

EDITORIAL

É com grande alegria que a Revista Inconfidentia lança seu número de estreia! Com ela, o curso de Filosofia da Faculdade Arquidiocesana de Mariana “Dom Luciano Mendes” (FAM), pretende divulgar as pesquisas que ocorrem em seu sítio bem como manter profícuo diálogo com a comunidade acadêmica da área, seja em âmbito nacional ou internacional.

A Revista Inconfidentia, cujo nome traz a marca de seu berço – a região dos inconfidentes, Mariana e Ouro Preto – terá como uma de suas prerrogativas conduzir o pensamento das áreas fundamentais da filosofia às mais diversas regiões limítrofes, como o direito, as ciências naturais, as ciências humanas de um modo geral, as artes, entre outros. Dessa maneira, não se reduzindo a uma esfera específica da filosofia, procura abrir caminhos pelos quais o pensamento possa se desenvolver, sendo determinada, de modo geral, pelo rigor dos pesquisadores que conduzem a um pensar refletido sobre as questões mais candentes do mundo atual.

Marca de tal prerrogativa, em seu número de estreia, a Revista Inconfidentia inicia seus trabalhos com dois artigos de fronteira. Em “La dignidad del embrión humano vista pragmáticamente”, José Manuel investiga a teoria kantiana da dignidade através das noções de personalidade e humanidade, procurando, através de um tal procedimento, aplicá-la ao estatuto do embrião humano. Na noção de pragmático, encontra uma via de acesso a tal objetivo, salvaguardando o embrião de qualquer ato lesivo à sua constituição. Já em “Visita às bases gnosiológicas da Constituição Brasileira de 1988”, Paulo Augusto da Silva, ex-professor da FAM, parte de dois pressupostos, quais seja, a percepção de valores abstratos na Constituição Brasileira e, no âmbito da gnosiologia filosófica moderna, o impedimento a abstrações. Deles, pretende balizar os mesmos visando à consideração de um procedimento racional ou de sua ausência na introdução constituinte de tais valores.

Em seguida, o grupo Bárbara, Douglas, Gabriela e Raquel Anna, da UFVJM contribui com um artigo de fronteira com as ciências naturais, nesse caso, com a física. Em “Estaria a origem da Mecânica nas definições metafísicas de ‘O peso e o equilíbrio dos fluídos?’”, pretendem analisar a obra newtoniana referida no título e demonstrar que as mudanças cosmológicas ocorridas no período da Revolução Científica devem-se, em grande parte, às linhas mais estruturais aí presentes, dando ensejo a uma completa transformação da física.

O último grupo de artigos volta-se para questões propriamente filosóficas, ainda que, de modo indireto, realizem diálogos, seja com a esfera psicanalítica, seja com a esfera religiosa. Em “O legado de Kant na concepção junguiana de Deus”, Gabriel Almeida Assumpção pretende apresentar uma leitura de duas importantes figuras do pensamento no que diz respeito à elaboração da ideia de Deus. A partir da concepção kantiana da fé em sua dimensão mais prática no desenvolvimento do conceito de Sumo Bem, demonstrando na crença moral uma dimensão prática e não teórica, a autora analisa a influência dessa tese em Jung; por outro lado, aponta para a divergência entre eles, uma vez que para Jung a crença se mostra como algo irracional e Deus uma manifestação de estruturas inconscientes, como as noções de arquétipo e inconsciente coletivo. Já em “Kierkegaard e Levinas: de Abraão aos dilemas da alteridade”, Gabriel Kafure da rocha procura relacionar as interpretações de uma filosofia da religião presentes nos citados autores. Para tanto, analisa as semelhanças entre as categorias de Deus e o Próximo. Procura, ainda, compreender as relações conceituais entre infinito e subjetividade a partir da filosofia de Descartes para, então, analisar as polêmicas interpretações do sacrifício de Abraão encontradas nos já referidos Kierkegaard e Levinas. Por fim, em “*Provocações sobre a liberdade em Levinas*”, Edvaldo Antônio de Melo provoca o leitor à tematização da liberdade tendo como proposta a concepção desta em Levinas como acolhimento do Outro, uma relação de proximidade que clama por justiça e responsabilidade, tema ético tão em pauta nestes tempos e que remonta aos debates bioéticos e jurídicos dos primeiros artigos desse número.

A Revista Inconfidência, em seu número de estreia, gostaria de agradecer a todos que contribuíram para seu surgimento: professores editores, Conselho Editorial, a FAM e seus corpos Docente e Discente: muito obrigado e aproveitem os artigos!

LA DIGNIDAD DEL EMBRIÓN HUMANO VISTA *PRAGMÁTICAMENTE*

José Manuel*

Resumo: En *La dignidad del embrión humano vista pragmáticamente*, el autor se acerca a la teoría kantiana de la dignidad. En la primer parte del escrito se analiza lo que Kant considera por dignidad y sus componentes; la personalidad, la humanidad. Después de haber considerado la cuestión sobre la dignidad se pone la pregunta si es posible aplicar el estatuto de dignidad al embrión humano. El autor toma una idea de la *Antropología* Kantiana, sobre el sentido de pragmático y se si vede que existe la posibilidad de dar el estatuto de dignidad al embrión. Se llega a la conclusión de que es digno, y por consiguiente no se puede hacer nada que lo dañe.

Palabras clave: dignidad, humanidad, personalidad, pragmático, embrión, digno.

Abstract: In *La dignidad del embrión humano vista pragmáticamente*, l'autore si avvicina alla posizione kantiana sulla dignità umana. Nella prima parte dello scritto si analizza ciò che Kant considera per dignità e le sue componenti, la personalità, l'umanità. Dopo aver considerato la questione della dignità ci si domanda sulla possibilità di applicare lo statuto di dignità all'embrione umano. L'autore prende un'idea tratta dalla *Antropologia* kantiana, sul senso di pragmatico e si vede che esiste la possibilità di dare lo statuto di dignità all'embrione. Si arriva alla conclusione che l'embrione è degno, e quindi non si può fare nulla in contra di esso.

Parole chiave: dignità, umanità, personalità, pragmatico, embrione, degno.

El objetivo de este escrito es ver si es posible, a través de la doctrina de la dignidad kantiana, poder defender la vida y mostrar la dignidad del embrión humano. El primer paso para responder a esta pregunta es analizar lo que Kant entiende por “dignidad” (*Würde*), y a través de este análisis mostrar las componentes para que de alguien se pueda decir que es “digno”. Esto nos obligará a acercarnos a la cuestión de la “personalidad” y a la de “humanidad” pues van de la mano. Una vez hechas estas distinciones, trataremos de

* José Manuel Luna Conde, licenciado en filosofía por la Pontificia Università Gregoriana de Roma, especializado en Historia de la Filosofía. Actualmente es investigador autónomo, y da lecciones de italiano en un centro de cultura italiana llamado: “Accademia Michelangelo”.

