derechos Humanos y la Democracia,** aprobado por la Conferencia General de la UNESCO en su 28a reunión, París, Francia, Noviembre de 1995 En Internet: <<http://www.unesco.org/cpp/sp/declaraciones/educacion.htm>>. Acceso: Septiembre 06.

_____. UNESCO. **Declaración de la 44a reunión de la Conferencia Internacional de Educación,** Ginebra, Suiza, octubre de 1994 Ratificada por la Conferencia General de la UNESCO en su 28a reunión, París, Francia, Noviembre de 1995. En Internet: <<http://www.unesco.org/cpp/sp/declaraciones/educacion.htm>>. Acceso: Septiembre 06.

_____. UNESCO. **Declaración de Antigua sobre los derechos humanos y la cultura de Paz.** Antigua, Guatemala, 30 de Julio de 1996. En Internet: <<http://www.unesco.org/cpp/sp/declaraciones/ombudsmen.htm>>. Acceso: Septiembre 06.

_____. UNESCO. **Manual for Human Rights Education.** Preliminary Version. Paris, Julio de 1997.

_____. UNESCO. **Declaración Mundial sobre la Educación Superior en el Siglo XXI: Visión y Acción**, aprobada por la Conferencia Mundial sobre la Educación Superior. La educación superior en el siglo XXI: Visión y Acción, Paris, 9 de Octubre de 1998. En Internet: <http://www.unesco.org/education/educprog/wche/declaration_spa.htm>. [También en: <<http://www.rau.edu.uy/docs/paris1.htm>>. Acceso: Septiembre 06.

_____. UNESCO. **Informe Final del Foro Mundial sobre la Educación**. Dakar (Senegal), 26 a 28 de Abril de 2000. Paris, 2000.

LA CONTROVERSIA DE VALLADOLID Y EL DERECHO NATURAL EN BARTOLOMÉ DE LAS CASAS

Jesús Luis Castillo Vegas *

Resumen: El trabajo estudia la polémica mantenida entre Bartolomé de Las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda en Valladolid, entre 1550-1551, sobre la condición y el trato que se debía dar a los indios americanos. Sepúlveda defendió que los indios eran siervos por naturaleza pero, sobre todo, que podían ser esclavizados conforme al derecho de gentes. Para Las Casas todas las causas aducidas sobre la esclavitud, ya fuera legal o natural, eran inaplicables a los indios. A partir de ahí, se estudian las diversas concepciones que Las Casas mantuvo sobre el Derecho natural con el mismo objetivo siempre de defender la plena racionalidad de los indios.

Palabras clave: Bartolomé de Las Casas; Derecho natural; guerra justa; esclavitud

1. La Controversia de Valladolid

Hay un hecho fundamental en la vida de Bartolomé de Las Casas (1484-1566) y es la Controversia que mantuvo en Valladolid con Juan Ginés de Sepúlveda en los años de 1550-51.¹ En 1542 vive en el convento vallisoletano de San Pablo y después en el colegio de San Gregorio y es allí donde se celebra el famoso debate con Sepúlveda.² La polémica entre Las Casas y Sepúlveda es sólo el punto culminante de un debate que se vivía en la sociedad española con mucha intensidad durante las décadas precedentes.³ La “duda indiana” de Carlos V había sido avivada por no pocos informes, relaciones y memoriales que se mandaron a la corte denunciando algunos de los hechos llevados a cabo por los conquistadores. Y también las universidades participaron en la polémica. Entre los profesores universitarios que

* Doutor em direito e professor de filosofia do direito da Universidad de Valladolid

¹ La controversia tiene dos sesiones, la primera empieza el 15 de agosto de 1550 y dura hasta septiembre de ese mismo año; la segunda se lleva a cabo en abril de 1551.

² La Junta de Valladolid estuvo compuesta en su mayoría por miembros del Consejo de Indias y del Consejo de Castilla pero también se unieron algunos teólogos como Melchor Cano, Domingo de Soto o Bartolomé Carranza. Sobre las personas convocadas véase su relación en Demetrio RAMOS PÉREZ, “La gran reunión para la defensa de los indios celebrada en Valladolid en 1550-1551”, en HERRERO DE LA FUENTE, Alberto (Coord.), *Los derechos humanos en América. Una perspectiva de cinco siglos*, Cortes de Castilla y León, 1994, p. 83.

³ No puede pensarse que la voz de Bartolomé de las Casas es la única que se levantó a favor de los indios. Se pueden mencionar entre otros defensores a Pedro de Córdoba, Antonio Montesinos, Bernardino de Sahagún, Vasco de Quiroga, Jerónimo de Peñafiel, etc.

se ocuparon de estos asuntos ocupan un lugar muy destacado Francisco de Vitoria y Domingo de Soto. Los dominicos de la Escuela de Salamanca, la mayoría al menos, piensan que la conquista se ha llevado a cabo de manera injusta, que las condiciones para los “títulos justos” no se han dado. Pero, de hecho, España ya se ha apoderado de buena parte de América y ninguno de ellos propone que los españoles la abandonen. Tal vez Vitoria estaría más cerca de justificar una colonización con establecimientos comerciales pero dejando libertad a los indios. Se propone crear una especie de confederación de pueblos, todos ellos bajo la protección del monarca español, pero con indios libres y propietarios, con su propia y peculiar administración y legislación, etc. Como es sabido, Carlos V mandará recoger los manuscritos vitorianos y los apuntes de sus alumnos en 1539 molesto con las críticas de Vitoria, sobre todo con las hechas al título de la donación papal. Otro dominico, profesor de la Universidad de Valladolid, Matías de Paz también considera que no se puede hacer guerra justa contra los indios infieles para someterles o despojarles aunque sí para predicarles la fe si se resistieren a dicha predicación.⁴ Estos autores influyen en Las Casas aunque él terminará por elaborar su propia posición.

El contendiente de Las Casas será Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573)⁵ quien defenderá que los indios son siervos por naturaleza. La idea no era suya sino que venía respaldada por algunos profesores escotistas de la Universidad de París como Juan Mayor. Este escocés había sostenido, en su libro *In primum et secundum Sententiarum*, de 1510, apelando a Ptolomeo y a Duns Escoto, que al otro lado del ecuador vivían pueblos salvajes y “que el primero que ocupe esas tierras puede, con pleno derecho, someter a los pueblos que habiten en ellas, puesto que son siervos por naturaleza”.⁶ Y tampoco carecía por completo de base en la doctrina vitoriana, pues el octavo título, aunque dudoso, se refería a esta tutela sobre los indios “amentes”. Sepúlveda había escrito, antes de la polémica con Las Casas, una obra defendiendo la guerra contra los turcos, *Exhortación a la guerra contra el*

⁴ Fray Matías de Paz fue catedrático de prima en la Universidad de Valladolid y autor de *De dominio regum Hispaniae super Indos*. Hay edición española *Del dominio de los Reyes de España sobre los indios*, México, FCE, 1954.

⁵ Juan Ginés de Sepúlveda era un humanista prestigioso. Había estudiado Artes y Teología en la Universidad de Alcalá (1510-1515), doctorándose en el ilustre Colegio Español de Bolonia (1515-1523). Fue cronista oficial, confesor real, traductor de Aristóteles, historiador y jurista. Véase Juan BENEYTO PÉREZ, *Ginés de Sepúlveda, humanista y soldado*, Madrid, 1944; Teodoro ANDRÉS MARCOS, *Los imperialismos de J. G. de Sepúlveda en su Democrates Alter*, Madrid, 1947; Ángel LOSADA, *Juan Ginés de Sepúlveda a través de su 'epistolario' y nuevos documentos*, Madrid, Instituto de Derecho Internacional Francisco de Vitoria, reimpr., 1973; Francisco CASTILLA URBANO, *Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573)*, Madrid, Ediciones del Orto, 2000.

⁶ DUMONT, Jean, *El amanecer de los derechos del hombre. La Controversia de Valladolid*, trad. de María José Antón, Madrid, Ediciones Encuentro, 1997, p. 51.

turco, en 1530, y otra sobre la conciliación de la guerra con el cristianismo, *Democrates primus, o de la conformidad de la milicia con la religión cristiana*, de 1535, en la que rechazaba la objeción de conciencia de los estudiantes españoles del Colegio de San Clemente de Bolonia donde él había estudiado. Pero la obra clave de esta polémica la escribe Sepúlveda, posiblemente a instancias de Hernán Cortés,⁷ y es su *Democrates alter o de las justas causas de la guerra contra los indios* de 1544. Es aquí donde se recogen las tesis que utilizará contra Las Casas en la controversia de Valladolid.

En el *Democrates alter* se lleva a cabo una justificación de la conquista de América alegando la incapacidad de los indios para dotarse de un gobierno político. Según Sepúlveda, por Derecho de gentes, el vencedor en la guerra justa tiene derecho a apoderarse de los vencidos y de sus bienes. Dice Sepúlveda:

Hay además otras causas que justifican las guerras, no de tanta aplicación ni tan frecuentes; no obstante, son tenidas por muy justas y se fundan en el Derecho natural y divino. Una de ellas, la más aplicable a esos bárbaros llamados vulgarmente Indios, de cuya defensa parece haber te encargado, es la siguiente: que aquellos cuya condición natural es tal que deban obedecer a otros, si rehúsan su imperio y no queda otro recurso, sean dominados por las armas; pues tal guerra es justa según opinión de los más eminentes filósofos.⁸

Para Sepúlveda los indios, por su condición natural, por ser bárbaros, deben obedecer a los españoles lo cual les beneficiaría a ellos mismos. La guerra es necesaria también para una más cómoda evangelización de los indios.

En su argumentación insistirá en que muchos indios son idólatras, caníbales, que se hacen la guerra para conseguir prisioneros con los que satisfacer su hambre de carne humana. Sepúlveda encuentra un aliado en la obra de Alfonso de Castro, autor de la *De iusta haereticorum punitione* de 1547, donde se defendía la licitud de la guerra contra la idolatría. Argumenta que también Vitoria y el cardenal Cayetano (Tommaso de Vío) habían justificado la licitud de la guerra para asegurar la predicación evangélica. Para Sepúlveda hay que garantizar que los misioneros no serán asesinados.

Las Casas resumirá en cuatro los argumentos de Sepúlveda para justificar la licitud de la guerra hecha a los indios. Se trataría de una guerra justa: 1) por la

⁷ Véase Ángel LOSADA, "Hernán Cortés en la obra del cronista Sepúlveda", en *Revista de Indias*, núms. 31-32 (1950), pp. 127-169.

⁸ GINÉS DE SEPÚLVEDA, Juan, *Democrates segundo o De las justas causas de la guerra contra los indios*, edición crítica de Ángel Losada, Madrid, CSIC, Instituto Francisco de Vitoria, 1984, p. 19.

gravedad de los pecados de los indios, tales como la realización de sacrificios humanos y la antropofagia, 2) para salvar a las víctimas inocentes de tales prácticas, 3) porque así resultaría más fácil su evangelización y 4) sobre todo porque los indios eran “siervos por naturaleza” en la conocida doctrina aristotélica. Los indios entraban dentro de la categoría aristotélica de “bárbaros” y como tales podían ser considerados como esclavos por naturaleza (*servi a natura*).⁹ Para Sepúlveda los españoles no sólo tenían derecho a estar en América sino también un auténtico deber, el propio de los pueblos civilizados a extender la razón a los pueblos bárbaros.

La defensa de las Casas durante la Controversia vallisoletana no consiste en presentar otra teoría diferente sobre la guerra justa,¹⁰ sino que su línea de defensa se centrará en negar que esa teoría sea aplicable a los indios. La guerra por la que los indios han sido reducidos a esclavitud es injusta. El príncipe no tenía autoridad legítima para declararla. No cuestiona la teoría de la guerra justa como tal, ni la consecuencia aceptada en su tiempo, de que los vencidos en ella quedaban sujetos a esclavitud, sino la concreta guerra realizada contra los indios. Es un enfrentamiento sobre la valoración de los hechos más que sobre el derecho aplicable. Pero, finalizada la Controversia, al elaborar sus conclusiones se verá obligado a distanciarse de algunas tesis de la escuela vitoriana.

Veamos, más en concreto, las réplicas de Las Casas contra la “guerra justa” de Sepúlveda. En su defensa contra la primera tesis, la existencia de vicios como la idolatría o los sacrificios humanos, Las Casas argumenta la falta de jurisdicción de los españoles y de la propia Iglesia para castigar esas conductas. Esos sacrificios no deberían en ningún caso ser castigados por los españoles ni por la Iglesia sino por Dios.¹¹ Niega la jurisdicción de los españoles para castigar tales crímenes aunque

⁹ Se ha discutido hasta qué punto los textos de la *Política* de Aristóteles justificaban la inclusión de los bárbaros dentro de la esclavitud por naturaleza (1252 a, 1254 a, 1254 b, 1255 b y 1260 a) como habría sostenido Sepúlveda. Según Francisco FERNÁNDEZ BUEY, Aristóteles “no llega a decir abiertamente que todos los bárbaros son esclavos por naturaleza, pero cita las opiniones griegas que corrían en ese sentido sin expresar desaprobación” (*La barbarie. De ellos y de los nuestros*, Barcelona, Paidós, 1ª edición, 1995, p. 35). Del mismo autor véase *La gran perturbación. Discurso del indio metropolitano*, Barcelona, Destino, 1995.

¹⁰ Las Casas, al igual que Sepúlveda y Vitoria, estaba de acuerdo en exigir para la guerra justa los requisitos de legítima autoridad, causa justa, recta intención y ejecución correcta. Véase Joseph BAQUÉS QUESADA, *La teoría de la guerra justa. Una propuesta de sistematización del ‘ius ad bellum’*, Pamplona, Aranzadi, 2007, pp. 51-135.

¹¹ “Por tanto, la Iglesia no puede en absoluto castigar a los infieles por pecados contra la ley natural ni por otros” (CASAS, Bartolomé de las, *Apología o Declaración y defensa universal de los derechos del hombre y de los pueblos*, edición dirigida por V. Abril, Salamanca, Junta de Castilla y León, 2000, cap. XXIII, p. 158).

fueran contra la ley natural.¹² No es competencia de la Iglesia el suprimir por la fuerza el culto de los ídolos porque los indios no son súbditos suyos.¹³

La segunda tesis, la existencia de víctimas inocentes de tales vicios es contestada por Las Casas insistiendo en que los españoles han muerto muchas más personas en su conquista que los indios en sus sacrificios. Apunta que esas prácticas no estaban vigentes entre todos los indios. Cita frases evangélicas para manifestar la dificultad de diferenciar entre los inocentes y los culpables,¹⁴ pues también algunos de los así sacrificados podían ser justamente castigados conforme a sus leyes. Pero, en todo caso, no podemos hacerles guerra justa por este motivo, porque para salvar a unos pocos inocentes — los sacrificados en los ritos- pudiera ser que “causemos la de una incontable multitud de personas que tampoco lo merece”.¹⁵ Y, finalmente, cree Las Casas que el intentar suprimir esos ritos con medios violentos generará un enorme resentimiento contra la religión cristiana que hará imposible su conversión.¹⁶

Con todo, el núcleo del debate se centró en la pretendida esclavitud por naturaleza de los indios. Según Sepúlveda aquellas gentes son bárbaras, “llenos de vicios, crueles y de tal índole que su naturaleza aconseja que sean gobernados por otros”.¹⁷ La argumentación de Las Casas se ocupará en diferenciar los distintos significados del término “bárbaro” y probar luego que en ninguno de ellos cabe encajar a los indios. Son cuatro los sentidos que identifica Las Casas:

1º. Se puede entender por “bárbaros”, en sentido amplio, a aquellos que son “crueles, inhumanos”, pero si nos fijamos en esta acepción sería más fácil aplicársela a los españoles que a los indios a causa de las atrocidades de la conquista.¹⁸

2º. Por “bárbaros” se significa también, y este era su sentido etimológico, a aquellos que hablan un idioma diferente al nuestro o que carecen de lengua escrita. Pero los indios no carecían de letras, tenían sus propios idiomas y no cabe llamarles bárbaros por no conocer el nuestro ya que tampoco los españoles conocían los suyos.

3º. El tercer sentido de bárbaros, en sentido propio y absoluto, comprende a los hombres de pésimo instinto, crueles, feroces, carentes de razón, “que no se

¹² LAS CASAS, *Apología*, cap. VI, p. 46.

¹³ LAS CASAS, *Apología*, cap. VII, p. 57.

¹⁴ La parábola de la cizaña está en *Mateo*, 13, 29.

¹⁵ LAS CASAS, *Apología*, cap. XXVIII bis, p. 188.

¹⁶ LAS CASAS, *Apología*, cap. XXVIII, p. 183.

¹⁷ LAS CASAS, *Apología*, Prefacio, p. 6.

¹⁸ “Y verdaderamente no son ajenos a este grupo nuestros españoles: más aún, por las acciones de violencia descomunal que realizaron contra aquellas naciones, superaron a todos los demás bárbaros” (LAS CASAS, *Apología*, cap. I, p. 18).

gobiernan por leyes ni derecho y no cultivan la amistad ni el estado ni tienen una sociedad política razonablemente constituida”¹⁹ y que, por ello, merecen más el apelativo de bestias salvajes que el de hombres. De éstos sí admite que se podría decir, invocando a Aristóteles, que son siervos *a natura*, que están destinados por la naturaleza a obedecer, y que es mejor para ellos que sean regidos por otros, pues para todos es mejor someterse a la razón.²⁰

Las Casas lo que niega es que los indios pertenezcan a este grupo, puesto que son seres racionales, tienen sus propios reyes y jefes, sus propias leyes y costumbres.²¹ No son bestias que se puedan cazar, ni están privados de facultades intelectuales, ni son necios. Según Las Casas, este tipo de bárbaros del que habla Aristóteles sólo puede darse en algún caso aislado, ya que la naturaleza no puede equivocarse en mucho y nunca puede haber un pueblo entero de esta clase. Y mucho menos admite Las Casas que pueda haber una extensa región de pueblos de este género de barbarie.²² Por otra parte, en el caso de que realmente existiera un pueblo así, lo procedente no sería cazarlos como a fieras salvajes, “y oprimirlos con trabajos injustos, crueles, duros y rigurosos como a jumentos”,²³ sino atraerlos pacíficamente a una vida racional y ordenada. Además, recuerda que Aristóteles no conocía la verdad cristiana y que esos bárbaros no dejarían de ser criaturas de Dios y como tales seres redimidos y hermanos nuestros.

4º. En cuanto al cuarto significado de “bárbaros” sería el de aquellos que no son cristianos, en el sentido de que la falta de conocimiento de la ley revelada podría favorecer la práctica de costumbres depravadas y otras deficiencias morales. Claro que este tipo de barbarie no proporciona excusa alguna para hacerles la guerra sino para predicarles el Evangelio pacíficamente, que no se conseguirá la salvación de los indios matándoles:

En cambio, la guerra no es un medio apto para la difusión de la gloria de Cristo ni de la verdad evangélica, sino más bien para hacer odioso y abominable el nombre de cristiano a los que sufren las desgracias de la guerra. Por tanto, la

¹⁹ LAS CASAS, *Apología*, cap. II, p. 22.

²⁰ LAS CASAS, *Apología*, cap. II, p. 22.

²¹ Insiste Las Casas que entre los indios “hay reinos esplendorosos, grandes muchedumbres de gentes en convivencia social y política, grandes ciudades, reyes, jueces, leyes, etc.” (LAS CASAS, *Apología*, cap. IV, p. 31).

²² “De lo cual se sigue necesariamente ser imposible de toda imposibilidad que una nación toda sea inhábil o tan de poco y barbarísimo juicio y de baja y apocada razón que no se sepa gobernar” (LAS CASAS, Bartolomé de, *Apologética Historia*, en BAE, t. 105, *Obras escogidas de Fray Bartolomé de Las Casas*, ed. de Juan Pérez de Tudela, Madrid, 1958, vol. III, p. 167).

²³ LAS CASAS, *Apología*, cap. III, p. 29.

guerra contra los indios, que vulgarmente llamamos 'conquista' es impía y anticristiana de por sí. Pues no hay motivo para hacerles la guerra, ni nunca en tiempos pasados cometieron contra nosotros un delito digno de la guerra, y menos porque ellos eran desconocidos en nuestros territorios.²⁴

Este es el asunto al que Las Casas dedica más páginas y más entusiasmo, a saber, el del modo correcto de llevar a cabo la predicación. Apoyándose en algunas tesis de San Agustín, durante la Edad Media, se había defendido la licitud del empleo de la fuerza para la predicación de la fe. Las Casas sostiene que la extensión de la fe debe llevarse a cabo, como desarrolla en su obra *De unico vocationis modo*, mediante la persuasión y no por la violencia, "con blandura y suavidad".²⁵ Los indios eran lo suficientemente razonables como para comprender la fe, por lo que se les debía persuadir, convencer y no forzar a ella. Nadie puede creer, dice Las Casas, sino queriendo, y sería estúpido, además de sacrílego, "hacer la guerra contra los infieles para que escuchen el Evangelio".²⁶

En su defensa de la pacificación, como labor previa a la predicación, Sepúlveda se había apoyado en algunas ideas de Vitoria. Según Vitoria, los indios no tienen la obligación de aceptar la religión que se les propone, pero sí la de permitir su predicación. Vitoria considera un título legítimo para la intervención el que se impidiera violentamente la predicación del Evangelio o la conversión de los infieles. Si un príncipe infiel impidiera por la fuerza la predicación se estaría comportando como un tirano y el Papa podría encargar a un príncipe cristiano que suprimiera los obstáculos a la predicación también por la fuerza. Se trataría de una intervención para eliminar las causas que impiden la predicación del Evangelio, y en ningún caso de una excusa para apropiarse de sus bienes o para suprimir sus jurisdicciones.

Sin embargo, Las Casas no cree que este título sea aplicable al caso de los indios, porque el impedir la evangelización matando por ejemplo a los predicadores debe ser hecho, para que sea causa de guerra, con malicia, como lo hacen los turcos y los moros, pero no es éste el caso de los indios. Los indios, por su naturaleza pacífica y mansa, son especialmente aptos para recibir el Evangelio. No se niegan a ser evangelizados sino robados y esclavizados. Por ello, aunque se pudieran aducir razones legítimas para hacer la guerra (si los soberanos impiden maliciosamente la predicación), Las Casas no las cree nunca convenientes sino contraproducentes en el caso de los indios. Las Casas se aleja de los planteamientos vigentes al señalar

²⁴ LAS CASAS, *Apología*, cap. LX, pp. 355-356.

²⁵ LAS CASAS, Bartolomé de, *De unico vocationis modo omnium gentium ad veram religionem*, en *Obras Completas de Bartolomé de Las Casas*, edición de Paulino Castañeda Delgado y Antonio García del Moral, Madrid, Alianza, 1990, vol. 2, p. 29.

²⁶ LAS CASAS, *Apología*, cap. XXVI, p. 172.

que, si los que impiden la predicación son conjuntamente el soberano con sus súbditos, entonces no se les puede en modo alguno forzar a recibirla.²⁷ Los misioneros deben predicar sin los soldados y confiar en el buen resultado de sus palabras y ejemplos. Pregunta con dureza: “¿Qué tiene que ver el Evangelio con las bombardas?”²⁸

Los indios han sido privados de su libertad pero también de su propiedad. Las Casas no solo pide que sea abolida la esclavitud sino que se les devuelvan las tierras a los indios. Dios concedió la naturaleza en común a todos los hombres, sin excluir a ninguna raza. “Las Casas considera el derecho de propiedad como una facultad común a todos los hombres y, por tanto, también a los infieles”.²⁹ Los indios “aunque no hayan abrazado la fe, no por eso debe privárseles de libertad, posesión y propiedad de las cosas que la naturaleza les concedió, sino que, muy al contrario, es lícito que puedan usarlas y disfrutarlas”.³⁰ Esta exigencia pone en cuestión la legitimidad de toda la conquista. La conquista de América habría supuesto un atentado contra la ley natural, habría violado la libertad y también la propiedad de los indios. “Todos los bienes que todos los conquistadores en todas las Indias tienen, todos son robados y por violencias enormísimas y gravísimas habidos, y tomados a sus propios dueños y naturales propietarios y poseedores que eran los indios”.³¹

En las obras de Las Casas encontramos un apoyo claro a la denuncia de los falsos títulos alegados para justificar la conquista que Vitoria había expuesto en sus *Relecciones*:

1º. No es cierto que el Emperador sea el dueño del mundo.³² No se puede extender la soberanía del emperador, que es un título histórico y concreto, a las nuevas tierras descubiertas.

2º. También es falso el título de los que sostienen que el Papa tiene un poder temporal que se extiende a todo el mundo.³³ La jurisdicción del Papa no puede ser sino espiritual y sólo mediatamente puede afectar a las cosas temporales, pero no es el dueño del mundo. Los Papas concedieron sólo una misión espiritual a los monarcas españoles, les confiaron la evangelización de las Indias y no su propiedad.

²⁷ “En cambio si tanto los soberanos como el pueblo entero precisamente por amor y devoción a su religión no quieren oír ni admitir a los predicadores cristianos entonces no se les puede obligar a admitirlos por la fuerza de las armas en ningún modo” (LAS CASAS, *Apología*, cap. XXV, p. 169).

²⁸ LAS CASAS, *Apología*, cap. XXV, p. 169.

²⁹ PÉREZ LUÑO, Antonio Enrique, *La polémica sobre el Nuevo Mundo. Los clásicos españoles de la Filosofía del Derecho*, Madrid, Trotta, 1992, p. 166.

³⁰ LAS CASAS, *Apología*, cap. XII, p. 95.

³¹ LAS CASAS, “Representación al Emperador Carlos V (1542)”, en BAE, t. 110, *Obras escogidas de fray Bartolomé de Las Casas*, Madrid, 1958, vol. V, p. 124.

³² LAS CASAS, *Apología*, cap. IX, p. 78.

³³ LAS CASAS, *Apología*, cap. VI, p. 51.

3º. El descubrimiento tampoco da derecho a nada porque no se trata de tierras vacantes sino con dueños legítimos.³⁴ Las tierras americanas no eran *res nullius*, no eran bienes vacantes, por lo que no se podía invocar el derecho común para su apropiación.

4º. La resistencia de los indios a recibir la fe tampoco puede ser una causa legítima habida cuenta de que lo que resistían los indios era a quienes les robaban y mataban. Los indios no se oponen a la fe sino a los encomenderos que les esclavizan.

5º. Rechaza también el título de que los pecados de idolatría y antropofagia justifiquen la conquista. En primer lugar, no todos los indios son caníbales pero, además, es que los pecados no nos privan de nuestro derecho de propiedad y del derecho a gobernarnos con nuestros propios jefes.

6º. Tampoco se puede admitir que los indios hayan ya, de hecho, aceptado la soberanía del rey de España. Se ha producido una relación de conquista, de imposición y no consentida. No bastaría tampoco el consentimiento del príncipe pues éste no puede entregar el poder de todo el pueblo y, mucho menos, los bienes de sus súbditos.

7º. Tampoco es de recibo alegar un pretendido don especial de Dios a los Reyes Católicos (del mismo modo que Dios había entregado la Tierra Prometida a los judíos). Iría en contra del Derecho natural que reconoce el derecho de todo pueblo a dotarse de autoridades propias. Cualquier otro poder no basado en el consentimiento es tiránico y podría ser resistido por el pueblo.³⁵

Ahora bien, la defensa que Las Casas hace de los indios no podía llegar tan lejos que negara por completo el derecho de los españoles a estar en América, que cuestionara el derecho de jurisdicción de los monarcas y su derecho a cobrar impuestos. Sobre este punto fundamental el pensamiento de Las Casas irá cambiando en el sentido de radicalizar su planteamiento. Desde su primera conversión, en 1514, y hasta su vuelta definitiva en 1547 participó en diversas iniciativas para llevar españoles a América. Realizó al menos tres proyectos de repoblación con españoles, de colonización pacífica mediante campesinos castellanos además de su constante trabajo por enviar misioneros españoles para evangelizar a los indios. Las Casas admite la colonización siempre que sea pacífica y que se lleve a cabo sobre tierras que no estén pobladas por los indios. Pero de sus primeras críticas contra las

³⁴ *Las Partidas* permitían la apropiación de los territorios despoblados al primer ocupante (Ley XIX, título XXVIII, 3).

³⁵ "Aquel dezimos ser rey a quien la suprema potestad y jurisdicción del gobierno por el pueblo o comunidad o reyno es cometida" (LAS CASAS, Bartolomé de, *Tratado de las doce dudas*, edición de J. B. Lassegue, estudio preliminar de J. Denglos, Madrid, Alianza, 1992, vol. 11.2, p. 39).

actuaciones concretas de los encomenderos terminará defendiendo, al final de su vida, la salida de los españoles de América, aparte de los misioneros y de unos pocos soldados que defiendan la soberanía “superior” de los reyes sobre los propios gobernantes indios.

El Papa no tiene jurisdicción sobre los bienes de los indios pero puede encomendar a un monarca, como lo hizo Alejandro VI con los Reyes Católicos, para que de manera exclusiva se ocupe de la predicación en esas tierras.³⁶ Se ha dicho así que Las Casas aduce en realidad una argumentación más “medieval” que la justificada por Vitoria en sus títulos justos, ya que se aferra a la autoridad del Papa para legitimar la presencia española en América. Los indios son seres racionales, sujetos de los mismos derechos que los españoles, pero el Papa puede y lo ha hecho con sus bulas, confiar su pacífica evangelización a los Reyes de España. Sus derechos sobre las Indias se derivan de la función evangelizadora confiada por los Papas por lo que carecen de jurisdicción para hacer guerra a los indios. Las Casas confía en que los indios después que sean bautizados se someterán voluntariamente al Rey de Castilla “de quien han recibido un beneficio tan valioso, como su soberano y emperador supremo, pero quedando siempre a salvo los derechos de sus señores naturales”.³⁷ Se imagina una especie de emperador medieval que tiene bajo su dominio a otros reyes y gobernantes inferiores. Precisamente por ello el monarca español debe devolverles la jurisdicción que les ha sido arrebatada por los conquistadores y “sacar los indios del poderío del diablo y ponerlos en prístina libertad, y a sus reyes y señores naturales restituirles sus estados”.³⁸

Las Casas no cree que se hayan dado de hecho las condiciones exigidas por los títulos legítimos aducidos por Vitoria (voluntad del consentimiento, información por parte de los indios, etc.) por lo que denuncia en conjunto el proceso de conquista y, en los escritos a partir de 1551, propone en la práctica el abandono de América. Denuncia los matrimonios interraciales que había apoyado en sus memoriales de 1516 y deja sólo una presencia testimonial de españoles en América (300 soldados de guarnición en México y 500 en Perú).³⁹ Exige el fin de la conquista y “la restitución de los bienes impíamente arrebatados”.⁴⁰

³⁶ “La verdad es que el Papa concedió a los Reyes de Castilla el dominio sobre los soberanos indios que se hubieran convertido a la fe y el derecho de tenerlos bajo su tutela y jurisdicción, como si fueran súbditos suyos” (LAS CASAS, *Apología*, cap. LIX, p. 351).

³⁷ LAS CASAS, *Apología*, cap. LX, p. 354.

³⁸ LAS CASAS, “Carta al maestro fray Bartolomé Carranza de Miranda, 1555”, en LAS CASAS, *Cristianismo y defensa del indio americano*, selección e introducción de F. Fernández Buey, Madrid, Los Libros de la Catarata, 1999, p. 91.

³⁹ Véase Pedro BORGES, *Quien era Bartolomé de Las Casas*, Madrid, Rialp, 1990, p. 269.

⁴⁰ LAS CASAS, *Apología*, cap. LXIII, p. 362.

En cuanto al resultado de la controversia de Valladolid hay que decir que su valoración final sigue formando parte del permanente debate entre lascasianos y antilascasianos. Las Casas comenzó su exposición en Valladolid leyendo durante 5 días seguidos su *Apología*. Dejó a los jueces deshechos y se suspendió la primera sesión del verano de 1550 hasta la primavera de 1551. Las Casas tenía a su favor un conocimiento de los indios de primera mano ya que permaneció en América casi cincuenta años, mientras que Sepúlveda se vio obligado a utilizar las referencias de Gonzalo Fernández de Oviedo, que había escrito una *Historia general y natural de las Indias*, y a quien Las Casas denuncia como parcial por haber tenido indios en esclavitud.⁴¹ Como era de esperar, de entre los miembros de la Comisión, los dominicos Melchor Cano, Domingo de Soto y Bartolomé Carranza fueron los más favorables a Las Casas.

En defensa de Sepúlveda hay que decir que Las Casas fuerza a veces las doctrinas de Sepúlveda. Por ejemplo, Sepúlveda no defendió que los indios fueron esclavos para siempre, sino que su estado de barbarie actual les situaba bajo dependencia de los españoles, hasta que abandonaran el mismo, y no que fuera algo congénito a su raza o región. Sepúlveda no defiende que haya razas superiores, sino culturas superiores, culturas éstas que se pueden enseñar y transmitir a todo el mundo. Sepúlveda decía que efectivamente se podía hacer la guerra a los bárbaros para someterlos a nuestro mandato pero no que debieran ser reducidos a la esclavitud, ni privados de sus bienes. Los indios tenían su razón disminuida y necesitaban la tutela de los españoles. Sepúlveda tampoco dice que se pueda hacer la guerra a los indios para obligarles a abrazar el cristianismo sino algo parecido a lo que sostenía Vitoria, esto es, que se les puede hacer guerra si se oponen a la predicación del cristianismo. Sepúlveda había defendido que los indios eran esclavos por naturaleza, pero cuando se celebra la Controversia de Valladolid no centró ahí sus tesis. Tanto la Bula *Sublimis Deus* de Paulo III en 1537 como las *Leyes Nuevas* de Carlos V en 1542 habían dejado asentado que los indios eran seres humanos. Sepúlveda argumentó, sobre todo, que se trataba de una guerra justa por motivos tales como el castigo de la antropofagia o la defensa de los inocentes sacrificados. “La schiavitù naturale cedeva il passo alla schiavitù legale; si trattò di una svolta silenziosa, operata quasi a tavolino con strumenti tecnici (giuridici), ma fu una svolta epocale”.⁴² Es posible que sólo este último título tuviera el apoyo de Vitoria, el de ayudar a las víctimas inocentes, incluso aunque no hubieran pedido tal ayuda, pero no admitiría Vitoria el derecho a castigar los crímenes *contra naturam*.

⁴¹ Las Casas denuncia a Oviedo como “un tirano cruel que disponía de los pobres indios reducidos a esclavitud como si fueran ganado” (LAS CASAS, *Apología*, cap. IV, p. 35)

⁴² CASSI, Aldo Andrea, *Ultramar. L'invenzione europea del Nuovo Mondo*, Bari, Laterza, 2007, p. 147.

No es fácil saber cual fue el resultado de la Controversia, porque no se emitió un dictamen final sino que cada juez debía enviar un informe individual al emperador Carlos V, pero pasó mucho tiempo hasta que esto se llevó a cabo y de los catorce miembros del tribunal sólo se ha conservado el voto de uno. Se trata del voto del doctor Anaya, del Consejo real supremo quien aprobaba las conquistas para favorecer la propagación de la fe y para acabar con los pecados contra natura de los indios. Para suplir esta falta de una resolución final en la Controversia se ha apelado a la diversa evolución de las obras posteriores de los dos contendientes. Las Casas publicó numerosas obras después de la polémica, incluida su famosa *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* donde criticaba duramente la conquista, aunque lo hace sin el permiso de los Consejos reales. Las Casas habría conseguido que el Consejo de Indias le negara a Sepúlveda la licencia para imprimir su *Demócrates Segundo*. El Consejo de Indias solicitó el parecer de las Universidades de Salamanca y Alcalá que resultó negativo. Es aquí donde los amigos de Las Casas jugaron un papel importante, por ejemplo Melchor Cano colaboró en el parecer negativo de la Universidad de Salamanca dado en 1547. Sepúlveda por su parte trató de defender su *Demócrates* con una *Apología* editada en Roma pero que de nuevo fue prohibida en España gracias a las gestiones de Las Casas. El *Demócrates Segundo* no se imprimió hasta 1892 y Sepúlveda nunca consiguió licencia para imprimir sus obras. Pero la diversa evolución de sus obras nos ilustra más sobre el juicio posterior de la historia que sobre el resultado inmediato del debate, en el que Sepúlveda resultó ganador sobre todo si nos fijamos en la práctica posterior seguida por los monarcas españoles. En su argumentación Las Casas no estuvo afortunado por lo que, pese a tener razón en el fondo, acabó desde el punto de vista social perdiendo el debate. Jean Dumont afirma rotundo que “Sepúlveda venció holgadamente en la Controversia”.⁴³ Sorprendió a los miembros del tribunal la justificación dada por Las Casas de los sacrificios humanos y de la antropofagia ritual como expresión de la religiosidad de los indios.⁴⁴ También resultaba insólita su consideración de que la cultura de los indios era superior incluso a la griega y la romana.⁴⁵ Para los partidarios de Sepúlveda las posturas radicales de Las Casas hubieran supuesto el abandono español de América por la imposibilidad práctica de llevar a cabo la colonización tal y como él pretendía. Por otra parte, aunque la conquista hubiera sido injusta, el

⁴³ DUMONT, Jean, *El amanecer de los derechos del hombre*, p.212.

⁴⁴ “Pues se sabe que la evidencia o incluso la probabilidad de que el sacrificio humano es, al menos contrario a la razón, no puede darse a conocer fácilmente a los infieles, y éstos tienen la idea de que deben a Dios su ser y todo lo suyo, y creen que los ídolos que adoran son el verdadero Dios” (LAS CASAS, *Apología*, cap. XXXVII, p. 245).

⁴⁵ Véase Bartolomé de las CASAS, *Apología*, cap. IV, p. 32).

abandono de los españoles no hubiera producido la libertad de los indios sino la entrada de otros países europeos como ingleses, holandeses y franceses a los que se suponía menos preocupados por problemas de conciencia.

Así y todo, no puede dudarse de que Las Casas defendió cuanto pudo los intereses de los indios y Sepúlveda, al parecer, los de los conquistadores. No sabemos si quedó resuelto el problema de conciencia del emperador, pero todo hace pensar que la sociedad se tranquilizó al ver que el asunto era debatido en un ámbito tan privilegiado y por personajes de tanto relieve. El que una sociedad reflexione sobre su propia conducta no deja de ser un mérito en sí mismo. No nos ofrece la historia muchos ejemplos de emperadores que manden detener las conquistas hasta que se examine la justicia de los métodos empleados en las mismas.⁴⁶ Se trató de una discusión pacífica sobre cómo abordar el siempre complejo problema de las relaciones entre pueblos de diversos credos y culturas. El alcance práctico de la doctrina y de la actividad de Las Casas forma parte de los muchos debates centrados en torno a este autor. Es cierto que las conquistas no se interrumpieron, pero las conquistas posteriores, incluida la de Filipinas en 1570, fueron menos agresivas y la ley de 1573 de Felipe II sobre nuevos descubrimientos recogió también el espíritu proindiano del Padre Las Casas.

2. El lusnaturalismo de Las Casas

Es evidente que hay una idea clara que dota de coherencia toda la vida de Las Casas, a saber, su defensa apasionada de los indios, pero los argumentos que emplea para esa defensa no están siempre plenamente coordinados. No estamos ante un teólogo salmantino que elabora su doctrina desde la relativa calma de las aulas universitarias, sino, más bien, ante un fiscal que denuncia crímenes y ante un abogado que incorpora en su defensa todos los argumentos que considera favorables para su causa.

Las Casas defiende siempre a los indios, pero ¿qué títulos invoca para ello? ¿Se trata de españoles, de leales súbditos de su majestad con el mismo estatus que los habitantes de Castilla? ¿Son seres inocentes, que deben ser tratados con la deferencia que merece quien no nos ha causado daño alguno? ¿Los ampara porque pertenecen al futuro redil de la Iglesia, porque son futuros cristianos a los que Cristo también redimió? ¿Los defiende porque pertenecen a un estamento concreto, a saber, el de los infieles, que como tal tiene sus derechos y deberes diferentes al de los judíos, musulmanes o herejes? ¿O simplemente porque son seres humanos con

⁴⁶ Carlos V el 16 de abril de 1550 mandó suspender toda conquista en el Nuevo Mundo hasta el fin de la Junta de Valladolid.

la misma libertad y respeto que merece todo ser humano? Lo cierto es que todos estos títulos aparecen de una u otra forma en su argumentación. Como dice Vidal Abril, Las Casas “amontona argumentos y autoridades sin preocuparse por incompatibilidades y posibles inconsistencias”.⁴⁷ Por otra parte su extensa obra, él mismo afirma que escribió más de 2.000 pliegos, con numerosas referencias a la Biblia, a los Santos Padres, a las bulas pontificias y a otras fuentes teológicas y jurídicas y, sobre todo, los múltiples matices que introduce en la reelaboración continua de sus escritos, favorecen las interpretaciones más diversas.

Veamos algunas de las contradicciones más comentadas en la acción y en las obras de Las Casas:

1ª Se le reprocha a las Casas que haya denunciado con tanto ahínco las encomiendas siendo él mismo un antiguo encomendero, conquistador y explotador de los indios, que se caracterizó porque “comenzaba a tener fama de codicioso”.⁴⁸ Claro que su crítica adquiere coherencia una vez que, tras su primera conversión en 1514, renuncia a los indios que tenía en su encomienda de la isla de Cuba. Sus descalificaciones globales a los encomenderos sorprenden también por la descripción de su amigo Pedro de Rentería, con quien comparte su encomienda Las Casas, como si fuera un santo. Por otra parte desde 1516 hasta su vuelta definitiva a España en 1547 no dejó de participar en diversas iniciativas para llevar españoles a América. Realizó al menos tres proyectos de repoblación con españoles, de colonización pacífica mediante campesinos castellanos además de su ingente esfuerzo por enviar misioneros para evangelizar a los indios. En un año tan tardío como 1559 todavía proponía a Felipe II una colonización con españoles siempre que fuera pacífica y se llevara a cabo sobre tierras que no estén pobladas por los indios.⁴⁹ El resultado de estos proyectos de colonización pacífica fue desastroso, lo que sería aprovechado por sus enemigos para presentarle como un visionario, como un utópico sin sentido práctico. El fracaso de Cumaná (Venezuela) es precisamente lo que le había llevado a hacerse dominico en 1522. También el proyecto de evangelización pacífica, o sea sólo con religiosos, en Guatemala fracasará. Se trata de la colonización llamada *Vera Paz* que funcionó bien de 1540 a 1555 pero que ese año fue atacada y destruida por los indios lacandones.

⁴⁷ ABRIL CASTELLÓ, Vidal, “¿Las Casas, comunero? El Sacro Imperio Hispánico y las comunidades indoamericanas de base”, en *Revista de la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense de Madrid*, 17 (1973), p. 517.

⁴⁸ BORGES, Pedro, *Quien era Bartolomé de las Casas*, p. 50.

⁴⁹ Recomienda Las Casas a Felipe II que repueble la isla Española “y hará en ello Vuestra Majestad un gran reino mayor que el de España, que en pensallo tiemble el rey de Francia” (LAS CASAS, “Carta al rey a favor de la isla Española”, en LAS CASAS, *Cristianismo y defensa del indio americano*, p. 144).

2ª. Una segunda crítica tiene que ver con la comparación entre los métodos pacíficos de evangelización que preconiza para los indios y los que él mismo practicó cuando fue misionero y obispo en América. La teoría que expone Las Casas, en su obra *De unico vocationis modo*, no se compadece bien con algunas actuaciones concretas del propio Las Casas: “El, tan exigente siempre con todas las condiciones de una evangelización llena de mansedumbre y respeto, no tiene el menor escrúpulo en alabar y bendecir todo el aparato de la Inquisición, sobre la que removió todo lo indecible por establecerla en las Indias”.⁵⁰ La aplicación de su *Confesionario* en la diócesis de Chiapas supuso que “muchos españoles estuvieron apartados del sacramento de la confesión por espacio de cinco o seis años”.⁵¹ Según Dumont, cuando Las Casas ya era obispo de Chiapas, obligó a sus indios a denunciar a quienes practicasen ceremonias y ritos paganos.⁵² Claro que no tiene mucho sentido exigir a las Casas un concepto de libertad religiosa que tardaría mucho tiempo en ser admitido por la Iglesia.

3ª. La principal crítica dirigida contra las Casas es haber dicho que para aliviar el trabajo de los indios americanos se podrían traer negros de África.⁵³ Su propia conducta personal ahonda en esta contradicción. Mientras que renunció a los indios esclavos que le tocaron por su participación en la conquista no parece que renunciara al empleo de esclavos negros. “Él mismo se hizo conceder para su servicio cuatro esclavos negros al partir en 1544 para su diócesis india de Chiapa”.⁵⁴ Los negros serían más resistentes y podrían aliviar el trabajo de los indios. No afirmaría que todo hombre es libre, sino que los indios son hombres y por lo tanto libres. Las Casas no niega la institución de la esclavitud como tal, -muy pocos lo hicieron en su tiempo- lo que rechaza de plano es que los indios sean esclavos. Algunos de los argumentos, que Las Casas emplea en su defensa de los indios, ponen en entredicho la justificación de otros. Así, por ejemplo, para defender que los indios no son bárbaros señala que éstos están en otra parte, que los verdaderos infra-hombres no son los indios, sin que viven en el horno ecuatorial.⁵⁵ Esta afirmación supondría que Las Casas consideraba a los negros como los auténticos “siervos por naturaleza” y que

⁵⁰ OSUNA FERNÁNDEZ-LARGO, Antonio, “Bartolomé de Las Casas en el V Centenario. Revisión de su figura y de su doctrina moral”, en *Ciencia Tomista*, tomo 119, núm. 389 (1992), p. 490, nota. 69.

⁵¹ RAMOS, Demetrio, “La etapa lascasiana de la presión de conciencias”, en *Anuario de Estudios Americanos*, 24 (1967), p. 889.

⁵² Véase Jean DUMONT, *El amanecer de los derechos del hombre*, p. 184.

⁵³ Esta afirmación la hace Las Casas, por ejemplo, en su *Memorial de remedios para las Indias de 1518*. BAE, t. 110, *Obras escogidas de fray Bartolomé de Las Casas*, Madrid, 1958, vol. V, p. 34.

⁵⁴ DUMONT, Jean, *El amanecer de los derechos del hombre*, p. 92.

⁵⁵ “Los pueblos que Tolomeo dice que son semejantes a las fieras, viven en Mauritania en África...” (LAS CASAS, *Apología*, cap. LVI, p. 341).

su defensa de los indios se limitaba a precisar que había habido una confusión en su identificación.

Es cierto que Las Casas propuso en sus memoriales de remedios que se llevaran esclavos negros a América, para aliviar el trabajo de los indios, y que fue ésta una de las medidas más prontamente realizadas por la Corona española. Pero como no podía ser de otro modo, también esta acusación de esclavista de negros ha sido cuestionada. Una defensa explícita de Las Casas sobre este punto es la de Isacio Pérez Fernández, quien ha publicado una parte de la *Historia de las Indias* con el sugerente título de *Brevisima relación de la destrucción de África*, donde relata la defensa de Las Casas de los guanches y de los negros contra su esclavización.⁵⁶ Las Casas señala que una vez que cayó en la cuenta de cómo eran capturados “siempre los tuvo por injusta y tiránicamente hechos esclavos, porque la misma razón es dellos que de los indios”.⁵⁷ A partir de 1556 se podría hablar de una “tercera conversión” puesto que comienza las Casas a denunciar también la esclavización de los negros.⁵⁸ Isacio Pérez piensa que Las Casas intercaló esta “Brevisima relación de la destrucción de África” en su *Historia de las Indias* precisamente a consecuencia de su cambio de opinión sobre la esclavitud de los negros, buscando los orígenes de estos atropellos en las conquistas de los portugueses en África. Se puede denunciar que el arrepentimiento de Las Casas llegó muy tarde, entre 1552 y 1559, cuando ya el daño estaba hecho, pero, a la hora de enjuiciar a Las Casas por este dato, conviene no olvidar que fueron los propios teóricos de la Revolución Francesa los que le tuvieron en cuenta cuando redactaron sus declaraciones de derechos. Según Silvio Zabala, cuando Dantón interviene en los discursos de la Convención nacional francesa, que aprobará la abolición de la esclavitud el 4 de febrero de 1794, elogia la figura de Las Casas y le considera un precedente en la lucha contra la esclavitud.⁵⁹

Por otra parte, cuando observamos la historia de los derechos humanos, tenemos que ser conscientes de que la plasmación jurídica de los grandes principios de libertad e igualdad no se ha realizado de una única vez sino muy poco a poco, siendo en buena medida un proceso inacabado. Por ello, incluso en el supuesto de

⁵⁶ Véase Isacio PÉREZ FERNÁNDEZ, “Estudio preliminar” a BARTOLOMÉ DE LAS CASAS, *Brevisima relación de la destrucción de África. Preludio de la destrucción de Indias, Primera defensa de los guanches y negros contra su esclavización*, Salamanca, San Esteban, 1989.

⁵⁷ LAS CASAS, *Historia de las Indias*, lib. III, cap. 102. Citamos por *Obras completas*, Madrid, Alianza, 1994, vol. 5, p. 2191.

⁵⁸ Isacio PÉREZ FERNÁNDEZ, “Estudio preliminar” a BARTOLOMÉ DE LAS CASAS, *Brevisima relación de la destrucción de África*, p. 121.

⁵⁹ Véase Mauricio BEUCHOT, *Los fundamentos de los derechos humanos en Bartolomé de Las Casas*, proemio de Silvio Zabala, Barcelona, Anthropos, 1994, p. 11.

que el pensamiento de Las Casas sobre la libertad no sea plenamente coherente, y aunque nunca emplee la expresión de “derechos humanos”, no por ello podemos olvidar el mérito indudable de su lucha concreta por la libertad de los indios.

4ª. Pérez Luño muestra cómo Las Casas, al defender un antipaternalismo radical, incurre en la contradicción de pedir al monarca español que “intervenga” para proteger a los indios. Después de haber criticado, contra Sepúlveda, lo que llamaríamos ahora la “intervención bélica humanitaria”, esto es, la intervención armada para defender a las víctimas inocentes de los sacrificios humanos, Las Casas reclama con insistencia la intervención de los monarcas españoles en América para proteger a los indios. “Las obras de Las Casas suponen una apelación constante a la Corona para que intervenga en las Indias y ponga remedio a los abusos que allí se cometen”.⁶⁰ Así dice que el monarca español debe actuar contra los conquistadores y encomenderos para que pongan a los indios en su prístina libertad y deben hacerlo “por guerra y mano armada, si no pudiese por paz”.⁶¹

La mayoría de las incoherencias doctrinales de Las Casas, en su defensa de los indios, se resuelven cuando se tiene en cuenta la evolución sufrida en su pensamiento. Las Casas escribió mucho pero fue madurando con el paso de los años. Una muestra clara de esa evolución es la valoración positiva que mantuvo sobre Aristóteles después de haber dicho, en su debate con el obispo Juan de Quevedo, que Aristóteles “era gentil y está ardiendo en los infiernos”.⁶² Desarrollando esta idea, sostiene Pérez Luño que en el iusnaturalismo lascasiano conviven tres orientaciones diferentes y que, aunque nunca desaparecen por completo, se van sucediendo y va cambiando la primacía de cada una de ellas. Identifica en Las Casas tres tipos de iusnaturalismo: un iusnaturalismo “teológico”, “voluntarista” donde los mandatos de la ley natural han sido puestos por la voluntad de Dios, creador de la naturaleza. Un segundo iusnaturalismo de corte estoico, cosmológico, que entiende la naturaleza humana como formando parte de la naturaleza física, y que busca la ley natural en los instintos y en las necesidades naturales del hombre. Y en tercer lugar, un iusnaturalismo donde la ley natural se deriva de la razón, y que entiende la naturaleza humana como definida por su esencia racional. Sólo en su madurez cabría adscribirle al iusnaturalismo tomista, más intelectualista.

1º. Su defensa inicial de los indios estaría más cerca de las posiciones agustinianas del iusnaturalismo teológico. Este iusnaturalismo voluntarista sigue la

⁶⁰ PÉREZ LUÑO, Antonio Enrique, “Intervenciones por razones de humanidad. Una aproximación desde los clásicos españoles de la filosofía del derecho”, en *Revista de Occidente*, 236-237, enero (2001), p. 79-80.

⁶¹ LAS CASAS, “Carta al maestro fray Bartolomé Carranza de Miranda, 1555”, en LAS CASAS, *Cristianismo y defensa del indio americano*, p. 91.

⁶² *Historia de las Indias*, lib. III, cap. 149. En *Obras completas*, Madrid, Alianza, vol. 5, p. 2413.

tradición, frecuente en la Escolástica bajo-medieval, que identificaba lo justo con la voluntad divina, voluntad que se reflejaba tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento. Había así que coordinar las extrañas instituciones veterotestamentarias, como los sacrificios humanos o la muerte de los vencidos en la guerra, con el amor al prójimo del Nuevo Testamento. Este iusnaturalismo voluntarista, que identifica el Derecho natural con las Sagradas Escrituras, supone que nada es pecado si no está prohibido por Dios. Vázquez de Menchaca (1512-1569) sería un buen representante del iusnaturalismo voluntarista español, al considerar que el fundamento último del Derecho natural es la voluntad de Dios. El iusnaturalismo “voluntarista” es el que emplearía Las Casas para justificar los sacrificios humanos entre los indios ya que ellos creían, con ignorancia no culpable, que de ese modo servían la voluntad de sus dioses. “La fase del iusnaturalismo voluntarista lascasiano que, en cierto modo, coincide con el inicio de su labor intelectual se hace patente cuando mantiene, como justificación fundamental de la presencia española en las Indias, las Bulas de concesión otorgadas a los Reyes Católicos por el Papa Alejandro VI en 1493”.⁶³ En obras como *Aquí se contienen treinta proposiciones muy jurídicas* defiende que el Papa “tiene auctoridad y poder del mismo Jesucristo, Hijo de Dios, sobre todos los hombres del mundo, fieles o infieles”.⁶⁴ Esta concepción iusnaturalista “voluntarista” está muy lejos de las tesis de Vitoria, que había negado ese poder al Romano Pontífice, y de las que el propio Las Casas, posiblemente tras conocer mejor a Vitoria, terminará por aceptar. En su *Apología*, en 1552, y también en *Sobre el título del dominio del rey de España sobre las personas y tierras de los indios* de 1554, niega que el Papa tenga ese dominio y, por lo tanto, tampoco admite que pudiera transferir tal potestad sobre las Indias al monarca castellano.

2º. El segundo iusnaturalismo, de corte cosmológico, “naturalista”, nos presenta un Las Casas preocupado por la conservación de la naturaleza, de las lenguas y de las culturas, en un rasgo que le dota de sorprendente actualidad.⁶⁵ Como consecuencia de ese iusnaturalismo cosmológico, físico, Las Casas concluye una serie de conexiones causales entre el clima, los vientos, las aguas, los alimentos, y la forma natural de ser de cada pueblo. La naturaleza propia de cada pueblo parece ser consecuencia del clima, del entorno en el que vive, de los alimentos que consume y de los aires que respira.

⁶³ PÉREZ LUÑO, Antonio Enrique, *La polémica sobre el Nuevo Mundo*, p. 149.

⁶⁴ BAE, t. 110, *Obras escogidas de fray Bartolomé de Las Casas*, ed. de J. Pérez de Tudela, 1958, vol. V, p. 250.

⁶⁵ Por eso se le ha considerado a Las Casas como un precedente de la moderna Etnología Comparada. Véase Anthony PAGDEN, *La caída del hombre. El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*, versión española de Belén Urrutia Domínguez, Madrid, Alianza, 1988.

Los indios han sido privilegiados por el Creador respecto a su tierra, que es para Las Casas la mejor del mundo. Los indios que viven en esas tierras tienen la mejor disposición natural. Son sobrios, castos, templados, mansos, ingeniosos y prudentes. Los indios son para Las Casas delicados de cuerpo. “Son así mismo las gentes más delicadas, flacas y tiernas en complisión y que menos pueden sufrir trabajos, y que más fácilmente mueren de cualquier enfermedad”.⁶⁶ Se trataba, obviamente, de hacer frente a la tesis de Sepúlveda de los esclavos por naturaleza que eran precisamente identificados por su fortaleza física. La descripción de los indios que hace Las Casas ha permitido que se le considere un precedente del “buen salvaje” de Rousseau.⁶⁷ Esta exaltación de la “bondad natural” de los indios aparece sobre todo en su *Apologética Historia*.⁶⁸ La propia desnudez de los indios era una muestra clara de su inocencia natural. Claro que esta defensa “naturalista” del indio va acompañada de consideraciones que resultaban peyorativas para otros pueblos. Concretamente para quienes viven en las regiones septentrionales, como Polonia, Noruega o la mayoría de Alemania, cuyos habitantes “por la mayor parte han de ser hombres agrestes y sus entendimientos botos y tupidos y en las costumbres feroces y crueles”.⁶⁹

3º. El tercer iusnaturalismo es el aristotélico-tomista, el “racionalista”. Para este iusnaturalismo el Derecho natural viene constituido por los principios de justicia que la razón práctica es capaz de encontrar en la naturaleza humana, principios anteriores y superiores a la ley positiva, y que son necesarios para la organización justa de la sociedad. Así, la ley es definida por Santo Tomás como ordenación de la razón, dirigida al bien común, y no como mero precepto voluntarista del legislador. Las acciones establecidas por el Derecho natural están preceptuadas porque son buenas y prohibidas porque son malas. Un representante español de este iusnaturalismo sería Gabriel Vázquez (1551-1604), para quien lo injusto es en sí mismo malo. Pérez Luño se refiere a este tercer iusnaturalismo como iusnaturalismo

⁶⁶ LAS CASAS, Bartolomé, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, edición de André Saint-Lu, Madrid, Cátedra, 1982, p. 72.

⁶⁷ Véase José Antonio MARAVALL, “Utopía y primitivismo en el pensamiento de Las Casas”, en *Utopía y reformismo en la España de los Austrias*, Madrid, Siglo XXI, 1982. Y asimismo José Luis ABELLÁN, “Los orígenes españoles del mito del ‘buen salvaje’”, Fray Bartolomé de Las Casas y su Antropología Utópica”, en *Historia crítica del pensamiento español. 2. La edad de oro (Siglo XVI)*, Madrid, Espasa-Calpe, 1986, pp. 407-428.

⁶⁸ Dice Las Casas en la *Apologética Historia*, cap. XXXIV, que los indios tienen los miembros tan proporcionados “que no parece sino que todos son hijos de príncipes, nacidos y criados en regalos” (LAS CASAS, Bartolomé, *Obras escogidas de Fray Bartolomé de Las Casas*, ed. de Juan Pérez de Tudela, Madrid, 1958, vol. III, p. 113).

⁶⁹ LAS CASAS, *Apologética Historia*, cap. XXIX, en *Obras escogidas de Fray Bartolomé de Las Casas*, ed. de Juan Pérez de Tudela, vol. III, p. 94.

intelectualista o “racionalista”. Se trata de una de las dos grandes orientaciones del iusnaturalismo cristiano medieval, concretamente del iusnaturalismo que trae su origen de Aristóteles y que será cristianizado por Santo Tomás y desarrollado por Francisco de Vitoria. Claro está que es diferente del iusnaturalismo moderno o secular, conocido normalmente con ese mismo término de “racionalista”, aunque sólo sea porque éste se basa en un planteamiento individualista. Para Hobbes o Locke son los individuos concretos, como seres dotados de libertad, los que pueden unir sus libertades y crear el poder civil, mientras que el iusnaturalismo cristiano, incluido el “intelectualista”, sostiene el carácter natural de la sociedad humana. El iusnaturalismo tomista, vitoriano, terminará siendo aceptado por Las Casas durante su enfrentamiento con Ginés de Sepúlveda. Para Pérez Luño, en los escritos de madurez de Las Casas se percibe “una inclinación paulatina hacia un iusnaturalismo racionalista”.⁷⁰ El iusnaturalismo racionalista busca la ley natural en la razón humana. La naturaleza es aquí la esencia de una cosa y, en el caso del hombre, esa esencia es la razón, lo que le diferencia de los demás animales. Las leyes naturales se oponen así a la fuerza, al instinto, a la pasión, al capricho. Es en esa razón humana donde se fundamenta la libertad con carácter general para todos los hombres, y, así, en su *Apologética Historia* y en la *Historia de las Indias*, señalará, citando a Cicerón, que “todas las naciones del mundo son hombres, y de todos los hombres y de cada uno dellos es una no más la definición, y ésta es que son racionales”.⁷¹ Para Silvio Zabala, dejando aparte el problema de las denominaciones anacrónicas,⁷² estas afirmaciones convierten a Bartolomé de las Casas en un defensor no sólo de los derechos de los indios sino de los derechos humanos sin más.⁷³

El pensamiento de las Casas no se detuvo en el iusnaturalismo intelectualista de corte vitoriano, sino que siguió modificándose precisamente para rechazar las tesis que Sepúlveda había utilizado en la Controversia vallisoletana. Según Vidal Abril, hay una nueva “conversión intelectual”, que se produce tras la segunda convocatoria de la Controversia de Valladolid, cuando trata de hacer frente a las “doce objeciones” en que Sepúlveda había condensado su oposición a Las Casas. Vidal Abril nos resume así la objeción de Sepúlveda:

⁷⁰ PÉREZ LUÑO, Antonio Enrique, *La polémica sobre el Nuevo Mundo*. p. 157.

⁷¹ LAS CASAS, *Apologética Historia*, cap. XLVIII, en *Obras escogidas de fray Bartolomé de Las Casas*, ed. de J. Pérez de Tudela, Madrid, 1958, vol. III, pp. 165-166.

⁷² Véase Milagros OTERO PARGA, “Reflexiones en torno a los derechos humanos en el siglo de oro español”, en ZAPATERO, Virgilio (Ed.), *Horizontes de la Filosofía del Derecho. Homenaje a Luis García San Miguel*, Madrid, Universidad de Alcalá, 2002, tomo 1, pp. 599-614, donde se ocupa de la conocida tesis de Gregorio Peces-Barba de que en rigor no cabe hablar de derechos fundamentales hasta la modernidad.

⁷³ Véase Silvio ZABALA, *La defensa de los derechos del hombre en América Latina, siglos XVI-XVIII*, México, UNAM, 1982.

¡Menudo defensor de los indios y de sus derechos eres tú! ¡Toda la vida has venido diciendo que los bárbaros eran enteramente libres para aceptar o no la fe y el sometimiento al Rey de España; y ahora nos sales con que, una vez convertidos a la fe, quedan automáticamente y enteramente sometidos al Papa y al rey de España precisamente por convertirse y bautizarse! ¡Totalmente libres mientras siguen siendo paganos; totalmente siervos y sometidos en cuanto se hagan cristianos!⁷⁴

Según Vidal Abril, Las Casas asumió el reto y, para resolver esa paradoja, apostará decididamente por la libertad. La única forma de resolver la objeción era defender las libertades de los indios no sólo frente a los conquistadores y encomenderos, sino defender la libertad de los indios frente a la propia Corona e incluso frente a la Iglesia. El alejamiento de Vitoria era necesario porque en su título cuarto, de los considerados como legítimos, había señalado que una vez que los bárbaros se convierten al cristianismo el Papa podía con causa justa “tanto si lo pedían como si no” darles un príncipe cristiano.⁷⁵

En esta nueva peripecia intelectual es el consentimiento de las comunidades indias el único título posible para la soberanía. Frente al *ius communicationis* vitoriano Las Casas reconocerá que son las propias comunidades indias las que pueden permitir o rechazar la estancia en sus territorios. Afirma Las Casas:

Y los reyes de los indios justamente les pudieran prohibir en ellos la entrada y estada y el sacar de ellas su oro y su plata ni cosa de provecho alguna, como el Rey de España prohíbe y debe prohibir, cuando le pareciere, sin dar cuenta a nadie, que no se saquen de sus reinos ni caballos, ni oro, ni plata, ni cosas semejantes para Francia, y el Rey de Francia lo mismo de los suyos no se saque nada para España.⁷⁶

Con esta nueva doctrina Las Casas se va distanciando de la Escuela vitoriana en que se había apoyado tantas veces. Los títulos legítimos ofrecidos por Vitoria le parecen asentados en datos falsos y los rechaza porque pueden justificar guerras preventivas contra los indios, y censura la condescendencia de Vitoria para

⁷⁴ ABRIL CASTELLÓ, Vidal, “Bartolomé de Las Casas y la escuela de Salamanca en la historia de los derechos humanos. La Apología” en CASAS, Bartolomé de las, *Apología o Declaración y defensa universal de los derechos del hombre y de los pueblos*, edición dirigida por Vidal Abril Castelló, Salamanca, Junta de Castilla y León, 2000, XXXVI.

⁷⁵ Francisco de VITORIA, *Relectio de indís*, Madrid, CSIC, 1989, cuarto título legítimo.

⁷⁶ LAS CASAS, “Carta al maestro fray Bartolomé Carranza de Miranda, 1555”, en LAS CASAS, *Cristianismo y defensa del indio americano*, p. 101.

con el poder.⁷⁷ Frente al derecho de comunicación vitoriano aparece lo que se conocerá como el concepto moderno de soberanía de una colectividad que permite, entre otras posibilidades, negarse a comerciar con quien no se quiere hacerlo. Las Casas, comentando al historiador portugués Juan de Barros, denuncia la instrucción real dada a Álvarez Cabral, según la cual habían de establecer relaciones con los pueblos descubiertos “por manera que, a porradas habían de recibir la fe”, y también “aunque no quisiesen, habían de usar el comercio y trocar sus cosas por las ajenas, si no tenían necesidad dellas”.⁷⁸ Revelador en este sentido es el comentario que hace Isacio Pérez, al reconocer que el primer título legítimo de Vitoria también se refería al comercio internacional, que la crítica alcanzaba asimismo a Vitoria. “El comercio internacional está muy bien, viene a decir el padre Las Casas; pero ha de ser *libre por ambas partes*”.⁷⁹

En los textos posteriores a la Controversia de Valladolid, Las Casas no se limitará a decir que las bulas papales no autorizan la guerra de conquista o la esclavitud de los indios, sino que, además, romperá con el automatismo antes defendido entre bautismo y sometimiento a la autoridad de los monarcas castellanos. Para Mariano Delgado “la razón del cambio es que Las Casas, después de haber escrito el tratado *De regia potestate*, defiende claramente la soberanía popular”.⁸⁰ Mientras que, en las obras anteriores, Las Casas asociaba la subordinación a la soberanía política castellana con la aceptación del bautismo, también en la *Apología* optará por la libertad de los indios de tal forma que, al convertirse, no queden obligados sin más a aceptar a los reyes de Castilla, sino que puedan someterse “por su propia voluntad y no por violencia ni fuerza, y habiendo precedido tratado y conveniencia y asiento entre el Rey de Castilla y ellos”.⁸¹ En este nuevo planteamiento, la superioridad de los reyes de Castilla, y el pago de los tributos, quedaba supeditado al reconocimiento de su utilidad y conveniencia por parte de las comunidades indias.⁸² En algunos de

⁷⁷ LAS CASAS, *Apología*, cap. LVI, p. 343.

⁷⁸ LAS CASAS, *Historia de las Indias*, lib. I, cap. 173. En *Obras completas*, estudio preliminar de Isacio Pérez Fernández, Madrid, Alianza, 1994, vol. 4, p. 1228.

⁷⁹ PÉREZ FERNÁNDEZ, Isacio, nota 12 al cap. 173 de la *Historia de las Indias*, lib. I, en LAS CASAS, *Obras completas*, Madrid, Alianza, 1994, vol. 4, p. 1658.

⁸⁰ DELGADO, Mariano, “Los derechos de los pueblos y de las personas según el pensamiento de Bartolomé de Las Casas”, en MATE, Reyes (Ed.), *Responsabilidad histórica. Preguntas del nuevo al viejo mundo*, Barcelona, Anthropos, 2007, p. 291.

⁸¹ LAS CASAS, “Carta al maestro fray Bartolomé Carranza de Miranda, 1555”, en LAS CASAS, *Cristianismo y defensa del indio americano*, p. 107.

⁸² “No serán obligados a pagar quintos o derechos a los Reyes de Castilla, si los reyes y los pueblos de las Indias no consintieren expresamente de su propia voluntad, en abdicar de sí y ceder todo el derecho que ellos tenían y se obligasen a pagar los dichos quintos a los Reyes de Castilla” (LAS CASAS, “Carta al maestro fray Bartolomé Carranza de Miranda, 1555”, en LAS CASAS, *Cristianismo y defensa del indio americano*, p. 108).

estos últimos escritos, Las Casas incrementa las censuras a los monarcas españoles,⁸³ muestra su preocupación por la “salud de sus almas”, y recoge amenazas proféticas sobre el destino de España,⁸⁴ como no se pusiera remedio a la destrucción de los indios. Se trata de un cambio importante, porque cuando denuncia los atropellos de los españoles en América, las Casas suele disculpar a los monarcas y centrar sus críticas en los conquistadores y encomenderos. Lo hace de manera expresa con la reina Isabel: “Porque la reina, que haya santa gloria, tenía grandísimo cuidado y admirable celo a la salvación y prosperidad de aquellas gentes, como sabemos los que lo vimos y palpamos con nuestros ojos y manos los ejemplos desto”.⁸⁵ Al fin y al cabo, sus gestiones ante los monarcas españoles van dirigidas a mejorar la situación de los indios, y eso sólo los reyes podían llevarlo a cabo.

Así y todo, y para concluir, lo más significativo del pensamiento de Las Casas no son las variaciones internas de sus argumentos, sino la tenacidad en haber defendido a lo largo de su vida y de sus obras los intereses de los indios, frente a una sociedad que le era en términos generales mayoritariamente hostil, y haberlo hecho con riesgo incluso de su propia vida.

⁸³ “Hace sesenta años y uno más que se roba, tiraniza y asuela a aquellas inocentes gentes, y cuarenta que reina el Emperador de Castilla, y nunca las ha remediado sino a remiendos” (LAS CASAS, “Carta al maestro fray Bartolomé Carranza de Miranda, 1555”, en LAS CASAS, *Cristianismo y defensa del indio americano*, p.83).

⁸⁴ A propósito de las encomiendas perpetuas dice Las Casas, “como lo estoy también de que Dios, en tanto que verdadera justicia y no menos infalible, ha de quitar las Indias a los Reyes de Castilla si aquello se determina por lo que pretenden los infelices que tal le aconsejan” (LAS CASAS, “Carta al maestro fray Bartolomé Carranza de Miranda, 1555”, en LAS CASAS, *Cristianismo y defensa del indio americano*, p. 83).

⁸⁵ LAS CASAS, Bartolomé, *Brevisima relación de la destrucción de las Indias*, p. 85.

REALISMO SEMÂNTICO E CONSCIÊNCIA DO MOMENTO

João Paulo Monteiro *

Resumo: Um artigo de Moulines apresenta um interessante argumento contra o realismo semântico, usando a peça de Calderón *La Vida en Sueño* como um dispositivo literário para desenvolver sua interpretação. Na peça, ele introduziu um novo personagem, um filósofo realista que tenta persuadir o príncipe Segismundo a abandonar a posição realista que ele sustenta, depois da experiência que ele sofreu na peça. Eu introduzo um segundo realista imaginário que argumenta pelo realismo conjectural ao invés da variedade semântica, através de vários argumentos céticos, tentando anular o próprio ceticismo, jogando-o no mesmo barco do solipsismo anti-realista.

Palavras-chave: Moulines, Calderón, realismo, solipsismo, semântica.

Abstract: An article by Moulines presents an interesting argument against semantic realism, using Calderón's play *La Vida en Sueño* as a literary device to develop his point. He introduces in the play a new character, a realist philosopher who tries to persuade Prince Segismund to abandon the anti-realist position he maintains, after the experience he undergoes in the play. I introduce a second imaginary realist, who argues for conjectural realism instead of the semantic variety, by means of several sceptical arguments intended to defeat scepticism itself, throwing it in the same boat as anti-realist solipsism.

Key words: Moulines, Calderón, realism, solipsism, semantics.

1. Moulines e Calderón

Uma das críticas mais interessantes ao realismo semântico foi apresentada, já há alguns anos, por Carlos Moulines, no artigo "Es la Vida Sueño?", na revista *Diánoia* nº 38, de 1992. Na sua discussão do problema do realismo, Moulines adota como ponto de partida a crença na existência de um "mundo interior" indubitável, como perspectiva privilegiada a partir da qual se torna possível questionar a realidade do mundo exterior. Distingue esse autor quatro atitudes filosóficas básicas: confrontados com a pergunta "Há alguma coisa além da mente?", o realista dá uma resposta afirmativa, o solipsista dá uma resposta negativa, e tanto o positivista

* Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo. Professor do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo

como o céptico têm reações mais matizadas. O autor analisa todas estas posições, mas vou começar por comentar o seu mortífero ataque ao realismo contemporâneo, na sua forma semântica dominante, como argumento que se articula a partir da existência da linguagem.

O núcleo central do realismo semântico é o argumento segundo o qual, uma vez admitido que a linguagem é possível, é preciso que exista um mundo exterior, a fim de tornar possível que se trate realmente de *linguagem*, e não de outra coisa qualquer. A fórmula-chave seria algo como “eu falo, portanto, tem de haver alguma coisa além de mim”. Mas o realismo precisa enfrentar o positivismo, ou seja, a tese da ausência de significado do problema do mundo exterior, e, para ser capaz disso, precisa admitir que o solipsismo e o cepticismo não são mais destituídos de significado do que o próprio realismo. Tanto o solipsismo como o cepticismo precisa ser levado a sério por quem quer que pretenda discutir o realismo e as suas pretensões, e é isto que Moulines pretende fazer, de um modo altamente original. O ponto de partida escolhido, como alternativa ao modelo seiscentista do “gênio maligno” cartesiano e ao modelo novecentista do “cérebro numa retorta” discutido por Putnam e outros, é um modelo tão antigo como o primeiro destes, um modelo encontrado num terreno muito distante do da filosofia: a velha peça de teatro *La Vida es Sueño*, de Calderón de la Barca (1635).

Neste clássico da dramaturgia espanhola, o rei Basílio da Polônia deixa-se convencer pelos astrólogos de que o seu filho recém-nascido, Segismundo, viria a cometer erros terríveis e desastrosos no caso de se tornar rei e, para tentar evitar isso, manda encerrar Segismundo numa torre, onde o príncipe deveria viver acorrentado até chegar à idade adulta, tendo por única companhia a do chanceler Clotaldo, que o ensinaria a falar e lhe daria uma educação geral. Um dia Basílio decidiu submeter a profecia a um teste, e ordenou que dessem a Segismundo um soporífero e o levassem ao palácio, a fim de ali viver como rei por apenas um dia. O comportamento do príncipe foi um tamanho desastre que nenhuma dúvida sobrou de que os astrólogos tinham toda a razão, e Segismundo foi levado de volta para a torre, mais uma vez profundamente adormecido.

O rei esperava que, ao acordar na sua cela, o príncipe acreditasse que o dia passado no palácio tinha sido apenas um sonho, mas sucedeu com Segismundo alguma coisa muito mais radical. Não apenas ele se convenceu de que esse dia tinha sido irreal, que tinha sido um sonho, mas, além disso, convenceu-se de que também toda a sua vida na torre, e tudo aquilo de que se pode ter experiência, é irreal e não passa de um sonho, concluindo *que toda la vida es sueño*.

Entretanto, eclode uma revolta contra o rei, por causa da sua crueldade para com o filho, revolta que sai vitoriosa – mas o líder rebelde verifica ser impossível

persuadir Segismundo de que nem tudo na vida é ilusão, porque o príncipe sempre lhe responde com “enérgicos argumentos cépticos”. E Segismundo nunca consegue acreditar que não é um sonho, de modo tal que a peça de Calderón facilmente se torna parte da artilharia argumentativa do anti-realismo.

A convicção de Segismundo de que simplesmente viveu dois sonhos diferentes faz total sentido, como é também o caso da hipótese realista, e possui uma plausibilidade própria. Tanto o realismo como o anti-realismo são dotados de sentido, e o argumento em favor do último consiste em mostrar que Segismundo não é obrigado a aceitar, para além de qualquer dúvida razoável, que ou a vida que passou na torre ou o tempo que passou no palácio, ou ambos, devem ser considerados reais, como alguma coisa mais do que um sonho – ou dois sonhos.

É aqui que entra em cena o realista semântico, um novo personagem introduzido na peça por Moulines (1992), um realista que tentaria convencer o príncipe de que as expressões como “tudo na minha experiência não passa de um sonho”, ou “nada do que percepciono existe fora de mim mesmo”, são perfeitamente dotadas de sentido e são autênticas frases lingüísticas, mas são forçosamente falsas pelo simples fato de serem *proferidas*. Desde que se admita que esta linguagem pressupõe significado, Segismundo não deveria convencer-se de que isto, por sua vez, pressupõe um mundo exterior independente da sua própria mente?

Segundo Moulines, os argumentos semânticos a favor do realismo reduzem-se a dois: um deles, dependente da noção de referência, e o outro, da noção de aprendizagem, e nenhum dos dois teria de ser aceito como conclusivo pelo príncipe. Mesmo que ele admitisse que muitas das palavras que usa referem alguma coisa, e que deveria ser capaz de identificar esses referentes, isto não implicaria que ele fosse obrigado a aceitar a existência de um mundo não onírico. O argumento semântico a favor do realismo assinala que “a permanência da maior parte dos referentes da nossa linguagem, através de diversas situações epistêmicas, é uma condição de possibilidade da linguagem, e esta permanência deve ser invariante em relação ao sujeito”. O realista lembraria a Segismundo que um mesmo nome, “Clotaldo”, tinha sido usado por ele para designar a mesma pessoa, tanto na torre como no palácio, embora na primeira ele fosse considerado o seu professor e na segunda, o seu chanceler. Outros nomes foram usados para referirem espécies naturais em ambos os “sonhos”, como “pássaro” e “árvore”, tanto no tempo que passou no palácio como quando viu diversos membros dessas classes ao olhar pelas janelas da torre.

Mas Segismundo não teria qualquer dificuldade para responder que a existência de um certo grau de semelhança no uso desses termos não é razão suficiente para aceitar a existência de um referente permanente por detrás desses

usos. É este o ponto mais fraco em qualquer interpretação ontológica da teoria causal da referência. Nas suas duas experiências de vida, o príncipe usou os mesmos nomes próprios e os mesmos nomes de espécies naturais, mas esses dois mundos são muito diferentes sob diversos aspectos,

e ele poderia muito bem imaginar, sem se contradizer, que os ‘objetos reais’ que possam existir por detrás desses fenômenos possuem naturezas diferentes nos dois mundos, ou então poderia simplesmente abandonar qualquer suposição de ‘objetos reais por detrás’ desses fenômenos

continuando a ser capaz de usar esses termos e de entender o que diz. O argumento da referência deixa intacto o anti-realismo.

Só falta o argumento da aprendizagem como derradeiro refúgio do realismo semântico. Aqui, Moulines toma como ponto de partida o argumento da “linguagem privada” de Wittgenstein: se a linguagem existe e alguém a usa, a impossibilidade de qualquer linguagem unicamente dependente desse sujeito obriga-nos a admitir alguma coisa mais além da linguagem e do seu usuário. Para que possa ter sentido, qualquer sistema de signos precisa estar sujeito a mecanismos de controle, e é preciso que estes sejam aprendidos e tenham as suas raízes na comunicação intersubjetiva. E como não pode deixar de haver um “espaço intermediário” entre os usuários de qualquer língua, temos que admitir “um mundo exterior de coisas e eventos”.

Mas, na situação na qual Segismundo se encontra, este argumento, não obstante ser o mais forte, não é suficiente para derrotar o anti-realismo. Em primeiro lugar, o príncipe não seria obrigado a admitir que a comunicação intersubjetiva implica a existência do mundo exterior: Segismundo poderia adotar a posição de Berkeley e Mach, com uma interação entre mentes e agregados de sensações, sem aceitar qualquer exterioridade mundana. Em segundo lugar, ele não seria obrigado a admitir que a aprendizagem e o controle implicam a comunicação intersubjetiva. Ele tem o direito de pensar que aprendeu muitas coisas sem que *outrem* as tenha ensinado. O conceito de aprendizagem não está analiticamente incluído no conceito de ensino. Como fica evidente no exemplo de Pascal quando ainda era menino, que aprendeu sozinho um monte de coisas e até inventou uma linguagem privada para seu uso pessoal.

Segismundo poderia acreditar, racionalmente, que, tal como Pascal inventou a sua própria linguagem, simplesmente sonhou a ficção de Clotaldo a ensiná-lo. E, no caso de alguém assinalar que ele não sabe como chegou ao uso da linguagem, ele pode replicar que também não sabe de que maneira conseguiu inventar todas as

ficções que são o mobiliário daquilo que ele considera serem os seus dois sonhos. O argumento da aprendizagem não constitui uma terapia suficiente para curar o cepticismo de Segismundo.

2. Contra o Anti-Realismo

Vimos como o anti-realismo dos argumentos opostos ao realismo semântico valoriza sobretudo o **solipsismo**, mais do que o simples cepticismo. Tanto na peça de Calderón como no texto de Moulines, a descrição da atitude de Segismundo aponta para o solipsismo e não para uma posição filosófica céptica. A crença de Segismundo, de que a vida só pode ser sonho, é uma forma de solipsismo, e não qualquer equilíbrio “isostênico” e tendencialmente “ataráxico” entre o sonho e a realidade. O que o argumento tende a justificar é a racionalidade do solipsismo, pelo menos numa situação como a que foi imaginada por Calderón: mais do que meramente irrefutável, o solipsismo de Segismundo impõe-nos uma impecável racionalidade.

Igualmente impecável é o argumento anti-realista de Moulines ao estilhaçar qualquer esperança de edificar uma justificação semântica do realismo. Mas é preciso lembrar que o principal pressuposto do argumento, como ficou claramente enunciado no primeiro parágrafo acima, é a indubitável existência do mundo interior da mente e do pensamento. No que se segue, pretendo mostrar que tal premissa vicia a questão logo à partida em favor do solipsismo, e que é possível construir um argumento mais favorável ao realismo, partindo de uma crítica radical desse pressuposto fundamental do anti-realismo. Usei uma forma deste argumento no primeiro capítulo do meu livro **Realidade e Cognição**, publicado pela Imprensa Nacional, em 2004.

Moulines indica que o mundo exterior se caracteriza como tal em oposição ao “mundo interior” de pensamentos, sensações, sentimentos, recordações e outras entidades semelhantes, cuja existência real não está em discussão. Compare-se isto com a apresentação, por Descartes, das conseqüências do argumento do **cogito**:

Mais qu'est-ce donc que je suis? Une chose qui pense. Qu'est-ce qu'une chose qui pense? C'est à dire une chose qui doute, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi, et qui sent. (DESCARTES, 1952, p. 278)

Há um arco entre Descartes e Moulines, em que constantemente se trabalha com uma premissa razoavelmente rica, na qual o mundo interior é descrito em pormenor — e tudo isto, como veremos já a seguir, tem um flanco aberto a uma crítica possível. Possível e, se correta, radicalmente destrutiva.

Recordemos a maneira como Descartes estabelece essa premissa – a da indubitabilidade do eu pensante – enfrentando a inegável possibilidade de um gênio maligno que tivesse decidido enganá-lo sempre: “il n’y a point de doute que se suis, s’il me trompe; et me trompe tant qu’il voudra, il ne saurait jamais faire que je ne sois rien, tant que je penserai être quelque chose” (DESCARTES, 1952, p. 275).

Lembremos também um sucessor do argumento cartesiano, o “demônio cartesiano”, um super-cientista, talvez equipado com um super-computador, que aparece em diversos autores e que conserva apenas o meu cérebro numa retorta de laboratório, cheia de nutrientes, alimentando os meus terminais nervosos com impulsos eletrônicos que simulam todas as experiências que eu acredito constituírem a minha vida real, as minhas sensações e pensamentos a respeito do mundo real – sendo argumento essencialmente que não possuo qualquer meio para saber que estou nessa situação. Veja-se a crítica deste argumento em Putnam (1981, p. 5 seq.), para quem este argumento se refuta a si próprio, crítica feita por muitos a diversas formas de cepticismo.

Vou aqui limitar-me a tirar as conseqüências do “argumento das ilusões induzidas”, que é comum à idéia do gênio maligno cartesiano e à do cientista que conserva o meu cérebro dentro de uma retorta. Seja o que for que a minha experiência me apresente, é sempre possível que haja *tromperie*, ilusão e erro, produzidos por um misterioso e poderoso agente oculto. Mas devemos nos perguntar se tudo o que esta possibilidade pode colocar em perigo é a aparente realidade do mundo exterior, ou seja, se o mundo interior da mente e do pensamento será tão inexpugnável como parecem implicar os argumentos desse gênero.