José Manuel Luna Conde si è laureato in Filosofia per la Pontificia Università Gregoriana di Roma, con una specializzazione in Storia della Filosofia. Attualmente è un ricercatore autonomo e fa lezioni d'italiano in un centro di cultura italiana chiamato: “Accademia Michelangelo”.

ver si en el pensamiento de Kant podemos encontrar alguna idea que nos ayude a aplicar el estatuto de persona y por consiguiente de dignidad al embrión humano. Para esto nos ayudaremos de una idea que encontramos en *Antropología. En sentido pragmático*. Terminaremos intentando mostrar como al embrión humano se le pueden aplicar los estatutos de “personalidad”, “dignidad” y de “humanidad”.

Usar o no usar de las personas

¿Al embrión humano le podemos dar el estatuto de persona? ¿Sí o no? La primera pregunta la podemos modificar de la siguiente manera: ¿El embrión es persona? A estas preguntas intentaremos responder. Si respondiéramos que el embrión humano no es “persona” entonces podemos decidir sobre él como nos plazca. Esta clase de respuesta manifiesta el hecho de que algunos hombres deciden sobre la vida de otros. Muestra también que algunos hombres quieren tener “poder” sobre otros, tanto

que todas las posibles generaciones futuras son pacientes u objetos de un poder que ejercen sobre ellas los que aún viven. A través de la contracepción, simplemente se les niega la existencia; a través de la contracepción, usada como medio de engendrar selectivamente, se les obliga a ser, sin que se les pida opinión, lo que una generación, por sus propias razones pueda elegir (LEWIS, 1990, p. 56-57).

Nos encontramos aquí con el caso de quitar la posibilidad de vivir a alguien, decidiendo y engendrando selectivamente, es decir eliminando a algunos y dejando vivir a otros. El escrito de Lewis a pesar de ser del 1943 es muy actual en lo que respecta al empeño de algunos hombres, que por razones propias, intentan dominar a otros negándoles la existencia. Esto solo por hablar de la contracepción, pero también podemos preguntarnos acerca de la eutanasia y del aborto. Hablar de “poder sobre otros” en cierta manera implica que esos “otros” sean tratados como simples objetos

El poder que este tipo de hombres desea, hace que vean a los otros como simples objetos. Lo que conlleva que el embrión humano no se considere como persona, sino algo parecido a un objeto que puede ser utilizado (pensemos a las investigaciones científicas

que buscan la cura para algunas enfermedades o para tratamientos de belleza) para diferentes finalidades. En otras palabras esto significa ponerle un precio a alguien. Por ponerlo en palabras de Hobbes: “El valor, o ESTIMACIÓN de un hombre, es, como para las otras cosas, su precio, es decir, cuánto se daría por el uso de su poder; no es por tanto una cosa absoluta, sino que depende de la necesidad y del juicio de los demás”¹. Esto significa que el hombre es una cosa entre las demás, por lo cual tiene un precio que puede aumentar o disminuir según las necesidades y el juicio de otros hombres.

¿Pero esto es verdad? ¿Es verdad que el hombre tiene un precio que puede ser pagado? Si es verdad que el hombre vale algo, entonces puede ser utilizado para el beneficio de otros hombres, y su valor entonces “no es por tanto una cosa absoluta”. Pero, si lo anterior no es verdad y el “valor” del hombre es “absoluto”, el hombre no puede ser objeto del poder otro hombre y su valor no depende del juicio y las necesidades de otros hombres.

Intentaremos ahora analizar la teoría de la dignidad kantiana para ver cuáles son sus componentes, y posteriormente ver que es lo que nos ofrece para mostrar que el hombre no puede ser solo un medio y por consiguiente su “valor” es absoluto y por tanto impone un “límite absoluto”² a toda pretensión de utilizarlo solo como un medio para el fin de otro hombre.

El concepto de dignidad y sus componentes

Comencemos esta parte del trabajo preguntándonos qué es lo que se entiende por dignidad y más específicamente qué entiende Kant por “dignidad” [Würde]. Cuando Kant habla de dignidad lo hace en dos formas diferentes: identificándola por una parte al valor intrínseco es decir absoluto de alguien o “identifica la dignidad con el valor moral

¹ “Il valore, o PREGIO di un uomo, è, como in tutte le cose, il suo prezzo, vale a dire, quanto si darebbe per l’uso del suo potere; non è perciò una cosa assoluta, ma dipendente dal bisogno e dal giudizio altrui” (TH. HOBBS, 1993, p. 84).

² Cf. SHELL, 2008, p. 335-336.

(merito)”³. En este trabajo consideraremos sobre todo al primera forma de hablar de “dignidad”, mientras que la segunda no la trataremos. Por tanto para Kant hablar de dignidad es decir que alguien posee un valor absoluto que lo coloca en un plano de igualdad con otros que le son iguales [Cf. MS, VI; 435]⁴. Comencemos ahora el análisis de algunos textos kantianos para ver qué es lo que el concepto de “dignidad” indica y cuáles son las componentes que hacen posible decir que algo es digno. Kant nos dice: “En el reino de los fines, todo tiene un precio o una dignidad. Lo que tiene un precio puede ser substituido por algo más que le sea equivalente. Lo que no tiene precio, y que por consiguiente no admite algo que le sea equivalente, tiene dignidad” (GS, IV; 434)⁵. En este texto nos es posible hacer una distinción entre aquello que puede ser substituido por algo que le sea equivalente, por ejemplo el dinero necesario para poder intercambiarlo por un libro o por un producto alimenticio, y lo que no admite substitución alguna, es decir no tiene un precio. A lo segundo es a lo que se le puede dar el estatuto de dignidad. Como ya decíamos después de citar a Hobbes el valor que se tiene en algo que es digno es absoluto (Cf. GS, IV; 428) y no relativo. ¿El hombre es digno? O bien ¿El hombre es tal que posea en sí mismo el estatuto de dignidad? Antes de responder a estas preguntas conviene precisar los aspectos que la noción de “dignidad” conlleva. Kant nos dice:

Lo que se refiere en general a las inclinaciones y necesidades humanas tiene un *precio de mercado*; lo que aun sin presuponer una necesidad, se conforma con un cierto gusto, es decir a un complacerse por el solo juego sin objetivo de las fuerzas de nuestro ánimo, tiene un *precio de afección*; pero lo que constituye la condición bajo la cual, solamente, algo puede ser fin en sí mismo, no tiene simplemente un valor relativo, es decir un precio, sino un valor intrínseco, es decir *dignidad*⁶. (GS, IV; 434-435)

³ “identifying dignity with moral worth (merit)” (DARWALL, 2008, p. 183).