A premissa do mundo interior assenta no “testemunho da consciência”, sendo tacitamente o ponto essencial que, mesmo que num certo momento eu esteja tendo um instante de consciência completamente errado, continua a permanecer fora do alcance de qualquer dúvida possível que eu estou tendo um momento de consciência. Mas, vamos imaginar – porque imaginar é sempre legítimo – que na peça de Calderón de la Barca intervém um segundo personagem, cujos argumentos têm a finalidade de tentar salvar o personagem do realista de Moulines, ou seja, de evitar o completo naufrágio do argumento. Imaginemos, também, que esse personagem tem *secretamente* uma posição essencialmente realista, e que se dirige ao príncipe Segismundo com a mesma intenção do primeiro, de oferecer uma terapia capaz de curá-lo do seu profundo solipsismo, sem revelar esse desígnio, a fim de tentar apanhá-lo de surpresa e persuadi-lo da razoabilidade do realismo filosófico.

Este segundo personagem filosófico diria ao príncipe que ele está certo ao acreditar que pode sempre ser enganado pelos sentidos e pelo raciocínio, e que o testemunho da consciência não pode legitimamente evidenciar a existência de um

mundo exterior no qual existiriam realmente objetos e eventos, sujeitos e até linguagens. Tudo isto pode ser engano e ilusão. Mas, pior do que isso, seria a possibilidade, que enquanto possibilidade também não pode ser recusada, de o príncipe ser vítima de um “gênio enganador” ainda mais extremo do que o de Descartes, um controlador que apenas lhe concederia, tal como a qualquer outro sujeito, um único momento indubitável de experiência, o instante presente, sendo todo o restante apenas falsas percepções, falsas lembranças de uma vida inteira até este instante, e toda espécie de ilusões induzidas necessárias para dar a essa experiência a aparência de um momento consciente ligado a muitos outros, similares ou diferentes, em vez do que realmente é, um único, isolado e irrepetível instante. É forçoso reconhecer, seguindo o espírito cartesiano, que, por mais que esse gênio me possa enganar, é impossível que ele me engane a respeito da realidade do testemunho da experiência. Mas, este só pode ser concebido se quisermos que ele seja evidente e incorrigível, como um testemunho severamente limitado, incapaz de conservar a sua validade imediata por mais do que apenas um instante. É irrecusável que, neste instante, estou tendo uma experiência, mas nada existe de óbvio ou necessário para além deste.

O príncipe responderia: “Mas isso é completamente absurdo! Como poderia haver apenas um instante único em toda a minha existência, conosco aqui sentados, conversando calmamente acerca dessa terrível possibilidade?” A isto, o nosso segundo personagem respeitosamente responderia que Sua Alteza não havia captado o ponto importante, porque obviamente toda esta conversa de que Ela tem consciência, a cada momento em que acredita que esteve até esse mesmo instante a tê-la com alguém, bem pode não passar de uma lembrança eletronicamente implantada pelo nosso novo gênio maligno. A questão de modo algum é essa porque, conforme veremos em seguida, poderiam ser levantadas as mesmas dificuldades no caso do solipsismo.

Um solipsista radical que por acaso estivesse **certo** – alguém que acreditasse que apenas ele, enquanto espírito, realmente existe, sendo **verdadeira** esta sua convicção, simplesmente porque ele realmente é um espírito e não há absolutamente mais nada no universo – um tal sujeito, dizia eu, também não teria qualquer oportunidade para qualquer tipo de conversa, incluindo as discussões filosóficas... Mas, o que são os **argumentos** solipsistas, o seu sentido e a sua significação, é algo que exige uma resposta racional à seguinte pergunta: que provas tem o príncipe de que não se encontra nessa situação, quer se dê a possibilidade de ele ser uma vítima do **malin génie** cartesiano, quer ele seja uma vítima do nosso novo gênio, de ser uma consciência momentânea que vai desaparecer no próximo instante, e nunca teve qualquer existência real antes do momento presente?

Peter Unger (1974, p. 42 seq.), em *Ignorance*, apresenta a sua versão do argumento do cientista maligno, no qual o sujeito imagina que esse cientista o criou completo com recordações e experiências “ostensivas”, e imediatamente o aniquila. Sendo impossível provar que não é este o caso, justifica-se o “cepticismo acerca dos outros momentos”, todos os que não são o “agora”. Ora, se é possível que o momento presente seja o único realmente consciente, também é possível, por outro lado, que o seu conteúdo seja **verdadeiro**, dentro dos seus limites. Pode ser que exista realmente um mundo exterior, talvez criado pelo mesmo gênio que criou o sujeito do nosso exemplo, e que aquele instante único de consciência seja **realmente** um momento de apreensão consciente desse mundo exterior. Tudo o mais consistiria não em sonhos, pois não há tempo para qualquer autêntico sonho, mas num imenso conjunto de falsas recordações, com a função de dar um falso significado a essa única experiência. O mundo poderia ser realmente como lhe é apresentado nessas falsas recordações, que seriam falsas apenas como as **suas** recordações reais, mas, mesmo assim, ele continuaria sem qualquer maneira de saber se existe alguma coisa mais, para além daquilo que lhe é revelado pelo testemunho direto e imediato da sua consciência: apenas que nesse momento ele está tendo uma experiência.

Creio não haver boas razões para nos recusarmos o direito de dar a esse instante fugaz o nome de “momento consciente” ou para nos proibirmos de falar de consciência no presente contexto. Se decidirmos falar de consciência, sempre que houver a presença direta e imediata de um “fenômeno”, no sentido em que David Chalmers e Ned Block falam de um aspecto “fenomenal” da consciência, em contraste com aquele outro aspecto da consciência que consiste em nos dar “acesso” a algo, ou seja, simplesmente de uma experiência em geral (independente do tipo de experiência de que se trata, se sensorial, intelectual, estética, etc.), a menor suspeita de presença fenomenal, de qualquer tipo, deve ser tomada como exemplo de consciência.

Podemos talvez dizer que, de cada vez que se tem uma experiência, é “diretamente evidente” que se está perante um momento de consciência. Haveria, ainda, que discutir, entre outros, o problema da experiência onírica, como veremos mais adiante. De qualquer modo, o argumento que aqui procuro apresentar toma o “diretamente evidente” num sentido mais estrito do que o tradicional. Mas, na minha opinião, aquilo que é indubitavelmente evidente, em tudo o que diz respeito à existência e à realidade, imediata ou diretamente, como situado para além de qualquer dúvida possível, é unicamente aquilo a que se chama “consciência do momento” – e nada mais, a cada instante.

A cada momento, é possível que a experiência ocorrida nesse preciso instante tenha um conteúdo autêntico – posso, por exemplo, estar consciente de

que estou olhando para alguma coisa verde, ou simplesmente de que tenho consciência de “verde agora”, e a minha percepção ter realmente esse caráter, ou então posso não estar realmente tendo uma percepção da cor verde (no momento seguinte, posso concluir que me enganei e que a cor vista era castanho). Por outro lado, este ato consciente poderia ser um autêntico ato de apreensão do mundo exterior, ou, pelo contrário, poderia ser uma simples ilusão cartesiana. Mas, é simplesmente impossível que esta minha convicção, de que neste instante estou consciente de alguma coisa ou de que estou tendo uma experiência, seja uma convicção falsa.

É até aqui que vai a nossa obrigação racional de aceitar algum aspecto do argumento cartesiano. Talvez pudéssemos, por outro lado, tentar negar que a própria noção de instante tenha algum sentido, mas, pelo meu lado, estou convencido de que esta mesma objeção nunca poderia fazer sentido. A experiência do momento é, aqui, simplesmente tomada como o mínimo de algo – de tempo no caso de aceitarmos o tempo; de causação, se aceitarmos a causação; de existência, se aceitarmos a existência –; esta noção é o mínimo indispensável de aceitar para que qualquer espécie de discurso possa fazer sentido.

Porém não podemos ir tão longe a ponto de conceder qualquer caráter indubitável ou imediato a juízos como “estou pensando num cavalo”, porque pensar de modo algum é o mesmo que estar consciente. Podemos, e talvez devamos, admitir a indubitabilidade da asserção de que estou pensando em alguma coisa se isso não significar mais do que simplesmente que tenho consciência de uma imagem, ou de um conceito, excluindo qualquer forma de pensamento *discursivo*. Mas, quando falamos em pensar, geralmente nos referimos a pensamentos que duram mais do que um momento e, neste caso, creio, é inegável a possibilidade de que seja autêntico apenas o derradeiro instante daquilo que me aparece ilusoriamente como um processo de pensamento. É possível que não se trate de nada mais do que uma falsa recordação implantada em mim por algum “demônio cartesiano”.

O príncipe Segismundo poderia replicar esta argumentação numa linha que foi explorada pelo próprio Descartes, alegando que, mesmo num só instante, lhe seria possível ter verdadeiros pensamentos, e não apenas um ato consciente único: *“l’âme peut penser plusieurs choses en même temps”* foi a resposta de Descartes a uma das primeiras objeções no seu *Entretien avec Burman* (DESCARTES, 1952, p. 1.359). Mas, o nosso novo interveniente na peça de Calderón, embora possa talvez admitir essa possibilidade, pode ter, na sua hipótese do novo gênio maligno, a estipulação contrária, a que Descartes põe na boca de Burman, que *“notre esprit ne peut concevoir qu’une chose en même temps”* (1952, p. 1.358), postulando que o gênio deu ao nosso sujeito imaginário, no seu momento de

experiência, apenas um único ato consciente. O contrário pode ser plausível, mas apenas como hipótese psicológica, por sua vez excluída pela hipótese do segundo personagem. Em termos filosóficos, continua a haver lugar para a dúvida crucial: a cada instante, o príncipe só pode coerentemente duvidar da sua convicção de que esse momento de consciência foi precedido por outros na sua própria existência.

3. A Dúvida Argumental

O tipo de dúvida com que lidamos neste argumento foi chamado de dúvida **argumental** por D. Attala, num artigo publicado no mesmo número da revista *Diánoia* que o artigo de Moulines, intitulado “Condiciones y Sentido de la Duda Cartesiana” (1992). A operação de pôr entre parênteses tudo, exceto a experiência “agora”, a cada instante, como um testemunho válido **exclusivamente** para esse instante, procedendo assim à **sképsis** de todos os aspectos do mundo interior que não podem ser incluídos nesta breve experiência, é uma operação com o mesmo estatuto da dúvida à qual Descartes chamou “metódica”. Tal como esta última, consiste fundamentalmente na invenção de premissas que, no caso de serem verdadeiras, nos impediriam de continuar a aceitar as nossas costumeiras opiniões, por falta de qualquer fundamento para assim fazermos – a não ser que possamos invocar razões conclusivas para afirmar a falsidade dessas premissas. É tudo o que importa neste tipo de argumento. E, evidentemente, nada pode ser dito a respeito da plausibilidade de que a hipótese de o proponente desse argumento se encontrar, ele próprio, na situação imaginária proposta no mesmo argumento possa ter qualquer relevância para a discussão deste problema.

É mais que evidente que, se eu próprio fosse uma “consciência instantânea”, nunca poderia estar aqui argumentando desta maneira, ou de qualquer outra maneira, não haveria tempo para qualquer articulação nem que fosse de apenas dois passos de um raciocínio... Mas, se aqui insisto nesta verdade trivial, é apenas para voltar a lembrar que esta é também a situação em que se encontra o solipsista – se este tivesse razão não teria com quem entabular qualquer espécie de discussão. Nessa situação, qualquer espécie de argumento seria apenas um monólogo ou, pior, seria o monólogo de um louco, e a única possibilidade de tal sujeito ser racional na sua atividade argumentativa seria ele estar **enganado**. Felizmente, o assunto aqui em pauta não exige que se enfrente qualquer destes problemas, pois, desta perspectiva, nem o mundo exterior nem o mundo interior, em certos termos, está sujeito a verdadeiras dúvidas. Em todos os argumentos filosóficos deste tipo, duvidar é apenas fingir que a algum desses mundos se deva negar qualquer realidade, um fingimento que tem a finalidade de esclarecer determinado problema filosófico.

Apenas de uma perspectiva literária o caso do solipsista, insistamos, parece menos absurdo do que o caso da experiência instantânea. Para um gênio teatral como Calderón de la Barca, não é difícil conferir uma aparente plausibilidade a cenas em que alguém que está convencido de que a vida é um sonho realmente **discute** esse problema com outras pessoas, como o líder rebelde e alguns outros personagens. Também é fácil perdoar esta “incoerência”, em termos dramáticos, e nestes mesmos termos seria destituído de sentido exigir que na peça **La Vida es Sueño** o príncipe ficasse limitado ao monólogo, a fim de preservar a verossimilhança. Um artifício como esse poderia até funcionar estilisticamente, mas não teria sentido pretender que ele fosse exigido por razões ou imperativos extra-literários, isto é, filosóficos.

A hipótese aqui defendida nunca poderia dar origem a qualquer tentativa de construção literária ou dramática, porque seria inaceitável para a imaginação de qualquer público admitir que alguém ficasse no palco repetindo incessantemente que está vivendo o primeiro e último instante da sua vida e, ao mesmo tempo, ousasse apresentar longos e complexos argumentos acerca da sua situação no mundo. Num caso como este, apenas a dimensão da dúvida argumental tem a capacidade de cobrir qualquer espécie de exemplo concreto, precisamente porque aqui a atitude filosófica se recusa a tomar quaisquer exemplos como realmente concretos, tomando-os sempre como ilustrações puramente abstratas de uma perspectiva filosófica. No quadro da nossa conjectura acerca da experiência instantânea, o sujeito obviamente seria incapaz de linguagem, ou de pensamento propriamente dito, embora pudesse ter a recordação **falsa** de que sempre foi realmente capaz de pensar e falar.

4. A Opção de Segismundo

Como poderia o príncipe Segismundo reagir racionalmente a esta argumentação? A posição do príncipe, e certamente a de Moulines, pelo menos neste contexto, é um “anti-realismo onírico”, e o que a argumentação que apresentei tende a destruir é apenas o solipsismo “clássico”, mostrando que este está longe de ser minimalista, porque afirma muito mais do que é permitido pelo testemunho da consciência. Mas o anti-realismo não é posto diretamente em questão. No entanto, o príncipe poderia alegar que o argumento da consciência instantânea se torna absurdo no próprio momento em que é apresentado **a alguém**, porque tal apresentação nega na prática aquilo que afirma, porque admitir um interlocutor equivale a aceitar a realidade de alguma coisa para além do momento presente.

A resposta do nosso segundo personagem poderia ser não apenas que

a mesma dificuldade aflige o solipsista “vulgar”, ao admitir no interlocutor ao qual se dirige alguma coisa real além de si próprio, mas que ele mesmo está consciente de que a sua argumentação se sustenta apenas como dúvida “fictícia” do tipo de Attala, e que, sem dúvida, ele está supondo a existência de Segismundo, além da sua própria existência como sujeito duradouro, para além do momento presente. Esta suposição obviamente só pode ser uma conjectura, porque ele mesmo, como sujeito duradouro, de modo algum lhe é “dado” na consciência ou na experiência. O sujeito duradouro é parte de uma **explicação** do fato evidente da experiência agora, uma hipótese ou teoria explicativa — e de modo algum uma nova evidência a par da primeira.

Por sua vez, pressupor a existência de um mundo exterior real é também uma hipótese explicativa, capaz de nos fazer compreender como é possível a existência de um sujeito cognoscente. Um mundo real a respeito do qual há muitas teorias, todas limitadas à conjecturalidade, mas sem as quais o sujeito e todas as suas experiências, incluindo a experiência do momento, apareceriam destituídos de sentido. É evidente que estou tendo uma experiência agora, mas o que quer dizer “agora”, e que sentido tem a experiência do momento? Esta última pode até possuir um caráter especial, se for uma experiência sonhada — nesse caso, será um fenômeno real no sujeito, sem ser produzido por qualquer entidade exterior, mas não seria uma experiência consciente, desperta (se o sonho é ou não uma forma de consciência é uma questão interessante que não há aqui espaço para tratar). Esse tipo de argumento céptico admite que o sentido de uma experiência possa ser o de uma criação por um gênio todo poderoso. Mas, que sentido tem, por sua vez, a existência dessa entidade e a sua decisão de me dar um único momento de experiência? Não é que não tenha sentido algum, mas, talvez, não seja a melhor explicação. A melhor teoria talvez seja precisamente aquele realismo que Segismundo recusa, com toda a razão, poder sustentar-se no argumento semântico, mas que seria racional ele aceitar se não dispusesse de uma explicação melhor.

Segismundo poderia, neste momento, reconhecer, primeiro, que os sonhos que considerava constituintes da sua existência não lhe foram dados, porque são as suas próprias construções conjecturais, ao lado da crença no mundo exterior, que também não é dado a sujeito algum e é igualmente uma construção do sujeito, como lhe diz o nosso segundo personagem. O testemunho da consciência não revela a existência do mundo exterior, mas também é incapaz de revelar a existência real do mundo interior do sujeito. Trata-se agora de escolher entre duas teorias, o solipsismo onírico e o realismo acerca do mundo. Fica aberto o caminho para que Segismundo volte agora à sua posição do início da peça, um simples realismo, mas agora já não inspirado apenas pelo senso comum, mas também pelas considerações de maior

abrangência, maior parcimônia e maior coerência que podem revelar a superioridade da hipótese realista sobre as suas rivais cépticas ou solipsistas. O fracasso do realismo semântico pode agora ser compensado pelo triunfo do realismo conjectural.

Referências

ATTALA, Daniel. Condiciones y sentido de la duda cartesiana. **Dianoia**: anuario de Filosofia, n. 38, 1992.

CALDERÓN DE LA BARCA, Pedro. **La vida es sueño**. 1635.

DESCARTES, René. Entretien avec Burman. In: _____. **Œuvres et Lettres**. Paris: Gallimard, 1952. (Collection Bibliothèque de la Pléiade)

_____. Méditations Métaphysiques, II. In: _____. **Œuvres et Lettres**. Paris: Gallimard, 1952. (Collection Bibliothèque de la Pléiade)

MONTEIRO, João Paulo. **Realidade e cognição**. Lisboa: Imprensa Nacional, 2004.

MOULINES, Carlos Ulises. ¿Es la vida sueño? **Dianoia**: anuario de Filosofia, n. 38, p. 17-34, 1992.

PUTNAM, Hilary. **Reason, truth and history**. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

UNGER, Peter. **Ignorance**. Oxford: Clarendon Press, 1974.

NATUREZA HUMANA, DEVER MORAL E FINALIDADE DO ESTADO EM MAQUIAVEL

José Luiz Ames *

Resumo: Partimos do estudo na noção de homem presente no pensamento de Maquiavel para estabelecer a idéia de Estado e sua relação com a ética. Existe, quanto a esta questão, uma vasta polêmica na tradição interpretativa e que podemos reduzir a duas perspectivas fundamentais. Primeira: Maquiavel compreende a natureza humana como corrompida de forma definitiva, o que transforma o Estado em instrumento puramente coator da malevolência humana. Nesta ótica, não há espaço para pensar em finalidades éticas do Estado. Segunda: mesmo partindo da idéia de que há, no homem, uma inclinação à maldade, não considera isso algo irreversível. Destaca a importância da educação como instrumento de formação humana e de cultivo de valores morais. O trabalho mostra que o Estado maquiaveliano se fundamenta na natureza humana e tem por objetivo possibilitar o agir ético do homem.

Palavras-chave: dever moral; Estado; Maquiavel; natureza humana; política.

Abstract: We start from the study of human being, present in Machiavelli's thought, in order to establish the State's idea and its relationship with ethics. There is, in regard to this question, a great polemic in the interpretive tradition which we could reduce to two fundamental perspectives. The first is: Machiavelli understands human nature as definitely corrupted, and, as a consequence, the State turns into a purely coercitive instrument of human malevolence. There is no space in this view to think of the State in terms of ethical purposes. The second is: even taking for granted the idea of the human being's inclination to evil, Machiavelli thinks this is not irreversible. So, he underscores the importance of education as an instrument for human formation and cultivation of moral values. This paper shows that Machiavellian State is grounded in human nature and aims to enable ethical human agency.

Keywords: moral duty; state; Machiavelli; human nature; politics.

A imagem corrente de Maquiavel como fundador de uma nova visão política distante de toda ordem moral deita raízes numa longa tradição de interpretação. O lugar comum desta linha interpretativa é ver na sua obra a expressão de uma política voltada unicamente para a obtenção de resultados, sem outras considerações que não as de êxito. Esta leitura está na origem do maquiavelismo, doutrina na qual

* Doutor em Filosofia pela UNICAMP e professor da UNIOESTE

podemos distinguir dois sentidos diferentes: o consagrado pela linguagem ordinária, como ausência de moral; e o sentido acadêmico, como doutrina da razão de Estado.

Maquiavelismo, no sentido da linguagem ordinária, indica geralmente uma ação cínica da parte daquele que, sem qualquer escrúpulo moral, persegue unicamente os próprios interesses egoísticos e abomináveis. Por esta ótica, Maquiavel seria um diabólico especialista da trapaça, um conselheiro de tiranos que querem engrandecer a si próprios à custa do bem comum dos homens governados por eles, um inimigo da raça humana, de toda piedade e religião, o instrumento de Satanás.

Maquiavelismo, no sentido da linguagem acadêmica, coincide com a doutrina da razão de Estado: emprego de ardis para preservar a soberania do Estado e o bem-estar coletivo. Segundo a doutrina da razão de Estado, a adoção de medidas ilegais e moralmente condenáveis é justificável apenas por serem excepcionais e imprescindíveis à preservação do Estado. A finalidade do emprego dessas medidas é, precisamente, evitar a necessidade de ações tão odiosas. Por isso, a única justificativa do emprego dessas medidas é que porão fim às situações que as tornaram necessárias.

À primeira vista, parece improvável que alguém, com alguma leitura da obra de Maquiavel, possa identificá-lo ao maquiavelismo no sentido ordinário do termo.¹ No entanto, a mesma certeza não paira sobre o sentido de maquiavelismo como “doutrina da razão de Estado”. Dentre os muitos defensores, destaca-se a obra “A idéia de razão de Estado na idade moderna”, de Friedrich Meinecke (1959). Nesta obra, Meinecke defende o ponto de vista de que, apesar dos antecedentes históricos na Antiguidade e Idade Média, o primado da idéia de razão de Estado deve ser remetido a Maquiavel. O argumento de Meinecke (1959, p. 31) é de que somente “um pagão que não conhecia o medo do inferno” poderia “dedicar-se com serenidade clássica” a um problema tipicamente político e ético, ao qual “a visão

¹ Isso, porém, não significa ausência de estudos críticos que endossam esta idéia. Muito pelo contrário, é preciso observar que a tradição interpretativa produziu uma vasta literatura que associa o nome de Maquiavel ao maquiavelismo no sentido “ordinário” do termo. Inaço o professor Leo Strauss, Hotman, Cardeal Pole, Bodin e Frederico o Grande, seguidos pelos autores de Isaiah Berlin chega a dizer que esta “é a maneira mais comum de enxergar Maquiavel [...]”. Seu nome acrescenta um novo ingrediente à personagem mais antiga de Satanás. Para os Jesuítas Maquiavel é ‘o sócio do diabo em crimes’, ‘um escritor ignominioso e um incrédulo’ e *O Príncipe* é, nas palavras de Bertrand Russel, ‘um compêndio para gansters’. [...] Esta é, então, a opinião comum aos católicos e protestantes, a Gentillet e a François Hotman, Cardeal Pole, Bodin e Frederico o Grande, seguidos pelos autores de todos os numerosos antimachiavelli, sendo os últimos Jacques Maritain e o professor Leo Strauss” (BERLIN, I. O Problema de Maquiavel. In: *Documentação e Atualidade Política*. Brasília, n. 6, 1978, p. 8). Uma obra que traça bem o quadro do maquiavelismo é a de Charles Benoist. *Le machiavélisme*, 1ª. Partie: *Avant Machiavel*. 2ª. Parte: *Machiavel*, 3ª. Parte: *Le machiavélisme après Machiavel*. Paris: Plon-Nourrit, 1907.

dualista do mundo, próprio do cristianismo dogmático” havia emprestado “um sentido trágico”. Embora ressalve que “a expressão propriamente dita não se encontra em Maquiavel”, acentua que “todo seu pensamento político não é outra coisa senão uma reflexão constante sobre a razão de Estado”, a elaboração de uma “arte política com regras fixas e permanentes, que culmina no princípio do ‘divide et impera’”.

Apesar da respeitabilidade da obra de Meinecke, é preciso observar que, para Maquiavel, não existe uma moral válida para as situações normais e outra para as excepcionais. Como ressalta com propriedade Berlin (1978, p. 14), Maquiavel

não diz que enquanto em situações normais a moralidade corrente – ou seja, o código cristão ou semicristão de ética – deve prevalecer, podem ocorrer condições anormais nas quais toda a estrutura social na qual só este código pode funcionar está ameaçada a ruir e que, no caso de emergências deste tipo, atos geralmente considerados maus e justamente proibidos são justificáveis.

Semelhante ordem de idéias é partilhada pelos defensores da doutrina da razão de Estado, não por Maquiavel. Para o florentino, medidas extra-legais são, em certo sentido, normais. Não encontramos sinais em sua obra de que as medidas cruéis possam ser exorcizadas do campo político. Muito pelo contrário; para ele, a política é impensável sem a prática do mal.

A defesa de Maquiavel contra o “maquiavelismo”, por sua vez, ocorre em dois extremos opostos: de um lado, aqueles que recusam a acusação por ver no florentino o autor de uma moral política severa para com a conduta política; de outro, os que excluem de seu pensamento toda referência moral. Como exemplo da primeira perspectiva, podemos citar a obra de Leonard von Muralt, “O pensamento político de Maquiavel”; da segunda, destacamos o trabalho de Ernst Cassirer: “O mito do Estado”.

Segundo Leonard von Muralt (1945, p. 67-81), Maquiavel é o adversário mais declarado do maquiavelismo. Segundo ele, não apenas seria um equívoco chamar Maquiavel de pai da mentira, como o florentino desaconselha abertamente a mentir, porque não ignora que a honestidade é a melhor diplomacia. Maquiavel de forma alguma poderia ser tido como defensor da tirania, pois acolhe como forma de governo ideal a república fundada sobre a justiça, defendida por um exército constituído pelos próprios cidadãos e que se rege pela lei. Ainda segundo von Muralt (1945), Maquiavel não compartilharia uma idéia de *virtù* como pura concentração de força e astúcia, mas a subordina à *bontà*, à honestidade do cidadão. Igualmente, Maquiavel não desprezaria a religião, particularmente o cristianismo, pois a defende como componente imprescindível do Estado. Estaria longe de todo historicismo e relativismo

moral, pois partilha a idéia da existência de uma escala absoluta de valores. Enfim, o Estado desejado por Maquiavel seria um *rechte Staat*: uma república livre, igualitária e pacífica.

Claude Lefort (1972, p. 235-236), analisando a interpretação de von Muralt, sustenta que este, no esforço de manter Maquiavel no campo moral, teria sido levado a forjar a ficção de um regime sem contradições que acentua sempre mais a distância entre o discurso de direito e o discurso de fato de Maquiavel. Assim, por exemplo, quando afirma que Maquiavel faz a apologia da igualdade, omite que a república romana – modelo do bom regime – era marcada pela divisão de classes; quando fala da liberdade como bem mais precioso das repúblicas não corrompidas, cita como apoio uma passagem dos *Discursos* na qual o autor se dirige a um tirano para enunciar as condições da segurança; quando fala da paz, esquece de referir a condição em que se encontram as repúblicas, mesmo as mais belicosas, de evitar os conflitos com os povos vizinhos e alcançar a concórdia interna.

No extremo oposto dos defensores de Maquiavel contra a acusação de maquiavelismo estão aqueles que opõem ao destruidor da ética o técnico da ação, alguém que concebe a política como uma atividade situada fora do domínio da moral, “acima do bem e do mal”. Ernst Cassirer é, talvez, o mais conhecido dos defensores da tese de que Maquiavel é um técnico frio sem compromissos éticos ou políticos, um analista político objetivo, um cientista moralmente neutro e desinteressado quanto ao uso de suas descobertas “técnicas”, que podem servir tanto a libertadores quanto a déspotas.² A atividade política se ajustaria tanto ao Estado legal quanto ao ilegal, não sendo imoral, nem moral. Ele simplesmente ofereceria a todos os soberanos, reais ou virtuais, legítimos ou ilegítimos, conselhos eficazes para estabelecer e manter o seu poder, para evitar as discórdias internas, para prevenir ou para triunfar sobre as conspirações. Maquiavel é apresentado como o profeta da técnica em política, o mestre do realismo amoral.

Para ilustrar sua idéia, Cassirer compara a reflexão política de Maquiavel aos resultados das experiências feitas por um químico: o florentino estudaria as ações políticas da mesma maneira que um cientista as reações químicas. O químico que prepara em seu laboratório uma poção poderosa não poderia, segundo Cassirer, ser responsabilizado pelos efeitos que esta é capaz de produzir: nas mãos de um médico se torna um remédio salvador; porém, nas de um criminoso, é um recurso para matar. Nos dois casos não se poderia nem criticar nem louvar o químico: ele

² Outro autor de grande repercussão que compartilha semelhante idéia é Augustin Renaudet (1943, p. 216), para o qual *O Príncipe* é “[...] acima de tudo um livro de ciência. [...] Ele descreve a criação e o crescimento de um Estado principesco, como um físico ou um biólogo expõem um conjunto de fatos regidos pelas leis da natureza”.

apenas teria realizado competentemente a sua tarefa de técnico, fornecendo as regras, a fórmula e o processo de aplicação. Maquiavel trataria o jogo político do mesmo modo: “[...] ele dá suas prescrições políticas. Não é incumbência sua saber quem irá empregá-las, ou se serão empregadas para fins bons ou maus” (CASSIRER, 1992, p. 183). Desse modo, pondera Cassirer, é um equívoco qualificar de “imoral” a obra de Maquiavel. Ela é, em sua opinião, “técnica”, isto é, amoral. Ora, sustenta, “[...] num livro técnico não há porque buscar regras de conduta ética, de bem e de mal. Basta que nos diga o que é útil e o que é inútil” (CASSIRER, 1992, p. 181-182). Assim, conclui ele, “[...] o que parece censurável e imperdoável num político não são seus crimes, e sim seus erros” (CASSIRER, 1992, p. 173).

A ação política é, nesta perspectiva, uma pura técnica que pode ser aprendida, ensinada e elaborada teoricamente. O objeto dessa técnica é o estudo das regras que conduzem ao êxito, sem considerar o sentido e o valor nem dos meios utilizados nem da meta visada. A política como técnica é axiologicamente neutra. Os meios utilizados visam apenas a preservar a “saúde” do Estado. Assim como o médico que amputa a perna do paciente não pode ser condenado por mutilar um corpo, mas, ao contrário, deve ser louvado por devolver-lhe a saúde, o político que utiliza meios cruéis para o bem do Estado protege a “saúde” da coletividade.

É inegável que o componente empírico, próprio da análise do poder, desempenha um papel importante na obra de Maquiavel, mas seu objetivo ultrapassa largamente a mera descrição minuciosa da vida política. Maquiavel percebe o poder em sua inserção ineludível naquilo que considera a atividade mais sublime e enobrecedora dos seres humanos: a política. No entanto, suas afirmativas não são empíricas ou puramente descritivas: não só nos diz que na política o mal está sempre presente, que ele é utilizado normal e impunemente nela, mas sustenta que, em determinadas situações, o mal *deve* ser feito no âmbito da política. Esta não é uma afirmação de alguém que aspira à imparcialidade científica. É um juízo normativo que é preciso ser interpretado como uma recomendação ética para aquele que age no campo da política. Revela que Maquiavel está longe de mostrar-se indiferente em relação ao fim visado pelas ações humanas. Sua linguagem deixa claro que a política não se mede unicamente pelo êxito, não é um simples cálculo estratégico, mas revela que há um valor a ser realizado através da política.

Como, então, Maquiavel compreendeu a ação política? A partir de quais princípios avaliou a realidade de seu tempo? A partir de qual critério julgou a ação política, já que não procurava unicamente descrever as coisas? A leitura do capítulo XV de *O Príncipe* nos oferece uma pista: se nos orientarmos pelo modo como os homens “deveriam viver”, diz ele, chegaremos “a repúblicas e principados que jamais existiram”. Conceber os homens não como são, mas como gostaríamos que fossem,

é algo não apenas inútil, como também desastroso, pois quem segue este ensinamento “aprende antes sua ruína do que sua preservação”. Por esse motivo, Maquiavel prefere edificar suas reflexões sobre um terreno reconhecidamente baixo, mas que tem a vantagem de ser sólido. Contudo, não lhe interessa descrever o comportamento dos homens unicamente para satisfazer uma necessidade especulativa. Antes, seu propósito é “escrever algo útil para quem a entende”,³ ou seja, ensinar aos príncipes como devem governar a partir do conhecimento de como os homens são.

E como são os homens? “Pode-se dizer dos homens, de modo geral, que são ingratos, volúveis, simulados e dissimulados, fogem dos perigos e são ávidos de vantagens”, diz Maquiavel no capítulo XVII de *O Príncipe*. Sem dúvida, continua o florentino no capítulo XVIII da mesma obra, seria melhor “[...] manter a palavra empenhada e viver com integridade e não com astúcia”; seguir os preceitos do bem, opor-se àqueles do mal; respeitar, na própria ação, os grandes valores da clemência, da fidelidade, da humanidade, da integridade e da religiosidade. Este modo de proceder seria o desejável “[...] se os homens fossem todos bons; [no entanto] como são maus e não mantêm a palavra para contigo, não tens porque também cumprir a tua” (*O Príncipe*, cap. XVIII). Na verdade, jamais se deve esquecer, lembra ainda Maquiavel no capítulo XXIII, que “[...] os homens sempre se revelarão maus, se não forem forçados pela necessidade a serem bons”.

É inegável, pois, que Maquiavel reconhece que “[...] os homens são mais propensos ao mal que ao bem” (*Discursos* I, 9)⁴ e que “[...] usarão a malignidade de seu ânimo sempre que para tanto tiverem ocasião” (*Discursos* I, 3). A questão é: esta “ocasião” está fatalmente dada ou há alguma chance de retirá-la dos homens, de modo que, dessa maneira, seja possível impedi-los de agir mal? Certamente, ainda que essa possibilidade exista, isso não suprime a natural inclinação dos homens ao mal. Contudo, se evidenciará que não há uma inclinação fatalista, pois ficará assentado que a propensão ao mal pode ser contida pelos próprios homens. Oferece Maquiavel algum amparo para semelhante especulação?

Encontramos, sobretudo, inúmeras passagens nas quais Maquiavel fala da dupla alternativa humana de ser ou de agir de forma má ou boa. Ainda que o mal

³ Citaremos a obra *O Príncipe* segundo a tradução de Maria Júlia Goldwasser publicada pela editora Martins Fontes (São Paulo, 1998), fazendo modificações eventuais apenas quando for o caso de aproximar melhor o sentido ao original. Na seqüência, indicaremos as referências diretamente no corpo do texto através da remissão ao capítulo da obra.

⁴ Citaremos a obra *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio* segundo a tradução de MF publicada pela editora Martins Fontes (São Paulo, 2007), fazendo eventuais alterações somente quando as considerarmos necessárias para aproximar melhor o sentido ao texto original. Na seqüência, indicaremos as referências diretamente no corpo do texto, citando a obra pela primeira palavra do título e a remissão à parte da obra em romano e ao capítulo em arábico.

se sobreponha, Maquiavel entende que existe a possibilidade do bem. Percebe claramente que o agir humano não pode ser sempre compreendido simplesmente como mau, de modo que devêssemos nos conformar diante dessa constatação fatal, mas reconhece que a verdadeira problemática da vida humana é sua ambigüidade. Diz ele nos *Discursos* (III, 37):

[...] nas ações dos homens, sempre que se deseja fazer alguma coisa com perfeição, além de outras dificuldades encontra-se, ao lado do bem, algum mal, que nasce junto a tal bem com tanta facilidade que parece impossível poder ficar sem um, quando se quer o outro.

Esta concepção de uma ambigüidade equilibrada entre bem e mal nos homens corresponde muito melhor à idéia que Maquiavel constata na história do que a doutrina de uma maldade intrínseca dos homens. Maquiavel percebe que, na história, “[...] o mundo sempre foi do mesmo modo, que nele sempre houve o bom e o mau, mas que há variações entre este mau e este bom, de uma província para outra” (*Discursos* II, Introdução). Finalmente, Maquiavel também não se limita à ambigüidade e discrepância da natureza e do agir humanos. Se ele afirma categoricamente, a partir de determinados exemplos da história, que os homens têm uma propensão ao mal, sustenta com a mesma ênfase a exigência do bem e da lei moral.

Consideremos, a este propósito, algumas passagens significativas. Falando do comportamento de Mânlio Capitolino que, roído de inveja por causa da glória atribuída a Camilo, em virtude da libertação de Roma do domínio dos gauleses, liderada por este, diz que espalhou entre a plebe o boato de que o tesouro recolhido teria sido usurpado pelos nobres. Esta conduta levou Mânlio à prisão. Diante disso, Maquiavel conclui: “É de notar, por esse texto, quão detestáveis são as calúnias, tanto nas cidades livres quanto nas que vivem de outros modos” (*Discursos* I, 8). A calúnia é reprovada por seu caráter imoral e não porque se revelou um agir imprudente em vista de um cálculo de êxito que se mostrou falho. Essa conclusão é reforçada pela observação de Maquiavel de que a calúnia é detestável sob qualquer forma de governo, descartando a hipótese de que estaria unicamente em contradição com o *ethos* republicano. A ingratidão, por sua vez, é qualificada de vício no título do capítulo XXX do livro I: “Que comportamentos deve ter um príncipe, ou uma república, para escapar a esse vício da ingratidão...”. No capítulo X do livro I classifica os homens em duas categorias, de acordo com a finalidade das ações desenvolvidas por eles: de um lado estão os “dignos de louvor” e, do outro, os “infames e detestáveis”. Aos últimos atribui uma lista de cinco vícios: ímpios, violentos, ignorantes, inúteis ociosos

e vis. Em outra parte, depois de reconhecer que aquele que na guerra vence o inimigo pela fraude é tão louvado quanto o que o vence pela força, faz a seguinte ressalva notável: “Direi apenas que não considero gloriosa aquela fraude que leve a romper a fé dada e os pactos feitos; porque com ela, ainda que se conquiste, às vezes, estado e reino, [...] nunca se conquistará a glória” (*Discursos* III, 40). O que chama a atenção é o fato de Maquiavel reprovar explicitamente um meio eficaz na luta com os adversários – a fraude – devido à sua incompatibilidade com o valor moral da glória. Esta mesma reprovação é encontrada no capítulo VIII de *O Príncipe*, ao falar dos meios empregados por Agátocles de Siracusa para conquistar o poder. Também ali condena expressamente os expedientes que produzem o êxito à custa do respeito aos valores morais: “[...] não se pode chamar de valor o assassinio de compatriotas, a traição de amigos, agir sem fé, piedade e religião. São métodos que podem trazer poder, mas não glória”.

O bom costume é reconhecido, em outra passagem, como força capaz de substituir a coação externa da lei: “[...] quando uma coisa funciona bem por si mesma, sem leis, não há necessidade de lei; mas, quando falta o bom costume, a lei logo se faz necessária” (*Discursos* I, 3). Parece óbvio, pois, que existem valores morais para Maquiavel. Como, no entanto, estes não produzem efeito entre os homens por si mesmos, mas somente através da educação, Maquiavel precisa considerar seriamente esta possibilidade humana. É precisamente a educação o motivo principal de o bem e o mal, no decurso dos tempos, estarem distribuídos diferentemente entre os povos, como refere nesta passagem dos *Discursos* (III, 43): “É verdade que as obras deles [dos homens] são ora mais virtuosas nesta província do que naquela, ora mais naquela do que nesta, segundo a forma de educação em que tais povos aprenderam a viver”. A mesma ênfase na importância da educação para a formação moral humana é destacada por Maquiavel três capítulos adiante, para explicar a diferença entre as famílias: “Tais coisas não podem provir apenas do sangue, porque é mister que este varie por meio da diversidade dos casamentos; haverão, pois, de provir da educação, que difere de uma família para outra” (*Discursos* III, 46).

A educação “forma” o cidadão ao inculcar-lhe a *virtù* cívica: o amor à pátria, a fidelidade e a honestidade, a lealdade, a subordinação do bem privado ao bem público. Está explícita aqui uma moralidade. Ócio, inveja, ingratidão, egoísmo e tudo aquilo que impede o homem de engajar-se na defesa da liberdade como bem coletivo, Maquiavel qualifica de vício e, por esta razão, o condena. Está claro, pois, que não há uma natureza humana inclinada irremediavelmente para o mal. Há, isto sim, certa ambigüidade na ação dos homens, pois “[...] não sabem ser maus com honra nem bons com perfeição” (*Discursos* I, 27). Ademais, ainda que Maquiavel

admita uma propensão maior ao mal do que ao bem, isto não é algo impossível de ser revertido. Muito pelo contrário; a educação tem a força de moldar o caráter dos homens e incliná-los ao bem ainda que, por natureza, não estejam voltados a ele. “Natureza humana” não designa unicamente os aspectos inatos, mas, também, aqueles adquiridos pela experiência. Resulta disso que as tendências inatas podem ser modificadas pela educação.

A partir desta maneira de ver as coisas não alcançamos uma definição acerca da natureza humana, mas apenas uma afirmação sobre a maneira segundo a qual o governante precisa agir em relação ao provável comportamento dos homens. Ele deve sempre supor a potencial malevolência humana, precisa tê-la implicitamente presente na instituição das leis.⁵ Isso nos conduz à proposição fundamental, que estabelece de forma inequívoca a precedência da obrigação ética em relação a qualquer exigência de necessidade política: “É dever do homem bom ensinar aos outros o bem que a malignidade dos tempos e da fortuna não lhe permitiu realizar, a fim de que, sendo muitos os conhecedores, algum destes, mais amado pelo Céu, possa realizá-lo” (*Discursos II*, Introdução).

A maneira enfática com a qual Maquiavel ressalta como dever pessoal (*tu debes*) ensinar o bem dá a medida da importância que ele confere ao valor moral. Estamos bem distantes aqui de um agir que tem em vista o êxito ou o poder puro e simplesmente. Muito antes, nos deparamos com um dever moral de cooperar com os outros e operar sobre eles em favor da coletividade.⁶ No entanto, sobre o que se baseia esse dever do homem bom de ensinar o bem? Será que ele deve ser entendido tão somente como serviço ao Estado, de cuja existência, no fim das contas, tudo depende? A leitura por inteiro da Introdução ao Livro II dos *Discursos* parece desfazer esta interpretação. Maquiavel se coloca o problema de saber se é correto sempre criticar os tempos atuais e louvar os antigos e conclui: “[...] é verdade que se tem o costume do louvar e reprovar, mas nem sempre é verdade que erra quem o faz. Porque às vezes é mister que o julgamento dos homens seja verdadeiro”. Há, pois, uma verdade que existe independente da necessidade política e a razão do dever de ensinar o bem é a verdade, que vale para além das relações de poder. Em que consiste esta verdade? A resposta nos remete ao problema do exame do fundamento e da finalidade do Estado.