⁴ Las obras de Kant que citaremos normalmente son traducción de la traducción italiana, a menos que indiquemos la traducción española. I. Kant, *Metafisica dei Costumi*, Bompiani, Milano, 2006. La paginación que seguimos es la del volumen VI delle KGS (= *Kant's Gesammelte Schriften*), 205-493. Cuando citaremos esta obra utilizaremos la sigla *MS* y el número de página.

⁵ “Nel regno dei fini tutto ha un prezzo o una dignità. Ciò che ha un prezzo può essere sostituito con qualcos'altro come equivalente. Ciò che invece non ha prezzo, e dunque non ammette alcun equivalente, ha una dignità”. I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, Editori Laterza, Roma-Bari, 2009⁶. La paginación que seguimos es la de la *AkademieAusgabe* del IV volume, 385-464. Utilizaremos la sigla *GS* para citar esta obra y el número de página.

⁶ Ciò che si riferisce alle generali inclinazioni e bisogni umani ha un *prezzo di mercato*; ciò che, anche senza presupporre un bisogno, è conforme ad un certo gusto, ossia ad una compiacenza per il puro gioco senza scopo delle forze del nostro animo, ha un *prezzo di affezinone*; ma ciò che costituisce la condizione

A partir de este texto podemos ver que otra componente para poder dar a alguien el estatuto de dignidad es que este sea un fin en sí mismo, y que por consiguiente este fin en sí posee un valor intrínseco. Por ahora dejaremos en suspenso la cuestión de la condición bajo la cual todo ser racional es digno. Pero, ¿quién en este mundo es un fin en sí mismo? Kant nos responde diciendo: “el hombre, y en general todo ser racional, *existe* como fin en sí mismo, *no simplemente como medio* para usarse a placer por esta o aquella voluntad, sino que debe ser siempre considerado, en todas sus acciones hacia sí mismo como hacia los demás seres racionales, al mismo tiempo como fin”⁷ (GS, IV; 428). Ahora sabemos que el hombre es un fin en sí mismo y que por consiguiente su existencia tiene un “valor absoluto” (GS, IV; 428). La condición para que el hombre sea “digno” es la racionalidad, por la cual todo ser que posea la racionalidad es digno.

De todo lo que hemos ido analizando hasta ahora podemos ver que para tener dignidad, se debe ser un fin en sí mismo, y por consiguiente tener un valor intrínseco. Por lo cual no puede ser utilizado como un simple medio. Ahora bien tenemos que retomar una distinción que Kant hace: los seres privados de razón tienen un valor relativo, como medio y se les llama *cosas* (*Sachen*), mientras que los seres racionales son llamados *personas* (*Personen*) y que como ya hemos dicho no pueden ser utilizados simplemente como medios, lo que “por consecuencia limita todo arbitrio (y es objeto de respeto)” (GS, IV; 428). La distinción realizada es importante porque nos da la pauta para ver que a las cosas y a los animales que no tienen razón se les da un valor relativo, es decir pueden ser substituidos por algo que les sea equivalente, mientras que los seres racionales son dignos y por tanto merecen respeto e imponen un límite a cualquier arbitrio. Debemos tener presente la distinción entre “cosas” (*Sachen*) y “personas” (*Personen*). A este punto es conveniente retomar la «condición bajo la cual todo ser racional puede ser fin en sí mismo. Pero, ¿cuál es esta “condición”? ¿Qué es en el fondo lo que permite que un ser racional sea un fin en sí mismo y que por consiguiente tenga dignidad?

sotto la quale, soltanto, qualcosa può essere fine in se stesso, non ha semplicemente un valore relativo, ossia un prezzo, ma un valore intrinseco, ossia *dignità*. (GS, IV; 434-435) Cursivo del autor.

⁷ “L'uomo, e in generale ogni essere razionale, *esiste* come fine in se stesso, non semplicemente come mezzo da usarsi a piacimento per questa o quella volontà, ma dev'essere sempre considerato, in tutte le sue azioni indirizzate verso se stesso come verso gli altri esseri razionali, insieme come fine” (GS, IV; 428) Cursivo del autor.

Kant nos dice lo siguiente: “La moralidad es la única condición bajo la cual un ser racional pueda ser fin en sí mismo. [...] Por consiguiente solo la moralidad, y *la humanidad en cuanto sea capaz de la moralidad*, constituyen lo que tiene dignidad”⁸ (GS, IV; 434). Encontramos aquí dos nuevos elementos de lo que constituye la dignidad de un ser racional: la moralidad y la humanidad que tiene la capacidad de ser moral. Reuniendo los elementos que hemos encontrado podemos decir que un ser racional es digno en cuanto es un fin en sí mismo bajo la condición de ser capaz de la moralidad y solo así tener un valor intrínseco o absoluto que impone un límite a todo arbitrio. Tengamos presente la idea de ser capaz de la moralidad. Para resumir en una palabra todos estos elementos, un ser racional es: *persona*.

Todo lo que acabamos de decir lo encontramos sintetizado en la segunda versión del imperativo categórico: «*obra de tal modo que trates a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de otro, siempre como un fin y nunca sólo como un medio*»⁹ (GS, IV; 429). “Este imperativo – dice Abbagnano – establece en efecto, que todo hombre, y más bien todo ser racional, como fin en sí mismo, posee un valor no relativo [...] y sí intrínseco, esto es, la dignidad” (ABBAGNANO, 1989, p. 324). Establece todo lo que ya habíamos ido analizado en relación a la dignidad del ser racional, en nuestro caso del hombre, pero a la vez muestra que toda acción que se realice debe tener en cuenta que el otro hombre o “segunda persona” es también un fin en sí mismo, es decir tiene una dignidad igual a la mía. Lo que conlleva la irreductibilidad de la segunda persona¹⁰, a la voluntad del primero e impone la “suprema condición limitativa de la libertad de las acciones de cada hombre”¹¹ (GS, IV; 430).