O desafio que Maquiavel se coloca é descobrir de que maneira é possível, a partir de homens egoístas nos quais prevalece a tendência à maldade, constituir uma comunidade humana estável que visa ao bem comum. Sabendo que “[...] os

⁵ Esta é a interpretação de Fichte (1978).

⁶ Leonhard von Muralt (1945, p. 76) é do entendimento de que “nesta proposição está a chave de toda obra de Machiavelli”. Ainda que devemos admitir a importância do reconhecimento de uma visão moral em Maquiavel, soa exagerado ver nela a chave de toda sua obra.

apetites humanos são insaciáveis” (*Discursos* II, Introdução), a instituição de um Estado requer o controle dos desejos egoístas dos indivíduos. Quando temos presente que tal comedimento não está inscrito na natureza humana, como será possível a fundação de uma comunidade política? ⁷

O fato de a maldade ser inerente à natureza humana não faz dela uma determinação absoluta e imutável.⁸ Se fosse assim, seria impossível explicar como esse homem perverso poderia se converter em sujeito político. Se todos fossem indistintamente maus e incapazes de perceber o bem, seria impossível explicar o fato de que os homens convivem em uma comunidade política, pois isso pressupõe um mínimo de cooperação recíproca. Maquiavel, ao dizer que “[...] os homens são mais propensos ao mal que ao bem” (*Discursos* I, 9), deixa aberta a possibilidade de que a maldade possa ser modificada e controlada, pois fala em “propensão”, isto é, tendência ou inclinação, e não numa natureza humana malévola de forma irreversível. Na verdade, o fato de Maquiavel partir de uma pressuposição fundamentalmente pessimista acerca da natureza humana tem uma finalidade prática: permite que o dirigente considere sempre a situação mais difícil da ação política, de modo que descubra o procedimento mais adequado às circunstâncias, de sorte a alcançar, graças a esta estratégia, um controle mais efetivo da ordem política. Sabendo que os homens “[...] usarão a malignidade de seu ânimo sempre que para tanto tiverem ocasião” (*Discursos* I, 3), o governante sabe também que deve precaver-se. Partindo desse pressuposto, pode precaver-se.

Cobiça, ambição, desejo de poder, ingratidão, desconfiança podem ser controlados somente através da ordem estatal. Sem esta, passaria a reinar entre os homens uma luta de todos contra todos, cujo desfecho seria o aniquilamento do gênero humano. Existência humana requer o exercício de poder. Sem a proteção deste, aquela estaria ameaçada de destruição. Mostra-se, aqui, uma razão fundamental para a existência do Estado: estabelecer a ordem para garantir a continuidade da existência humana, isto é, colocar limites à destrutibilidade humana. Uma existência comum duradoura é possível somente depois que o egoísmo e a tendência anti-social da natureza humana estiverem controlados por meio de instituições estáveis

⁷ Wolfgang Kersting mostra a ruptura provocada por Maquiavel em relação à noção de natureza humana dominante no discurso medieval-cristão. No lugar de uma essência humana voltada naturalmente à vida política, surge o desejo desmedido e incontrolável. “A função disciplinadora da incontrolável sensualidade confiada à razão na teoria tradicional da antropologia moral do pensamento europeu desde Platão até Kant é realizada em Maquiavel pelo Estado. O poder da razão dá lugar à razão do poder, a regulação interna do desejo anárquico é feita pela sujeição externa” (KERSTING, 1988, p. 236).

⁸ Estamos, neste particular, de acordo com Sebastian de Grazia (1993, p. 85), para quem “a disposição para o mal pode ser inata; é uma disposição, uma tendência, uma propensão, nunca plenamente determinada ou estabelecida”.

e por um agir político prudente. A ordem estatal garante a segurança da vida de seus cidadãos e dá certeza de justiça. As leis impedem os homens de satisfazerem sua inclinação natural ao mal. Essa idéia pode ser compreendida a partir de uma passagem do começo dos *Discursos* (I, 2):

[...] no princípio do mundo os habitantes, que eram escassos, viveram durante algum tempo dispersos como animais; depois, multiplicando-se, reuniram-se em grupos, e, para poderem melhor defender-se, começaram a respeitar aquele que, dentre eles, fosse mais forte e corajoso, e, fazendo dele seu chefe, obedeciam-no. Daí proveio o conhecimento das coisas honestas e boas, diferentes das perniciosas e más: porque, vendo eles que se alguém prejudicava seu benfeitor isso suscitava ódio e compaixão entre os homens, censurando-se os ingratos e homenageando-se os gratos, e percebendo também que aquelas mesmas injúrias podiam ser-lhes dirigidas, para escaparem a semelhante mal reuniam-se para fazer leis e ordenar punições a quem as violasse. Daí proveio o conhecimento da justiça.

A ordem estatal visa à segurança não como sua finalidade última, mas enquanto condição para a justiça. Somente com a criação do Estado as noções de bem e mal passam a ter existência efetiva: o “conhecimento das coisas honestas e boas, diferentes das perniciosas e más” nasce com a instituição da autoridade comum, isto é, quando o “mais forte e corajoso” é tornado chefe e é obedecido. Em relação à origem das idéias morais, Maquiavel — do mesmo modo que, mais tarde, Hobbes — não compartilha mais a tradição. Não existe mais uma inclinação ao bem preexistente à vida política. No entanto, e diferentemente de Hobbes, bem e mal não são puras determinações positivas da lei. Eles são desejados por seu valor intrínseco e não praticados como efeito de um cálculo de ganhos e perdas.

No início deste mesmo capítulo dos *Discursos*, Maquiavel refere outra finalidade para a existência do Estado:

Pode considerar-se feliz a república à qual caiba por sorte um homem tão prudente que lhe dê leis de tal modo ordenadas que seja possível viver com segurança (*possa vivere sicuramente*) sob tais leis, sem precisar corrigi-las. (*Discursos* I, 2)

As duas finalidades, a *ordine* (caracterizada pela passagem citada por primeiro) e *vivere sicuramente* (citada há pouco), são, para Maquiavel, meios para uma finalidade ainda mais elevada do Estado. Esta finalidade é destacada na passagem em que, falando dos tumultos da república romana, afirma: “[...] quem examinar

bem o resultado deles [dos tumultos], descobrirá que eles não deram origem a exílios ou violências em desfavor do bem comum, mas sim leis e ordenações benéficas à liberdade pública” (*in beneficio della publica libertà - Discursos I, 4*). “Ordem” (que, para ser efetivada, implica a coação da lei) e “vida segura” no Estado estão a serviço da manutenção e promoção da “liberdade pública”.

Por que Maquiavel considera a *publica libertà* um valor tão elevado? Ele próprio revela o motivo:

A utilidade comum que resulta da vida livre não é reconhecida por ninguém enquanto a possui e esta utilidade consiste em poder cada um gozar livremente e sem temor das coisas que tem, em não duvidar da honra das mulheres e dos filhos, em não temer por si mesmo; porque ninguém jamais confessará obrigações para com alguém que não o ofenda. (*Discursos I, 16*)

A liberdade pública proporciona aos cidadãos a certeza do usufruto dos bens e de sua vida e é a garantia da salvaguarda de sua dignidade. A vida política não se resume, pois, à pura necessidade de manutenção do poder. Ainda que o Estado deva considerar a “verdade efetiva das coisas” (*O Príncipe, XV*), o que implica na utilização da força para a sua preservação, esta não é sua finalidade última. O Estado não existe em função da própria autopreservação. Muito antes, sua existência se justifica com vistas à realização de fins, como a ordem para garantir a justiça, a liberdade pública, a segurança da pessoa e da propriedade, a proteção da honra da família. Se o Estado existisse unicamente em virtude das necessidades impostas pela luta do poder, não faria sentido falar de semelhantes finalidades.

Porém, lembra Maquiavel, não podemos esquecer que

[...] os homens nunca fazem bem algum, a não ser por necessidade [...]. Por isso se diz que a fome e a pobreza tornam os homens industriais, e que as leis os tornam bons. E quando uma coisa funciona bem por si mesma, sem leis, não há necessidade de lei; mas quando falta o bom costume, a lei logo se faz necessária. (*Discursos I, 3*)

O Estado tem por finalidade desenvolver bons costumes através das boas leis. Ele é educador da moral do cidadão. Há, podemos notar, um condicionamento recíproco entre bons exemplos (que formam os bons costumes), boas leis e a educação: “[...] porque os bons exemplos nascem da educação e a boa educação das boas leis” (*Discursos I, 4*). Inegavelmente, Maquiavel reconhece o valor do bem em geral, e que o bem pode ser ensinado e praticado como um valor em si e não somente como resultado de um cálculo de vantagem.

Resta claro, pois, que, para Maquiavel, o Estado não se autofundamenta nem tem fim em si mesmo. Se não existe uma autofundamentação do Estado, é preciso determinar o que, fora ou além dele, possa fundamentá-lo. Maquiavel encontra esse fundamento na natureza humana. O homem enquanto tal, a existência humana, representa para Maquiavel uma categoria mais elevada do que o Estado. Em virtude da propensão natural dos homens ao mal, impõe-se a necessidade da constituição do Estado como instituição capaz de impedir a autodestruição do gênero humano. No entanto, a coação legal é tão somente um meio. Já mostramos, anteriormente, que o Estado tem por finalidade realizar valores morais que transcendem a pura existência material. Se a única finalidade do Estado fosse controlar a inclinação malévola dos homens, qualquer Estado capaz de impedir a anarquia seria aceitável de forma igual. Tiranias e repúblicas se distinguiam entre si unicamente pela maior ou menor capacidade de evitar a luta de todos contra todos. Não é isso, porém, o que Maquiavel pensa. Assim como ele mantém viva a distinção entre bem e mal, conserva também a diferença entre as formas boas e más de governo.

Afirmar que Maquiavel não lança todas as formas de governo na vala comum resulta na constatação de que ele não se limitou a descrever o Estado realmente existente, mas que se questionou acerca do bom regime. Quais qualidades são inseparáveis da idéia de um bom governo? Não há dúvida de que deve ter em vista as finalidades referidas anteriormente. No entanto, e de modo mais preciso, é o Estado que defende sua independência nas relações externas; que garante o equilíbrio em relação às disputas dos grupos internos, impedindo que a oposição entre grandes e povo desemboque na vitória de uma das partes sobre a outra; que protege a liberdade, a dignidade e os bens dos cidadãos; e, finalmente, que proporciona o bem-estar da vida da coletividade.

O bom regime é uma república ou um principado? Para Maquiavel, esta é uma questão que não pode permanecer na dependência da vontade subjetiva das preferências pessoais dos dirigentes. O determinante são as condições concretas nas quais vive um povo, particularmente a questão da igualdade e da desigualdade dos cidadãos:

Que se constitua, portanto, uma república onde existe ou se criou uma grande igualdade, e, ao contrário, que se ordene um principado onde haja grande desigualdade, caso contrário se criará algo sem equilíbrio [*proporzione*] e pouco durável. (*Discursos I*, 55)

Apesar da óbvia preferência de Maquiavel pela forma republicana de

governo,⁹ ele não se deixa influenciar por isto quando examina as condições concretas que a tornam viável, e a principal delas é, precisamente, a igualdade. A desigualdade se instala ali onde predominam dois tipos de pessoas: os “senhores” e os “gentis-homens”. Os primeiros são indivíduos “[...] que vivem ociosos das rendas de suas posses, sem cuidado algum com o cultivo ou com qualquer outro trabalho necessário à subsistência” (*Discursos I*, 55). Os outros, ainda mais perniciosos que os primeiros, “[...] comandam em castelos e têm súditos que lhes obedecem” (*Discursos I*, 55). Em uma província onde reina tamanha desigualdade “[...] não seria possível introduzir uma república” e, caso alguém quisesse reordená-la, “não haveria outro caminho a não ser constituir um reino” (*Discursos I*, 55). A única possibilidade, portanto, de restaurar ou de criar uma república num Estado corrompido é que apareça um homem de *virtù* decidido a fazê-lo. Para alcançar o seu objetivo, é preciso que se torne senhor absoluto do Estado e conserve este poder pleno para que “[...] ponha cobro à excessiva ambição e corrupção dos poderosos” (*Discursos I*, 55). Em outras palavras, num quadro de corrupção generalizada das instituições, é inútil, além de perigoso, esperar que estas tenham, ainda, força suficiente para promover a restauração do Estado. Paradoxalmente, portanto, o principado aparecia a Maquiavel como o caminho mais seguro para a criação de uma república viável.

A esse propósito, é preciso lembrar o seguinte: para Maquiavel, unicamente o indivíduo pode criar e somente o povo, mais constante e esclarecido, pode conservar. O principado é a forma necessária de Estado no momento da fundação ou da reforma. Que o seja na fundação parece aceitável, mas, por que também nos momentos de reforma? O homem, pondera Maquiavel, apesar de sua propensão à maldade, pode ser justo se vive sob a lei e é educado para a honestidade. Somente há lealdade sob a lei; fora dela, reina a desordem e a corrupção. A questão é: pode a lei governar homens sem lealdade? Quando reinam os bons costumes, os homens cumprem sua palavra, não tentam privar o próximo de seus bens e de sua honra, respeitam a esposa e os filhos dos outros. No entanto, o que acontece quando os bons costumes faltam, a honestidade desaparece e os homens se corrompem? Neste caso, pode-se ainda esperar que a lei tenha forças para restaurar a ordem? Maquiavel não parece confiar na força coativa da lei como mecanismo suficiente para a manutenção da ordem pública. Quando a corrupção se instaura, corrói as estruturas

⁹ A paixão republicana de Maquiavel pode ser confirmada ainda num breve texto escrito, a pedido do Cardeal Julio de Medici, em 1520: “Discursus florentinarum rerum post mortem iunioris Laurentii Medices”. Neste texto, retoma a tese exposta no capítulo LV do livro I dos *Discursos*, segundo a qual onde existe igualdade é necessário instituir uma república e onde falta esta condição e a desigualdade domina, é possível fundar somente um principado. Corajosamente defende que, por caracterizar-se por uma *grandissima equalità*, Florença não era apropriada à forma principesca que interessava aos Medici implantar.

mesmas que sustentam o Estado. As instituições são organismos vivos que, para manterem-se íntegros, precisam de homens íntegros. A lei não age por si, mecanicamente, mas é posta em execução por indivíduos. Nas situações em que estes perderam a integridade moral, é vão esperar que a lei aja sozinha no sentido de conter a propensão à maldade. Em semelhante quadro, é preciso aguardar que o reformador se apresente e utilize a força para vencer a desordem.

No entanto, é preciso que fique claro que, para Maquiavel, o Estado jamais é *do* príncipe, jamais é propriedade *de* alguém. O Estado é a lei e Maquiavel é tão cioso desta soberania da lei que a boa constituição, segundo ele, deve prever a ditadura temporária e submetida às leis para impedir que a força das circunstâncias extraordinárias leve à tirania permanente e arbitrária de um homem ou de um grupo.¹⁰ Nada mais perigoso para um Estado do que um príncipe que não é mais fundador ou reformador. O melhor que um príncipe pode fazer pelo Estado é governar de tal modo que se torne dispensável, isto é, que o povo se autogoverne pela lei. Por isso, é um equívoco derivar o maquiavelismo de Maquiavel: quando ele trata do exercício do poder de modo absoluto por um indivíduo de *virtù*, não tem em vista o chefe de um Estado estável e são, e sim o príncipe fundador ou o ditador que restaura a vida política. Nas duas situações, a lei ou não existe ou é ineficiente.

Uma questão sempre levantada em relação ao pensamento de Maquiavel diz respeito ao emprego dos meios para a conservação do poder, seja em circunstâncias extraordinárias (como da fundação e restauração), seja nas situações ordinárias. Quanto a isso, é preciso destacar que Maquiavel tem uma posição clara: o mal está intrinsecamente vinculado à ação política. A própria noção de *virtù* deve ser entendida neste contexto: não significa fazer o bem, mas saber quando fazer o bem e quando o mal. Maquiavel não minimiza a radicalidade desta posição: o mal, por necessário e ineludível que seja, segue sendo mal, mas é permissível. Inclusive, é repreensível o agente político incapaz de fazer o mal quando necessário. Aquele que não sabe “colocar entre parêntesis” suas convicções morais simplesmente não está apto para a vida política e deveria afastar-se dela. Paradoxalmente, Maquiavel está convencido de que esta doutrina em relação à política é própria de um homem bom. Quer dizer, um homem bom deve reconhecer que a política, bem praticada, requer o uso do mal:

¹⁰ O ditador do qual Maquiavel fala não tem nada em comum com o tirano, ainda que sua autoridade seja absoluta. A ditadura é uma magistratura republicana, inspirada no modelo romano, prevista pela constituição. O ditador não se automeia, mas é designado pelas autoridades constituídas para uma missão determinada – a restauração do Estado – e para um prazo certo. Maquiavel não reconhece como ditador em uma situação semelhante o indivíduo que ocupa o poder pela força das armas, ou em função da vitória obtida por uma facção política (Cf. *Discursos* I, 35).

Porque há tanta distância entre como se vive e como se deveria viver, que aquele que trocar o que se faz por aquilo que se deveria fazer aprende antes sua ruína do que sua preservação; pois um homem que queira fazer em todas as coisas profissão de bondade deve arruinar-se entre tantos que não são bons. (*O Príncipe*, XV)

É por isto que Maquiavel considera com toda seriedade que seus ensinamentos são próprios de um homem bom. A consecução do bem político requer o uso do mal, e neste reconhecimento radica a profundidade da ruptura ética introduzida por Maquiavel. Para enfrentar em toda sua gravidade os ensinamentos ético-políticos de Maquiavel, é necessário enfatizar que ele jamais renega a existência de padrões morais estáveis e absolutos. O uso constante que faz dos termos “bem” e “mal” pressupõe o reconhecimento destes padrões, sem deixar de legitimar o uso do mal pelo sujeito político.

A questão que isso levanta é: sob que condições é justificável o emprego do mal? Está aqui um aspecto fundamental. Se o homem político tem uma responsabilidade particular e se é preciso conferir a ele os meios necessários à realização de sua tarefa; se esta tarefa é defender os indivíduos na comunidade política e esta comunidade nas suas relações com as outras contra a maldade sempre possível de outros indivíduos e grupos, então é preciso permitir a ele o emprego de certos meios cujo uso é proibido aos demais membros da comunidade, que devem renunciar ao emprego da força e da astúcia. O homem político tem por tarefa, na visão de Maquiavel, garantir a ordem e a vida segura em vista da manutenção e da promoção da liberdade pública. No entanto, ele não alcançará isto sem utilizar os meios que nascem da força contra aqueles que não se submetem, sem usar da astúcia contra os falsos. Significa dizer que os meios maus lhe são impostos pelos maus e que a moral do homem comum não constitui um limite que o homem político não possa transgredir de forma alguma. No entanto, ele tem o direito de empregar estes meios unicamente sob a condição de tornar o emprego deles progressivamente supérfluo. Dizendo positivamente: o objetivo do homem político é tornar o emprego destes meios supérfluos e realmente “maus”, isto é, ineficazes.

A linguagem utilizada por Maquiavel para dizê-lo é um pouco chocante, mas o sentido é o mesmo. Analisando como foi possível que um homem cruel como Agátocles de Siracusa conseguisse se manter-se no poder, pondera que isso resultou do modo como os meios violentos foram utilizados. São eficazes na medida em que “[...] se fazem de uma só vez pela necessidade de garantir-se e depois não se insiste mais em fazer” (*O Príncipe*, VIII). O governante prudente jamais deve esquecer que estes meios são perigosos justamente porque, quando favorecem o êxito, podem ser considerados valiosos por si mesmos. A tarefa de justificar o emprego de tais

meios, imorais do ponto de vista do homem comum, incumbe ao homem de Estado e o julgamento deste não pode ser feito sobre ações isoladas, mas apenas sobre o conjunto de sua obra. Será em relação a este conjunto que suas ações poderão ser consideradas apropriadas ou não.

Uma questão correlata é saber qual bem legitima o emprego do mal pelo príncipe. Sinteticamente, podemos dizer que são dois os critérios principais: a busca de finalidades úteis à coletividade humana; e a instauração de instituições que tenham importância histórica.¹¹

O primeiro critério não se restringe unicamente à lealdade para com o Estado (o “amor à pátria”), por mais importante que isso seja, mas exige que o dirigente político renuncie ao desejo de utilizar o poder para realizar fins pessoais e o empregue na criação de estruturas políticas proveitosas à coletividade. Para que o recurso a “meios extraordinários” se justifique, não basta prever corretamente a ordem causa-efeito. Assim, por exemplo, no caso do fratricídio cometido por Rômulo, o decisivo foi o fato de o resultado ter proporcionado um bem à coletividade e não o de haver possibilitado a Rômulo a conquista do poder absoluto. Maquiavel destaca claramente que é um equívoco pensar que qualquer meio é válido, desde que obtenha êxito. Se o mal praticado tem em vista unicamente satisfazer o “desejo de conquista” (*O Príncipe*, III), não encontra justificação, pois não passa de uma ação para “favorecer a si mesmo”, serve unicamente “sua própria descendência” e não “a pátria comum” ou o “bem comum” (*Discursos* I, 9). Evidentemente, isso não significa que nada justifica o emprego de meios maus, mas sim que “[...] nunca se deve deixar que um mal progrida em relação a um bem, quando este bem puder ser facilmente sobrepujado por tal mal” (*Discursos* III, 3).

O segundo critério diz respeito ao legado deixado às gerações futuras: a criação de instituições duradouras que sobrevivam aos seus criadores. O êxito imediato, ainda que repercuta a favor de uma coletividade, não justifica o mal cometido se ele não deixa marcas na história. É isso que leva Maquiavel a criticar Agátocles de Siracusa: os meios cruéis de que se serviu para edificar o seu poder, ainda que tenham trazido certo benefício à coletividade, não foram capazes de criar nada além de uma dominação pessoal. A única coisa que restou após a sua morte foi a lembrança de seus crimes.

Esta seqüência de idéias evidencia a relação estreita entre a idéia de Estado e a idéia moral para Maquiavel. Nada mais distante do pensamento de Maquiavel do que a imagem de um defensor da política como técnica axiologicamente

¹¹ Seguimos aqui a posição de Robert Chisholm (1998, p. 53), para quem, na ética política de Maquiavel, “[...] há dois critérios: a lealdade do agente político a algo que transcende a fortuna pessoal; e os efeitos de suas ações”.

neutra. Há uma normatividade na concepção política maquiaveliana que se mostra na idéia da finalidade do Estado como promotor da liberdade pública. O objetivo do Estado não é pura e simplesmente controlar a malevolência humana, mas proporcionar aos homens uma existência coletiva orientada por uma escala de valores morais.

Referências

BERLIN, I. O Problema de Maquiavel. *Documentação e atualidade política*, Brasília, n. 6, 1978, p. 5-22.

CASSIRER, E. *El Mito del Estado*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.

CHISHOLM, R. A ética feroz de Nicolau Maquiavel. In: QUIRINO, C. G. (Org.). *Clássicos do pensamento político*. São Paulo: EDUSP, 1998.

DE GRAZIA, S. *Maquiavel no inferno*. São Paulo: Cia. das Letras, 1993.

FICHTE, J.G. Maquiavel como escritor. *Revista Almanaque: cadernos de literatura e ensaio* nº 10. São Paulo: Brasiliense, 1978.

KERSTING, W. Handlungsmächtigkeit: Machiavellis Lehre vom politischen Handeln. *Philosophisches Jahrbuch*, v. 95, n. 2, p. 235-255, 1988.

LEFORT, C. *Le travail de l'œuvre Machiavel*. Paris: Gallimard, 1972.

MAQUIAVEL, N. *O Príncipe*. Trad. Maria Júlia Goldwasser. São Paulo: Martins Fontes, 1988.

_____. *Tutte le Opere*. A cura di Mario Marteli. Firenze: Sansoni, 1992.

_____. *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. Trad. MF. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

MEINECKE, F. *La idea de la razón de Estado en la Edad Moderna*. Trad. Felipe Gonzalez Vincen. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1959.

MURALT, L. von. *Machiavellis Staatsgedanke*. Basel: Benno Schwabe, 1945.

RENAUDET, A. *Machiavel*. Paris: Gallimard, 1942.

STRAUSS, L. Nicolás Maquiavelo. In: STRAUSS, L.; CROPSEY, J. *Historia de la filosofía política*. México: Fondo de Cultura Económica, 1986, p. 286-304.

VIRTUDE X EMOTIVISMO: UMA PROPOSTA PARA A ÉTICA

Maria Judith Sucupira da Costa Lins *

Resumo: Este artigo tem como objetivo uma reflexão crítica sobre questões filosóficas fundamentais para a vida prática diária a partir da contribuição de Alasdair MacIntyre, principalmente em dois pontos básicos: Virtude e Emotivismo. Em suas obras, notadamente no livro *Depois da Virtude*, o filósofo observa a enorme desordem moral existente. Com esta constatação e apontando os problemas que daí surgem, o filósofo apresenta uma nova perspectiva da Virtude, com base aristotélica, mas numa visão original. O que se entende por Emotivismo? Vivem-se hoje comportamentos que têm como base preferências pessoais. Trata-se de uma categoria que substituiu a argumentação racional. O autor discute os diferentes aspectos, interroga-se e chega a pensar na impossibilidade da vida ética como consequência do fortalecimento do Emotivismo. Sugerimos que a perspectiva oferecida por MacIntyre pode servir de ponto de partida para a renovação da Ética no mundo de hoje.

Palavras-chave: Virtude; Ética; Emotivismo; Moral; Filosofia

Abstract: The objective of this article is to provide a critical reflexion about basic philosophical questions which are important for the practical daily life from the point of view of Alasdair MacIntyre mainly from two basic topics: Virtue and Emotivism. The Philosopher points the great moral disorder present in our life in his work, mainly in his book *After Virtue*. From this observation he shows the problems and also writes about a new perspective of Virtue which is based in Aristotle, though in an original view. How can we understand Emotivism? There are some behaviors today that are based in personal choices. This is a category that is replacing the rational argumentation. The author discusses different aspects and asks about this. Finally he thinks that it is impossible to carry on an ethical life as a consequence of the always strong idea of Emotivism. We suggest that the perspective provided by MacIntyre can be a standpoint for a renew of Ethics in the nowadays world.

Keywords: Virtue; Ethics; Emotivism; Moral; Philosophy

Introdução

Diferentes estudiosos têm se preocupado em identificar e responder as questões referentes à Ética, ao longo de toda a história da humanidade. Podemos

* Doutora e professora Adjunta da Faculdade de Educação da Universidade Federal do Rio de Janeiro. E-mail: < mariasucupiralins@terra.com.br >.

considerar uma história evolutiva da Ética desde Aristóteles (1994), inaugurando estas reflexões, indagando sobre o sentido da vida do homem, até os assim chamados pós-modernos. Pode-se, entretanto, apontar o crescimento do estudo sobre a Ética a partir da Idade Moderna, principalmente ligada à análise relativa à Política, no dizer de Mondin (1981) de certa forma retornando à origem aristotélica.

Não pretendemos aqui refazer esta trajetória, mas apenas destacar dois pontos cruciais para a Ética segundo o pensamento de um filósofo que, de forma original, retorna a Aristóteles e se questiona sobre os problemas éticos numa perspectiva que nos parece não só de grande importância, como também interessante para a vida prática.

A necessidade da reflexão crítica sobre a Ética se faz evidente quando os acontecimentos da vida diária são observados. Perguntamo-nos então:

O que é Ética? Qual a Ética? Existe alguma Ética, ou como acontece no dizer de céticos, tantas Éticas são possíveis quanto os grupos culturais, ou até mesmo os indivíduos, caindo-se deste modo no relativismo?

Parece cada vez mais freqüente na sociedade atual a perda de valores que identifiquem o ser humano, de modo que mesmo quando se fala em Ética esta perde a conotação própria e adquire novas interpretações. A partir desta concepção se instala o que Yepes Stork e Echevarria³ (2005, p. 158) apresentam como “o relativismo dos valores: cada qual tem que ter por bem o que considera que é bom para si, sem ter de se submeter a alguns critérios subjetivos.” Este é o quadro que se nos apresenta no momento e que serve de motivação para os estudos que empreendemos, principalmente com a finalidade pedagógica, instância de nosso interesse.

Partindo-se desta situação, a filosofia de Alasdair MacIntyre (1984, p. 12) surge como um instigante material a nos oferecer contribuições de grande riqueza. Foi seguindo o pensamento deste autor que elaboramos, um esboço de prática pedagógica para a Educação Moral, calcada numa Filosofia da Educação baseada em MacIntyre, na qual se buscou não só entender seus pressupostos, mas também apresentar algo de concreto para a Educação escolar (2002). Também para um aprofundamento da discussão sobre o pensamento deste autor, veja-se como uma leitura complementar, a obra de Knight (1998), a qual oferece, além de textos do autor, contribuições de diferentes estudiosos, que analisam, por diversos ângulos, a sua obra.

1. Algumas Idéias Básicas

Quando se observam os atos comuns do cotidiano, para que eles adquiram

algum sentido, devemos indagar se existe ou não um substrato ético de sustentação que os explique. Do modo descrito por MacIntyre e também na conclusão do referido estudo, como ao simples olhar da realidade, o que se nos apresenta é uma “desordem moral”¹ ou também pode ser dita até mesmo ética, em diferentes níveis e presente sob formas diversas nas mais variadas culturas. Outros filósofos também apontam este problema, assim é o caso de Maritain (1949, p. 5), muito tempo antes, por exemplo, ao afirmar que “depois de Kant, a filosofia moral entrou em plena confusão e se encontra em um estado de crise permanente.” Neste contexto, enfatizamos a necessidade urgente de uma ação organizadora da situação de modo que seja possível a vivência da Ética.

Neste ponto se encontra o núcleo da discussão deste artigo, pois não pretendemos apresentar nenhum modelo ou programa pronto do que poderia ser a vivência da Ética. Não se trata de oferecer um manual de valores ou um compêndio com uma lista de receitas para se aprender Ética, mas sim, de suscitar a discussão que ponha em confronto a Ética (especificamente Virtude) e a desordem (identificada, como veremos, pelo Emotivismo).

Como consequência deste estado de coisas, busca-se um encaminhamento que possa nos levar a pistas para o esclarecimento do que está acontecendo, para que se tenha então condições de uma atitude filosófica-pedagógica de reversão. Destaca-se, dentre os filósofos, o pensamento de Alasdair MacIntyre, pesquisador escocês ora radicado nos Estados Unidos, que vem se preocupando com a situação e continuamente levantando hipóteses que possam servir de base para raciocínios que levem a sugestões de atitudes de mudança. Penso que o referido autor põe a mão na ferida, concretamente, sem um pessimismo como alguns de seus leitores consideram, tentando consolidar um diagnóstico na medida em que desta forma possa surgir uma modificação adequada. É nesta perspectiva que encontramos a análise dos estudiosos deste autor, Horton e Mendus (1994, p. 1) afirmando que a obra de MacIntyre “surpreendeu o mundo filosófico pela profundidade de sua desilusão com a moderna moralidade em geral”. Discordo da idéia de “desilusão”, pois não é o caso, já que não espelha a racionalidade da argumentação de MacIntyre. Pode-se pensar que na verdade o mundo se surpreendeu pela aguda objetividade das profundas reflexões que mostram o estado da vida moral no mundo de hoje.

A revolucionária e corajosa postura de MacIntyre (1984, 1990) no que se refere à Ética, tanto em suas críticas, principalmente ao Iluminismo, como em sua atualização do pensamento aristotélico está sendo aos poucos descobertas. O ponto central é a oposição entre o Emotivismo e o Racionalismo pretendido por MacIntyre

¹ Desordem é um dos termos básicos definidores da situação do ser humano, utilizado por MacIntyre, na obra *After Virtue*.

(1996), exposto em vários de seus textos, sempre ressaltando que o seu conceito de Racionalismo é bem diferente daquele proposto pelo Iluminismo, como ao afirmar que “há uma diferença crucial entre racionalidade assim entendida (obs.: no contexto do problema exposto) e a racionalidade característica do Iluminismo e de seus herdeiros.”

Não pretendemos aqui apresentar nada mais do que breves reflexões, restritas ao problema do confronto Virtude x Emotivismo. Estudos posteriores oferecerão quadros mais completos sobre o pensamento do referido autor e tecerão considerações sobre as conseqüências deste embate.

Para estabelecermos uma comunicação que nos permita o diálogo dentro deste campo altamente polêmico, necessitamos dizer o que entendemos por Ética. Assim é que selecionamos a enfática expressão apresentada por De Finance (1988, p. 10) que nos aponta a Ética em sua característica de uma ciência prática, “não só porque trata da *praxis* (prática) humana, mas porque visa dirigi-la.” A Ética se situa desta forma em primeiro lugar na vida do ser humano, determinando suas ações, conduzindo-o ao longo da realização destas.

Assim é que MacIntyre (1984, 1998b) faz um rápido estudo da História da Ética e também analisa o problema da Ética no mundo atual e detecta como um de seus mais fortes problemas a presença do Emotivismo, de forma explícita ou não, em diferentes situações cotidianas.

Em que consiste o Emotivismo? O que significa a influência do Emotivismo na vida do ser humano? Qual a repercussão do Emotivismo sobre a Ética?

Estas perguntas são candentes, principalmente quando nos damos conta do desastre ético em que se encontra a humanidade, da desordem moral perpassando toda a sociedade. Ora, isto pode parecer derrotismo, pessimismo ou também um lugar comum. Crises sempre existem, sempre existiram, jamais deixarão de existir, argumentarão alguns. Não é desta maneira que interpretamos a preocupação de MacIntyre ao reiterar este quadro referente à vivência ética. Pelo contrário, parece-nos que ao apontar a ferida, o citado autor nos chama a atenção para a necessidade de um agir objetivo e imediato.

Quando nos dispomos a enfrentar a questão da perda de valores nos dias de hoje, assim o fazemos porque acreditamos ser possível uma mudança radical no agir das pessoas. Se começamos por identificar a corrosão da Ética nas práticas sociais, indo mais precisamente ao cerne do mal, até podermos destacar a causa e por em prática uma solução, teremos então meios de restabelecê-la, de trazê-la à vida novamente.

O que o Emotivismo acarreta em termos de prejuízo para a vida ética?

O que pensa um filósofo sobre a relação entre Emotivismo e Ética?

MacIntyre busca estabelecer os pressupostos e as características existentes de modo a clarificar a sufocação dos valores evidenciados por uma vida baseada na Virtude, pela predominância de um estado de Emotivismo entre os seres humanos que os impede de pensar e viver eticamente.

Neste pequeno artigo apresentamos a perspectiva deste filósofo, a ser desenvolvida, se bem que apenas de modo breve, no que diz respeito à interferência do Emotivismo sobre a Ética, substituindo a Virtude e distorcendo a prática moral e social. Assim é que, perguntando-se sobre tudo isto e preocupado com a revitalização da Ética, o filósofo propõe como alternativa ao estado de dominação pelo Emotivismo, a prática da Virtude.

Que é Virtude? Qual o conceito de Virtude considerado na obra de MacIntyre?

É possível ainda hoje, no século XXI, se falar de Virtude?

Como se pode entender o seu sentido hoje?

Buscar respostas para estas, e outras perguntas dentro deste foco, se tornam desafios aos quais o filósofo não pode fugir. Não se trata de uma tarefa fácil. Pelo contrário, toda a análise a ser feita exige grande aprofundamento nas questões mais cruciais do mundo de hoje, como direito à vida, cidadania, autonomia, responsabilidade civil, liberdade de crença, produção e mercado de bens materiais, dentre outras. Nesta dificuldade reside exatamente o grande desafio para a restauração da Ética hoje. Como se pode pensar numa Ética restaurada? O que seria uma Ética para hoje? Instigado por estas perguntas, MacIntyre insiste na Virtude, nesta habilidade própria do ser humano de viver a Ética.

Certamente não há um modelo que nos responda a estas perguntas. A questão é profunda, exigente e precisa ser analisada em seus múltiplos aspectos. Isto porque a Ética é algo inteiramente enraizado na cultura, presa à tradição e ao mesmo tempo plena da dinâmica da vida do ser humano.

Quando nos propomos a discutir a relação entre Virtude e Emotivismo sob a ótica do filósofo escocês não estamos fazendo uma apologia ou decalcando uma reflexão já encaminhada. Partimos desta preocupação, interrogamos os elementos e principalmente visamos uma organização de uma prática educacional possível, idéia esta que nos parece uma necessária complementação à reflexão filosófica.

O que é Virtude? O que é Emotivismo?

Partiremos destas duas palavras, buscando conceitos e procurando trazer à luz as implicações para o pensar filosófico e o comportamento concreto, pois consideramos que um não pode acontecer sem o outro. Como se pode entender, no mundo de hoje, estas duas palavras?

Embora estejamos restritos neste artigo a um pequeno recorte sobre Virtude e Emotivismo, tema contido num enorme campo de estudos, o da Filosofia Moral, olhemos um pouco mais além. Lembremo-nos que o problema enfocado é muito mais amplo, pois tal como destaca um dos estudiosos da obra de MacIntyre, o pensador Oakes (1996, p. 22):

os filósofos da moral estão presos num paradoxo peculiar atualmente. Por um lado, seu campo está florescente [...], por outro lado, o *mundo* (grifo do Autor) no qual estes filósofos da moral florescem é um mundo que perdeu seus suportes morais de uma maneira sem precedentes.

Esta radical afirmação pode levar a reações diversas. Haveria mesmo uma “perda”, ou o quadro se apresenta como uma “mudança” de suportes morais? Uma mudança não deixa de ser uma perda de algo para que havendo a substituição por outros surja a mudança. Falamos de que perda? A perda de suportes morais. Quais são os suportes morais? Valores constituem os suportes morais. Que valores? Os valores são a base do comportamento humano e podem ser entendidos da seguinte forma, tal como Lins (2000) apresenta:

Valores são manifestações concretas de princípios fundamentais considerados como de relevância para a vida do indivíduo e da comunidade social. Referem-se precisamente a tudo que ocupa um lugar de importância na vida individual e social e devem orientar o pensamento e o comportamento de cada pessoa de modo que haja respeito nos dois sentidos, tanto em relação a cada indivíduo como para com a sociedade. Valores podem ser considerados segundo algumas classificações, quanto às suas características universais e culturais. Muitas vezes se fala também em valores transcendentais e permanentes em oposição a valores que têm sua importância mas estão restritos a uma temporalidade e também a determinados grupos culturais. É preciso, pois, não se perder de vista que além dos valores mais imediatos, próprios de uma comunidade, os chamados valores culturais, existem ainda os valores universais, pertinentes a todos os seres humanos, enquanto membros de algo mais amplo, se bem que difícil de uma definição de consenso, a humanidade.

A não aceitação de valores como parâmetros externos que devem servir de base para o comportamento humano e a difusão de idéias que rejeitam a existência de valores universais, o que, ao mesmo tempo, significa a rejeição de “direitos humanos” e outras conquistas da humanidade, leva a uma confusão de análise e a ideologias que terminam por criar o antagonismo aqui anunciado.

2. Virtude e Emotivismo

Os estudos sobre Ética podem tomar diferentes caminhos, no entanto, há um núcleo básico de origem das reflexões na idéia de Virtude, principalmente conforme está expressa no já citado Aristóteles.

Podemos pensar que mesmo para os autores que seguem outras vertentes, a raiz profunda sobre a qual suas indagações se assentam está na concepção de Virtude?

Esta é uma pergunta que no caso de MacIntyre tem a resposta positiva, e à qual se acrescenta o necessário confronto com o Emotivismo. Realmente, para que melhor se entenda a proposta deste filósofo no que diz respeito à Virtude, o paralelo com o conceito de Emotivismo complementa e clarifica. Assim é que se considera realmente importante entender o que para MacIntyre o Emotivismo significa, pois como salienta um de seus críticos, Wokler (1994, p. 121): “É no confronto com o Emotivismo em suas variadas aparências filosóficas, segundo MacIntyre, que sua própria tese deve ser definida.” Esta necessidade de um enfoque duplo, compreendendo a Virtude sem perder de vista o Emotivismo, foi o que nos chamou atenção desde a primeira leitura que fizemos da obra do filósofo escocês. Justificasse, pois, um debate sobre os dois conceitos, e principalmente, uma vez entendidos, a sua identificação nas práticas pedagógicas e sociais correntes em nossa sociedade. Se queremos educar as crianças e os jovens para uma vida calcada em princípios éticos, não podemos nos esquecer destas duas categorias.

Seguiremos, pois, esta discussão, buscando a contraposição entre os dois conceitos. Para MacIntyre, a Virtude será não só o ponto de partida fundamental, mas o eixo ao redor do qual todas as idéias devem circular e toda a prática moral deve se ligar. Além disso, a Virtude, para ele, define a própria vida moral, sempre ameaçada pela prática do Emotivismo como forma possível de ser utilizada na prática, para justificar a vida moral, se bem que falsa em sua própria origem. É pela Virtude que a pessoa se torna alguém ético, ultrapassando o plano racional, e também o particular, pois cada um participa plenamente da moral social, de uma forma sempre contínua, jamais acabada. Por isso, MacIntyre (1998e) afirma que “o progresso moral de uma pessoa comum é sempre o começo de um progresso de peregrino”, ou seja, é uma tarefa a ser realizada, em progressão, *in fieri*.

Perguntamos então: Qual o conceito de Virtude para este autor?

Nas suas próprias palavras, de forma direta, entre outras definições, MacIntyre (1998a, p. 262-263) estabelece que:

Virtudes são aquelas qualidades da mente e do caráter sem as quais os bens internos a tais práticas humanas como artes e ciências e tais atividades

produtivas como cultivo da terra, pesca e arquitetura não podem ser realizadas. Em segundo lugar, virtudes são aquelas qualidades sem as quais um indivíduo não pode realizar aquela vida, ordenada em termos daqueles bens, a qual é a melhor para ela ou ele realizar; e em terceiro lugar, aquelas qualidades sem as quais uma comunidade não pode florescer, e não pode haver nenhuma concepção adequada do bem humano em todos os sentidos.