Ahora pondremos el acento en la cuestión de la “humanidad” pues el imperativo dice explícitamente “tratar a la humanidad” en mi persona como en la de otro como un fin y nunca solo como medio. La humanidad como ya habíamos notado anteriormente debe ser

⁸ “La moralità è l’unica condizione sotto la quale un essere razionale possa essere fine in sè. [...] Dunque solo la moralità, e *l’umanità in quanto sia capace di essa*, costituiscono ciò che ha dignità” (GS, IV; 434). Cursivo nuestro.

⁹ “*Agisci in modo da trattare l’umanità, così nella tua persona come nella persona di ogni altro, sempre insieme come fine, mai semplicemente come mezzo*” (GS, IV; 429). Cursivo del autor.

¹⁰Cf. DARWALL, 2008, p. 188.

¹¹ “la suprema condizione limitativa della libertà delle azioni di ogni uomo” (GS, IV; 430).

capaz de la moralidad, pero también como requiere todo imperativo el concepto de “humanidad” es algo universal ya que incluye a todo hombre concreto. Es decir cada hombre es el lugar subjetivo de la naturaleza racional¹². Estas características de la “humanidad” las encontramos en lo que Kant llama “Principio de la humanidad y de todo ser racional en general *como fin en sí mismo*”, este principio es universal porque “está en relación con todo ser racional en general” y presenta a la humanidad “como fin objetivo, que, en cuanto ley, cualquiera que sea el fin que queramos tener, debe constituir la suprema condición limitativa de todo fin subjetivo”¹³ (*GS*, IV;431). La idea de la humanidad como fin “objetivo” se refiere a un límite absoluto que limita cualquier otro fin subjetivo, citemos aquí el mismo ejemplo que nos da Kant: quien quiere hacer una falsa promesa, verá que quiere utilizar al otro como simple medio y no como fin, para su propio propósito. Lo que contradice el imperativo categórico en la fórmula de la humanidad.

¿Cómo concebir entonces la “humanidad”? he aquí dos respuestas: Para Christine Korsgaard la humanidad es la capacidad representarse como fines¹⁴, mientras que para Allen Wood la humanidad es la capacidad de pensar sistemáticamente¹⁵. Nosotros seguiremos la primera vía. “La humanidad es el lugar “subjetivo” de la naturaleza racional – es la manera en la cual la naturaleza racional en nosotros es inmediatamente y sin lugar a dudas en nuestras conciencias”¹⁶, esto se debe a que todo ser racional representa su propia existencia como un fin en sí misma, y al decir “todo ser racional” queremos expresar que cada uno ve de esta forma su propia existencia y que por tanto el imperativo categórico vale para todo ser racional sin excepción alguna. Esto presupone que la “humanidad” pueda pensar sistemáticamente, pues el ser humano se representa a sí mismo como fin, lo que implica que vea una diferencia de valores entre las “cosas” y él como “persona”. Podríamos decir que en último análisis nuestra dignidad deriva de

¹² Cf. SHELL, 2008, p. 337.

¹³ “come fine oggettivo, che, in quanto legge, qualsiasi sia il fine che vogliamo avere, deve costituire la suprema condizione limitativa di ogni fine soggetti” (*GS*, IV; 431).

¹⁴ Cf. KORSGAARD, 1996, p. 17; 110.

¹⁵ Cf. WOOD, 1999, p. 119.

¹⁶ “humanity” is the “subjective” side of rational nature—the way in which rational nature in us immediately and unmistakably impinges on our consciousness”. SHELL, 2008, p. 336.

nuestra capacidad para actuar bajo las leyes de nuestra razón, es decir por nuestra autonomía como agente moral¹⁷.

Hasta aquí hemos tratado, aunque sumariamente, de la dignidad, pero ahora es necesario preguntarnos acerca de la posibilidad de aplicar este estatuto al embrión humano. Retomando la cita de la “condición”, solo la moralidad y la humanidad en cuanto sea capaz de ella constituyen aquello que tiene dignidad. Intentaremos pues, buscar alguna idea en el pensamiento kantiano que nos ayude a ver si es posible aplicar el estatuto de *dignidad humana* al embrión humano.

El hombre visto pragmáticamente

¿Cómo aplicar toda la reflexión apenas hecha al embrión humano? Para poder ver en qué manera podemos aplicar el estatuto de humanidad y el de dignidad al embrión humano es necesario ver al hombre de forma pragmática. Viendo al hombre en una forma pragmática, lo veremos teleológicamente. Pero ¿cuál es el sentido que Kant le da a la palabra “pragmático”? Tomaremos alguna idea de la *Antropología. En sentido pragmático*. Debemos, por consiguiente, señalar el significado del término “pragmático”: “el conocimiento fisiológico del hombre trata de investigar lo que *la naturaleza* hace del hombre; [el conocimiento] pragmático, lo que *él mismo*, como ser que obra libremente, hace, o puede y debe hacer, de sí mismo” (KANT, 1991, p. 7). Si la antropología al estilo kantiano investiga cómo el hombre que obra libremente se hace a sí mismo a través de sus decisiones, esto quiere decir que al hombre lo veremos en forma teleológica¹⁸, por lo cual se vislumbra que el hombre busca manifestarse como agente moral, es decir como autónomo. ¿Cómo expresar la idea de un progreso para obrar libremente? En cierta manera esta idea la encontramos ya en la *Religión dentro de los límites de la sola razón*, ahí donde Kant distingue en la disposición (*Anlage*) al bien tres disposiciones al bien en la naturaleza humana:

¹⁷ Cf. SHELL, 2008, p. 339.

¹⁸ Cf. WILSON, 2006, p. 35-42.

1. La disposición del hombre a la *animalidad*, en cuanto ser viviente
2. Su disposición a la *humanidad* en cuanto ser viviente y al mismo tiempo *racional*
3. Su disposición a la *personalidad*, en cuanto ser racional y susceptible al mismo tiempo de *imputación*¹⁹

Estas disposiciones son buenas y originarias. Son buenas porque favorecen al hombre para cumplir el bien y son originarias porque pertinentes a la posibilidad misma de la naturaleza humana. Por lo que se puede decir que estas son necesarias en el hombre, pues cada una de ellas, manifiestan ciertos instintos o estímulos que ayudan al hombre en su tendencia al bien. En la primera encontramos tres instintos: el de la conservación personal, el de la reproducción y el instinto social (Cf. *Religion*, 25). En la segunda disposición encontramos el estímulo a la cultura como un compararse con los demás (Cf. *Religion*, 26). Y en la tercera encontramos la capacidad de sentir por la ley moral un respeto que sea moviente, suficiente por sí solo, del arbitrio (Cf. *Religion*, 26). Como vemos en nuestra propia experiencia, estas tres disposiciones no trabajan cada una por su lado, sino están juntas y funcionan en unidad. Estas tres disposiciones son complementarias, por lo cual no es posible separarlas sin dañar la organización del hombre en su totalidad.