A Virtude ocupa, de maneira indispensável, no pensamento deste autor, o lugar central da vida do ser humano completo, e sem a qual este se reduzirá apenas a um animal racional, sendo, no entanto, incapaz de se desenvolver plenamente, já que isto só será possível mediante a ética. Esta abordagem foi feita por MacIntyre (1999) mais recentemente, no que podemos considerar o aperfeiçoamento de suas idéias já expostas, analisadas agora em outra obra.

Ainda para entendermos o significado de Virtude na perspectiva do autor em questão, observemos Johnson (1994, p. 58) explicando como MacIntyre entende o conceito de Virtude, dizendo que:

Indivíduos morais exercitam a virtude no contexto de práticas existentes em um tempo, e são assim, os sustentadores das tradições morais. Uma herança moral é um amálgama complexo de reafirmação de um estatuto de prática e de narrativa, um amálgama que não pode ser identificado ou mantido pelo indivíduo sozinho.

A correlação apresentada entre Virtude e Tradição nos remete à esta condição da própria história da humanidade, essencial para a manutenção mesma do significado do ser humano, e cuja vitalidade é ressaltada por Hannah Arendt (1972) em estudos sobre as culturas, o presente e o passado e a política. De certa forma algumas idéias da filósofa alemã podem ser aproximadas da perspectiva em questão, mas não nos adiantaremos por este caminho, se bem que bastante interessante. Observe-se, por exemplo, MacIntyre (1994, p. 283) afirmar que: “Duas noções centrais para as teses sobre as Virtudes que defendi, são prática e uma tradição racional.” Em outra ocasião, numa entrevista em que respondia sobre o significado de algumas de suas afirmativas, MacIntyre (1998c, p. 270) explica mais uma vez qual o papel da tradição:

Qualquer tradição depende para sua sobrevivência da manutenção de crenças e práticas compartilhadas suficientes para a identificação de fins comuns e para a construção e reconhecimento do progresso em direção à aquisição destes fins.

A questão da tradição, tal como é enfatizada por este autor nos mostra também uma faceta bastante concreta das suas propostas filosóficas, longe que estão de um “filosofia de poltrona”, característica enunciada logo no início de “Depois da Virtude”.

Quais são as Virtudes para MacIntyre?

Como o próprio filósofo diz, são as mesmas que se encontram em “catálogos convencionais das virtudes”, MacIntyre (1999, p. 92 seq.) ao que certamente logo podemos acrescentar que estão baseadas no pensamento de Aristóteles (1994), destacando-se Justiça, Temperança, Fortaleza, Prudência e Honestidade, referindo-se ainda à qualidade de ser confiável, que de algum modo já está inserida nas demais.

Com esta perspectiva, podemos entender o interesse no estudo sobre o significado da Virtude, a quebra da prioridade da Virtude na vida moderna e o crescimento de outras formas de agir, cada vez mais presentes na atualidade, ameaçadoras da vida ética, tal como o Emotivismo.

Em sua crítica ao Emotivismo, MacIntyre enfatiza a necessidade de uma retomada à vida orientada pela Virtude. Mas o que é Virtude? Conceituar Virtude hoje não pode ser simplesmente um retorno ao início da filosofia grega, ou uma retomada de definições aristotélicas. Assim é que para MacIntyre, Virtude ganha características próprias, condizentes com as necessidades e implicações do mundo de nossos dias.

Chegamos então ao ponto em que se impõe a pergunta: O que é Emotivismo?

Nas palavras do próprio MacIntyre (1984, p. 12), temos que:

Emotivismo é a doutrina para a qual todos os julgamentos avaliativos e mais especificamente todos os julgamentos morais são *somente* expressões de preferência, expressões de atitude ou sentimento, na medida em que são morais ou avaliativos em caráter. [grifo do autor]

Comportamentos morais são sempre relacionados às práticas sociais, se bem que nem todas as práticas sociais sejam comportamentos morais, como facilmente se pode deduzir a uma simples observação da realidade. Quando o Emotivismo se torna o eixo a partir do qual as práticas sociais e morais acontecem, deixa-se de lado a Ética. Trata-se de uma categoria que substituiu a argumentação racional, pois tomar preferências e gostos como fundamento de decisões, característica do Emotivismo, foge deste indicador do ser humano.

A importância da análise sobre o Emotivismo está primordialmente no

fato de que esta atitude é uma das causas relevantes da generalizada e extensa “desordem moral” identificada por MacIntyre. Na medida em que o Emotivismo revela a preponderância da “preferência” sobre a objetividade ditada pelos parâmetros externos, fica fácil entender como se torna impossível a vida virtuosa neste clima. Daí chegarmos à inevitável polarização, por nós já antecipada no próprio título deste artigo. Virtude e Emotivismo estão em posições opostas e não se encontram, pois de um lado fica a Virtude, regida pela exigência de uma prática totalmente guiada por valores estabelecidos e entendidos de forma completa pela pessoa; e de outro, o Emotivismo, que deixa a pessoa inteiramente à deriva, determinada por seus instintos, humores e impulsos em geral.

Conforme avançamos na compreensão da disputa entre uma argumentação lógica para o comportamento ético, baseado na prática da Virtude e a atitude infantil e primária de quem se deixa guiar pelo Emotivismo, compreendemos o valor da contribuição de MacIntyre, tal como expressa Kelly (1994, p. 127):

Ultrapassando as fronteiras disciplinares da filosofia, sociologia, antropologia e história, ele (MacIntyre) tentou agitar a moderna filosofia moral de sua complacência técnica e restaurar um sentido de vitalidade e urgência à investigação moral. Poucos dos que leram o trabalho de MacIntyre podem ter deixado de ficar impressionados pela audácia de seus argumentos.

Observa-se a incidência de comportamentos determinados pelo Emotivismo com excessiva frequência, desde o aparecimento em momentos mais triviais e simples até mesmo em discussões acadêmicas e intelectuais, quando se espera uma atitude mais lógica das pessoas. E o Emotivismo está muito distanciado de um pensamento lógico. Para uma melhor compreensão da gênese do Emotivismo e da Virtude, pode-se buscar a explicação da construção da moral, tanto em Piaget (1973) como em Kohlberg (1981), mas com o cuidado e a atenção necessárias para que não se chegue à conclusão de que estes teriam influenciado o pensamento filosófico de MacIntyre.

3. Reflexões Finais

Algumas reflexões, no lugar de conclusões a serem aqui apresentadas, se fazem necessárias, apesar da dificuldade ligada à natureza do tema e a complexidade da proposta escolhida para o artigo. De maneira breve, portanto incompleta, e certamente com as falhas devidas à nossa incapacidade de abrangência de todo o universo do pensamento de MacIntyre, buscamos expor suas idéias sobre Virtude e Emotivismo.

Desta forma, Virtude e Emotivismo foram analisadas, principalmente mantendo a fidelidade às suas definições presentes na obra de MacIntyre e pensadas em suas possibilidades na vida prática. De algum modo pensamos em oferecer subsídios para futuros estudos, sempre sem a pretensão de algo conclusivo, mas visando aplicações, principalmente na prática pedagógica, mais especificamente, na Educação Moral. E principalmente lembrar a exigência prática da Ética, pois no próprio dizer de MacIntyre (1998b, p. 1), “conceitos morais são concretizados na vida social e são parcialmente constitutivos das formas da vida social.” Esta correlação nos remete à responsabilidade do fazer pedagógico, da construção da Virtude e do abandono do Emotivismo, para que se tenha uma vida social reveladora da Ética.

Nestas reflexões finais, na medida em que prolongamos as reflexões iniciais, e aqui encerramos o texto, reavivamos a importância do debate sobre o assunto, mas sem com isto sugerirmos um fechamento. A discussão continua em aberto.

O que é Virtude? Prosseguimos perguntando.

Quais são as Virtudes essenciais para a vida do ser humano ético?

E ainda, quais são as Virtudes deste ser humano que vive em comunidade?

A necessidade e a possibilidade da vivência do ser humano com base em Virtudes que se apóiam em critérios exteriores ao seu eu se apresenta como o ponto fundamental. Não podemos nos deixar envolver por modismos, ou mesmo linhas antigas, que insistam em fazer do ser humano o centro dos acontecimentos. O ser humano não pode ser seu próprio critério. Este é o problema mais grave, o qual se encontra presente em diferentes sociedades hoje em dia. Quando o ser humano deixa de guiar a sua vida por critérios externos, e a sua vida marcada pela Ética estabelecida por parâmetros fundamentados em Virtudes, cai no Emotivismo. Este é o risco mortal que precisa ser evitado, pois, como afirma um de seus comentaristas, Alonso (2000, p. 58), o Emotivismo explicado por MacIntyre se refere a “preferências subjetivas” que pretendem persuadir o interlocutor de modo a confundir a Moral com seus próprios desejos. Tem-se então a já anunciada “desordem moral”.

Assim é que a questão Virtude X Emotivismo cresce e exige contínuos debates. Não se pode permitir que o Emotivismo domine o ser humano, principalmente porque isto acontece naquilo que ele tem de mais especial, mais nobre até do que a capacidade de raciocinar, que é a capacidade de ser ético.

Parece-me que o ponto original dos trabalhos desenvolvidos por MacIntyre se encontra precisamente no questionamento relacionado à aquisição das Virtudes e ao afastamento da prática do Emotivismo. O autor discute os diferentes aspectos decorrentes desta situação, interroga-se e chega a pensar na impossibilidade da vida ética como conseqüência do fortalecimento do Emotivismo.

Entender estas duas fontes de atração da condução da vida do ser humano é nossa meta. São por natureza contraditórias, Virtude e Emotivismo. Ou bem a pessoa constrói a sua vida pautada por princípios éticos e exerce a liberdade de adesão a estes, praticando a Virtude, ou seja, levando uma vida virtuosa e marcada pela fortaleza, ou se deixa arrastar por suas próprias paixões e vai pela vida como um autômato, sem pensar nem decidir, determinado pelo Emotivismo.

Sugerimos que a perspectiva oferecida por MacIntyre pode servir de ponto de partida para a renovação da Ética no mundo de hoje e deve ser analisada por educadores com o intuito de uma fundamentação na prática da Educação Moral. E, conseqüentemente, sugerimos uma maior preocupação com a Educação, desde aquela inicial, proporcionada pela família, de modo que a criança cresça formando uma reta consciência, ávida pela Virtude, com ojeriza ao Emotivismo. Sobre este aspecto, Graham (1994, 164) comenta:

Uma filosofia moral adequada, então, deve combinar ambos, o histórico e o normativo. MacIntyre reconhece que esta segunda dimensão apresenta algo como um problema para sua própria posição. Se nosso mundo moral é tão caótico tal como ele alega, e se a incomensurabilidade entre moralidades rivais alcança as profundezas que ele sugere, a quais bases racionais pode a crítica filosófica apelar?

Os resultados da negligência da Educação no que diz respeito ao combate ao Emotivismo estão presentes na sociedade. São visíveis as desastrosas conseqüências do predomínio do Emotivismo sobre a prática da Virtude na vida concreta das pessoas, as quais se deixam levar por premissas falsas, apenas porque estas coincidem com seus desejos, suas preferências e gostos. Por isso, muitas vezes, observamos que as opiniões prevalecem sobre a objetividade lógica dos fatos, gerando conclusões que não se alicerçam em colunas seguras.

Com esta visão, também está o autor, pois no dizer de Larmore (1993), um de seus críticos, MacIntyre está imbuído da idéia de desmascarar e de rejeitar concepções individualistas. Esta é uma atitude que muito nos interessa e a todos que lidam com a atividade educativa, pois um dos fins do processo da Educação é tornar a pessoa capaz de viver em sociedade, voltada para o bem comum.

É com preocupação diante da crescente presença do Emotivismo em nossa sociedade que nos voltamos para a Educação com o interesse na mesma luta na qual MacIntyre se engajou ao descrever os problemas advindos do domínio do Emotivismo sobre a Virtude na orientação do agir humano. Sabemos que educar para a Virtude não é tarefa das mais fáceis, no entanto, não há como fugir dela, pois

o ser humano não traz em sua estrutura genética elementos relativos à Ética. Faz-se necessária, pois, a Educação Moral, fundamentada rigorosamente na Filosofia, para que se alcance a meta de uma sociedade constituída de homens e mulheres que optaram por viver segundo a Virtude e não algemados ao Emotivismo.

Sintetizando, observemos a importância da Educação para a Virtude que se evidencia nas seguintes palavras de MacIntyre (1999, p. 108-109), com as quais finalizamos estas breves reflexões:

Para participar nesta rede de relações de dar e receber como as virtudes exigem, tenho que entender que aquilo para o qual sou chamado a dar pode ser bastante desproporcional ao que eu tenha recebido e que aqueles aos quais sou chamado a dar podem muito bem ser aqueles dos quais eu não receberei nada. E também tenho que entender que o cuidado que dou a outros tem que se num modo incondicional importante, desde que a medida do que é exigido de mim é determinado principalmente, até mesmo somente, por suas necessidades. Quando uma rede de tais relações familiares, de vizinhança e trabalho está num estado de desenvolvimento, quando, isto é, há uma comunidade local em desenvolvimento, será sempre porque aquelas atividades dos membros daquela comunidade que têm por fim o seu bem comum são informadas por sua racionalidade prática.

Referências Bibliográficas

ALONSO, A.H. MacIntyre y la critica comunitarista de la modernidad. *Ethica* – Cadernos Acadêmicos, Rio de Janeiro, v. 7, n. 2, p. 53-74, 2000.

ARENDT, H. *Entre o passado e o futuro*. 2. ed. Trad. M. Almeida. São Paulo: Perspectiva, 1972.

ARISTOTE. *Éthique à Nicomaque*. 8. tir. Trad. J. Tricot. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1994.

DE FINANCE, Joseph. *Ethique générale*. 2. ed. riv. e corr. Roma: Pontificia Universita Gregoriana, 1988.

GRAHAM, G. MacIntyre's fusion of history and philosophy. In: HORTON, J.; MENDUS, S. (Eds.). *After MacIntyre*. Indiana: University of Notre Dame Press, 1994.

HORTON, J.; MENDUS, S. Alasdair MacIntyre: after virtue and after. In: _____;

_____. (Eds). *After MacIntyre*. Indiana: University of Notre Dame Press, 1994. p. 1-15.

JOHNSON, P. Reclaiming the Aristotelian Ruler. In: HORTON, J.; MENDUS, S. (Eds.). *After MacIntyre*. Indiana: University of Notre Dame Press, 1994.

KELLY, P. MacIntyre's critique of utilitarianism. In: HORTON, J.; MENDUS, S. (Eds.). *After MacIntyre*. Indiana: University of Notre Dame Press, 1994. p. 127-145.

KNIGHT, K. *The MacIntyre reader*. Indiana: University Notre Dame Press, 1998.

KOHLBERG, L. *Essays on moral development*. The philosophy of moral development. v. 1. San Francisco: Harper & Row, 1981.

LARMORE, C. *Modernité et morale*. Paris: PUF, 1993.

LINS, M. J. S. C. *Filosofia e a prática da educação moral na perspectiva de Alasdair MacIntyre*. Rio de Janeiro: Ed. Particular, 2002.

LINS, M. J. S. C. Educação moral na encruzilhada. *Educação e contemporaneidade*, Revista da FAAEBA, a. 8, n. 12, jul./dez. 2000.

MACINTYRE, A. *After virtue*. A study in moral theory. 2. ed. Indiana: University of Notre Dame Press, 1984.

_____. *Three rival versions of moral inquiry: encyclopaedia, genealogy and tradition*. being Gifford lectures delivered in the University of Edinburgh in 1988. Indiana: University of Notre Dame Press, 1990.

_____. A partial response to my critics. In: In: HORTON, J.; MENDUS, S. (Eds.). *After MacIntyre*. Indiana: University of Notre Dame Press, 1994. p. 283-304.

_____. Relativism, power and philosophy. In: BAYNES; BOHMAN; MCCARTHY (Eds.) *After philosophy: end or transformation?* 8. print. Cambridge, MA: The MIT Press, 1996 [1987]. p. 408-409.

_____. An interview with Giovanna Borradori. In: KNIGHT, Kelvin. *The MacIntyre reader*. Indiana: University Notre Dame Press, 1998a. p. 255-266.

_____. *A short history of ethics*. A history of moral philosophy from the Homeric Age to the Twentieth Century. 2. ed. Indiana: University of Notre Dame Press, 1998b.

_____. An interview for cogito. In: KNIGHT, Kelvin. *The Macintyre reader*. Indiana: University Notre Dame Press, 1998c. p. 267-275.

_____. Plain persons and moral philosophy: rules, virtues and goods. In: KNIGHT, Kelvin. *The Macintyre reader*. Indiana: University of Notre Dame Press, 1998d [1992]. p. 136-154.

_____. *Dependent rational animals*. Why human beings need the Virtues – The Paul Carus Lectures – 20. 2. print. Illinois: Open Court, 1999.

MARITAIN, J. *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale*. Paris: Librairie Tequi, 1949. 192 p.

MONDIN, B. *Introdução à filosofia: problemas, sistemas, autores, obras*. 9. ed. São Paulo: Paulus, 1981. 323 p.

OAKES, E. The achievement of Alasdair MacIntyre. *First things: a journal of religion and public life*, n. 65, p. 22-26, Aug./Sep. 1996.

PIAGET, J. *Le jugement moral chez l'enfant*. Paris: PUF, 1973.

WOKLER, R. Projecting the enlightenment. In: In: HORTON, J.; MENDUS, S. (Eds.). *After MacIntyre*. Indiana: University of Notre Dame Press, 1994. p. 108-126.

YEPES STORK, R.; ECHEVARRIA, J. *Fundamentos de antropologia: um ideal de excelência humana*. Trad. Patrícia Carol Dwyer. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência "Raimundo Lúlio", 2005.

MARCUSE E A TRANSFORMAÇÃO RADICAL: UMA APROXIMAÇÃO COM O FÓRUM SOCIAL MUNDIAL

Rafael Cordeiro Silva *

Resumo: O artigo pretende, em primeiro lugar, mostrar que o pensamento da maturidade de Marcuse resgata a intenção inicial da Teoria Crítica quanto ao propósito de transformação social. O projeto teórico da maturidade do filósofo é apresentado em *Eros e civilização*, mas carece, como toda a Teoria Crítica dos anos 1940, de um sujeito capaz de levar a cabo o propósito de mudança social. Porém, nos anos 1960, Marcuse avalia vários grupos sociais, organizados ou não, externos à sociedade afluyente, e vê, principalmente nos intelectuais e estudantes, segmentos com potencial transformador. Com o declínio do movimento estudantil, sustento, ao final, que as diretrizes do Fórum Social Mundial poderiam ser consideradas uma forma de atualização das idéias do filósofo, em especial porque retomam, ainda que de maneira própria, alguns de seus conceitos e mantêm vivo o seu desejo de que “um outro mundo é possível”.

Palavras-chave: Marcuse, Teoria Crítica, Escola de Frankfurt, filosofia social, transformação social, Fórum Social Mundial

Abstract: This paper aims, first of all, to show that Marcuse's thought, in his mature years, recovers the initial intention of Critical Theory, concerning social transformation. The theoretical project of an older Marcuse is presented in his *Eros and civilization*, but, like every other theoretical contributions of Critical Theory in the decade of 1940, it lacks of a subject enabled to accomplish a project of social change. In the sixties, however, Marcuse evaluates several social groups, whether organized or not, outside the affluent society and this results in recognizing intellectual workers and students as potential segments aiming to transformation. I maintain, at the end of this paper, that after the decline of students movement, the directives of World Social Forum could be taken as a way of updating Marcuse's ideas, specially because this recent Forum organizers restate, even though in a particular way, some of this philosopher's concepts and this movement keeps his desire as expressed in World Social Forum's slogan: “another world is possible”.

Keywords: Marcuse, Critical Theory, Frankfurt School, social philosophy, social transformation, World Social Forum

* Doutor em Filosofia pela UFMG e professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia – UFU. < rcsilva@ufu.br >

“Um outro mundo é possível”. A frase estampada em camisetas e mochilas de entusiastas e participantes das edições do Fórum Social Mundial (FSM) expressa a máxima do evento ocorrido em Porto Alegre e mais recentemente em outras cidades do planeta. O encontro anual pretende congrega movimentos orientados para a luta por uma sociedade inteiramente outra e nele trocam-se experiências e projetos de resistência à ordem econômica neoliberal. Perspectivas teóricas e intervenções práticas são expostas e debatidas durante o Fórum. Se isso é verdadeiro, gostaria de sustentar a hipótese de que o Fórum Social Mundial pode ser tomado como exemplo atual para o projeto teórico-prático de Herbert Marcuse, pois congrega grupos sociais alternativos interessados na transformação econômico-política.

Depois que o proletariado deixou de ser identificado como classe revolucionária pelos teóricos do Instituto de Pesquisa Social, ficou vago o reconhecimento de um sujeito histórico capaz de levar a cabo o processo de transformação. No entanto, os esforços de Marcuse o diferenciam de seus colegas intelectuais, visto que ele foi o único pensador que manteve vivo o anseio pela transformação prática do mundo. Em seus escritos dos anos 1960 e 1970, ele indicou grupos alternativos com potencial revolucionário. A conjuntura nos coloca hoje diante de um cenário em que novos grupos assumem as prerrogativas que Marcuse atribuiu aos estudantes na década de 1960. Para demonstrar minha hipótese, faço um percurso pela história da Escola de Frankfurt, sempre mantendo o foco na perspectiva de transformação social. O itinerário inicia-se nos anos 1930, quando Horkheimer assumiu a direção do Instituto de Pesquisa Social (I); continua nas décadas de 1940 e 1950, ocasião em que as perspectivas teóricas e políticas de Horkheimer e Marcuse se separam e este último publica sua proposta de transformação social na obra *Eros e civilização* (II); e culmina com os escritos marcusianos dos explosivos anos 1960 e 1970, que visaram reafirmar o potencial transformador da Teoria Crítica e identificar grupos alternativos de resistência e transformação social. Nesse momento, retomo a idéia que o FSM pode servir de exemplo de endereçamento teórico para o projeto filosófico de transformação social esboçado por Herbert Marcuse (III).

I

A máxima do Fórum Social Mundial se assemelha ao projeto da Teoria Crítica, principalmente em sua origem. No início da década de 1930, Horkheimer propôs uma estratégia teórico-prática denominada Materialismo Interdisciplinar, cuja intenção foi esboçar uma teoria da sociedade que entendesse mais corretamente o desenvolvimento do capitalismo monopolista e permitisse apresentar alternativas para a transformação social em um momento político caracterizado pelo refluxo da

luta revolucionária. Por um lado, Horkheimer partira do pressuposto, ancorado em pesquisas empíricas, de que o proletariado traía a missão que lhe fora atribuída por Marx. Por outro, flagrara na crise econômica vivida pela República de Weimar e que ecoara no Novo Mundo com a quebra da bolsa de Nova Iorque em 1929 um indicativo, não de crise derradeira do capitalismo agonizante, mas, ao contrário, um momento cíclico de uma crise cujo desfecho produziria um capitalismo ainda mais vigoroso.

Em 1934, vem à tona *Ocaso*, uma coletânea de apontamentos em que Horkheimer recolhe suas impressões sobre os mais variados aspectos da vida social da Alemanha do fim da década de 1920. Dois desses apontamentos são bastante significativos, por serem premissas que nortearão a Teoria Crítica inicial. O primeiro deles chama-se “O capitalismo ‘infelizmente’ estabilizado”. Escreve o autor:

Atualmente, nos anos de 1927 e 1928, ouvi dizer pelo lado literário radical que o capitalismo por longo tempo novamente se estabilizou – frase nunca pronunciada com a expressão de tamanho abatimento quanto, por exemplo, costuma acompanhar a notificação de uma desgraça pessoal. (HORKHEIMER, 1987a, p. 397) ¹

Um outro apontamento mais longo e importante intitulado “A impotência da classe operária alemã” é por si só auto-evidente. Retrata as dificuldades inerentes ao proletariado alemão para levar a termo o processo de transformação social. Então, a nova situação do capitalismo e a inexistência de um sujeito histórico capaz de subverter a ordem estabelecida levam Horkheimer a elaborar o projeto do Materialismo Interdisciplinar.

Sob o nome de Materialismo Interdisciplinar compreende-se a tentativa de elaboração de uma teoria do momento atual, alicerçada nos dados estatísticos e das ciências do espírito, especialmente da economia política. Essas ciências forneceriam aporte para uma abordagem da totalidade social, que estaria a cargo da filosofia social. Tem-se, portanto, a construção de uma teoria do conhecimento enquanto teoria da sociedade. Ela sustentou que o momento pelo qual passavam os países mais desenvolvidos era consequência do jogo de forças da economia de mercado, que se impôs de maneira caótica e independente da vontade dos homens. Urgia, então, subordiná-la, pois o caos econômico era em grande medida responsável pelas contradições sociais.

Nessa época, o autor defendeu a necessidade de uma planificação racional da sociedade, que começasse pelo planejamento econômico. Isso faria com que os

¹ A fonte dos escritos de Horkheimer são os *Gesammelte Schriften*, edição crítica de suas obras. Havendo tradução portuguesa ou brasileira consultada, indicarei a referência correspondente em nota de rodapé.

homens dominassem a economia capitalista caótica e sempre sujeita às crises cíclicas, com o que se poderia assegurar maior igualdade distributiva e justiça social. Dispondo de uma economia controlada e planejada, seria possível reverter a produção de riquezas, propiciada pela ciência e pela técnica, para a real satisfação das necessidades humanas. Se a prática da ciência não pode ser separada da ideologia econômica que lhe dá sustentação, então subordinar a economia aos homens, significaria libertar a ciência, com o que ela deixaria de ser alavanca teórica a impulsionar uma produtividade inútil. O desenvolvimento da técnica poderia, enfim, ser destinado tão somente ao aprimoramento das formas de dominação da natureza, cujos resultados beneficiariam igualmente a todos os homens e não à reprodução exclusiva do capital.

Horkheimer insiste reiteradas vezes que a produção de riquezas seria capaz de abolir o reino da necessidade. Seu lugar passaria a ser ocupado pelo reino da liberdade. Existe implícita nos seus escritos dessa época a inclinação a pensar que o reino da liberdade, enfim, a boa sociedade, seria alcançada pela planificação econômica. Muitas vezes o autor se refere à necessidade de organização racional da sociedade como qualificativo de uma sociedade ideal e socialista. Então, por que ainda não se instaurou a sociedade mais justa? A resposta é simples. Um novo mundo é possível, mas tal possibilidade não se efetiva por uma lógica idealista da história. Não há uma compreensão teleológica de um sentido para a história. É necessária a luta política, pois se trata de um devir histórico que só se efetivará caso homens racionalmente decididos por uma sociedade mais justa se empenhem para alcançar esse fim.

Cumpra-se aqui a intenção prática do Materialismo Interdisciplinar. Horkheimer acreditava primordialmente em um trabalho político mais amplo conduzido por homens formados na teoria, cuja meta seria esclarecer os demais segmentos sobre a necessidade e urgência da transformação. Não há qualquer alusão a uma classe que tomaria para si a tarefa de tal transformação. Antes, surge a idéia de *grupos esclarecidos*, que dominam o processo social, no sentido de conhecê-lo profundamente. Tais grupos desempenhariam o papel político de esclarecer e criar condições para atingir as metas de uma organização racional da sociedade. O Materialismo Interdisciplinar exige a planificação econômica, mas a crítica filosófica deve mostrar seus limites. Por isso, caberia especificamente ao teórico crítico alertar para o fato de que a planificação racional por si só não é condição única para a transformação social. Faz-se necessário também uma atitude crítica que tem sua raiz na tradição filosófica e se dirige às realizações da racionalidade técnico-científica. Afinal, conceitos críticos usados pela Teoria Crítica podem ser apropriados com o fim de perpetuar a dominação. É o que se vê na citação seguinte:

Idéias como liberdade, indústria produtiva, economia planejada, satisfação das necessidades vêm-se então fundidas com os interesses de controle e competição. O sucesso organizacional palpável suplanta assim as exigências da racionalidade crítica. (MARCUSE, 1999a, p. 87-88)

A passagem citada é de um escrito de 1941. Ela se refere, entre outros aspectos, ao fato de o nazismo ter dominado a crise econômica pela qual a Alemanha passou ao longo da República de Weimar por meio da economia planificada. O sucesso econômico alcançado escondeu a racionalidade da dominação que ali se implantara.² A ascensão do nazismo levou ao declínio do projeto do Materialismo Interdisciplinar. Sob a alegação de defender interesses lesivos ao Estado, o Instituto de Pesquisa Social foi fechado em 1933 e sua biblioteca confiscada. Ao lado da dominação nazista, a emigração forçada, por causa da ascendência judaica dos principais expoentes da Teoria Crítica, foi decisiva para a mudança de foco do projeto inicial.

Não apenas o terror persecutório e anti-semita instalado na Alemanha, mas também a reavaliação dos rumos do capitalismo para além da Europa determinou a suspensão das diretrizes iniciais da Teoria Crítica. A partir de então Horkheimer não vislumbrou mais nenhuma perspectiva que associasse sem mediações a teoria a uma práxis transformadora. Por isso, a *Dialética do esclarecimento* enfatizou a tendência à radicalização da teoria que se transformou em “negação determinada”. Doravante, a racionalidade crítica, tal como preconizada por Adorno e Horkheimer, deixará de ser um indicativo de lugar, ou seja, a definição do que seja uma sociedade justa e ocupará uma posição mais modesta de crítica do progresso e dos padrões de racionalidade vigente. Adorno e Horkheimer (1987b, p. 65) estão convencidos que “o espírito dessa teoria intransigente seria capaz de inverter o sentido do espírito do progresso impiedoso...”.³ Também desapareceu a convicção de que a grupos determinados cabe papel decisivo no processo de transformação social.

Os escritos do Horkheimer dos anos 1940 estão direcionados para a compreensão das formas contemporâneas de dominação. Não se trata tanto da discussão da dominação de um grupo social sobre o outro, o que seria absolutamente plausível para explicar a estratégia política do fascismo. O esforço teórico consiste, na verdade, em fazer uma arqueologia da dominação, capaz de revelar o seu princípio constitutivo e mostrá-la como anterioridade ao uso esclarecido da razão. Por isso, a análise da concepção mítica do mundo torna-se importante. Presente no mito

² Sob esse aspecto, conferir o ensaio de Marcuse intitulado “Estado e indivíduo sob o nacional-socialismo”, de 1941, em que o autor desnuda a concepção de Estado autoritário, surgida a partir da ascensão de Hitler. O objetivo maior do projeto fascista alemão é colocar a Alemanha no patamar imperialista de outras nações mais desenvolvidas.

³ T. ADORNO; M. HORKHEIMER. *Dialética do esclarecimento*, p. 52. Tradução brasileira.

encontra-se a disposição de influenciar e dominar o curso da natureza. O feiticeiro estabeleceu uma dominação mágica da natureza e quanto mais a organização social dos homens se complexificou tanto mais a dominação foi estendida da natureza para os homens: do xamã para a classe sacerdotal e desta sobre o restante dos homens que acreditavam na expiação de uma culpa que aplacasse o furor da divindade. A *Dialética* explica, portanto, o enlace de esclarecimento e dominação, o que permite concluir que a história humana é erguida sobre a dominação e dela não se pode escapar. Semelhante conclusão limita o escopo da transformação social, ao mesmo tempo em que explicita a dedicação exclusiva à idéia da teoria como dialética negativa.

II

Distante das conclusões de Adorno e Horkheimer, Marcuse esboça seu projeto de uma nova sociedade. *Eros e civilização* e textos menores que gravitam em torno dos escritos meta-psicológicos de Freud fundamentam esse projeto. À luz de Freud, ele tenta construir os alicerces de um novo princípio de realidade. Com isso, mantém viva a utopia da transformação social que norteou os esforços iniciais do Materialismo Interdisciplinar. Não se trata apenas de uma filosofia da psicanálise, mas do esforço de mostrar que a teoria freudiana das pulsões permite a um só momento a compreensão das tendências políticas atuais bem como a fundamentação de uma sociedade livre.

O argumento de Marcuse reconhece a necessidade de ultrapassar os limites biológicos da teoria freudiana. Segundo Freud, o processo civilizatório só foi possível pela transformação repressiva das pulsões de vida (*Eros*) e de morte (*Thânatos*), voltadas exclusivamente para a gratificação e para o prazer ilimitado. Essa situação corresponde à prevalência do princípio de prazer e diz respeito a uma etapa subhistórica do gênero humano — portanto, anterior ao processo de civilizatório. Ocorreu a prevalência do princípio de realidade sobre o princípio de prazer. Ainda, segundo essa perspectiva, trata-se de um processo inevitável e irreversível. Por um lado, o sacrifício pulsional é a condição para a existência biológica do ser humano. Sob esse aspecto, seria impossível pensar a realização ilimitada das pulsões, sem que isso representasse o aniquilamento do organismo vivo, já que, por sua própria definição, as pulsões são entendidas como movimento para a gratificação e para o repouso e são anteriores à constituição do eu. Portanto, a satisfação pulsional é incompatível com a satisfação das necessidades vitais. Por outro lado, o sacrifício das pulsões deu origem à civilização e esse processo significou a ampliação da distância entre a vida e a morte. Quanto mais desenvolvido é um organismo, mais distante se encontram esses opostos. No decorrer do período vivo do organismo, as

necessidades vitais devem ser satisfeitas e somente a espécie humana é capaz de ampliar sua vida biológica pela intervenção técnica e dominação da natureza.

Segundo Freud, o homem é infeliz. Essa condição é determinada pela transformação repressiva das pulsões, que, em sua forma original, buscariam a satisfação incessante e sem limites. A felicidade seria representada, então, pela liberdade na realização gratificante dos impulsos, aspecto que deveu necessariamente desaparecer para a existência da vida orgânica. Pessimista com a condição da humanidade, a fundamentação biológica dada por Freud, “impossibilita a construção de qualquer utopia psicanalítica” (MARCUSE, 1974, p. 131).⁴

Marcuse pretende mostrar que o homem pode ser feliz e livre. Essa possibilidade funda o caráter utópico de seu pensamento. Sua teoria social toma forma a partir de um desdobramento do conceito freudiano de princípio de realidade. Ele é entendido como princípio de desempenho, que significa a forma histórica do princípio de realidade. No princípio de desempenho vigente, que é o capitalismo avançado e a sociedade industrial, existe repressão excessiva das energias pulsionais. É o que Marcuse chama de mais-repressão. Aos conceitos de princípio de desempenho e de mais-repressão soma-se o de trabalho alienado. Ele é entendido não apenas no sentido marxiano como trabalho cujo produto não pertence a quem o produziu, mas também como trabalho não prazeroso que, para se tornar suportável, absorve energia pulsional de Eros. Neste último sentido, exige-se muito do corpo, pois a tortura a que ele é submetido deixa poucas horas para a fruição do prazer. Então, temos a seguinte construção hipotética elaborada por Marcuse: no princípio desempenho, a satisfação das necessidades do indivíduo depende da dominação da natureza pelo trabalho.

O trabalho tornou-se agora geral, assim como as restrições impostas à libido: o tempo de trabalho, que ocupa a maior parte do tempo da vida de um indivíduo, é um tempo penoso, visto que o trabalho alienado significa ausência de gratificação, negação do princípio de prazer. A libido é desviada para desempenhos socialmente úteis, em que o indivíduo trabalha para si mesmo somente na medida em que trabalha para o sistema, empenhado em atividades que, na grande maioria dos casos, não coincidem com suas próprias faculdades e desejos. (MARCUSE, 1974, p. 45)⁵

O conceito de trabalho ganha outras dimensões no capitalismo avançado. Ele continua sendo alienado, como ocorrera na época do liberalismo econômico. No

⁴ A referência a esta obra será feita com base na edição norte-americana. Em nota de rodapé indicarei a referência da tradução brasileira: H. MARCUSE. *Eros e civilização*, p.124-125.

⁵ MARCUSE. *Eros e civilização*, p. 58. Tradução brasileira.

entanto, as conseqüências sociais e teóricas do trabalho alienado não são mais validadas nos dias atuais.⁶ É preciso, então, levar em conta o aprimoramento técnico que foi capaz de alavancar o desenvolvimento industrial, de forma que “o trabalho se torna fisicamente mais leve e a vida mais confortável” (MARCUSE, 1999b, p. 50). Outras duas conseqüências diretamente relacionadas entre si são a melhoria salarial da classe trabalhadora e sua inclusão na esfera do consumo ampliado. O conjunto desses fatores reforça e realimenta incessantemente a produtividade, designada por Marcuse como inútil, visto que ultrapassa o nível das necessidades biológicas e incorpora necessidades socialmente úteis ao sistema.

Marcuse também transforma o conceito freudiano de liberdade. De universal, ele passa a estar condicionado historicamente. Assim, a liberdade não se refere exclusivamente ao aspecto pulsional. Ela está associada à satisfação das necessidades individuais com um mínimo de desprazer e frustração. Isso significa que, quanto mais desenvolvida é uma civilização, tanto mais as possibilidades socialmente dadas pelas forças produtivas são potencialmente aperfeiçoadas para a satisfação menos frustrante das necessidades dos indivíduos. Porém, na sociedade industrial, a necessidade individual subordina-se à necessidade social. Esta restringe ou desvia as possibilidades de uso das forças produtivas materiais para outros fins que não a satisfação das necessidades individuais. Assim, ocorre um divórcio entre necessidade individual e social, com o que a liberdade ou não se realiza ou transforma-se, nas palavras de Marcuse, em liberdade na não-liberdade.

Esta cultura desenvolveu a riqueza social até ao ponto em que as frustrações e os encargos impostos aos indivíduos aparecem sempre, o mais possível, como inúteis e irracionais. A irracionalidade do estado de não-liberdade exprime-se da maneira mais revoltante, na acentuada sujeição dos indivíduos ao imenso aparelho da produção e da distribuição, na desprivatização da liberdade, na fusão quase completa do trabalho social construtivo e destrutivo. (MARCUSE, 1969c, p. 106-107)

O mesmo ocorre com o conceito de felicidade, que, com a repressão imposta ao princípio de prazer, torna-se regulada, ou seja, deixa de ser felicidade pulsional e torna-se felicidade social. Ambas, a infelicidade e a ausência de liberdade são decorrentes da sublimação da energia libidinal levada a cabo pela prevalência do princípio realidade sobre o princípio de prazer. Assim, a cultura é edificada através da sublimação. É necessário, porém, dessublimá-la, isto é, redirecionar a energia

⁶ Chamo de conseqüências sociais e teóricas aquelas identificadas com o empobrecimento crescente do proletariado e com a atribuição a esta classe a missão histórica de pôr fim ao modo de produção capitalista.

pulsional desviada para o trabalho, fazendo-a voltar para a feliz realização das necessidades humanas inerentes ao princípio de prazer.

Marcuse parte do pressuposto de que a riqueza produzida pelo trabalho já é suficiente para satisfazer as necessidades humanas. Assim, as longas jornadas laborais poderiam se tornar dispensáveis. Reduzi-las levaria à recuperação de grande parte de energia pulsional sublimada. Marcuse afirma que o princípio de desempenho fez com que a vida fosse definida em função do tempo de trabalho. Inverter essa lógica significaria redirecionar a energia sublimada para as dimensões lúdicas e estéticas da existência, ou seja, para o pleno desenvolvimento das potencialidades humanas. Em outros termos, trata-se de erotizar a vida, com o que se construiria um novo princípio de realidade, desta vez determinado pela lógica de Eros.

A crescente mecanização do trabalho permitirá a uma parte cada vez maior daquela energia pulsional, que precisava ser desviada para o trabalho alienado, readquirir sua forma original; em outras palavras, ela pode voltar a ser energia das pulsões de vida. O tempo gasto no trabalho alienado não seria mais o tempo da vida, nem o tempo livre dado ao indivíduo para satisfazer as próprias necessidades seria um mero resto de tempo; ao contrário, o tempo de trabalho alienado seria não apenas reduzido ao mínimo, mas desapareceria completamente, e o tempo da vida seria o tempo livre. (MARCUSE, 2001, p. 131-132)

A descrição acima funda a utopia marcuseana de um mundo novo. Porém, Marcuse insiste na possibilidade histórica de realização desse projeto. Afinal, as condições para isso já estão dadas. Portanto, é imprescindível a luta política para alcançá-lo, pois não se chega a ele por deduções lógicas, mas pela ação de pessoas ou grupos conscientes e decididos pela mudança. Por ser uma construção hipotética “em que se afirma que a sociedade industrial moderna poderia muito em breve atingir um estado em que o princípio de repressão, que até hoje guiou seu desenvolvimento, se revelará obsoleto” (MARCUSE, 2001, p. 137-138), a ação emancipatória levada a cabo por grupos esclarecidos é uma luta política travada contra o interesse pela manutenção da ordem estabelecida. No entanto, a luta hoje é ferrenha e muitas vezes inglória, por que a dominação nem sempre é aparente, e a propensão a aceitá-la como natural subjaz à estrutura inconsciente.

A perpetuação das condições vigentes não se dá pela força. Antes de Marcuse, Freud já constataria que a repressão aumenta com o progresso cultural porque a energia agressiva também aumenta. O princípio de realidade vigente é repressivo, porém é difícil explicar o aumento da repressão tendo em vista a ampliação das liberdades políticas e morais. Em “Teoria das pulsões e liberdade”, Marcuse

tenta mostrar que, quanto mais a sociedade se desenvolve, mais aumentam os sacrifícios impostos aos indivíduos. Ele fala da reificação e automatização do ego. No mundo administrado, as reações do Ego em relação ao inconsciente (Id) e ao mundo externo se tornam automatizadas, o que faz com que os processos conscientes sejam substituídos por reações imediatas. Ao mesmo tempo, a ação do indivíduo perde espaço para os poderes públicos e sociais. A pressão que lhe é imposta é muito alta por causa da mecanização da vida. A automatização do Ego então se impõe e suas conseqüências são nefastas.

Esta redução do Ego – relativamente autônomo – é verificada empiricamente nos gestos petrificados dos homens, na crescente passividade da ocupação dos lazeres, que se tornam cada vez menos privados, ao mesmo tempo em que se uniformizam, generalizam na pior acepção da palavra e são, portanto, submetidos a um controle. É o correlato psíquico da anulação da oposição, da impotência da crítica, da uniformização técnica, da mobilização permanente da coletividade. (MARCUSE, 1969c, p. 126-127)

O aumento da repressão passa despercebido para o senso comum, por causa da aparência de liberdade. Esta surge na forma de compensações satisfatórias. Marcuse as denomina dessublimação repressiva, pois elas ampliam a liberdade para fortalecer a dominação. Um caso típico da dessublimação repressiva é a intensificação da energia sexual, como conseqüência da diminuição da energia erótica. Visto que a energia erótica e a sexual não são exatamente sinônimas, mas em certa medida ambivalentes para a sociedade de massas, a sutileza da dominação faz com que a sexualização do meio se transforme em algo correlato à liberação de Eros.

Ora, nas sociedades tecnológicas avançadas do Ocidente existe **de fato uma crescente dessublimação** (em comparação com estágios anteriores) nos costumes sexuais e no comportamento sexual, nas relações sociais, no acesso à cultura (a cultura de massas sendo a alta cultura dessublimada). A moral sexual liberalizou-se em grande medida; além disso, a sexualidade é promovida como atração comercial, como mercadoria e símbolo de status. Mas significará essa maior dessublimação a preponderância de Eros...? (MARCUSE, 1998, p. 105-106)

Já que o trabalho alienado é a condição do indivíduo contemporâneo, a sociedade industrial cria mecanismos que se encarregam de atenuar essa condição: a multiplicação das oportunidades de entretenimento e lazer, o acesso facilitado aos bens de consumo e a liberação dos tabus. Estes serviam como fator de inibição

sexual e de respeito pelos valores burgueses da família; agora é justamente essa liberação do tabu que é imposta insistentemente ao indivíduo. Até a libido torna-se administrada!

Assim, diminuindo a energia erótica e intensificando a energia sexual, a realidade tecnológica [...] reduz [...] a **necessidade** de sublimação. No mecanismo mental, a tensão entre o que é desejado e o que é permitido parece consideravelmente reduzida e o princípio de realidade não mais parece exigir uma transformação arrasadora e dolorosa das necessidades pulsionais. O indivíduo deve adaptar-se a um mundo que não parece exigir a negação de suas necessidades mais íntimas – um mundo que não é essencialmente hostil. (MARCUSE, 1991, p. 73-74) ⁷

Dentro da ordem estabelecida, torna-se difícil falar sobre a liberação. Ela sempre é remetida à sua forma genital, quando, na verdade, Marcuse quer se referir à libertação integral do ser humano. Falar em “repressão excessiva” torna-se um contra-senso, já que homens e mulheres desfrutam de uma liberdade sexual mais ampla do que se poderia conceber no passado. Por isso, faz sentido afirmar que a sexualidade administrada favorece a submissão voluntária. Ampliam-se as formas de satisfação sexual sem que isso signifique a vigência de um novo princípio de realidade regido por Eros. Assim, a multiplicação de lugares destinados à prática do sexo livre, o uso de acessórios, toda sorte de “brinquedos” sexuais, revistas e filmes que visem ao aumento do prazer estariam muito mais ligados ao princípio de realidade repressivo do que ao princípio do prazer. Tais apetrechos em nada fariam lembrar a liberdade erótica reclamada por Marcuse e associada a seu projeto de um outro mundo.⁸

As considerações acima não deixam dúvida de que, na interpretação marcuseana do capitalismo avançado, as massas são cooptadas pela abundância da “sociedade afluenta”. Sob tal conceito Marcuse designa unicamente os Estados Unidos da América, que representam o estádio mais avançado da sociedade industrial. A Europa, segundo a mesma avaliação, ainda não atingira essa etapa. Na sociedade

⁷ A referência a esta obra será feita a partir da edição inglesa. Em nota de rodapé indicarei sua correspondência na tradução brasileira: H. MARCUSE. *A ideologia da sociedade industrial*, p. 83.

⁸ Para se ter noção do poderio da sociedade administrada de encampar os movimentos de protesto, é oportuno um exemplo. Na época em que Marcuse lecionava na Universidade de San Diego da Califórnia, eclodiram movimentos de protesto contra a Guerra do Vietnam e pela igualdade racial dos negros norte-americanos. Uma das líderes dos movimentos foi a aluna de Marcuse, Ângela Davis, negra e comunista. A intensidade com que ela aparecia nos meios de comunicação em virtude das manifestações valeu-lhe, além das perseguições políticas, um convite para posar nua numa revista de nus femininos endereçada ao público masculino.

afluente, as massas vivem sob o teto da falsa segurança alimentada pelo conforto e possibilidade de consumo irrefreado. Por isso, para elas soa estranho falar em liberação. A liberdade só acontece na servidão, ou seja, as massas da sociedade afluente imaginam-se livres na mesma proporção em que inconscientemente manifestam subserviência ao sistema que as alimenta.

Hoje em dia, essa união de liberdade e servidão tornou-se 'natural' e um veículo do progresso. A prosperidade apresenta-se, cada vez mais, como um pré-requisito e um produto marginal de uma produtividade auto-impulsionada, em constante busca de novas saídas para o consumo e a destruição... (MARCUSE, 1974, p. XIV)⁹

Se as massas da sociedade afluente parecem pouco propensas a abrir mão de seu padrão elevado de vida, tampouco Marcuse nutre esperanças por uma mudança levada a cabo por partidos de massa ou movimentos sindicais. Vivendo nos Estados Unidos, ele percebeu que os grandes sindicatos haviam se tornado semelhantes em sua organização e poderio aos grandes conglomerados que eles deveriam combater. Agora eles lutavam ao lado dos empresários pela manutenção da ordem estabelecida, pois dela aferiam enormes benefícios. O exemplo típico a ilustrar essa situação foi a adesão do movimento operário norte-americano à política beligerante dos Estados Unidos, pois ela lhes garantia não apenas empregos como também incremento salarial e elevação do padrão de vida. Já os partidos de esquerda, mais atuantes na Europa, envelheceram em suas idéias e nunca chegaram a ser representativos. Marcuse afirma:

Acredito que a oposição política, a oposição dos trabalhadores nos países industriais menos desenvolvidos também se torna tendencialmente mais fraca. Mesmo a política dos maiores partidos comunistas na França e na Itália, em comparação com períodos anteriores, tende para a social-democracia. Parece que nesses países, sob as condições modificadas do capitalismo, os partidos comunistas vêem-se obrigados a ocupar a posição histórica da social-democracia, com a diferença essencial de que parece não haver atualmente à sua esquerda nenhum poder real. (MARCUSE, 1999b, p. 53)

Se as tradicionais forças de oposição parecem ter se esgotado com a transformação do capitalismo, pode-se concluir que não cabe tampouco esperar que surja um processo revolucionário nos moldes imaginados pelo pensamento de esquerda do século XIX, a saber:

⁹ H. MARCUSE. *Eros e civilização*, p.15. Tradução brasileira.

a idéia da 'tomada do poder' por uma sublevação das massas, sob a direção de um partido revolucionário, e que colocaria no lugar um novo poder central para atrair as mudanças sociais fundamentais. Mesmo nos países industriais, onde um poderoso partido de tipo marxista organizou as massas exploradas, a estratégia não repousa mais sobre essa noção. (MARCUSE, 1969a, p. 148)

III

A constatação da impossibilidade da revolução não impede supor a possibilidade da transformação social. Poucas vezes a Teoria Crítica deteve-se sobre novas perspectivas de transformação, quando a via tradicional que levava a ela foi negada pela história. Por causa disso, a expressão "melancolia de esquerda", cunhada por Walter Benjamin, tornou-se quase modelo para designar os representantes da Escola de Frankfurt no fim de suas vidas. Marcuse, porém, não transigiu da perspectiva de transformação social que animou os esforços iniciais da Teoria Crítica. Ele afirma:

O fato de que não possamos identificar uma classe específica ou um grupo específico como força revolucionária não é uma desculpa para não utilizar todas e cada uma das possibilidades e métodos para deter os mecanismos de repressão no indivíduo. (MARCUSE, 1970, p. 145)

No plano teórico, a transformação foi esboçada pelas teses de *Eros e civilização*. No entanto, a atribuição de agentes sociais responsáveis pela condução do processo de transformação social ficou suspensa no escrito de 1955. Na década de 1960, Marcuse retoma a discussão sobre o endereçamento da Teoria Crítica.

Em 1964, Marcuse publica *O homem unidimensional*. O caráter aparentemente pessimista da obra, cujos capítulos iniciais versam sobre a paralisia da crítica e o fechamento do universo político, faz crer que exista um impasse no pensamento marcuseano. A obra foi publicada na época em que os Estados Unidos invadiram o Vietnã, sob o pretexto de levar a liberdade àquele povo, supostamente ameaçado pelo avanço do comunismo. Marcuse desmonta a lógica que rege a política beligerante – e bastante atual – dos norte-americanos, que garantem sua prosperidade interna com o desenvolvimento da indústria armamentista. Diante da ideologia poderosa veiculada pelos meios oficiais de comunicação e ratificada pelo incremento da capacidade de consumo, a crítica pouco podia fazer e apostar em agentes sociais pareceria inviável. Todavia, em textos da segunda metade dos anos 1960 e da década de 1970, essa possibilidade emerge.

Nessa época, vários grupos e movimentos ativistas são avaliados pelo autor. Ele procura evidências comprobatórias de que a mudança radical é possível e

de que ela não mais deve ser compreendida em termos de categorias marxistas tradicionais. Em seus últimos escritos, ele investiga trabalhadores de colarinho azul (trabalhadores das linhas de montagem), trabalhadores de colarinho branco, intelectuais, engenheiros, negros, revolucionários do Terceiro Mundo, hippies, estudantes e mulheres, que são considerados agentes potenciais da mudança radical.

Por que Marcuse considerou esses grupos como os novos sujeitos da mudança radical? Razões podem ser aduzidas para essa determinação. A primeira delas é o conceito de “nova sensibilidade”. Enquanto grupos pouco integrados à ideologia da sociedade afluyente, eles desenvolvem em seu interior a convicção de que é possível a mudança qualitativa da sociedade e fazem disso uma “necessidade vital”. Esta necessidade de transformação social seria mais evidente nas lutas travadas nos países menos industrialmente desenvolvidos, mas não exclusivamente neles. Em “Comentários para uma redefinição de cultura”, o autor escreve: “uma mudança social pressupõe que existam para ela **necessidades** vitais, assim como a experiência de relações insuportáveis e suas alternativas...” (MARCUSE, 1998, p. 163). Destaque no original) O texto “A nova sensibilidade” sugere a conexão entre os conceitos de “nova sensibilidade” e “necessidade vital” e não alude necessariamente à situação dos países do Terceiro Mundo, ao afirmar que

esta sensibilidade nova, que proclama a presença de pulsões de vida sobre a agressividade e o sentimento de culpa, poderia fazer da abolição da injustiça e da miséria uma **necessidade vital** para a sociedade, e dirigir toda evolução ulterior do ‘modelo de vida’. (MARCUSE, 1969a, p. 50) [grifo nosso]

Outra razão refere-se diretamente aos conceitos de “consciência crítica”, “mais consciência” e “consciência como tal”. Muito semelhantes entre si, eles são empregados para marcar a diferença do conceito marxista de “consciência de classe”. Os grupos apontados por Marcuse teriam sido capazes de desenvolver uma consciência diferenciada da dominação e da necessidade de liberação. “O desenvolvimento, não da consciência de classe, mas da consciência como tal, livre das distorções impostas sobre ela, parece ser o pré-requisito básico para uma mudança radical” (MARCUSE, 1967b, p. 417).¹⁰

Por fim, o conceito de “negação de fora” traduz a idéia de que a negação do sistema e da sociedade afluyente deve ser feita por grupos que estejam à margem.

¹⁰ J. ALWAY discute mais detidamente os conceitos relacionados à formação da consciência nos escritos de Marcuse. Cf. *Critical Theory and Political Possibilities*, p. 86-94. D. KELLNER também discute as perspectivas de transformação social e os agentes de sua realização. Cf. *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*, p. 284-319.

Isso não significa estar excluído economicamente do sistema, mas ao contrário, não estar comprometido ou preso às suas determinações econômicas.

O poder negativo surge de fora dessa totalidade repressiva, a partir de forças e movimentos que ainda não estão manietados pela produtividade agressiva e repressiva da chamada 'sociedade da abundância', ou que já se libertaram desse desenvolvimento e, portanto, têm a possibilidade histórica de percorrer um caminho de industrialização e modernização realmente distinto, um caminho humano de progresso. (MARCUSE, 1972, p. 165)

Marcuse enxerga, nos intelectuais e estudantes, os segmentos sociais que poderiam encabeçar a exigência de transformação radical da sociedade. Ele os define como "o inimigo no interior do sistema" (MARCUSE, 1974, p. XVI).¹¹ É o que fica claro no prefácio à reedição de *Eros e civilização* — o "Prefácio Político, 1966". Surge aqui, inevitavelmente, a alusão ao grupo social, ao qual Horkheimer, nos anos 1930, confiara especial tarefa, a saber, os intelectuais.

Hoje, a recusa organizada dos cientistas, matemáticos, técnicos, psicólogos industriais e pesquisadores de opinião pública poderá muito bem consumir o que uma greve [...] já não pode conseguir, mas conseguiria em outros tempos, isto é, o começo da reversão, a preparação do terreno para a ação política... A recusa do intelectual pode encontrar apoio noutro catalisador, a recusa instintiva entre jovens em protesto.... A juventude está na primeira linha dos que vivem e lutam por Eros e contra a Morte e contra uma civilização que se esforça por encurtar o 'atalho para a morte'... Hoje, a luta pela vida, a luta por Eros, é a luta **política**. (MARCUSE, 1974, p. XXV)¹²

Em outros escritos da mesma época, ele é mais enfático quanto ao papel representado pelos estudantes no contexto dos explosivos anos 1960.

Vocês sabem que eu considero a oposição estudantil como um dos elementos decisivos do mundo atual. Não uma força imediatamente revolucionária, [...] mas um fator entre aqueles que poderiam um dia, mais facilmente, transformar-se numa força revolucionária. (MARCUSE, 1969b, p. 51)

Sustento que aqui está o elo em que é possível atualizar as reflexões de Marcuse. A alusão aos estudantes é circunstancial. Atento ao desenrolar dos

¹¹ H. MARCUSE. *Eros e civilização*, p. 16-17. Tradução brasileira.

¹² H. MARCUSE. *Eros e civilização*, p. 23. Tradução brasileira.

acontecimentos histórico-políticos do fim da década de 1960, ele percebeu o potencial contestatório e de oposição à ordem estabelecida proveniente das organizações estudantis. Os estudantes são concebidos como uma forma de oposição situada fora do sistema. O autor desenvolve essa idéia em um pequeno escrito, “Sobre o conceito de negação na dialética”, de 1966, ao sustentar a exigência de que “na dinâmica histórica, um todo antagônico seja negado e superado **de fora...**” (MARCUSE, 1972, p. 160 [grifos do autor]). Se estar fora do sistema significa não estar comprometido com ele, sob esse aspecto os estudantes se apresentaram como única força realmente disposta a colocar em xeque a ordem estabelecida. Eles tomaram para si o papel que antes coubera ao movimento operário, agora totalmente integrado à dinâmica da sociedade capitalista afluente.

A alusão ao caráter circunstancial do movimento estudantil dos anos 1960 reforça a idéia de que Marcuse sempre esteve atento à emergência de movimentos, cuja intenção era discutir e ou agir em favor da construção de um outro mundo. Isso se evidencia pelo olhar multifocal do filósofo dirigido aos grupos potenciais de mudança radical, do qual os estudantes foram a força mais expressiva. A força do movimento estudantil arrefeceu logo após os acontecimentos dos fins dos anos 1960. Se hoje eles não constituem mais a força real de oposição ao sistema, com certeza o teor das proposições do FSM se adapta às exigências formuladas pelo filósofo, de modo tal que esse movimento amplo poderia ser considerado atualmente o herdeiro daqueles ideais que nos anos 1960 couberam aos estudantes. Isso fica evidente em um trecho da “Carta de Princípios do Fórum Social Mundial”.

O Fórum Social Mundial é um espaço aberto de encontro para o aprofundamento da reflexão, o debate democrático de idéias, a formulação de propostas, a troca livre de experiências e a articulação para ações eficazes, de entidades e movimentos da sociedade civil que se opõem ao neoliberalismo e ao domínio do mundo pelo capital e por qualquer forma de imperialismo, e estão empenhadas na construção de uma sociedade planetária orientada a uma relação fecunda entre os seres humanos e destes com a Terra.¹³

As entidades civis e grupos sociais que expõem seus princípios e trocam experiências preenchem, segundo creio, aqueles quatro conceitos que caracterizam a recusa à sociedade vigente e a busca por uma nova ordem. Ainda que não possam ser considerados revolucionários, exigência que Marx defendera para a supressão do capitalismo e com a qual Marcuse por vezes concordava, tais grupos desenvolveram a “consciência crítica” de que o neoliberalismo atual, embora produza riquezas como

¹³ Cf. <http://www.forumsocialmundial.org.br/main.php?id_menu=4&cd_language=1>. Princípio 1.

todo sistema capitalista, não cria as condições para a sociabilidade imaginada quando o filósofo propusera um princípio regido por Eros. Do mesmo modo, são grupos que negam o princípio de desempenho estabelecido e o fazem não por estarem economicamente dele excluídos, mas, por estarem *fora* naquele sentido proposto por Marcuse, realizam a “negação externa” da produtividade inútil do neoliberalismo. Poder-se-ia também dizer que as ações propostas por esses novos grupos indicam que eles são porta-vozes de uma “necessidade vital” por transformação social.

As alternativas propostas no Fórum Social Mundial contrapõem-se a um processo de globalização comandado pelas grandes corporações multinacionais e pelos governos e instituições internacionais a serviço de seus interesses, com a cumplicidade de governos nacionais. Elas visam fazer prevalecer, como uma nova etapa da história do mundo, uma globalização solidária que respeite os direitos humanos universais, bem como os de todos os cidadãos e cidadãs em todas as nações e o meio ambiente, apoiada em sistemas e instituições internacionais democráticos a serviço da justiça social, da igualdade e da soberania dos povos.¹⁴

Referências

ALWAY, Joan. **Critical Theory and political possibilities:** conceptions of emancipatory politics in the works of Horkheimer, Adorno, Marcuse and Habermas. Wesport/Londres: Greenwood Press, 1995.

CARTA DE PRINCÍPIOS DO FÓRUM SOCIAL MUNDIAL. Disponível em: <http://www.forumsocialmundial.org.br/main.php?id_menu=4&cd_language=1>. Acesso em: 8 abr. 2007.

HORKHEIMER, Max. Dämmerung. In: _____. **Gesammelte Schriften**, v. 2. Frankfurt a. M.: Fischer, 1987a [1934]. p. 312-452.

HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor. Dialektik der Aufklärung. In: _____. **Gesammelte Schriften**. V. 5. Frankfurt a. M.: Fischer, 1987b [1947]. p. 213-290.

ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**. Trad. Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

¹⁴ Cf. <http://www.forumsocialmundial.org.br/main.php?id_menu=4&cd_language=1>. Princípio 4.

KELLNER, Douglas. **Herbert Marcuse and the crisis of Marxism**. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1984.

MARCUSE, Herbert. **A ideologia da sociedade industrial**. Trad. Giasone Rebuá. Rio de Janeiro: Zahar, 1967a.

_____. The obsolescence of Marxism. In: LOBKOWICZ, N. (Ed.) **Marx and Western World**. South Bend: University of Notre Dame Press, 1967b. p. 409-417.

_____. **Vers la libération au-delà de l'Homme unidimensionnel**. Trad. Jean-Baptiste Grasset. Paris: Editions de Minuit, 1969a.

_____. O problema da violência na oposição: objetivos, formas e perspectivas da oposição estudantil (1967). In: _____. **O fim da utopia**. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969b [1967]. p. 49-65.

_____. Teoria das pulsões e liberdade. In: FROMM, Eric et al. **Marcuse polêmico**. Lisboa: Presença, 1969c. p.103-147.

_____. La liberación de la sociedad opulenta. In: _____. **Ensayos sobre política y cultura**. Trad. Juan-Ramon Capella. Barcelona: Ariel, 1970 [1968]. p.125-152.

_____. Tolerância repressiva. In: WOLFF, Robert P.; MOORE JR, Barrington; MARCUSE, Herbert. **Crítica da tolerância repressiva**. Trad. Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Zahar, 1970. p. 87-126.

_____. Sobre o conceito de negação na dialética. In: _____. **Idéias sobre uma teoria crítica da sociedade**. 2. ed. Trad. Fausto Guimarães. Rio de Janeiro: Zahar, 1972 [1966]. p. 160-165.

_____. **Eros and civilization**. Boston: Beacon Press, 1974 [1955].

_____. **Eros e civilização**. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Guanabara & Koogan, 1981.

_____. **One dimensional man**. 2. ed. Boston: Beacon Press, 1991 [1964]. (Com nova introdução de Douglas Kellner).

_____. **Eros and civilization.** Londres: Routledge, 1998 [1955]. (Edição com novo prefácio de Douglas Kellner)

_____. Comentários para uma redefinição de cultura. In: _____. **Cultura e sociedade.** v. 2. Trad. Wolfgang L. Maar, Isabel Loureiro e Robespierre de Oliveira. São Paulo: Paz e Terra, 1998 [1965]. p.153-175.

_____. A obsolescência da psicanálise. In: _____. **Cultura e sociedade II.** Trad. Wolfgang L. Maar, Robespierre de Oliveira, Isabel Loureiro. São Paulo: Paz e Terra, 1998. p. 91-111.

_____. Perspectivas do socialismo na sociedade industrial avançada. In: _____. **A grande recusa hoje.** Trad. Isabel Loureiro e Robespierre de Oliveira. Petrópolis: Vozes, 1999 [1964/1965]. p. 47-55.

_____. Algumas implicações sociais da tecnologia moderna. In: _____. **Tecnologia, guerra e fascismo.** Trad. Maria Cristina Vidal Borba. São Paulo: Editora UNESP, 1999 [1941]. p.77-104.

_____. A noção de progresso à luz da psicanálise. In: _____. **Cultura e psicanálise.** Trad. Wolfgang L. Maar, Robespierre de Oliveira, Isabel Loureiro. São Paulo: Paz e Terra, 2001 [1968]. p. 112-138.

MUDANÇA E CONTENÇÃO NA SOCIEDADE UNIDIMENSIONAL

Robespierre de Oliveira *

Resumo: O presente texto discute o problema da mudança na sociedade contemporânea em função de um processo cada vez mais visível de contenção dessa mudança. Marcuse apresentou críticas à sociedade industrial avançada, denominada por ele de sociedade unidimensional, nos anos 1960 que se mantêm firmes hoje, no século XXI. Parte do processo unidimensional da sociedade está no processo de integração social à estrutura do capitalismo. A racionalidade tecnológica, a obsolescência planejada, a indústria cultural colaboram mais efetivamente para tal processo. Tal integração insere os indivíduos numa estrutura que lhes gera cada vez mais e mais necessidades. A sociedade é unidimensional por ceifar a dimensão da liberdade, de tal maneira que Marcuse chega a afirmar que a “liberdade transformouse num poderoso instrumento de dominação”. Assim, em nome da liberdade é possível cometer-se mais e mais crimes contra a humanidade oculta sob o nome de muçulmanos ou quaisquer outros. Neste sentido, o texto pretende mostrar a atualidade de Marcuse, para quem não havia diferença entre o bloco soviético e o norte-americano, que conviviam em competição. Mesmo tendo sido modificado o panorama conjuntural da época em Marcuse escreveu, a estrutura fundamental da ausência de liberdade ou de uma liberdade como aparência, de viver à beira do abismo, continua presente.

Palavras-chave: Marcuse; teoria crítica; racionalidade tecnológica; sociedade unidimensional; indústria cultural

Abstract: This article discusses the problem of change in contemporary society on the basis of an increasingly visible process of containment of this change. Marcuse presented critiques of the advanced industrial society, called for him to society dimensional, in the 1960s that remain strong today, the twenty-first century. Part of the process dimensional society is in the process of integrating the social structure of capitalism. The technological rationality, the planned obsolescence, the culture industry work together more effectively to this process. This integration inserts individuals in a structure which generates to them more and more needs. The society is one-dimensional because it cuts the dimension of freedom, so that Marcuse argues that “freedom has become a powerful instrument of domination.” Thus, in the name of freedom it is possible to commit more and more crimes against humanity hidden under the name of Muslims or any other. In this sense, the text aims to show the

* Doutor em filosofia pela USP e professor da UEM

actuality of Marcuse, for whom there was no difference between the Soviet bloc and the U.S. Although has changed the economic landscape of the age that Marcuse wrote, the fundamental structure of the lack of freedom or liberty as an appearance, “for living on the blink”, continues till now.

Growing up it all seems so one-sided
Opinions all provided
The future pre-decided
Detached and subdivided
In the mass production zone
Nowhere is the dreamer or the misfit so alone
(*Subdivisions*, Letra de Neil Peart, Música de Geddy Lee
e Alex Lifeson)

Tomo de empréstimo uma citação feita por Wolfgang Leo Maar (2005) de Marcuse: “A contenção da transformação é, talvez, a mais singular realização da sociedade industrial desenvolvida” (MARCUSE, 1982, p. 16). Marcuse caracterizou a sociedade industrial avançada como sociedade unidimensional, mas também pode ser entendida como sociedade da total administração (Adorno). O problema é saber se ainda vivemos numa tal sociedade, mesmo tendo seu contexto original (a Guerra Fria) desaparecido. Se por sociedade unidimensional entendermos a sociedade sem oposição, a resposta é que ainda vivemos nela. Isto porque continua a ausência de oposição: aquela oposição que possui mais qualidade não possui quantidade para se efetiva e aquela que possui quantidade não possui qualidade o suficiente para ser oposição.

Marcuse compreendeu a ausência de oposição num contexto histórico de rivalidade mundial: a Guerra Fria, entre Estados Unidos e União Soviética. Para ele, porém, não havia diferença de fundo, principalmente do ponto de vista da União Soviética, a qual, ao invés de se pôr como oposição radical ao capitalismo, colocava-se em competição com ele. Embora tenha antevisto, Marcuse não chegou a presenciar o desfecho disso. A União Soviética não conseguiu bancar a competição e acabou por sucumbir ao capitalismo, deixando de existir oficialmente em 1991. É fato que as esquerdas ficaram sem rumo com a queda do Muro de Berlim em 1989. Ao invés de comemorarem o fim do símbolo da opressão stalinista, as esquerdas parecem ter ficado órfãs de referenciais. Assim, se na época de Marcuse ainda havia referenciais reais distintos, mesmo que distorcidos, hoje a redução a uma única dimensão parece mais concreta.

Dentre os mecanismos de absorção à estrutura estabelecida de dominação, destacam-se os que afetam a esfera da consciência. Segundo Marx, a ideologia dominante é a da classe dominante. No capitalismo, isto significa a crença na compra e venda de mercadorias, a crença no valor e no trabalho abstrato. No século XIX, os trabalhadores ainda estavam apartados do modo de produção, ao qual foram “definitivamente” inseridos, no início do século XX, por meio do consumo. Tal inserção significou um aumento do mercado e da produção de mercadorias. Particularmente importantes, as mercadorias culturais tiveram um papel decisivo para o estabelecimento da ideologia dominante. Na medida em que a produção e a distribuição de mercadorias visam o lucro, os novos produtos culturais, apresentados por meio de novas técnicas de reprodução, não tinham como objetivo elevar o nível cultural ou formar consciências críticas, mas tão-somente sua comercialização.

A indústria de entretenimento visa repor as energias psíquicas dos trabalhadores para que voltem ao trabalho exaustivo do dia seguinte. Todo aparato ideológico é montado sobre a base que os homens são “livres” para o trabalho e a satisfação de suas necessidades. Isto é, os homens trabalham sem uma coação externa ou coerção física, de bom grado dirigem-se para os trabalhos mais exigentes, perigosos, e mesmo de baixa remuneração. As técnicas de reprodução, como a fotografia, o fonógrafo e o cinema, auxiliaram a implantação dessa indústria, denominada por Horkheimer e Adorno de indústria cultural. Benjamin foi o primeiro a chamar a atenção para tais técnicas e o modo como possibilitaram a mercadorização da arte. Mas Benjamin ainda acreditava no potencial emancipador de tais técnicas, como o cinema.

De fato, as novas técnicas de reprodução possibilitaram ao mesmo tempo novas formas de comunicação, incluindo formas eficientes de comunicação entre as diversas camadas da sociedade, como os políticos e as massas, mas também possibilitaram novas formas de mistificação da realidade. A utilização da propaganda por Goebbels para o nacional-socialismo é prova disso. A possibilidade emancipadora, imaginada por Benjamin, dessas formas de comunicação estaria na capacidade de fornecerem elementos para a reflexão crítica coletiva, porém, deu-se o oposto: a utilização das imagens de modo impositivo, para evitar qualquer reflexão. As histórias hollywoodianas, com seus clichês, tornaram-se exemplares para estabelecer os papéis dentro da sociedade, conforme os interesses vigentes, propagando o *american way of life*.

Marcuse compreendeu um conjunto de técnicas como tecnologia. O desenvolvimento da tecnologia produziu um fenômeno para além dos próprios produtos. Segundo Marcuse, a racionalidade da fábrica expandiu-se para o todo da

sociedade, como racionalidade tecnológica, ¹ a qual se caracteriza por visar produtividade, eficiência e lucro, fazendo a contabilidade entre custo e benefício. Não se trata apenas de aparelhos ou instrumentos, mas também de métodos e operações. ² Assim, corações e mentes são afetados e o comportamento dos homens é moldado. Os indivíduos, trabalhadores ou não, são absorvidos pela estrutura tecnológica e sua racionalidade. Os homens adaptaram-se ao relógio de ponto, ao horário do rádio e da televisão, ao cronograma dos esportes, etc.

Vejamos um exemplo simples. Um homem que viaje de carro a um lugar distante escolhe sua rota num guia de estradas. Cidades, lagos e montanhas aparecem como obstáculos a serem ultrapassados. O campo é delineado e organizado pela estrada: o que se encontra no percurso é um subproduto ou anexo da estrada. Vários sinais e placas dizem ao viajante o que fazer e pensar; até chamam a atenção para as belezas naturais ou marcos históricos. Outros pensaram pelo viajante e talvez para melhor. Espaços convenientes para estacionar foram construídos onde as mais amplas e mais surpreendentes vistas se desenrolam. Painéis gigantes lhe dizem onde parar e encontrar a pausa revigorante. E tudo isso na realidade é para seu benefício, segurança e conforto; ele recebe o que quer. O comércio, a técnica, as necessidades humanas e a natureza se unem em um mecanismo racional e conveniente. Aquele que seguir as instruções será mais bem sucedido, subordinando sua espontaneidade à sabedoria anônima que ordenou tudo para ele. (MARCUSE, 1997a, p. 79-80)

Deste modo, os produtos da tecnologia requerem de seus usuários cada vez menos conhecimento. Usar uma calculadora é um simples apertar de botões que não requer o menor entendimento de como funciona ou o que são as operações aritméticas. A qualidade facilitadora da tecnologia promove um abreviamento na capacidade de pensar e refletir. A racionalidade cada vez mais instrumentalizada possui uma afinidade cada vez maior com o pensamento utilitário e positivista, para o qual se deve tomar o que é pelo que é e não pelo que poderia ser, pois isso equivaleria a ter padrões críticos. O processo é de adaptação àquilo que está estabelecido. Os indivíduos também já não possuem tempo para o devaneio, o ritmo da vida segue o da máquina. O futurismo e os filmes de Chaplin já haviam anunciado isto. A vida nas metrópoles é uma vida corrida. Houve uma proliferação de informação, cuja capacidade de absorção é discutível, além das exigências pelas quais os indivíduos

¹ Em Lukács aparece o termo “razão calculadora” e em Horkheimer, “razão instrumental”, a matriz é a mesma: Max Weber.

² “O que importa não é aquela satisfação que, para os homens, se chama «verdade», mas a «*operation*», o procedimento eficaz.” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 20)

devem se guiar a fim de satisfazerem suas necessidades. Os indivíduos já não são mais autônomos, estão vinculados a processos e falsas comunidades, sem a menor consciência de suas relações.

A formação dos indivíduos é prejudicada na medida em que a figura do pai não é forte o suficiente para impor-se, sendo compartilhada com elementos externos como o *mass media*, *starlets* de Hollywood, líderes políticos, esportistas, gangues de rua, etc.³ A “sociedade sem pai” seria uma sociedade psicótica. Não só Marcuse, como outros propuseram a psicanálise da sociedade contemporânea. É importante frisar que, para Freud, a contenção é pior do que a repressão, na medida em que a repressão teria a possibilidade de uma válvula de escape. A contenção, como uma panela de pressão sem tal válvula, pode levar à explosão. Assim, a indústria cultural fornece alguns elementos de escape e outros nos quais os indivíduos podem soltar sua raiva reprimida, mantendo, porém, sua consciência falsa em relação ao existente. Os anseios coletivos continuam reprimidos e para esses dificilmente há o escape.

Apesar dos indivíduos continuarem a existir fisicamente, não se constituem psicicamente, enquanto identidades próprias, na medida em que são coordenados por falsas comunidades. Essas são falsas justamente por serem compostas de indivíduos igualmente sem identidade, o que une é a mimesis repressiva. Assim, indivíduos identificam-se com seus ídolos musicais ou artistas, para o bem e para o mal, identificam-se com grupos religiosos ou políticos. Tal identificação não requer mais uma conscientização de sua necessidade, ela pode ser dada de fora do próprio indivíduo, como o processo da moda. A moda organiza o que os indivíduos vão vestir, comer, beber, fazer, ver e ouvir. Organiza o comportamento dos indivíduos, incluindo sua sexualidade. Deste modo, o *fast food* não visa atender a necessidade dos indivíduos, mas sim impor nova necessidade.

O progresso tecnológico, ao contrário de prover o bem-estar da humanidade, se constituiu em fator de atrelamento à dominação e mesmo de miséria material. O caráter dessa miséria revela-se na desigualdade da distribuição dos recursos tecnológicos e na queda tendencial da taxa de lucro. A automatização não diminuiu a labuta dos trabalhadores, apenas seus salários. Entretanto, a racionalidade calculadora da produção tecnológica não soube cuidar dos problemas dos recursos naturais. Parece ter sido um processo de tentativa e erro para se descobrir os inconvenientes da produção tecnológica, desde a química dos produtos alimentares até as interveniências físicas de produtos como telefone, alto-falantes, televisores, computadores, etc. Mais ainda: o progresso não atingiu o todo da sociedade. Em função da distribuição de renda, diversas regiões da sociedade, seja do centro ou da periferia, não contam sequer com recursos básicos para sua saúde.

³ Ver Marcuse (1997b).

O progresso tecnológico não conseguiu resolver os dilemas entre os homens e natureza.⁴ Marx já apontara a alienação humana em relação à natureza como a primeira alienação. Os homens não só não se reconhecem como ser natural, como pretendem ter a natureza sob seu domínio. Desde Descartes e Bacon, a pretensão de desvendar os mistérios do mundo e dominar a natureza faz parte do projeto burguês. O progresso tecnológico avançou tanto o processo de alienação a ponto de não se reconhecer mais o elemento natural nos objetos produzidos. Ao mesmo tempo em que a natureza é desnaturalizada, os produtos tecnológicos tornam-se naturais. A energia elétrica é tão natural que sua ausência pode causar desespero.

O desenvolvimento da tecnologia parece ter pouco em comum com o início das ciências modernas, cuja pesquisa visava o bem da humanidade. Newton não cobrou royalties por suas descobertas. Hoje, os cientistas são mais funcionários de empresas do que pesquisadores a serviço da humanidade, suas descobertas têm de ser patenteadas e ficar a disposição do interesse da empresa. Os produtos, por rigor que haja na fiscalização, são sempre feitos tendo em vista o lucro e não seus efeitos imediatos ou não sobre seus usuários. Nos rincões do mundo podem ser feitos brinquedos com tintas tóxicas, ímãs pequenos, sons irritantes, etc., por empregados mal remunerados e sob péssimas condições de trabalho, brinquedos esses consumidos no chamado “primeiro mundo”.

A indústria de remédios é o caso mais flagrante de desrespeito com a humanidade. A título de remunerar seu investimento em pesquisa, as empresas recorrem a patentes para evitar que seus remédios circulem sem o devido pagamento, mesmo em casos de epidemia (como a gripe aviária e a AIDS).

A obsolescência planejada também conspira contra a natureza e o meio ambiente. Os produtos possuem sua vida útil calculada. Sabe-se que lâmpadas incandescentes tiveram desde sua origem sua vida útil diminuída. Entretanto, a obsolescência refere-se também a inovações tecnológicas que tornam produtos similares sem atrativo. Deste modo, computadores e softwares têm seu custo reduzido a cada inovação, de tal modo que o computador usado pode ficar sem preço em poucos anos. Isto produz o chamado lixo tecnológico, muito do qual tóxico, que se amontoa em alguma periferia do mundo. Os produtos descartáveis vão tornando a própria existência descartável, na medida em que as relações entre usuário e produto são radicalmente transformadas.

⁴ “Certamente, este tipo de progresso é a manifestação das agravantes contradições internas do sistema, mas pode continuar por um tempo muito longo, saqueando as pessoas, a terra, o mar, e o ar, poluindo os corpos e as mentes — com estas adaptando-se à situação. De modo que a explosão final destas contradições não será a transição para um estágio histórico superior, mas antes para um perfeito barbarismo no qual a liberdade e o automatismo coincidem.” (MARCUSE, 2006, p. 154).

Assim, o progresso da razão não se transformou em algo para o melhor. A promessa do Esclarecimento, como mostraram Horkheimer e Adorno, não foi cumprida: “O saber que é poder não conhece nenhuma barreira, nem na escravização da criatura, nem na complacência em face dos senhores do mundo.” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 20). A tentativa de desenfeitiçar os homens acabou por enfeitiçá-los mais. Como foi dito, a tecnologia produziu novas formas de comunicação. Os meios de comunicação, a mídia, passaram a dominar a estrutura de pensamento da sociedade, viando sua integração. A aparência democrática, da escolha variada de produtos, reina sobre a imposição do mesmo. A cultura da mídia, como forma aprimorada da indústria cultural, opera com as imagens, interferindo nos sentimentos, nos pensamentos, nas opiniões e nos comportamentos dos homens. A manipulação de sons e imagens pode produzir distorções acatadas como “verdade” por aqueles que as assistem. Goebbels fez uso eficiente disto em sua propaganda contra os judeus. Orson Welles fez uma população acreditar na invasão de discos voadores ao transmitir uma peça sobre *A guerra dos mundos* de H. G. Wells. Tais experiências, para o bem e para o mal, tornaram-se fonte de recursos para o uso da televisão, do rádio, dos jornais, do computador e outros para produção de informações e notícias de interesse político determinado. A guerra do Vietnã foi a primeira guerra a ser televisionada, quase sem censuram, o que provocou a reação contrária dos norteamericanos a seu governo em função do contraste das informações. A guerra do Golfo Pérsico, em 1991, foi transmitida sob o rigor da censura autoconsentida dos meios de comunicação, para evitar as reações contrárias. A manipulação das informações, com imagens e sons, é um fenômeno relativamente recente, afetando populações em larga escala.⁵ Deste modo, a indústria cultural é a configuração ideológica do todo. Segundo Adorno, “A vida se converte em ideologia da reificação e, a rigor, em máscara mortuária.” (ADORNO, 1986, p. 87).

Há um processo de integração e acomodação à estrutura estabelecida. Os formadores de opiniões nunca formulam opiniões e confronto com essa estrutura. A crítica só é possível nos limites estabelecidos, para reformar e melhor tal estrutura. A própria democracia possui limites claros, ela não permite ser efetivada, o que significaria acabar com o *establishment*. A exigência de maior transparência na democracia, como o fim do segredo, abertura das contas públicas, a exigência de maior participação na cidadania, o fim da corrupção com punição aos envolvidos, a amobibilidade dos mandatos públicos, são alguns pontos que põem em cheque a democracia existente, que convive com a espoliação do Estado.

⁵ Por exemplo, o filme de Barry Levinson, *Wag the Dog* (1997), com Robert de Niro e Dustin Hoffman, mostra um acessor político (de Niro) contratar um cineasta (Hoffman) para fabricar um conflito em algum lugar distante na Europa para criar uma comoção nacional suficiente para garantir a eleição de seu candidato, cobrindo um escândalo sexual.

O caráter democrático parece residir na possibilidade de escolha, mediante o voto, mas também liberdade de escolha entre as mais variadas mercadorias, as quais podem ser compradas conforme o poder aquisitivo. Entretanto Marcuse observa:

Todas as opiniões conflitantes, por conseguinte, devem ser submetidas ao 'povo' para deliberação e escolha. Já sugerimos, porém, que o argumento democrático implica uma condição necessária, isto é, que o povo seja capaz de deliberar e escolher na base do conhecimento, que deve ter acesso às informações autênticas e que, nessa base, a avaliação deve resultar de um pensamento autônomo. (MARCUSE, 1970, p. 99)

De fato, com a estrutura midiática existente, não é possível estabelecer até que ponto há uma verdadeira isenção em relação à autodeterminação do povo. É sabido a influência econômica no processo eleitoral, mas até ponto leis podem coibir e garantir a liberdade dos eleitores e dos cidadãos no seu dia-a-dia. A exigência de liberdade, por parte daqueles que estão no poder, os defensores do mundo livre, é repressiva, mesmo quando esta repressão não é visível.

Liberdade pode ser transformada num poderoso instrumento de dominação. Não o alcance da escolha aberta para o indivíduo decidir sobre o grau de liberdade humana, mas *o que* pode ser escolhido e o que *é* escolhido pelo indivíduo. O critério para livre escolha não pode num ser absoluto – mas também não é relativo. Livre escolha dos senhores não abole os senhores e os escravos; uma eleição livre entre uma variedade de bens e serviços sustenta controles sociais sobre uma vida de labuta e ansiedade, i. é, se eles sustentam alienação. (MARCUSE, 2001, p. 52)

A exigência de segurança, desde Hobbes segundo o qual quem tranca sua casa desconfia de seu vizinho e da própria humanidade, se impõe cada vez mais como invasão da privacidade, isolando mais os indivíduos. As casas são transformadas em bunkers e os carros blindados. A liberdade aparece, por meio de um novo contrato, como que garantida por uma constante vigilância. O povo é educado para ser adestrado e submisso aos poderes estabelecidos, sem questionamentos, seja pela morosidade, seja pela ineficácia admitida. A democracia, assim, para Marcuse, também se constitui em sistema totalitário.