La idea de un progreso como vemos, por otra parte, está presente, pues el hombre no es solo animal, sino también busca la instrumentalización – entendida como búsqueda del bien personal y de la opinión que los demás – y el propio progreso que va hacia la realización moral. Más explícitamente encontramos la idea de un progreso, en el escrito de Kant llamado: *Comienzo presunto de la historia humana*, en el cual Kant trata el desarrollo del hombre del estado animal a la idea de que el hombre “constituía el genuino *fin de la Naturaleza*. [...] Esta figuración implicaba, si bien de manera oscura, la idea de que no podía dirigirse en los mismos términos hacia ningún *hombre*, sino tenía que considerarlos a todos coparticipes iguales de los dones de la naturaleza” (KANT, 1987, pp. 75-76), esto se considera como parte de la limitación que la razón práctica impone en

¹⁹1. La disposizione dell'uomo all'*animalità*, in quanto essere vivente

2. La sua disposizione all'*umanità*, in quanto essere vivente e nello stesso tempo *ragionevole*

3. La sua disposizione alla *personalità*, in quanto essere ragionevole e suscettibile nello stesso tempo d'*imputazione*. I. Kant, *La religione entro limiti della sola ragione*, Laterza editori, Roma-Bari, 2010, p. 25. Citaremos esta obra como *Religion*.

relación a los demás hombres. Este escrito trata propiamente de cómo el hombre se cuenta de su libertad, es decir es una historia de cómo la libertad irrumpe en el hombre. Historia “del primer desenvolvimiento de la libertad en la naturaleza del hombre” (KANT, 1987, p. 68).

Ahora bien, ¿cómo podemos ejemplificar esta irrupción de la idea de la libertad en el hombre? Kant nos ofrece un ejemplo en la *Antropología* (1991, p. 208 [VII: 268-269n]):

Esta previsión no puede tenerla todavía el niño recién nacido; pero que el sentimiento de la incomodidad en él no procede del dolor corporal, sino de una idea oscura (o representación análoga a ésta) de libertad y del obstáculo contra ella, la *injusticia*, se descubre por las *lágrimas* que se unen al grito un par de meses después del nacimiento, lo que revela una especie de amargura, cuando aspira a acercarse a ciertos objetos o simplemente a modificar su estado y se siente impedido para hacerlo. –Este impulso a tener voluntad propia [*seinen Willenzuhaben*] y a tomar el impedimento como una ofensa, [distinguiéndose] también especialmente por su tono y deja traslucir una maldad que la madre se ve obligada a castigar, pero habitualmente se replica con los gritos todavía más vehementes. Exactamente lo mismo sucede cuando cae por su propia culpa. Los hijos de otros animales juegan, los del hombre disputan prematuramente unos con otros, y es como si un cierto concepto de derecho (referente a la libertad externa) se desarrollase al mismo tiempo que la animalidad y no se aprendiese paulatinamente.

“Todo niño humano, en su grito [...] “anuncia inmediatamente” su “pretensión a la libertad” (una idea que no posee ningún otro animal)”²⁰, como Kant mismo dice esa idea oscura de libertad que emerge en el niño con el sentido de injusticia. Vemos también en el texto kantiano la dinámica que se establece entre la naturaleza y la libertad del hombre, pues se ve la “(posible) irrupción en la naturaleza de la “idea de libertad” como una causa verdaderamente moral” (SHELL, 2008, p. 338). Pero esta idea no es algo adquirido sino algo que se manifiesta, es decir algo originario en la naturaleza humana, a esto le llamaremos, con Susan Shell, la “racionalidad encarnada”. Recordemos que estamos pensando a las capacidades humanas en modo pragmático, lo que presupone que con la idea de libertad podamos *dirigirnos* a nosotros mismos, es decir que el hombre dicta a sí mismo sus propias leyes.

²⁰“Even human infants, in their crying [...] “immediately announce” their “claim to freedom (an idea possessed by no other animal)” (SHELL, 2008, p. 337).

El embrión humano visto al modo pragmático: es digno

¿Cómo aplicar toda la reflexión apenas hecha al embrión humano? Antes que nada debemos recordar la estructura teleológica de la vida humana. Por tanto el cuerpo humano en su totalidad no puede ser considerado como cualquier cosa, sino como parte esencial de la personalidad. El cuerpo como sabemos permite al hombre la relación con el exterior, la comunicación con los demás hombres, es parte de la “racionalidad encarnada”. Es parte de la animalidad del hombre, pero no por esto es una parte superflua. Más bien el cuerpo humano es parte esencial del “hombre” puesto que el cuerpo mismo con la sensibilidad que conlleva es algo que condiciona el cumplimiento del bien, que debe cumplir el hombre. Esto es parte de lo que podemos llamar “ética impura”²¹ pues es necesario considerar la importancia de los aspectos empíricos de la antropología kantiana.

La pregunta aquí es si el embrión es o no persona y si lo es entonces es digno. A nivel puramente físico el embrión es parte del hombre, pues sin él, el “progreso” que implica el paso de la fecundación a la posterior división celular (blastocisto) para ir conformando el cuerpo humano no se podría dar. “La moral kantiana informada teleológicamente sugiere un puntual desarrollo humano”²², lo que quiere decir que el embrión humano es una parte constitutiva para el desarrollo posterior del hombre. La moderna embriología muestra que el desarrollo del embrión es continuo²³, pero podemos ponernos aún la pregunta: ¿el embrión humano tiene plenamente el estatuto de la humanidad desde la concepción o no? Si hemos dicho que el desarrollo es continuo y por consecuencia pragmáticamente podemos decir que el embrión es humano ya desde su concepción, aún cuando los primeros diez días el embrión tenga una plasticidad de forma debido al blastocisto. El

²¹ Para mostrar la importancia de los aspectos empíricos en la filosofía práctica de Kant se acuñó el eslogan de una “ética impura” (Cf. LUODEN, 2000).

²² “Kant’s pragmatically informed moral teleology suggest a punctuated account of human development”. (LUODEN, 2000, p. 346).

²³ La formación del embrión humano es continua como lo muestra la embriología moderna. Después de la fecundación se da el desarrollo de la mórula, después de ésta se desarrolla el blastocisto, en esta segunda etapa hay ya una cavidad con líquido (blastocelo), y las células se agrupan formando el embrioblasto y gracias al trofoblasto el embrión se encuentra ya listo para la implantación en el endometrio.

embrión es, por el principio de unidad que se tiene en su desarrollo, humano plenamente. El principio de unidad es respetado porque el embrión desde estos primeros días está ya en progreso hacia el irrumpir de la libertad, lo que abre la posibilidad para decir que será y es “capaz de la moralidad”.

Garantizamos así el estatuto de humanidad al embrión humano, pues visto pragmáticamente el embrión es ya uno estadio teleológico del hombre y por otra parte visto también teleológicamente no podemos negar que el embrión será capaz de la moralidad. Teniendo en cuenta estas dos características podemos aseverar que el embrión humano es digno y que por tanto impone un límite absoluto a toda libertad, pues es ya un fin en sí mismo en cuanto capaz de moralidad.

Referências

ABBAGNANO, N. Dignidad. In: _____. *Diccionario de Filosofía*. México: Fondo de cultura económica, 1989.

DARWALL, ST. Kant on Respect, Dignity, and the Duty of Respec. In: M. BETZLER [ED.], *Kant's Ethics of Virtues*. New York: Walter de Gruyter, 2008.

HOBBS, TH. *Leviatano*. Firenze: La Nuova Italia, 1993.

Kant, I. *Metafisica dei Costumi*. Milano: Bompiani, 2006.

_____. *Fondazione della metafisica dei costumi*. 6ª ed. Roma-Bari: Editori Laterza, 2009.

_____. *Antropología. En sentido pragmático*. Madrid Alianza: Editorial, 1991.

_____. *La religione entro limiti della sola ragione*. Roma-Bari: Laterza editori, 2010.

_____. Comienzo presunto de la historia humana. In: *Filosofía de la Historia*, Fondo de cultura económica, 1987, p. 67 – 93.

KORSGAARD, CH. *Creating the Kingdom of Ends*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

LEWIS, C. S. *La abolición del hombre*. Madrid: Encuentro Ediciones, 1990, p. 56-57.

LUODEN, R. *Kant's Impure Ethics*. New York: *From Rational Beings to Human Beings*, 2000.

SHELL, S. M., Kant's Concept of Human Dignity as a Resource for Bioethics. In: A. SHULMAN [ED.], *Human Dignity and Bioethics: Essays Commissioned by the President's Council on Bioethics*. Washington D.C: Government printing, 2008.

WILSON, H. L. *Kant's Pragmatic Anthropology: its origin, meaning, and critical significance*. New York: State University of New York Press, 2006.

WOOD, A.W. *Kant's Ethical Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

VISITA ÀS BASES GNOSIOLÓGICAS DA CONSTITUIÇÃO BRASILEIRA DE 1988

Paulo Augusto da Silva*

"O único fator indispensável para a geração do poder é a convivência
entre os homens".
Hannah Arendt.

Resumo: A Constituição do Brasil acolhe em seus capítulos iniciais valores princípios e direitos. Com isto ela se propõe regular o comportamento dos cidadãos uns com relação aos outros e todos com relação aos bens jurídicos, mas também adotar certo modelo de Estado com base em valores abstratos. Ora, a Gnosilogia moderna, na sua vertente empirista veta o conhecimento de abstrações. A presente monografia visa ponderar a crítica empirista, para saber se este veto deve ser levado em conta ou se outros caminhos permitem falar de valores abstratos. O alvo final é saber se assistiu razão ao constituinte brasileiro ao introduzir na Constituição valores de caráter abstrato.

Palavras-Chave: gnosilogia, constituição, valores, razão, ética.

Abstract: The Constitution of Brazil hosts in their opening chapters rights principles and values. With that she proposes to regulate the behavior of citizens in relation to each other and with respect to all legal rights, but also adopt certain state model based on abstract values. However, the Gnosiology modern in its aspects empiricist Vetoes knowledge abstractions. This monograph seeks to examine the critical empiricist, to see if this veto should be taken into account or whether other ways to speak of abstract values. The ultimate target is whether the constituency has seen reason to introduce the Brazilian Constitution values of abstractness.

Key-Words: gnosiology, constitution, values, reason, ethics.

Introdução

Disse Hannah Arendt certa vez que "os direitos humanos não são um dado, mas um construído". A pergunta que nos ocorre mira as bases teóricas e/ou práticas sobre as quais dar-se-ia esta construção. Há quem pense só existir direito a partir do momento em que ele é positivado em texto legal. Nossa posição é exatamente oposta: o direito só se positiva em diploma legal por ser inerente ao ser humano. Ter, reconhecer e exercer direitos é processo imanente ao ser humano, numa dialética que, no entanto, só se

* Faculdade Arquidiocesana de Mariana. pauloaugustodasilva@gmail.com

explícita, no correr de milênios. É um processo de humanizar-se aquele de reconhecer tanto coletiva quanto individualmente os sujeitos de direitos. Por isto, direitos não podem ser concedidos ou outorgados. Os processos históricos de outorga ou concessão constituem (e a ser superado), passo prévio àquele momento em que a consciência se reconhece capaz de ser e decidir.

A Constituição brasileira consagrou princípios, direitos valores. Em que pese a permanência de problemáticas como a corrupção, jamais tivemos uma Constituição tão amplamente discutida antes de vigor. O reconhecimento de certos direitos existia já na Constituição de 1824. No entanto, nela e nas outras nada temos que se compare ao processo de amadurecimento das instituições políticas, acontecido em 1988. Trata-se de um documento cuja autoria foi da sociedade civil organizada, o que explica inclusive suas falhas e contradições.

Quer o presente texto abordar tal Constituição, em seu fundo gnosiológico e ético. Com simples reflexões, ensaiamos o exercício de pensar o tema: buscar uma compreensão da Constituição brasileira, pela ausculta de suas raízes remotas, na cultura ocidental.

Na primeira parte, visamos responder à seguinte questão: É possível racionalmente justificar que se dê a um valor um caráter normativo? Quais são os fundamentos dos direitos, normalmente chamados humanos, etc.? Nesta discussão procuraremos entender como a cultura moderna trata a questão de valores, direitos e princípios, isto é, questão de caráter abstrato, sob o ponto de vista gnosiológico.

Em um segundo momento, buscaremos esclarecer a transição da reflexão filosófica para o concreto das diversas experiências políticas, para o estabelecimento de valores direitos e princípios. Esta discussão abarcará toda a cultura ocidental, de vez que supõe um progressivo descobrir de valores na e pela ação política. Por fim faremos uma pequena análise aplicada ao caso brasileiro da constituição de 1988.