A única alternativa autêntica e refutação da ditadura (no tocante a essa questão) seria a sociedade em que «o povo» se constituísse em indivíduos autônomos, libertados das necessidades repressivas da luta pela vida no interesse da

dominação, e que, como seres humanos, escolhesse o Governo e determinasse a sua própria vida. Essa sociedade não existe ainda em parte alguma. Entrementes, a questão deve ser tratada *in abstracto* — abstração não das possibilidades históricas, mas das realidades das sociedades predominantes. (MARCUSE, 1970, p. 109)

A democracia é totalitária em face de suas exigências de liberdade sem uma contraposição consciente e alternativas claras e reais. Talvez isto esteja se construindo lentamente, mas muito lentamente. Na medida em que a mídia e outros meios de comunicação estão atados a interesses de empresas e negócios, não é possível discernir até que ponto suas informações visam formar consciências autônomas. Na verdade, o processo atual parece ir mais ao caminho de um processo internacional de imbecilização, não só nas histórias hollywoodianas como nos noticiários de TV, com erros gramaticais e de pura lógica formal.

Em nome da liberdade tem se cometido as maiores iniquidades. Para citar exemplos recentes, permitiu-se o massacre de Kosovo para não ingerir nos negócios internos da Iugoslávia (Sérvia), tentando resolver o problema pela diplomacia. Não se fez o mesmo em relação ao Iraque, já afetado pelo embargo econômico desde a Guerra do Golfo de 1991. Tudo se passa como se autodeterminação dos povos dependesse daquele que está no poder decidir, hoje, os Estados Unidos, que não possuem contraponto nem na Rússia (ex-União Soviética), nem na China. A palavra de ordem da tolerância é utilizada conforme os interesses. Assim, toleram-se países totalitários, sem liberdade de opinião e de oposição, desde que esses países sejam aliados, mas se exige a democratização daqueles que são inimigos, independente de sua constituição interna. A utilização de bombas atômicas e energia nuclear é permitida conforme tais alianças, que, eventualmente, poderiam ser desfeitas. A tolerância tem permitido mais a proliferação de grupos contrários aos interesses da liberdade e da democracia, como neo-nazistas, do que grupos que efetivamente lutam pela liberdade.

No passado e em diferentes circunstâncias, os discursos dos líderes fascistas e nazistas constituíram um prólogo imediato de massacres. A distância entre a propanganda e a ação, entre a organização e sua vazão sobre o povo tornou-se curta demais. Mas a propanganda das idéias podia ter sido detida antes de ser demasiado tarde: se a tolerância democrática tivesse sido suspensa quando os futuros líderes se lançaram em campo, a humanidade teria evitado Auschwitz e uma Guerra Mundial. (MARCUSE, 1970, p. 113)

Claro está que isto depende de uma verdadeira consciência ativa dos

homens, e não apenas dos líderes, para determinar a suspensão da tolerância democrática. Continuando a citar Marcuse:

A suspensão extrema do direito da livre expressão e reunião justificar-se-á na verdade apenas se toda a sociedade estiver em perigo extremo. Sustento que nossa sociedade atravessa uma dessas situações de emergência, e que a emergência se tornou o estado normal da vida. Opiniões e «filosofias» diferentes não podem mais concorrer pacificamente pela adesão e persuasão utilizando fundamentos racionais: o 'mercado de idéias' foi organizado e delimitado por aqueles que determinam em que consiste o interesse nacional e individual. Nessa sociedade, na qual os ideólogos proclamaram o «fim das ideologias», a falsa consciência transformou-se na consciência geral — do Governo até seu último súdito. [...]

A suspensão da tolerância para com os movimentos regressivos *antes* que eles possam tornar-se ativos; a intolerância até mesmo para com o pensamento, a opinião, a palavra, e, finalmente, a intolerância na direção oposta, isto é, com os conservadores autoproclamados, a direita política — todas essas idéias antidemocráticas constituem reações ao desenvolvimento inegável de uma sociedade que destruiu as bases da tolerância universal. (MARCUSE, 1970, p. 113-114)

De fato, Marcuse parece ter antevisto o que aconteceria com a queda do Muro de Berlim em 1989 e o fim da União Soviética em 1991, sem ter lido Fukuyama que proclamou o fim da história. Parece inclusive estar de acordo com a caracterização que Paulo Arantes fez do mundo após o ataque às torres gêmeas do World Trade Center em 2001 e a conseqüente guerra contra o terrorismo de George W. Bush. “Se fosse possível e desejável resumir numa única fórmula o atual estado do mundo, de minha parte não pensaria duas vezes: *estado de sítio*.” (ARANTES, 2002, p. 51). A seguir mostra como a chamada “tradição democrática” norte-americana surgiu de golpe de Estado contra aspirações populares.⁶

⁶ “Se algum dia *O 18 Brumário de George W. Bush* vier a ser escrito, recomendaria, a título de prólogo, a instrutiva leitura de um capítulo do filósofo italiano Domenico Losurdo sobre a origem do caráter da veneranda Constituição Americana. Que os Pais Fundadores pudessem não ser semi-deuses, como no sonho de Jefferson, mas políticos bem treinados a ponto de fazer passar por uma espécie de sucedâneo das Sagradas Escrituras um documento — a Constituição de Filadélfia de 1787 — que sancionava um verdadeiro golpe de Estado, destinado a cortar pela raiz a agitação democrática radical que se seguira à Guerra de Independência, sempre se desconfiou e disse, desde a primeira hora, e o historiador Charles Beard confirmou num estudo audacioso de 1913. [...] Tudo se passaria portanto como se desde a origem a Constituição Americana fosse concebida tendo em mente o estado de exceção. E como se a forte energia liberal do governo — a um tempo tirânico e barato — nada mais fosse do que o estado de sítio represado.” (ARANTES, 2002, p. 54.)

Chomsky, em *A minoria próspera e a multidão inquieta*, utiliza o termo “sistema do Pentágono” para esclarecer o modelo real do governo “democrático” norte-americano. Tal sistema significa que as principais decisões de governo são elaboradas pela cúpula militar do Pentágono, que o governo, desde a Guerra Fria, tem sido gerido por estratégias militares que visam a manutenção do Império norte-americano, nem tanto de seu estilo de vida, como de sua economia. Com a perda da União Soviética, como referência inimiga clara, o sistema do Pentágono entraria em decadência caso não encontrasse outro inimigo externo para qual justificar suas estratégias militares. O livro de Chomsky foi escrito no final dos anos 1990, quando já aparecia um inimigo substituto para os comunistas: os militantes muçulmanos radicais. A primeira Guerra do Golfo contra o Iraque deu novo fôlego a esse sistema, entretanto, foi o ataque ao World Trade Center, em 2001, e a criação da Guerra ao Terrorismo que o reavivou definitivamente. Segundo seus criadores, a Guerra ao Terrorismo visa um inimigo oculto, que pode se espalhar pela sociedade sem ser visto. Não se trata de uma guerra convencional, em território estabelecido. Assim, a estratégia militar volta-se não para um inimigo distante, mas para seu próprio interior. *1984*, de George Orwell, chegou raspando.

A face mais terrível da imposição da liberdade, segundo aquilo apresentado por Paulo Arantes, é a terceirização da tortura. “Não estou inventando, apenas glosando a fórmula sugerida pelo articulista do Newsweek: ‘Não podemos legalizar a tortura; é contra os valores americanos. Teremos de pensar em transferir certos suspeitos para nossos aliados menos escrupulosos.’ “ (ARANTES, 2002, p. 58). A prisão de Guantánamo é considerada fora do direito internacional, podendo prevalecer o que for; mesmo os prisioneiros da guerra contra o terrorismo não são considerados prisioneiros de guerra, portanto, não são submetidos às convenções de guerra.

O uso da força militar, com todos os seus subterfúgios e trapaças, ocorre quando e onde a indústria cultural não alcança, quando e onde os mecanismos de controle ideológicos de dominação não funcionam. A violência e a agressividade são meios eficazes de controle, mas não por muito tempo, como no caso dos mecanismos ideológicos. O processo de contenção, num caso como no outro, não impede a mudança por muito tempo, apenas a protela. No entanto, a mudança social pode não caminhar para a pacificação da existência ou para a organização racional da sociedade, a utopia, pode dirigir-se para a barbárie.

Para Marcuse, como para Hegel, o progresso exige a *consciência* da liberdade; a utopia como organização racional da sociedade exige a consciência dessa racionalidade, uma razão ética e voltada para a felicidade. Neste sentido, para uma mudança qualitativa é necessário rever o contexto no qual nos inserimos, para compreendermos o que Marcuse queria sugerir com a Grande Recusa. Segundo

Wolfgang Leo Maar, trata-se da re-inserção social em outro contexto.⁷ A Grande Recusa exige, inicialmente, pequenas recusas, contra a ordem vigente, contra a racionalidade tecnológica e instrumental.

Après la mort de Dieu, la mort de l'Homme: a conquista do espaço, a competição e agressão planetária estão sendo executadas por robôs em máquinas — ainda programadas e dirigidas por homens, mas por homens cujas metas são circunscritas pelo poder real e potencial das suas máquinas. E este poder é por sua vez projetado e usado conforme as exigências da competição por lucros em escala global. A competição está se tornando o trabalho de máquinas: máquinas técnicas, políticas, e as mentes que dirigem as máquinas estão lidando com homens como objetos, e esta reificação transforma sua mente numa máquina. Portanto, a libertação inclui a libertação *da* máquina, *da* técnica e ciência de seu uso horrível — a libertação dos homens que hoje determinam o seu uso. Pois uma sociedade livre é inimaginável sem a automação progressiva do trabalho socialmente necessário, mas desumanizante. (MARCUSE, 2006, p. 157)

Referências

ADORNO, T. W. Crítica cultural e sociedade. In: COHN, Gabriel (Org.) **Theodor W. Adorno** — Sociologia. São Paulo: Ática, 1986.

_____.; HORKHEIMER, M. **Dialética do esclarecimento**. Trad. Guido Antonio de Almeida. 3. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

ARANTES, Paulo Eduardo. Estado de Sítio. In: LOUREIRO, Isabel; LEITE, José Corrêa; CEVASCO, Maria Elisa (Orgs.) **O Espírito de Porto Alegre**. São Paulo: Paz e Terra, 2002. p. 51-60.

BENJAMIN, Walter et al. **Textos escolhidos**. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Os Pensadores)

CHOMSKY, Noah. **A minoria próspera e a multidão inquieta**. 2. ed. Trad. Mary Grace Fighiera Perpétuo. Brasília: Ed. UNB, 1999.

⁷ “A «grande recusa» de Marcuse é justamente a re-inserção nesta totalidade para além do todo social presente. Recusa da aceitação da versão racionalizada da razão: recusa como crítica, mas, sobretudo, re-contextualização da formação social presente na história da auto-produção efetiva da humanidade.” (MAAR, 2005)

LUKÁCS, G. **História e consciência de classe** – estudos da dialética marxista. 2. ed. Trad. T. Costa. Rio de Janeiro: Elfos, 1989.

MAAR, Wolfgang Leo. **Ideologia, tecnologia e “Grande Recusa”**: a atualidade de Marcuse. In: CONGRESSO INTERNACIONAL DIMENSÃO ESTÉTICA – Homenagem aos 50 anos de Eros e Civilização, de Marcuse, Belo Horizonte, 2005. (cópia digitada)

MARCUSE, H. Tolerância repressiva. In: _____. **Crítica da tolerância pura**. Trad. R. Jungmann. Rio de Janeiro: Zahar, 1970.

_____. **A ideologia da sociedade industrial** – o homem unidimensional. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

_____. Algumas implicações sociais da tecnologia moderna. **Revista de Estudos Marxistas**, Praga, n. 1, jul. 1997a.

_____. A obsolescência da psicanálise. In: _____. **Cultura e Sociedade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997b. v. 2.

_____. Teorias da mudança social. In: KELLNER, Douglas (Ed). **Tecnologia, guerra e fascismo**. Trad. Maria Cristina Vidal Borba. São Paulo: Unesp, 1999.

_____. The problem of social change in the technological society. In: KELLNER, Douglas (Ed). **Towards a Critical Theory of Society**. London/ New York: Routledge, 2001.

_____. Liberdade e o imperativo histórico. **Philosophica** – Revista de Filosofia da História e Modernidade, São Cristóvão, Núcleo de Estudos e Pesquisas em Filosofia da História e Modernidade, Universidade Federal de Sergipe, n. 7, mar. 2006. (Trad. Robespierre de Oliveira)

DILTHEY E A HERMENÊUTICA DA VIDA

Sônia Maria da Silva Araújo *

Resumo: Este texto discorre sobre o trabalho desenvolvido por Wilhelm Dilthey no campo da cultura, para a compreensão do espírito. Limita-se a entender como Dilthey pensava alcançar, por meio da arte – principalmente da poesia e da literatura –, o espírito humano. A cultura, para Dilthey, é fonte privilegiada de tradução das reais condições psíquicas e históricas do homem no tempo; ela é um tecido de nexos finais, que possui uma estrutura. Esta estrutura conforma a construção imaginativa (*einbildungskraft*) humana e por meio dela é possível entender o homem na sua mais profunda concretude. O texto está constituído de três partes. Na primeira, retomo as idéias basilares de Dilthey sobre a história, a psicologia e a filosofia. Na segunda, trato da questão da poesia e da literatura, destacando como estas manifestações do espírito são apreendidas por Dilthey. Na terceira, traço considerações particulares sobre sua hermenêutica.

Palavras-chave: Ciências do Espírito; Enigma da Vida; Cultura; Construção Imaginativa.

Abstract: This text is about a study carried out by Wilhelm Dilthey in the field of culture, aiming the understanding of the soul. Its scope is to investigate how Dilthey sees the arts – mainly poetry and literature – to reach the human soul. Culture, according to Dilthey, is a privileged source of translation of the historical and psychological circumstances of mankind in time; it is a tissue of final that has one structure. This structure consists in the construction of the human imagery (*einbildungskraft*); concept by means of which it is possible to understand the human being in its deepest concrete form. The text consists of three main parts. In the first one, review Dilthey's basic ideas about history, psychology and philosophy. In the second part, I discuss Poetry and Literature, underlining the way Dilthey approaches such manifestations of the soul. In the third part, I comment on my point of view of Dilthey's hermeneutics.

Keywords: Science of the Soul; Mystery of Life; Culture; Construction of de Imagery.

1. Dilthey, a História, a Filosofia e a Psicologia Descritiva

Nascido em Biebrich, na Alemanha, Dilthey viveu de 1833 a 1911. Foi professor de história da Filosofia, em Berlim. Filho de um pastor calvinista estava, diz

* Professora da Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Pará (UFPA). E-mail: < somentesonia@hotmail.com >.

Eugênio Imaz, destinado a seguir a carreira do pai. Extremamente modesto, Dilthey sempre assinala em seus escritos, nos fala Eugênio, seu caráter provisório quando os anunciava como planos, projetos, materiais ou contribuições. Envolvido com questões teóricas de sua época, Dilthey dialogou intensivamente com grandes teóricos de Berlin, principalmente com os da Escola Histórica – Humboldt, Savigny, Grimm, Ritter e Ranke –, que, como ele, não aceitavam o idealismo hegeliano. Apesar de ter sido um crítico voraz do pensamento metafísico, para o qual dedicou extensas páginas de escritos críticos, esteve visivelmente “afinado” com as tendências teóricas de sua época, mas, mesmo assim, não poupou críticas ao positivismo. Ou seja, ainda que tenha se unido aos positivistas contra o pensamento metafísico, não concordava com o naturalismo imposto por ele às ciências humanas. Aliás, sua obra se desenvolve neste sentido: o de se objetar, veementemente, a esta forte disposição. Crítico cruel de Hegel e de Comte, disse que o idealismo estava morto, mas que o positivismo não era a solução. A História ¹ que defendia se contrapunha à de Hegel e se alinhava às de Windelband e Rickert, as quais se articulavam à filosofia da vida. Assim, seus estudos, históricos por princípio e natureza, advertiam para as circunstâncias hermenêutico-psicológicas que envolvem o homem e se afastam de qualquer apriorismo e empirismo historiográfico.

Para Dilthey as coisas e a própria vida deveriam se sobrepor ao espírito, e a história deveria se fundar na sistematização da cultura para alcançar a vida mesma. Neste sentido, concebe a história como condições de possibilidade de organização do mundo – o mundo da cultura. Este, por sua vez, estaria inscrito na estrutura e no conteúdo dos documentos, dos monumentos e nas obras literárias e artísticas. Para ele, o mundo da cultura nos envolve por todas as partes e constitui o cenário de nossa vida. Assim, o historiador e o sistemático se conjugam no sentido de fundamentar gnoseologicamente todo o saber elaborado pelo homem e garantir a reflexão sobre a realidade: a filosofia. Dizia, então, que a tarefa da filosofia consiste em compreender, revivendo com uma experiência íntima, a vida do espírito em sua evolução histórica.

Dilthey separa, enfaticamente, as ciências da natureza das ciências do espírito muito mais pelos conteúdos (que para ele são completamente diferentes) do que pelo método e objeto. As ciências do espírito, para ele, devem se pautar em feitos espirituais e estes são de outra natureza. Eles são dados integralmente aprendidos em toda a sua realidade e que funcionam como uma autognose, ou seja, como um conhecimento que conhece a realidade – como é o caso da literatura, da

¹ Para Dilthey (1949, p. 4-5) a escola histórica, predominantemente marcada pelo apriorismo hegeliano, não havia conseguido superar a questão das limitações internas dos fatos históricos, obscurecendo seu próprio desenvolvimento teórico e sua influência sobre a vida.

poesia e da arte. E, segundo Dilthey, essa autognose se converte em apreensão do psíquico-espiritual. Diz ele que autognose é o conhecimento das condições da consciência nas quais se efetua a elevação do espírito à sua autonomia mediante determinações de validade universal. Neste caso, as ciências do espírito antecedem, gnoseologicamente, as da natureza que são criações históricas. Os fundamentos desse conhecimento que conhece, Dilthey vai buscar na psicologia. Para ele, a psicologia permite compreender o homem como entidade histórica e não como uma substância; é neste sentido que ela se coloca em sua obra: como uma fundamentação das ciências do espírito, como uma sistemática composta de material histórico. Daí Dilthey conceber a psicologia como descritiva e analítica, e não como explicativa ou interpretativa.

Certo de que era preciso prover um método próprio para as ciências do espírito, Dilthey adentra na questão da teoria do conhecimento das ciências do espírito e diz que seus fins – captar o singular, o individual da realidade histórico-social, conhecer as uniformidades que operam em sua formação, estabelecer os fins e regras para sua futura criação – podem ser alcançados unicamente por meio dos recursos do pensamento, por meio de análises e da abstração. Para ele, a diferença entre as ciências do espírito e as ciências da natureza reside, fundamentalmente, nos conteúdos. Ele diz que:

Em ambas descobrimos leis e ambas coincidem em seus objetos, porém a diferença de conteúdos assegura sua distinção e ilumina algumas particularidades importantes de cada qual... Porém, apesar dessa diferença, as mesmas operações mentais são utilizadas e postas em jogo em ambas as ciências: comparar, abstrair, diferenciar, enlaçar, julgar, se realizam as mesmas operações lógicas: indução, silogismo, raciocínio por analogia, subordinação ao geral, etc. Nas ciências naturais predomina a indução; nas ciências do espírito a comparação. (DILTHEY, 1944, p. 40)

Segundo Heidegger, Dilthey tinha como meta “elevar a vida” a uma compreensão filosófica e assegurar um fundamento hermenêutico² a esta compreensão da “vida mesma”. Mas, para que esta compreensão fosse alçada, Dilthey, a princípio, investe esforços na psicologia, em uma psicologia que ele chama de descritiva e analítica em oposição a uma psicologia explicativa. Depois, investe na hermenêutica que daria suporte metodológico e auto-aclararia as conexões dos

² No século XIX, Dilthey vinculou o termo “hermenêutica” à sua filosofia da “Compreensão vital”: as formas da cultura, no curso da história, devem ser apreendidas através da experiência íntima de um sujeito; cada produção espiritual é somente o reflexo de uma cosmovisão (*Weltanschauung*) e toda filosofia é uma “filosofia da vida”.

modos mais elementares de viver e expor, em última instância, a evolução do espírito. Por esta via, emerge em Dilthey um novo objeto: o espírito do tempo. Pois, para ele:

Toda época oferece uma fisionomia determinada constituída por certos traços gerais aos quais não estão salvos os indivíduos por mais forte que seja sua personalidade, mas, pelo contrário, alcança neles sua expressão mais alta e se exterioriza na obra das grandes personalidades, nas diversas esferas da vida: religião, poesia, música, filosofia, direito, economia, etc. (DILTHEY, 1944, p. 21)

Isto significa que, para Dilthey, o espírito do tempo se dissemina em todas as manifestações culturais e exige do historiador que a elas recorra para conhecer plenamente a história de toda e qualquer época.³ Nos diz Puccinelli (1949) que para Dilthey todas as criações culturais estão penetradas pelo espírito da época e participam da historicidade inerente ao ser espiritual e que para conhecer um indivíduo, para interpretar uma época ou uma criação cultural é preciso recorrer à história. A cultura, então, só pode ser indagada e examinada em consonância com o tempo em que foi elaborada. Ora, é essa relação entre o tempo e a cultura que nos possibilita conhecer a realidade e entender a história. A vida espiritual se constitui, por assim dizer, na matéria prima da história, porque é ela, manifesta no direito, na religião, na arte, etc, que regula a vida prática e traz à consciência as variações diversas do homem.

Ao identificar nexos no conjunto de uma produção cultural, em uma determinada época, por meio da sistematização, estaremos, segundo Dilthey, revelando o movimento do espírito e compreendendo o processo de plasticidade ao qual todos estamos sujeitos. Isto porque, para ele, enquanto seres históricos, estabelecemos interconexões entre repertórios de épocas e que acabam por resultar em modos de viver e de pensar nunca puros ou originários. Para ele, o homem não se desprende de seu passado para começar tudo de novo sem prejuízo algum; ele é sempre parte do passado. Portanto, só é possível compreendê-lo se se recorrer ao passado. Mas a busca desse passado deve se processar por modos particulares de investigação, distintos daqueles manipulados pelas ciências da natureza. Ele diz:

A experiência do passado, plenamente assimilada, se incorpora e se fixa como um elemento plástico e influi sobre os atos do presente. Porém, além disso, ao

³ Concebe Dilthey que em cada momento do tempo – momento que pode abarcar séculos – a situação da consciência, a densidade da experiência da vida, os avatares da história, fazem com que o homem produza sistemas, estilos artísticos e revelações religiosas. Este é o espetáculo da história e, também, a chave capaz de nos fazer estabelecer a conexão entre as ciências que se ocupam da arte, da filosofia e da religião, e compreender, nas entranhas da vida, as condições do conhecimento na consciência.

homem se coloca viver em uma época determinada que é, em seu turno, sobras de outras épocas e que oferece uma paisagem cultural em mínima parte criado por ela e em máximo herdado de épocas pretéritas. A figura espiritual mutante de uma época imprime seu selo sobre o homem e lhe impõe todo um repertório de idéias, crenças, gestos, preferências, etc. Ao assimilar essa herança espiritual, não sem modificá-la, o homem conquista a altura cultural de seu tempo e desde ali se percebe a si mesmo como ser histórico. (DILTHEY apud PUCCINELLI, 1944, p. 23)

Frente a esta visão, Dilthey, polemicamente, se coloca em oposição ao primado da razão, tão presente entre os racionalistas e empiristas de seu tempo. A razão, defende, não é igual em todos os homens e, portanto, é difícil encontrar regularidade no comportamento humano, como defendem Descartes e Hume.

Estas idéias indicam, com especial clareza, o afastamento de Dilthey a qualquer tentativa de generalização. A história, para ele, é sempre uma história particular, capturada por situações singularmente próprias do tempo. Também revelam essas idéias uma oposição à *razão pura* de Kant.⁴ A razão histórica de Dilthey se contrapõe à premissa de que todos os homens, independente de tempo e espaço, têm uma base imutável (razão pura), uniforme, desarticulada das demais atividades psíquicas. A razão histórica é concebida como a plenitude de funções intelectivas, afetivas e volitivas relativas às épocas.

A história é para Dilthey, em síntese, um esforço sistemático que deve proporcionar um fundamento gnoseológico a todo saber histórico, seja ele: religioso, poético, literário ou científico. A história é, então, por assim dizer, o pensamento sobre o pensamento, a reflexão da reflexão. Todo este esforço, pensa Dilthey, ofereceria ao historiador condições de compreender a vida do espírito em sua mais extensa evolução histórica. Ao fazer isto, Dilthey articula história e estudo do homem, aproximando da primeira a psicologia e a antropologia. Neste caso, atribui a estas duas últimas a base sobre a qual descansa a filosofia.

A realidade empírica é então, por meio da cultura, recolocada pela história e Dilthey, à sua maneira, leva às últimas conseqüências a concepção de história dos pensadores da Escola Histórica, principalmente a de Ranke: *a de dizer tão só como efetivamente têm ocorrido as coisas*. Porém, Dilthey se propõe a avançar no processo historiográfico para além destes ao tentar examinar os motivos pelos quais os feitos

⁴ Para Kant, o homem, enquanto sujeito do conhecimento, é um ser puramente intelectual. Em contraposição, Dilthey fala de um homem pleno, em relação constante com as suas condições de possibilidade; um homem histórico. As funções intelectuais não são um produto do indivíduo isolado, mas um processo de evolução do gênero humano. Pensando assim, Dilthey descarta *os a priori* da consciência pura de Kant – intuição, categorias e idéias.

culturais ocorrem; de procurar, por meio da psicologia e da antropologia, penetrar na alma humana e entender seus conflitos mais imediatos. Desta forma, Dilthey pensa elevar a história à consciência, pois defende que só ela (a consciência) nos adverte para a nossa relação com o mundo e fundamenta todo o conhecer.

Em verdade, Dilthey, ao colocar a cultura como instrumento privilegiado de compreensão da vida humana, tentando resgatá-la a partir de interconexões, concebe a razão como resultante das relações do homem no tempo. Esta idéia levada a cabo por Dilthey, o faz, inclusive, dizer que as próprias ciências naturais são produto histórico submetido à evolução. Mas, no caso das ciências do espírito, sua construção se coloca como necessariamente vinculada ao repertório cultural dos homens e para reconhecê-lo, ou melhor, revivê-lo, na sua plenitude, é preciso reconstituir a sua natureza por intermédio da psicologia. Mas, ressalta, não se trata de uma psicologia naturalista, pautada no modelo metodológico das ciências da natureza e carregada de positivismo. Trata-se, adverte, de uma psicologia descritiva ou analítica, capaz de retratar o homem na sua relação com o mundo, portanto, com a sua vida mesma.

Esta psicologia descritiva, para a qual Dilthey dedica inúmeras páginas de escritos, decorre da idéia de que o psíquico é dado imediatamente na consciência pelas condições históricas de possibilidade, determinadas pelo passado e pelo presente – a vida anímica. Para ele (apud PUCCINELLI, 1944, p. 26-27), “a vida anímica constitui um complexo de disposições solidárias, que evoluem através do tempo e na qual o passado persiste e influi sobre toda experiência nova”. Ao descrever a consciência, registrando o caráter volúvel, alternado e mutante das vivências é possível, assegura Dilthey, descobrir plásticas formas estruturais, típicas e objetivas amalgamadas empiricamente nos homens ao longo do tempo. À psicologia cabe, então, descrever e analisar o complexo estrutural da vida anímica.⁵

Princípio da sensibilidade e do pensamento, que faz a distinção entre matéria inerte e corpo vivo, o ânima (sopro de vida) é o vínculo do homem à vida concreta. Ora, isto significa dizer que para descrever o homem, tal qual ele se apresenta, precisamos abstrair conceitos circunscritos às vivências do sujeito em estudo, e não nele mesmo. As vivências são a base, o material de análise; nela, e somente nela, é possível alçar as representações e as funções da vida na sua totalidade e que servem de fundamento ao conhecimento; em particular, ao das ciências do espírito. Estas representações e funções estão, na perspectiva de Dilthey, rerepresentadas e entranhadas na cultura, no pensar discursivo que ela institui. Dilthey, em verdade, acreditava ser possível, por meio do pensar discursivo (objeto

⁵ A vida expressa no rosto, no olhar, nos gestos, na linguagem. Enfim, nos signos exteriores que revelam a interioridade dos homens (cf. *Literatura y Poesia*, 1963, p. 30.)

então da psicologia), adentrar no círculo empírico da consciência e (re)conhecer a realidade.

A realidade da qual trata Dilthey, não é a realidade do mundo exterior, mas a realidade volitiva, a manifestação da vontade (desejo e escolha). A vida anímica, neste caso, se coloca como necessária ao alcance desta vontade. É ela que, em última instância, permite a experiência íntima daqueles que pretendem se pôr em contato com a realidade e compreender as vivências de tipos humanos passados.

Psicologia e História estão profundamente articuladas em Dilthey. Para ele, a vida psíquica apresenta regulações, que são estabelecidas pelas condições históricas, e que só é possível descrevê-la na medida em que se conhece a vida vivida. Isto só pode se processar se se tomar como análise produções que poderão ser comparadas entre si e no tempo. Para tal, defende Dilthey: os espíritos, objetos de conhecimento do homem, precisam ser representativos no contexto da produção cultural, como é o caso da poesia, da arte, da religião e da literatura.

Dilthey acreditava que a psicologia podia proporcionar o elo entre as ciências do espírito: a história, a teoria da literatura e da arte, a jurisprudência, a filologia, as ciências do Estado e da organização externa da sociedade, a política, a teologia. Para ele, até então, estaria sob o domínio da psicologia o conhecimento sobre o sentimento, a vontade, a dependência, a liberdade, o motivo, etc. e que por isso ela revelaria a vida interior, porque só ela penetra na zona do sentimento e compreende as “experiências do coração” que movem a vontade. A psicologia, segundo ele, tem por tarefa:

Expor as partes uniformemente na vida anímica do homem adulto, e sua importância se apóia no fato de que seus objetos são dados originária e imediatamente e podem ser verificados pela percepção interna. Porém, sua missão não se limita a conhecer o íntimo senão que ademais deve recolher e teorizar o aporte dos grandes conhecedores intuitivos e empíricos da alma, tal como se oferece na obra dos poetas e nas reflexões dos escritores. E finalmente deve servir de base para uma psicologia explicativa, criando uma terminologia justa, oferecendo análises seguras e facilitando um meio de controle para as teorias explicativas. (apud PUCCINELLI, 1944, p. 50-51)

As ciências do espírito se apóiam por sobre os feitos espirituais dados pela vivência e, por extensão, sobre a realidade. Elas se produzem em um estado de percepção íntima que nasce quando dirigimos nossa atenção aos processos espirituais postos pelo pensar discursivo. Nesse estado de completo envolvimento entre espíritos alargam-se nossos conhecimentos do mundo interior, que se elevam ao nível da consciência, possibilitando-nos a autognose. O saber espiritual, viabilizado pela

discursividade, está, neste sentido, fundado na relação possível entre a realidade passada e a realidade presente. Então, ao cientista do espírito cabe a função de apreciar o individual, descrever o singular, comparar as semelhanças e considerar as relações causais dirigidas à singularidade e que estão correlatas à história. Por esta via, ele inevitavelmente incidirá sobre os estados históricos de construção da cultura, portanto na gnoseologia, tão distante dos cientistas da natureza.

Além da Psicologia, Dilthey identifica a hermenêutica como fundadora das ciências do espírito. Por meio dela, o estudioso do espírito deve partir das manifestações sensíveis da vida, de suas objetivações e viver o processo de criação do mundo espiritual em seu processo histórico. Assim, defende, se está viabilizando o compreender (*verstehen*) – processo mediante o qual conhecemos o psíquico através de signos sensíveis. Para Dilthey a compreensão permitiria interpretar as expressões e a hermenêutica asseguraria a validade geral dos resultados.

A função da hermenêutica, no contexto diltheyano, se constitui na tentativa de compreender a vivência por meio da classificação das expressões manifestas em conceitos, juízos e racionalização, objetivações da própria vivência na religião, arte, literatura, poesia, enfim, em todas as expressões do espírito objetivo. Por meio da hermenêutica o cientista do espírito descobre para cada grupo de expressões a correspondente espécie de compreensão, analisa suas formas elementares e determina suas categorias fundamentais. A psicologia está para as vivências, assim como a hermenêutica está para as categorias objetivadas das vivências.

Enfim, para Dilthey a consciência histórica, possibilitada pela sistematização da cultura e mediatizada pela psicologia e pela hermenêutica, mostraria a relatividade de toda construção, a relatividade do pensar humano e a relação incondicional entre o espírito e o tempo. Este modelo por ele traçado teria como mérito o desvelamento da concepção de universo, subjacente a todo e qualquer sistema. Pois, acreditava que nesta concepção se encontram as idéias, os valores e os princípios supremos que conduzem a vida. E a vida, diz ele, é o último posto de referência da filosofia.

No texto “Filosofia e enigma da vida”, Dilthey diz que a função da filosofia consiste:

Em elevar à consciência e ao pensamento conceitual nosso ser em suas diversas manifestações da vida. Consiste em estabelecer a consciência da unidade em nossas experiências, em nosso fazer, em nossa vitalidade mesma, em elevar esta consciência ao pensamento conceitual. (1954, p. 81)

Isto resulta na compreensão de que à filosofia cabe fundamentar e sistematizar o pensamento, originado nos domínios particulares da cultura, de modo a nos tornar cômicos das experiências de vida do passado e, assim, podermos

exercer a crítica sobre o presente. Reflexão do espírito sobre si mesmo, como autognose, à filosofia cabe elevar à consciência os modos mesmos de atitude em sua relação com os conteúdos, investigando a experiência que surge neles e sua legitimidade. Pois, para Dilthey, a experiência da vida é a consciência e reflexão crescente sobre a vida.

Este processo de “mergulho” no mundo da cultura deve ser operado, diz Dilthey, de modo livre, tanto no campo da ciência, quanto da arte, da religião e da literatura para que os sistemas se constituam. Dessa forma, pensa Dilthey, a filosofia alcança a natureza do mundo e a própria vida que surgem, na verdade, da relação entre a cultura humana e seus complexos teleológicos. Porque a cultura, insiste, se nos organiza segundo as relações intrínsecas entre o conhecimento do mundo, a vida e as experiências do espírito e as ordens práticas em que se realizam os ideais de nossa conduta. Desse empenho, ou seja, dessa relação entre a filosofia com os distintos domínios da vida humana se processa, defende Dilthey, o direito da filosofia fundamentar e sistematizar não só o saber e as ciências particulares em que se tem consolidado o saber, mas também elaborar esses mesmos domínios em disciplinas especiais como: filosofia do direito, filosofia da religião, filosofia da arte, etc.

Ainda sobre o enigma da vida, Dilthey diz que ele:

Constitui o único, obscuro e espantável objeto de toda filosofia. Não o enigma do mundo, que constitui mais que uma metade objetiva desse obscuro novelo de problemas, sina, mas bem, o rosto da vida mesma, com seus olhos que miram o mundo ou o contemplam serena ou imaginativamente, com sua boca sorridente ou que se contrai em um trejeito de dor: a esfinge do corpo animal e rosto humano. (1954, p. 81)

O enigma da vida não são frias questões do intelecto, mas aspectos da vida que se apresentam em luta dentro do próprio coração. Foi em busca desse enigma que Dilthey se envolveu com a poesia, a arte e a literatura. Foi por meio dos olhos do poeta que ele tentou resgatar uma história não contada: a história da vida. Para ele, a alma do poeta se apresenta como fortemente catalizadora desse enigma. Ele diz que o enigma da vida se encontra na vitalidade personal de um homem que reage perante ela. Este homem, para Dilthey, aparece intratecido na arte, na poesia, na literatura que captam, com especial poder de desvelamento, os problemas da vida, através das metáforas, da parábola religiosa, enfim da linguagem figurada.

2. Poesia e Literatura: a História da Vida

Segundo Amaral (1987), Dilthey é reconhecido como “o arguto historiador

do espírito”, face à destacada atuação no campo da literatura e da arte. É considerado pelos filósofos alemães contemporâneos, diz, como “o verdadeiro fundador da hermenêutica filosófica”, uma vez que foi capaz de oferecer às ciências do espírito e à filosofia independência do domínio dos métodos das ciências da natureza, domínio esse proposto por defensores do positivismo e do cientificismo. Para Amaral, além de “arguto historiador do espírito”, Dilthey foi um filósofo que tentou, por meio do conhecimento objetivo, apreender intuitivamente a verdade da vida e do mundo. Seu objetivo, afirma ela, era “descrever a vida” e penetrar no subterrâneo da estrutura histórica gigantesca para tentar enxergar “a vida como ela é” ou de “compreender a vida por si mesma”.

Para Dilthey o poeta é um vidente da humanidade, portanto, sua produção se constitui em matéria prima fundamental para a compreensão dos conflitos, sentimentos e necessidades manifestas nas relações entre homens e grupos de homens. Por acreditar veementemente no poder da arte em traduzir a realidade, Dilthey, ávido por desvelar a trama do homem moderno, analisou, em duas obras, artistas que considerava exemplários da vida em seu tempo histórico: “Literatura e fantasia” e “Vida e poesia”. Na primeira, analisou Shakespeare, Molière, Voltaire, Vittorio Alfieri, G. A. Bürger, Balzac, George Sand e Charles Dickens. Na Segunda, Lessing, Goethe, Schiller, Jean Paul, Novalis, Federico Hölderlin. Os seus ensaios sobre a obra desses, conduziram-no a um particular processamento do método comparativo e trazer à tona os sentimentos humanos dados à vida. Os estilos eram importantes para Dilthey, as formas literárias também, mas mais importante era o que conseguia descobrir acerca do ideal de vida dos poetas que se entrelaçavam à totalidade moral de seu mundo e tempo a ponto de desmontar toda a construção imaginativa (*Einbildungskraft*)⁶ de uma época.

Profundo estudioso da poética,⁷ Dilthey desenvolveu, com propriedade singular, o método comparativo. Mas, para levar a cabo esta tentativa de comparação, é preciso, adverte ele, partir de uma visão histórico-universal da literatura para apreender os limites e o caráter de cada uma das épocas poéticas. Seus conhecimentos, alerta, devem abarcar a cultura, as ciências, as artes e as filosofias da época de cujos poetas se ocupe. Tem também que saber servir-se do instrumento da psicologia e da estética que a ele está vinculada. Para ele, os poetas e literatos ocupam um lugar de destaque na história do espírito. Por via deles, acreditava ser possível apreender a história e conhecer, por meio da consciência, o que pensavam, queriam e sentiam os homens em tempos e espaços diversos. Para isto, estudou

⁶ Nos adverte sempre o tradutor – Eugênio Imaz – que imaginação é uma palavra que Dilthey emprega, indistintamente, com o mesmo sentido de fantasia.

⁷ Designa Dilthey como poética toda obra que expressa a vivência, a vida, e que nos fala através das palavras, das cores, das linhas, das formas plásticas e dos acordes.

tipos representativos na literatura e na poesia, abstraindo o enigma do mundo e da vida que a partir deles era possível depreender.

Historiador que via na literatura, na poesia e na arte condições fecundas de apreensão dos limites e propriedades das épocas, Dilthey tentou explicitar as inquietações do homem moderno. Considerados por ele como verdadeiros etnógrafos, os poetas e literatos foram seus cúmplices na descrição das vivências possibilitadas pela história. Mas, a historicidade – objeto de conhecimento de Dilthey – está na vida psíquica que, para ele, se manifesta em todo sistema cultural produzido pela humanidade. Os espíritos aos quais recorreu eram-lhe a fonte de historiografia, a força catalizadora dos enigmas da vida. Para ele, o renascimento ignorou o poder da poesia e da literatura em revelar a verdadeira natureza da vida. Na prática, comprova que a literatura e a poesia têm um lugar importante na consciência e, portanto, muito a dizer sobre o mundo e seus personagens.

As imagens poéticas são, para Dilthey, verdadeiras expressões do mundo e da vida anímica, portanto, material legítimo de compreensão da realidade. Pelas imagens poéticas, interroga o mundo e crê que elas são sua primeira representação histórica e exclama:

quão pobre seria nosso conhecimento psicológico sobre os sentimentos sem os grandes poetas que têm expressado toda a diversidade de afetos e com freqüência têm feito ressaltar de maneira surpreendente as relações estruturais no universo dos sentimentos! (DILTHEY, 1944, p. 57)

Para ele, a imaginação do poeta é um conhecimento abundantemente psicológico porque se refere à vida sentimental, à vivência e à conexão psíquica entre o mundo e a pessoa.

Para Dilthey, todas as criações humanas surgem da vida psíquica e de suas relações com o mundo exterior. No caso da poesia e da literatura, a criação se torna mais próxima do mundo volitivo e das representações mais primárias dos sentimentos humanos. Para ele, a poesia é elemento, por excelência, de compreensão da vida; nela reinam livremente os domínios da realidade e das idéias, pois tem na linguagem (no discurso) o instrumento expressivo para tudo quanto pode presentear-se a alma do homem – objetos exteriores, estados íntimos, valores e determinações da vontade. E, o que é mais importante, a versão particular do espírito do poeta que, para Dilthey (Ibidem, p. 175), “é um homem verdadeiro que se abandona livremente ao influxo da vida”.

Como o religioso, o filósofo e o artista, o poeta, diz Dilthey, se distingue do homem corrente e até mesmo de gênios de outro gênero porque guarda

semelhantes momentos da vida na lembrança, eleva seu conteúdo à consciência e liga as experiências singulares a uma experiência geral de vida. Com isto cumpre uma função importante não só para si, mas também para a sociedade, pois retira do homem o enigma do mundo e da vida e a ele o devolve. O poeta é o verdadeiro homem porque se abandona à ação livre da vida. No homem corrente a reflexão sobre a vida é demasiado débil para poder levar, na moderna anarquia das concepções do mundo, uma posição firme; já no poeta a ação dos aspectos diversos da vida é demasiado forte, sua sensibilidade é demasiado grande para que possa satisfazer um tipo perfilado de concepção do mundo como aquele que corresponderia ao que a vida lhe disse em cada momento. Ele também se distingue:

Pela intensidade e precisão das imagens perceptivas, a riqueza das mesmas e o interesse que as acompanha; pela clareza do desenho, a força sensível e a energia da projeção próprias de suas imagens e das figuras que surgem delas; pela força com que reproduz estados anímicos, experimentados por ele, captados em outros, em consequência, acontecimentos e caracteres inteiros que se dão no enlace de em tais estados; pela enérgica animação das imagens, e a satisfação que assim se origina, na intuição empregada de sentimentos; finalmente se distinguem pelo fato de que nele as imagens e combinações se despregam livremente por cima das fronteiras do real. Cria situações, figuras e destinos que excedem a realidade (DILTHEY, 1945, p. 37-43)

Na poesia, assegura Dilthey, contém sempre uma concepção de realidade que resulta da relação interna do poeta na experiência da vida com a imagem do mundo, uma relação da qual pode derivar-se sempre um ideal de vida.