1. A Gnosiologia moderna e sua relação com princípios, valores e direitos

As sociedades tradicionais organizavam-se a partir de algum princípio de sacralidade que se impunha com base em autoridade. Na Modernidade, o ciclo civilizatório descartou o sagrado e estabeleceu progressivamente suas próprias normas. Para que a sociedade se organize, de maneira a dar condição à produção e reprodução da vida, ela se pensou à luz de teorias de acordo com as quais a norma jurídica deveria ser justificada. Uma norma não justificada, ainda que eficaz, é imposição. Ora, a Gnosiologia moderna questionou de maneira muito intensa a possibilidade de justificação racional de uma proposição, fosse ela qual fosse. Logo justificar ou não: eis nosso impasse.

O direito viu-se afetado por esta dubiedade. Valemo-nos da informação haurida de Gilmar Ferreira Mendes e colaboradores. Eles recordam as dificuldades havidas ao tentar se mostrar a necessidade de reconhecimento dos direitos. Segundo ali se lê, tais dificuldades levam "alguns a recusar utilidade ao estudo do embasamento filosóficos dos direitos fundamentais" (MENDES, 2008, p. 235).

Direitos seriam fruto de momentos históricos diferentes. Eis um exemplo:

Os direitos humanos seriam fruto de momentos históricos diferentes e a sua própria diversidade já apontaria para a conveniência de não se concentrarem esforços na busca de uma base absoluta, válida para todos os direitos em todos os tempos. Ao invés, seria mais produtivo buscar, em cada caso concreto, as várias razões elementares possíveis para a elevação de um direito à categoria de *fundamental*, sempre tendo presentes as condições, os meios e as situações nas quais este ou aquele direito haverá de atuar (MENDES, 2008, p. 235).

Não nos move a pretensão de encontrar uma formulação histórica perene, muito menos eterna. Mas entendemos que, como pano de fundo de toda discussão e elaboração histórica, há um ser que se manifesta: o ser humano. Ele é que dará a base estável para se falar de direitos e valores abstratos. Nossa questão agora é, pois, entender *se* e como *podemos* discorrer racionalmente sobre o absoluto dos direitos, princípios e valores. Para isto, valer-nos-emos de um sobrevôo no pensamento de autores que negam e de outros que afirmam esta possibilidade. Depois procuraremos esclarecer uma proposta de equacionamento do tema.

2. A Postulação empirista

O problema do conhecimento colocou-se mais agudamente, no Ocidente, depois que David Hume levou ao limite o ceticismo radical da doutrina empírica. Para este pensador escocês, "*Todos os conteúdos da mente humana outra coisa não são senão percepções*" (...) Hume chama a estas percepções de "impressões e idéias". No final de sua elaboração, de caráter eminentemente gnosiológico, Hume conclui pela negação das idéias universais. Ao elaborar uma idéia universal como, por exemplo, um princípio, que é o que nos preocupa neste texto, nada mais fazemos – segundo o pensamento huminiano – do que expressar certos hábitos adquiridos. Estas idéias gerais, universais - os princípios, a elaboração de valores- não representariam realmente uma conquista da mente. Segundo Hume,

A palavra desperta uma idéia individual e, juntamente com ela, certo hábito. E esse hábito produz toda outra idéia individual, conforme o que requer a ocasião. Mas, como é impossível, na maioria dos casos, a produção de todas as idéias às quais o nome pode ser aplicado, nós abreviamos esse trabalho, limitando-o a uma consideração mais restrita, sem que surjam dessa abreviação muitos inconvenientes para os nossos raciocínios. (HUME *apud* REALE, 1990, p. 563).

Depois de Hume, afirmar um valor ou o um princípio tornou-se controverso. Se é o sujeito que proclama os valores e os princípios, então, a 'validade do valor' está limitada ao sabor do subjetivo. Por respeitável que seja assumir alguém alguns compromissos, não haveria, no entanto, como propugnar pela universalidade da obrigação de assumi-los. Como diz muito bem o Prof. Ivan Domingues (1993, 0. 17):

Mais do que os racionalistas, que bem ou mal postulavam o comércio do pensamento com o mundo, preconizando a correspondência da ordem do conhecimento com a ordem do ser, os empiristas saberão tirar as conseqüências da remissão do conhecimento ao sujeito, clivando a ordem do pensamento e a ordem do ser e apertando ainda mais os laços da verdade com o sujeito.

Esta seria sem dúvida uma conseqüência lógica do empirismo. Segundo eles, não é possível corresponder qualquer experiência sensível à postulação de que devamos, por exemplo, respeitar a moralidade. Para o empirismo não existe experiência de um ato ético

ou moral. Existem atos aos quais as pessoas aplicam uma tarja de ético ou moral, mas sem que se possa demonstrar qualquer ligação entre o acontecimento exterior e a avaliação que dele foi feita. Os empiristas nos colocam diante de um impasse. Como sabemos, não têm eles intenção de negar a necessidade do agir moral. Apenas entendem que este agir moral não se pode fundamentar racionalmente, tornando-se eticamente frágil.

3. Para além do empirismo.

O Ocidente vive na Modernidade, uma revolução de valores. O empirismo apresenta-se como grande questionador. É possível superar seus questionamentos? Se é possível, que caminhos devemos seguir para esta superação?

Esta é nossa tarefa: procurar descobrir a via para uma possível exposição racional de princípios e valores. Para esta análise, valer-nos-emos da reflexão do Pe. Henrique Cláudio de Lima Vaz. Vaz nos pareceu importante, exatamente por trazer em seu texto uma lúcida percepção da profundidade da crise dos valores, havida na Modernidade. Como diz ele,

considerado a partir da idéia do conhecimento nele dominante, o ciclo da modernidade pode ser considerado como aquele no qual o homem ocidental refaz a morada simbólica da sua existência no mundo, situando-a dentro das coordenadas e das perspectivas do espaço da representação. Ora, entregar-se à tarefa dessa reconstrução implica, em última instância, avocar a si o intento propriamente demiúrgico de edificar um mundo submetido a um sistema de medidas imanente ao próprio homem, ou ainda ensaiar, como projeto de civilização, a transposição do plano da *theoria* para o plano da *techné*, do paradigma do homem-medida, proposto por Protágoras em plena crise da modernidade grega (LIMA VAZ, 1994, p. 6).