Ao realizar seus estudos, Dilthey acaba por mostrar que a poesia tende a ocupar um lugar cada vez mais autônomo na ciência moderna e que isto se deve, fundamentalmente, porque o poeta, como vidente, tem muito a dizer sobre a verdadeira natureza da vida na idade moderna. Este poder resulta em uma relação histórica da poesia com a filosofia. A visão poética da vida articulou, indelevelmente, poetas e filósofos a ponto de um não poder dar um passo sem o outro. Não obstante, ele diz que a poesia atua sobre o pensamento filosófico. Para demonstrar sua assertiva, resgata Homero e diz que suas intuições sobre os homens foram material de análises psicológicas e que sua visão da vida e sua concepção de mundo foram objeto de reflexão de grandes filósofos; cita ainda a alegria dos artistas do Renascimento pela vida que se converteu, na filosofia de Bruno, na doutrina da imanência dos valores no mundo; relembra o Fausto de Goethe, que influenciou na direção da filosofia sobre a potenciação da existência humana; ressalta os dramas históricos de Schiller, que exerceram uma forte influência no desenvolvimento da consciência

histórica; lembra o panteísmo poético de Goethe, que preparou o panteísmo filosófico. Em sentido inverso, acresce que a filosofia também exerce sua influência sobre a própria poesia, principalmente no que se refere à elaboração de uma visão de vida e tipos cerrados de visão de mundo. Assegura ele: Eurípides estudava os sofistas; Dante os pensadores medievais e Aristóteles; Racine procede de Port-Royal; Diderot e Lessing, a filosofia da ilustração; Goethe mergulha em Spinoza e Schiller e se converte em discípulo de Kant. E, completa: se Shakespere, Cervantes e Molière não se entregaram a nenhuma filosofia, suas obras estão penetradas por infinitas e finas influências de doutrinas filosóficas para descobrir os aspectos da vida.

Para Dilthey, enganam-se os que pensam que os poetas e literatos se deleitam simplesmente com as imagens. Eles, afirma, expressam por meio das imagens compreensões do mundo e que através do estudo individual dos grandes poetas se estaria volvendo a história universal da poesia e da literatura e resgatando determinadas propriedades fundamentais do espírito, seus grandes traços, sua estrutura, enfim, a própria constituição da vida anímica. Em verdade, para Dilthey a arte é a primeira representação do mundo histórico-humano. Por acreditar nisso, em “Literatura e fantasia”, livro que registra a história moderna, Dilthey reconstitui a vida dessa época por intermédio dos grandes expoentes do teatro, da poesia e da literatura e diz que

A arte e a poesia dos povos europeus modernos se encontra na fronteira entre a evolução medieval e moderna destas nações com uma grande elevação da arte e da poesia que a tudo domina e resume e para a qual levanta seu assombrado olhar ao homem atual, formado nas disciplinas científicas. (1963, p. 13)

A partir dos grandes poetas das monarquias nacionais (Itália, Países Baixos, Alemanha, Espanha, Inglaterra e França), Dilthey constata um traço dominante: que estes penetram na consciência do poder, embebida de respeito e veneração pela monarquia, que encarna naquela época a soberania e a força do Estado. Desta íntima relação dos poetas com a sociedade aristocrático-monárquica, ele diz surgir uma amorosa imersão no mundo humano circundante e expor criativamente os homens desta época nas formas mais elevadas da poesia, do drama e da novela. Artesanato básico da poesia, os tipos humanos mais comuns eram exibidos pela descrição de seus comportamentos e sentimentos. As atitudes mais comuns são colocadas com precisão em animadas figuras humanas e os estilos tomam formas bem definidas e acabam por desvelar o próprio espírito do poeta. Assim, Dilthey penetra nas representações primárias dos sentimentos dos poetas, arrancando deles a história da vida daquela época. Ele diz que a plasticidade da poesia e da literatura

expõe infinitos matizes da guerra e do amor dando expressão a um tema fundamental em variações sempre novas: o direito do forte, o encanto e a astúcia das mulheres, as incalculáveis e loucas decisões amorosas.

Esta cultura se mostra aos olhos de Dilthey como visivelmente articulada à vida nacional, com seus nobres, heróis e personalidades bizarras. A fantasia ergue, segundo ele, uma energia que ultrapassa toda a realidade, como são os dramas de Corneille, as novelas de Rabelais, as tragédias de Shakespeare. Os grandes temas se localizavam na sociedade nobre e a linguagem e os gestos se ajustavam aos costumes da corte. Na captação dessa vida, o poeta (re)elabora as palavras, (re)produz o cenário e faz da fantasia uma força de expressão do movimento vivo e garante uma conexão direta com a vida anímica. As personagens expõem os homens em sua própria estrutura. A *epopéia* heróica, diz ele, revela com particular propriedade o sentimento de poder que nesta época animava as monarquias aristocráticas, as guerras e aventuras no Novo Mundo. Como exemplo, nos traz *Os Lusíadas* de Camões que contém tudo o que a época era capaz de brindar: o orgulhoso sentimento de poder nacional, a vida aventureira, o hálito do mar, o aroma e o brilho meridional das Índias.

Assim, adverte Dilthey, até a concepção do mundo na época conduz os grandes poetas e artistas ao desenvolvimento de sua arte de modo a fotografar a estrutura mesma do indivíduo, pois as condições possibilitavam tal situação. O cenário, neste caso, favoreceu a produção de uma literatura de conhecimento do homem e uma teoria da direção da vida que expunha temperamentos, caracteres e qualidades humanas; não chegou a se conformar em psicologia como hoje entendemos, mas, sem dúvida, seu conteúdo se dirigia à questão da natureza humana e às formas de existência individual que distinguem os homens entre si. Esta poesia e literatura se ofereciam em escritos pedagógicos e, também, em forma de conversações, cartas e ensaios. Desta maneira se comunicava a todo o mundo culto a nova arte de ver o homem, que se difundiu em todos os países e não chegou a ser concebida como ciência especializada, mas por muitos serviu como estudo da alma, chave para o conhecimento e conduta da vida. Tenta-se, com esta produção, que tão fortemente falava do enigma da vida, apreender os fundamentos fisiológicos da vida da alma. As paixões são expostas como forças que mantêm em jogo o processo vital da alma, portanto úteis e valiosas à expressão da vida anímica manifesta nos rostos, nos olhares, nos gestos, nas linguagens, e que os autores tão minuciosamente escreviam e serviam de instrumental para auxiliar os que precisavam calcular a vida.

Como se pode constatar, a intenção que anima Dilthey a desenvolver estudos sobre a poesia, a literatura e a arte está em credenciá-las como potencialmente capazes de nos fazer compreender o espírito humano e demarcar o

seu lugar histórico. As obras dos poetas são, para ele, a expressão da alma e, portanto, a manifestação da história da vida como ela é, por isso ressalta a significação capital da poesia e da literatura para a filosofia e leva, às últimas conseqüências, como nos diz Eugênio Imaz, este obsessivo desejo alemão – unir o conhecimento poético ao filosófico. Nessa tentativa apaixonada, Dilthey escreveu uma história que pretendia distanciar-se de qualquer idealismo. Com sua incessante análise da vivência, contrapôs-se à psicologia explicativa e, por caminhos rigorosos, tentou dar voz a uma psicologia real, pautada em uma densa descrição histórica do homem.

Dilthey cria que no terreno da poética poderia estruturar uma ciência particular do espírito. Absolutamente envolvido com as questões teóricas de seu tempo, tem consciência de que a conjuntura histórica clamava pela fundação de uma ciência empírica dos fenômenos do espírito. Partiu, então, para a busca de resolução a tal questão com a idéia de que cada sistema cultural apresenta uma estrutura e que poderia estar ocupado em identificar como operar cientificamente o caminho capaz de alcançar esta estrutura e, assim, estabelecer um meio particular de estudar o espírito. O caminho que percorreu o fez identificar duas grandes possibilidades de trabalho: a psicologia descritiva e a hermenêutica, ambas necessariamente ligadas a questão da vida. Uma vida já compreendida porque passada pelo crivo do espírito do poeta, do artista, do literato. Trata-se, portanto, da análise de uma vivência compreendida e, neste caso, de uma compreensão da compreensão, de uma vivência já construída como saber.

A vivência é para Dilthey uma realidade direta, no sentido de que potencialmente lança bases à relação do homem com o mundo. Ela é a experiência no seu estado puro; a conexão entre o espírito e o tempo, portanto, realidade histórica; mundo exterior; saber estruturado pela compreensão da vida. Espírito e mundo encontram-se articulados na vivência expressada, portanto ela se põe como material privilegiado de descrição psicológica e de hermenêutica das manifestações da vida – fundamentos das ciências do espírito. Mas, alerta o autor, para alcançar esta estrutura é preciso dar conta dos nexos efetivos que das vivências emanam, isto é, uma teleologia, um sentido que decorre da própria vivência ao processar relações inter-humanas e, dessa forma, revelar o mundo histórico. Onexo efetivo, produto das interações individuais, participa dos mesmos caracteres que acusa a teleologia imanente da vida individual. Como esta, podem-se, também, estudar os nexos efetivos fundamentais, os sistemas culturais – nexos finais –, as organizações e outros nexos não menos efetivos: os movimentos históricos, as épocas, as nações. O mundo histórico, conclui, é assim estruturado: fundado na vivência e estruturado pelas ciências do espírito em uma aproximação *típica* incessante até chegar a captar o indivíduo em sua efetividade.

Por esta via, Dilthey ergue sua teoria estrutural que estabelece o fundamento primeiro das ciências do espírito; parte da estrutura psíquica, da vivência e da estrutura especial da vivência do saber e do compreender. Um saber que abarca saberes de objetos, de valores e de fins⁸ e que são expressos em juízos, nas exclamações e nos imperativos. Enfim, Dilthey ambicionava, mediante a poesia, a literatura e a arte, explicar com exatidão a ação dos processos psicológicos nos produtos históricos.

Considerações Finais

Dilthey foi, na verdade, um estudioso pouco analisado,⁹ segundo os raros resenhistas e tradutores de suas idéias. Para alguns isto se explica devido a um certo grau de fragmentação no conjunto de sua obra. Apesar disso, visualiza-se, ao “tomá-lo” em seu trajeto, uma evidente interligação entre seus escritos, operando-se uma magnífica e impressionante união de idéias, o que, de certa forma, acaba por dificultar o caminho daqueles que, como eu, tentam, não raramente, esquematizar o pensamento de outrem e buscar nele uma certa linearidade evolutiva. O próprio Heidegger adverte, em 1927, que para entender Dilthey, para chegar ao subterrâneo de suas idéias, é preciso trato assíduo e familiaridade com todos os seus escritos.

Completamente em sintonia com o seu tempo, Dilthey dedicou sua vida ao estudo da Religião, da Arte (Poesia e Literatura, em especial) e da Filosofia para entender o homem e o mundo, pois para ele os conteúdos religiosos, poéticos e filosóficos são necessários para a compreensão da relação entre ambos (homem e mundo) em seu movimento. Ao contrário de Hegel, visualizou nestes conteúdos uma relatividade histórica que se contrapunha ao absolutismo enxergado por Hegel, para quem estes conteúdos eram verdadeiras manifestações do espírito absoluto. Levadas às últimas conseqüências, as interpretações de Dilthey concluem que estes espíritos

⁸ Esclarece o autor que o **saber de objetos** é um saber acerca da realidade, seus enunciados são juízos que predicam a realidade. Abarcam também valores e fins, pois na realidade da vida se dão todas estas classes de fenômenos. O **saber de valores e de fins** estuda a conexão especial que se estabelece dentro da atitude afetiva e da atitude volitiva, com independência do predicado de existência; relações de valores entre si, dos fins entre si e com a conexão vivencial respectiva. O conhecimento dos valores antecede o dos fins e o determina, como o conhecimento da realidade precede a ordem dos valores.

⁹ Não encontrei nenhum ensaio de Dilthey traduzido para a língua portuguesa, talvez isto explique, de alguma maneira, sua significativa (para não dizer total) ausência nos escritos filosóficos brasileiros. Para Eugênio Imaz, Dilthey permaneceu ignorado talvez pela falta de uma expressão particular, a indiferença pelo uso de uma terminologia técnica pessoal e pela despreocupação por escolher ou cunhar expressões novas. Diz ainda que a originalidade de seu pensamento se faz por expressões imprecisas, aptas a fornecer o equívoco.

não são absolutos, mas objetivos, porque não têm, assegura, ao alcance da consciência humana, nenhum espírito absoluto: todo espírito é relativo. Obstinado em comprovar a veracidade de sua idéia anti-hegeliana, Dilthey realiza inúmeros ensaios que demonstram variedades incontestes em sucessivos sistemas que assinalam sua relatividade ao estarem afeitos às condições históricas.

Acerca da filosofia, foi enfático em defender sua função de autognose (*selbstbessnung*), ou seja, de estudo das condições do conhecimento na consciência, ressaltando as possibilidades históricas de apreensão do mundo. Ao desenvolver esta idéia, combate a crítica da *razão pura* de Kant que, segundo ele, colocou no lugar da metafísica dogmática a metafísica crítica quando assinala o emprego transcendente de suas categoria — o *a priori*. Desta feita, oferece as bases para a formação das ciências sistemáticas do espírito no estudo da vida histórica e institui a questão da conexão como procedimento metodológico, necessário ao processo de sistematização das ciências. O problema da conexão é, inclusive, experimentada por Dilthey no estudo das ciências morais e políticas e passa a ser a “chave” de sua história. Em última instância, consegue, então, com sua visão metódica colocar a consciência empírica no lugar do idealismo alemão.

Dando expansão a essas posições teóricas, Dilthey elabora “Psicologia e Teoria do Conhecimento” e constitui uma teoria da estrutura que dá origem a uma teoria do saber. Com uma habilidade intelectual singular, propõe uma Psicologia descritiva e analítica que acaba por dar suporte às ciências do espírito. Nesta Psicologia entende que as representações não **são** fixas, mas que **estão** em conexão com a real vida psíquica que se encontra impregnada de sentimentos, interesses e vontade.

Por esta via fecunda, Dilthey desnaturaliza o espírito ao tempo em que estabelece as bases gnoseológicas autônomas das ciências do espírito. Sua teoria da estrutura busca, nas concepções do mundo subjacente ao espírito, uma questão nada natural e que garante a conexão lógica que circunda a consciência em sua possibilidade histórica: o enigma. Para Dilthey o mundo se dá, totalmente, como enigma. É este enigma que desafia o homem por séculos e séculos; é ele a esfinge da vida e está contido no sorriso dos lábios e na profunda melancolia do olhar.

O homem, identifica Dilthey, é um sujeito de atitude contemplativa, volitiva e afetiva. Estas atitudes são o material pelo qual é possível conhecê-lo e que devem ser descritas e analisadas pela Psicologia. Elas estão sempre vivas na história humana, portanto, na cultura. O homem, diz ele, conhece a realidade pela inteligência, a valoriza em sentimentos e a ajusta pela vontade, isto conforma a sua unidade psíquica em articulação com a concepção de mundo por ele elaborado nas expressões da inteligência. Assim é sua vida. Então, se quisermos conhecer este homem, temos necessariamente que recorrer às suas elaborações filosófica, religiosa e artística.

Através da filosofia conhecemos o valor universal do conhecimento do mundo; através da religião, as relações volitivas com a força suprema; através da poesia, a ordem sentimental dos valores da vida. Mas o enigma, adverte, é inacessível, apesar de o homem procurá-la, nestes âmbitos, incansavelmente. Assim, o problema do enigma nunca será resolvido e será sempre buscado, mas, retruca, deve ser buscado na vida mesma.

Sobre a poesia, cabe aqui trazer mais algumas idéias que ratificam as já ditas, mas que só nos farão entender ainda mais Dilthey. Ele dizia que a base de toda a verdadeira poesia é a vivência, a experiência viva, elementos psíquicos de todo gênero que se mantêm em relação com ela; que todas as imagens do mundo exterior podem convergir, indiretamente, através dessa relação, em material para a criação do poeta. As representações são o solo de onde a poesia recolhe a parte essencial de seu alimento; os seus elementos, motivo, fábula características e ação não são mais do que transformações de representações da vida. Os nexos de processos que oferecem as experiências da vida fazem mais do que sofrer uma transformação para se converterem em estética. Não existe nenhuma moral de teatro, nenhum desenlace que satisfaça na novela e não na vida; isto é o que nos prende em um grande poema, o fato de que surge de uma alma parecida com a nossa, só que mais viva, e desta forma encanta nosso coração sem tirá-lo de seus laços nem colocá-lo na atmosfera escassa de um mundo estranho a nós. As realizações da imaginação não se operam em um espaço vazio; tem que brotar de uma alma sã, saturada de realidade, poderosa, e deste modo temperar e reforçar o melhor do ouvinte e do leitor e ensinar-lhe a compreender melhor seu próprio coração, a observar os degraus escondidos e uniformes de sua vida e, ao mesmo tempo, fazer frente ao extraordinário.

As idéias contidas nestes enunciados de Dilthey indicam que em toda poesia germina uma faticidade histórica; que elas revelam um modo determinado de ver os homens, tipos característicos e que, portanto, são material indispensável, privilegiado, de compreensão do espírito. Neste sentido, na criação poética “descansa sempre a energia do viver” e o poeta, em toda a sua intuição externa,

opera um temperamento vivo que acumula e configura a intuição; possui e goza de sua própria existência em um sentimento forte de vida, nas oscilações entre a alegria e a dor projetadas sobre o fundo claro e puro da situação das imagens da existência. (DILTHEY, 1945, p. 34)

Isto significa que a fantasia criadora do poeta se nos apresenta como um fenômeno que sobrepassa por inteiro a vida cotidiana dele e dos homens de seu tempo, por isso tem como função conservar, fortalecer e despertar em nós essa vida vivida, a energia do sentimento da vida que nos leva aos mais belos momentos, a

esta interioridade de olhar com a qual desfrutamos do mundo. Esta função, vai defender Dilthey, está condicionada por uma superior energia de certos processos psíquicos. Assim, quando nos debruçamos sobre a produção poética estamos adentrando neste universo psíquico e trazendo à baila um quadro profundo e verdadeiro sobre o modo particular de viver e poetizar dos poetas.

Enfim, é difícil não reconhecer o talento intelectual de Dilthey, ignorar a beleza de sua alma, a vontade de seu espírito e a plasticidade de suas idéias. É um poeta, sem dúvida é um poeta. Suas construções intelectuais são, já disse Imaz, um retoque constante das formas plásticas de suas construções intelectuais a buscar constantemente na vida e na história novos materiais de trabalho.

Referências Bibliográficas

AMARAL, Maria Nazaré de Camargo Pacheco. **Dilthey: um conceito de vida e uma pedagogia**. São Paulo: Perspectiva, 1987.

DILTHEY, Wilhelm. **La esencia da la filosofia**. Trad. Eugênio Pucciarelli. Buenos Aires: Losada, 1944.

_____. **Vida y poesia**. Trad. Eugênio Imaz. México: Fondo de Cultura Económica, 1945.

_____. **Introducción a las ciencias del espíritu**. Trad. Eugênio Imaz. México: Fondo de Cultura Económica, 1949.

_____. **Teoria de la concepcion del mundo**. Trad. Eugênio Imaz. México: Fondo de Cultura Económica, 1954.

_____. **Literatura y fantasia**. Trad. Emilio Uranga e Carlos Gerhard. México: Fondo de Cultura Económica, 1963.

IMAZ, Eugênio. **El pensamiento de Dilthey: evolución y sistema**. México: Fondo de Cultura Económica, 1946.

RESENHA

SOUSA, José Crisóstomo de (Org.) **Filosofia, racionalidade, democracia**: os debates Rorty & Habermas. São Paulo: Ed. UNESP, 2005. 270p. [www.editoraunesp.com.br / feu@editora.unesp.br]

Bento Itamar Borges *

A nota inicial, sobre as fontes dos textos, se for somada ao comentário de Oswaldo Porchat, exibido na contracapa, quase poderia valer como resenha desse livro, se não fosse pela modéstia de seu organizador. Nossa intenção de elaborar uma exposição da obra justifica-se, inclusive, para dar conta de comentários sobre a participação de José Crisóstomo de Sousa, que muito bem ultrapassa a função de editor de uma coletânea – as bibliotecárias deverão encontrar um artifício para que figure como co-autor, pois seu estudo introdutório é, de fato, muito profundo e rico de referências e notas.

Desde as primeiras páginas da obra, já mesmo na folha de agradecimentos, sentimo-nos seguros diante da perspectiva de nos encontrar com monstros sagrados da mais recente filosofia, pois José Crisóstomo revela ter recebido sugestões e contribuições dos dois autores aí reunidos. Em um mercado editorial disputado, isso não deixa de ser um trunfo, sobretudo quando resulta na apresentação de inéditos cedidos pelos autores.

O balanço adequado entre a admiração pelos autores e a competência para explicá-los confere ao organizador uma visível confiança que lhe permite alterar alguns títulos originais, como, por exemplo, ao acrescentar a expressão “política democrática” a uma das peças do debate, pois os temas “verdade e universalidade” não indicariam o verdadeiro compromisso do filósofo norte-americano – a democracia – valor que também move seu interlocutor alemão e os aproxima para esses debates.

Os leitores do livro aqui resenhado – e isso vale para nossos alunos de Filosofia do Direito, por exemplo – devem ter uma clareza inicial, para que não se percam no que pode parecer apenas uma disputa acadêmica de vaidades e rótulos; importante é o que está em jogo na questão: “o tópico da verdade é relevante para a política democrática?”

O livro que tornou Rorty conhecido fora de seu país foi recebido por Habermas como “importante trabalho de crítica”. Mais que isso, conforme Crisóstomo, *A filosofia e o espelho da natureza* teria preenchido o “vazio teórico” em que Habermas

* Prof. Dr. – Filosofia – UFU [bentoib@ufu.br]

se encontrava, à época de seus escritos preparatórios que vieram desaguar em sua *Teoria do agir comunicativo*. Sabemos que Thomas McCarthy teria recomendado a Habermas que se afastasse da “camisa de força” da filosofia analítica – e podemos dizer que o risco da loucura aí insinuada tem como sintoma a idéia fixa da fundamentação. Não basta reconhecer em Habermas uma troca de paradigmas, marcada como *linguistic turn*; ele efetuou um segundo giro, igualmente importante, em direção à pragmática, perspectiva que o liga a Rorty, apesar de algumas diferenças em seus campos de interesse.

Os textos do debate entre Rorty e Habermas foram agrupados em dois diálogos: o primeiro, sob o título “Lidando com contigências”, versa sobre filosofia, cultura e relativismo; o segundo relaciona “Filosofia, racionalidade e política”. Um apêndice traz reflexões de Habermas sobre o pragmatismo, em respostas a perguntas feitas por Mitchell Abouafia, além de uma resenha de Rorty para um livro de Habermas, *Verdade e justificação*, e, por fim, uma conferência do mesmo filósofo norte-americano, sob o imponente título “Grandiosidade universalista, profundidade romântica, finitude humanista”. Essa seleção de textos parecia ser uma boa amostra do debate entre os dois filósofos e, agora, após a morte de Rorty, torna-se um dossiê dessa interlocução.

Em sua apresentação, Crisóstomo vai enquadrando ambos os filósofos sob diversas rubricas. De certa forma, o pragmatismo de Rorty pode ser qualificado como “nietzscheano”, situando-se entre Habermas e os pós-modernos franceses, que são relativistas e críticos do Iluminismo – embora Rorty mantenha os ideais iluministas de democracia, justiça e tolerância. Em relação a analíticos, como Wittgenstein, Sellars e Quine, Rorty seria um pos-analítico, pos-empirista e neopragmatista. Além disso, por seu antifundacionismo e seu antilogocentrismo, Rorty tem um interesse especial pela literatura.

Da teoria à prática, embora venham de contextos diferentes, ambos os filósofos convergem sobre certo resíduo kantiano, conforme Crisóstomo. Isso faz sentido, pois em tom irônico, Habermas já foi chamado de “um Kant marxista”, em alusão a um perfil que ele fizera de Bloch, como “um Schelling marxista”. Todavia, tratar-se-ia de uma versão destranscendentalizante de Kant, apta a dar conta da intersubjetividade. A pedra angular dessa nova configuração já estava, como bem lembra a introdução aos diálogos, no especulativo livro *Conhecimento e interesse*, de 1968: para a virada pragmática, Peirce é a peça-chave na reconstrução que Habermas fizera por dentro da história da perda da reflexão. Todavia, o que se recupera não será mais, depois, a reflexão, mas a dimensão pragmática do discurso. Por sua vez, Rorty seria um pragmatista romântico, herdeiro de Dewey.

Ao tratar das origens do pensamento de Dewey, entre Hegel e Darwin, e em outros momentos de seu ensaio, Crisóstomo, que publicou estudos sobre Hegel,

assumiu postura bastante simpática em relação a Habermas, sobretudo, evitando lamentar o lugar-comum da crítica dos hegelianos, quanto a certo abandono da dialética, com a manobra dualista da distinção “trabalho e interação”. Concordo que, em Habermas, esse ajuste de categorias faz parte de seu método reconstrutivo, sem maior gravidade, já que tudo se justificaria no programa de longo prazo, rumo a um novo paradigma.

Em uma conferência de 1996, “A volta ao historicismo”, Habermas propôs-se a recapitular aspectos do velho e do novo tipo de historicismo, o que faz sob a forma de uma narrativa, em homenagem a Rorty. A pergunta “Como lidar com contingências?” é um subterfúgio para traçar um esquema de interpretação da história da filosofia em geral e para “desenvolver o padrão dialético do platonismo, do antiplatonismo e do anti-antiplatonismo” (p. 54). Após passar por Dilthey, Troeltsch e Heidegger, o ponto de chegada de Habermas é Rorty, versão mais sofisticada do historicismo atual, que em geral coincide com uma epistemologia das ciências humanas.

Em um balanço inicial, Habermas marca posição: “Embora eu simpatize, no plano político, com os iconoclastas antiplatônicos, minha simpatia filosófica está com os guardiães da razão [...], como é o caso de Aristóteles, Tomás de Aquino, Kant e (inclusive) o primeiro Heidegger (uma vez compreendido desse modo).” (p. 60) Após algumas considerações sobre a história e teses contra a filosofia da história, Habermas admite que Heidegger obteve os recursos para resolver o problema do historicismo e que Rorty se apropria da paradoxal meta heideggeriana de “superação da metafísica”. Assim, de maneira apenas indicativa nesta resenha, Habermas explica que Rorty recomenda sairmos do inteiro jogo do platonismo e do anti-platonismo: temos que substituir o vocabulário da tradição filosófica, pois um novo vocabulário nos permitirá ver situações e problemas de um modo diferente (não mais baseado em velhas noções como verdade, razão, conhecimento). Habermas considera que Rorty afastou-se de Heidegger e de Derrida, superando certo auto-entendimento elitista da filosofia, mas duvida que ele consiga se livrar do jogo de linguagem da filosofia. E, além do mais, Habermas acha que a idéia de um novo vocabulário não é nova e nem funcional.

A exposição bem argumentada de Habermas corre de maneira que, ao final, Rorty apareça mais próximo dele e de Putnam: “Ao sublinhar as características [...] de uma comunicação no interior de um auditório cada vez mais idealizado, Rorty se aproxima, mesmo sem querer, da minha descrição de um ‘discurso racional’, etc.” (p. 80).

O capítulo “Para emancipar a nossa cultura” é a réplica de Rorty a Habermas, que teria escrito a mais completa e plausível renarração (*retelling*) da história da filosofia recente. Todavia, com certa ironia, Rorty vai seguir o caminho

alternativo de uma narrativa especificamente norte-americana: o fundador da filosofia recente foi Ralph Waldo Emerson, que reafirmou a tese de Protágoras sobre os homens poderem contar apenas consigo mesmos:

Nietzsche levava os escritos de Emerson em sua mochila quando vagava pelos Alpes no verão. William James conheceu Emerson por ser amigo de sua família. Dewey chamava Emerson de 'o filósofo da democracia'. Emerson pode ser visto como tendo iniciado duas tradições do pensamento filosófico do século XX. Uma é européia, começando com Nietzsche e prosseguindo por intermédio de Heidegger e Derrida. A outra é a tradição pragmatista norte-americana, que vai de James a Dewey, a Quine e a Davidson. (p. 86)

A intenção dessa narrativa é, sobretudo, defender a mudança de centro: não mais a verdade e o conhecimento, mas a democracia e a arte. E nisso Rorty vê uma grande convergência entre a posição de Habermas (da razão centrada no sujeito para a razão comunicativa) e a sua (da tradição protagoriana para a emersoniana). Todavia, havia uma grande diferença entre eles quanto à noção de validade universal: Rorty acha que podemos manter tudo que houve de bom no platonismo, sem que essa noção faça falta, ao passo que Habermas quer mantê-la.

Mais importante, talvez, que aquela historietinha sobre Nietzsche leitor de Emerson é o argumento de que um romance como *A cabana do Pai Tomás*, antes, e os casamentos interétnicos hoje “tornam mais difícil ver a cor da pele como uma razão para a exclusão de nossa comunidade moral” (p.94), afirma Rorty, para, logo em seguida, avaliar:

De modo que acho que Habermas põe as coisas de modo errado quando as coloca em termos de interesse próprio *versus* obrigação. Ele está seguindo o exemplo de Platão, que pôs as coisas do modo errado na *República* [...]. Acho que Hume pôs as coisas do modo certo quando disse que o contraste interessante é aquele entre pessoas com quem você pode sentir-se à vontade e pessoas com quem você não pode sentir-se à vontade — ou entre pessoas que você poderia imaginar ser e pessoas que você simplesmente *não poderia* imaginar ser. É por isso que penso na imaginação e nos sentimentos mais que na razão [...] como sendo as faculdades que mais contribuem para tornar possível o progresso moral.

Nesse vai e vem das comparações, Rorty volta a dizer que, embora errado em certos pontos, Habermas não estaria muito longe das suas próprias tentativas — e também de Putnam e Peirce — para “construir uma esperança social utópica”. E, de novo, uma diferença: o professor Habermas persegue o consenso neste mundo

de agora, enquanto Rorty diz ter uma obsessão pela possibilidade de revelação de novos mundos: “Final, você só pode idealizar o que você tem. Mas talvez haja algo com o qual você nem possa sonhar” (p. 96-97).

No segundo diálogo, Rorty rejeita a ética do discurso e defende a educação em lugar da crença idealizada em uma comunicação ilimitada. Continua a refutar as pretensões universalistas e transcendentais de Habermas, que chega a classificar de “gabolice vazia”, já que ninguém pode dizer “posso defender isso com sucesso diante de qualquer um que venha”. E aí fica claro que a democracia é, sem dúvida, um valor defendido por Rorty, mas não por meio da filosofia ou da lingüística, como se uma fundamentação transcendental ou coisa parecida fosse imprescindível para essa forma de vida política:

Não me preocupo muito se a política democrática é a expressão de algo mais profundo, ou se ela expressa apenas algumas esperanças que saltaram, de lugar algum, para os cérebros de algumas pessoas notáveis (Sócrates, Cristo, Jefferson etc.) e que, por razões desconhecidas, tornaram-se populares. (p. 137)

O segundo diálogo teve réplica e tréplica, mas creio que as amostras já são suficientes para uma resenha.

Por fim, o autor desta resenha gostaria de registrar uma pequena contribuição sua ao debate entre Habermas e Rorty. Na nota n. 18 de sua introdução, José Crisóstomo comenta um evento acontecido na França em 1993, que deve ter sido a primeira tentativa de aproximar os dois filósofos – e não tenho nada a dizer a respeito. Todavia, Rorty propunha o pragmatismo como solução ao impasse criado em torno do debate sobre o pós-modernismo. É que traduzi em 1989 um artigo de Rorty¹ – quase uma resenha dupla sobre obras de Habermas e Lyotard – que poderia, eventualmente ser citada em uma eventual segunda edição do livro organizado por Crisóstomo.

¹ RORTY, Richard. Habermas, Lyotard e a pós-modernidade. *Educação e filosofia*, Uberlândia, v. 4 (8), jan./jun. 1990, p. 75-95 [Original: Habermas and Lyotard on Post-modernity, *Práxis internacional*, v. 4, n. 1, p. 32-44, abr. 1984.]

RESENHA

MAGALHÃES, Fernando. **Tempos Pós-Modernos**: a globalização e as sociedades pós-industriais. São Paulo: Cortez, 2004. 117p. (Coleção Questões da Nossa Época, 108).

Gilvan Luiz Hansen *

A queda do muro de Berlim significou muito mais do que a simples eliminação de uma barreira física que separava um povo, o alemão, em dois países. Ela trouxe consigo o fim de um período caracterizado pela polarização mundial entre duas grandes potências, em torno das quais orbitaram as demais nações ao longo de quase cinquenta anos.

Estados Unidos e União Soviética participaram de um intrincado e complexo jogo de poder, de informações, de concepções de mundo, no qual o planeta todo se viu envolvido. E nesse jogo estiveram em choque diferentes modelos de pensar a economia e a sociedade, representados nos modelos capitalista e socialista.

Com o ocaso do bloco socialista capitaneado pela então União Soviética, no final da década de 80 do século XX, o mundo se viu diante de uma necessidade de reconfiguração de parâmetros, os quais atingiram valores, projetos político-sociais, horizontes econômicos, redefinição das relações internacionais. E os referenciais teóricos que serviram de balizamento das questões práticas também foram jogados por terra e colocados diante da necessidade de uma reorientação.

As discussões acerca das possibilidades e limites dos modelos socialista, liberal ou *welfare state* de organização das sociedades contemporâneas perdeu grande parte do seu sentido, embora os problemas então discutidos não tivessem solução automática garantida graças à adoção de uma Nova Ordem Mundial.

Muitos dos intelectuais de então, de tendência liberal ou anti-socialista, se viram diante de uma euforia ímpar, pois liam na derrocada do socialismo real a comprovação das suas teses de que o modelo socialista era inviável no sentido de promover o desenvolvimento humano em sua plenitude; alguns destes nomes chegaram a construir discursos ufanistas sobre o fim da história e o triunfo derradeiro do capitalismo. Já entre os intelectuais da chamada “esquerda” passaram a vigorar posturas que variaram da defesa praticamente irascível e militante do socialismo “falecido” à depressão conformista de que o sonho acabou; mas prevaleceu a busca por novos paradigmas de interpretação do novo “estado de coisas mundial”.

* Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal Fluminense (UFF/RJ) e Presidente do Centro de Estudos Filosóficos (CEFIL).

Não bastassem as profundas mudanças das relações internacionais, os cidadãos do fim de milênio encontraram diante de si uma transformação impressionante nas comunicações, na gestão das corporações, na modificação dos contextos de produção, na interpenetração das culturas e valores, tudo isso ocasionado pelo turbilhão tecnológico da última década do século XX, onde a informática e a robótica passaram a ditar o ritmo frenético das mudanças. Pessoas tornaram-se descartáveis, atividades simplesmente deixaram de fazer sentido, objetos passaram da novidade à obsolescência em questão de meses.

Diante deste contexto, muitos intelectuais, especialmente os “órfãos das utopias de esquerda”,¹ até para não serem também descartados, cunharam novos nomes e tentaram, com isso, encontrar o seu “nicho de mercado”, denominando o período atual de “pós-moderno”.

Todavia, apesar de reconhecer as contribuições intelectuais de muitas das reflexões geradas no seio das obras produzidas pelos pensadores pós-modernos, partilhamos com Habermas a observação de que tais pensadores têm muitas dificuldades de elaboração de uma crítica à sociedade por partirem de um pressuposto, nem sempre tematizado por estes ou claro para um leitor menos especializado, de que a chamada modernidade é o triunfo e a realização da razão em todo seu potencial, que se dá enquanto dominação. Ora, a assunção desse pressuposto que identifica razão como sinônimo de dominação impele a que, em última instância, sejamos forçados a pensar a sociedade com parâmetros para-rationais ou não-rationais; ou, o que parece ser pior, a aceitar a inexorável marcha da dominação que a razão impõe aos recantos todos do planeta, procurando resistir à vitória total e definitiva da dominação, qual um guerrilheiro diante de um exército forte e poderoso contra o qual não poderá senão retardar a derrota.

É neste horizonte de preocupações que se insere a obra *Tempos Pós-Modernos*, coletânea de artigos do recifense Fernando Magalhães, professor de Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco.

Intelectual com formação e militância no âmbito do Marxismo, Magalhães nos brinda com uma obra rica em elementos históricos, procurando estabelecer, com base numa razão situada e voltada para as preocupações contemporâneas, novos elementos capazes de permitir a crítica aos pressupostos ideológicos e políticos contidos no modelo liberal de sociedade. E o faz levando em conta o fenômeno da globalização dos mercados, com os seus problemas inerentes: desemprego, crise nas relações de trabalho, crescente miserabilidade e exclusão social.

¹ Essa expressão, no meu entender muito feliz, foi cunhada pelo professor Ernildo Stein, em obra primorosa sobre os tempos atuais. Cf. STEIN, Ernildo. *Órfãos de utopia: a melancolia da esquerda*. Porto Alegre: Editora da Universidade, 1993.

Mas Fernando Magalhães não se atém à crítica do modelo capitalista atual na sua dimensão econômica. Com inspiração próxima aos Frankfurtianos, aborda também fatores culturais oriundos do processo de globalização e que precisam ser discutidos, provocando no leitor a atenção para temas ainda muito polêmicos e controversos: multiculturalismo e uniformidade cultural, nacionalidade e pós-nacionalidade, identidade cultural e preocupação cosmopolita, crescimento dos fanatismos e sectarismo.

Enfim, em *Tempos Pós-Modernos* o leitor encontrará o fruto de uma reflexão séria sobre a globalização em tempos ditos como “pós-modernos”, a partir da ótica de um intelectual que manteve seus referenciais marxistas. O Marxismo de Magalhães, porém, por um lado, não se deixou seduzir pelo encantatório discurso do pós-moderno; por outro lado, superou o risco de virar um discurso de “intelectual-dinossauro”, a repetir a cartilha e a cantilena de um marxismo fossilizado.

Magalhães foi capaz de avançar em seus conceitos e perspectivas, incorporando novas discussões no sentido de construir uma crítica da sociedade contemporânea. Simpatizantes do Marxismo ou não, encontraremos nessa obra uma leitura que vale a pena.

NORMAS GERAIS PARA PUBLICAÇÃO DE ARTIGOS

1. Os artigos ou resenhas de livros deverão ser digitados em Word for Windows (7.0 ou superior) ou PageMaker for Windows (7.0 ou superior) e encaminhados via e-mail, disquete ou CD-ROM.
2. Apresentação dos artigos:
 - a) Os artigos não deverão exceder 15 laudas, digitadas em espaço simples, tamanho 11, fonte Times New Roman ou, preferencialmente, Italian Garamond BT, já contadas as notas explicativas (fonte tamanho 10) e as referências bibliográficas (fonte tamanho 11);
 - b) As notas explicativas devem aparecer imediatamente após o texto, antecedendo as referências bibliográficas e numeradas, com números arábicos em sobrescrito, conforme a seqüência em que aparecem no texto;
 - c) As citações deverão ser feitas em itálico, no corpo do texto quando tiverem até 3 linhas ou destacadas do texto, em parágrafo específico, quando ultrapassarem o referido número de linhas. Após as citações, entre parênteses, aparecerá a referência autor, data;
 - d) O título do artigo deverá aparecer em caixa alta (todas as letras maiúsculas) e em negrito. Na linha posterior ao título, também em negrito, constará o nome do autor e sua identificação acadêmica;
 - e) Um resumo em português, de no máximo 250 palavras, e cinco palavras-chave, com sua versão em inglês, francês ou espanhol deverão ser incluídos após o título e o nome do autor;
 - f) As referências bibliográficas serão acrescentadas ao final do trabalho, seguindo os parâmetros estabelecidos pela ABNT.
4. As resenhas e comentários sobre livros, revistas e artigos especializados, destinados à seção "Resenhas", devem ser precedidos da referência bibliográfica.
5. Os originais recebidos para publicação na Revista Crítica não serão devolvidos, mas os autores receberão três exemplares do número no qual seu artigo for publicado.
6. Caberá aos respectivos autores a responsabilidade sobre as opiniões apresentadas nos artigos publicados na Revista Crítica.
7. Os artigos serão submetidos ao Conselho de Pareceristas Externos e, uma vez aprovados, terão sua publicação efetivada. Os autores serão informados, via e-mail, da situação em que se encontra o artigo encaminhado para publicação desde o momento de sua recepção por parte da Coordenação Editorial.
8. A Revista Crítica aceita contribuições de qualquer pessoa pesquisadora nos temas de foco deste periódico, mas dará preferência, nas publicações, aos pesquisadores doutores e aos docentes de Instituições Universitárias.
9. Os artigos e resenhas deverão ser enviados para:

Prof. Dr. Gilvan Luiz Hansen
Universidade Federal Fluminense / Departamento de Filosofia - Sala 310 - Bloco O
Campus Gragoatá
Fone: (21) 2629-2852 / 24210-350 - Niterói - RJ
E-mail: critica@cefil.com.br
Home-page: www.cefil.com.br

PERIÓDICOS EM PERMUTA

A Revista Crítica possui permuta com os seguintes periódicos nacionais e internacionais:

Analecta – UNICENTRO (Guarapuava/PR)
Boletim: Revista da Área de Humanas – UEL
Daimwn: Revista de Filosofia – Universidad de Murcia/Espanha
Δαιμων: Revista de Filosofia – Universidad de Murcia/Espanha
Disputationes – O Direito em Revista – FACNOPAR
Doispontos – UFPR/UFSC
Ethica – Universidade Gama Filho
Etic@ - Universidade Federal de Santa Catarina
Isegoria – CSIC/Espanha
Kalagatos – Universidade Estadual do Ceará
Philosophica - Universidade de Lisboa/Portugal
Revista de Filosofia - PUCPR
Res Publica - Universidad de Murcia/Espanha
Revista Filosófica de Coimbra – Universidade de Coimbra/Portugal

Aceita-se permuta. Os periódicos para permuta deverão ser enviados para:

Prof. Dr. Gilvan Luiz Hansen
Universidade Federal Fluminense
Departamento de Filosofia - Sala 310 - Bloco O
Campus Gragoatá
24210-350 - Niterói - RJ

INDEXAÇÃO

A Revista Crítica possui a indexação nos seguintes organismos:

a) Latindex

Indexador da Universidade Autônoma do México para os periódicos reconhecidos nos países ibéricos e na América Latina. Cf. <http://www.latindex.unam.mx>.

b) Qualis

Indexador da CAPES para os periódicos do Brasil. A classificação de 2008 a 2010 é:
Área Filosofia: Nacional B
Área Multidisciplinar: Nacional C