Em nosso compreender, o constituinte de 1988 estava consciente deste giro gnosiológico. Consciente estava também de que a recuperação de uma certa noção de sentido para a experiência humana é primordial justamente para que esta experiência seja "humana". Ora, o que faz o "humano" ser humano é sua capacidade de agir ético. O ser humano é capaz de se perguntar o que é bom para si, como indivíduo, e o que é bom para si como

comunidade. Ele se coloca a questão do dever ser. É a partir do ser humano que a Constituição se elabora. O que aqui está implícito é a noção de um ser humano que não se vê joguete de determinismos fossem de cunho físico, fossem psíquicos, sociais ou econômicos. O ser humano se vê como capaz de dar-se um horizonte, de construir um sentido. Ele é pessoa. Ele se relaciona. Podemos nos ajudar na compreensão deste ponto, com uma fala de Lima Vaz:

A invenção do sentido é, pois, tarefa humana por excelência e só ao homem, portador do logos, aberto ao ser e à verdade, é dado o supremo risco de enunciar o sentido e traduzir, as razões do ser em razões do viver (LIMA VAZ, 1994, p. 9).

Assim, de um lado, entendemos ser impossível ignorar as reflexões dos empiristas. De outro lado, mister se faz, tenhamos plena consciência das bases gnosiológicas de nossa postulação neste tema de valores direitos e princípios.

4. A questão do fundamento.

A base teórica para a almejada superação dos questionamentos empiristas é a consciência como presença de si a si, descoberta no convívio com o outro. Certa vez tivemos oportunidade de refletir a cerca da

importância da descoberta do outro para a possibilitação da descoberta de si mesmo. (...) No nível fundamental da experiência humana está a experiência do encontro do *outro*. Na verdade, com relação ao mundo, minha experiência vai ser sempre dialeticamente ora de aproximação, ora de afastamento. Assim sendo, "só no outro eu e pela mediação dele, isto é, através da comunhão com ele, o Eu se pode constituir como subjetividade livre. Esta percepção é fundamental. Dela depende não só a possibilidade da filosofia, mas a possibilidade da vida humana, propriamente falando (SILVA, 2004, p. 102).

O ser humano põe-se uma vez mais como critério, não no absoluto da arbitrariedade e da decretação de vontades, mas do diálogo, na dialética do pensamento.

Aqui procuramos o percurso histórico desta dialética de superação. Entendemos que já a partir de Kant, começa a desenvolver-se o esforço de se pensar a nossa experiência teórica como algo que vai além de mero *belief*, mero crer, instintivo ou não. A posição

segundo a qual toda e qualquer teoria não vai além de mera crença, faz com que ela possa ser descartada sempre ao arbítrio de quem a profere. Já a postura de afirmar que a consciência humana se reconhece em suas teorias, apesar de sua fragilidade e para além das teorias e fragilidades parece-nos ser uma experiência autenticamente humana. Começamos por Kant, exatamente pela impiedosa investigação que fez da consciência intelectual, motivada pela crítica empirista, mas avessa a todo romantismo. E, em sua crítica, ele nos ensina a distinguir entre existência e sentido. O que faz com que o ser humano seja “humano” não é seu mero emergir na ponta da cadeia evolutiva cosmológica, mas o fato de que ele pode e sempre o faz: decidir-se sobre sentido. Este é o propriamente humano: que alguém se dê um sentido, bem como a tudo aquilo que o cerca²⁴.

Entendemos nesta linha que o constituinte de 1988 buscou, para além da eficiência dos mecanismos sociais, a humanização a criação de uma sociedade dotada de significação, com as quais pessoas humanas podem se identificar. Alguém poderia argumentar: mas colocando assim as coisas, não continuamos no parâmetro do homem-medida? Não se portaria este ser humano como senhor absoluto do sentido? Na verdade, o sentido não é inventado arbitrariamente, mas partir do critério da convivialidade, que permanece –se quisermos a palavra – um absoluto. Faz sentido tudo aquilo que cria o espaço humano da comunicação, ou, para ser mais incisivo, aquilo que propicia a construção da civilização do amor.

Em 1988, a Constituição assimilou princípios de caráter marcadamente ético. Podemos dizer que o constituinte quis balizar o caminho pela qual se busca o horizonte do humano. Como diz Lima Vaz (1995, p. 58):

O pensamento ético contemporâneo apresenta-nos uma pluralidade de perfis e tendências que correspondem aos tipos de racionalidade atualmente vigentes na nossa sociedade. Se nos lembrarmos de que a Ética é obra da Razão demonstrativa, tendo por objeto as práticas individuais e sociais e visando à sua legitimação racional em termos de princípios, valores e fins, veremos que a pluralidade atual de modelos éticos corresponde à pluralidade dos tipos de racionalidade que se apresentam como os mais aptos para pensar o ethos complexo do nosso tempo.

²⁴ Dizemos "decidir-se", pois sempre é possível a opção pelo não-sentido.

Para que melhor compreendamos a cultura Ocidental, na sua vertente postuladora de bases suficientes a sustentar os imperativos éticos, mesmo na forma de legislação positiva,

será talvez instrutivo para nós lembrar que, nas origens da nossa civilização, o nascimento da ética teve lugar na seqüência de uma evolução, do espírito grego análoga à que se verifica em nosso tempo. Ela acompanhou a transformação da sociedade arcaica nas cidades industriosas e democráticas da Jônia e da Ática, tendo Atenas à sua frente. No fio dessa evolução apresenta-se, em primeiro lugar, o problema do trabalho e da riqueza, depois o problema da cultura e, finalmente, o problema do "bem agir" e do "bem viver" ou da Ética (LIMA VAZ, 1995, p. 56)²⁵.

5. A Ética no laboratório da História

Nossa tarefa é concretamente compreender a Modernidade, para, dentro dela, situar a Constituição brasileira. Para compreender, na Cultura Ocidental a construção a idéia de organização política baseada em direitos, nossa navegação pelo passado certamente nos levaria à antiguidade hebraica a romana, e grega. Nos limites deste trabalho, focalizaremos apenas a contribuição que nos vem da Grécia arcaica e clássica, por ser aquela cuja herança, justamente, nos proporcionou, entre outros valores, o esforço de fundar racionalmente o pensamento ético.

6. Os Primórdios gregos.

Ensinam-nos os tratadistas que havia nas sociedades aristocráticas e guerreiras da Grécia arcaica, a idéia de que o guerreiro virtuoso, pela força de seus membros e pela pujança de suas armas, exercia o poder, de forma a garantir-se a felicidade. Esta consistia basicamente em ser vitorioso nos combates ou morrer na glória de haver bem lutado. Nestas sociedades, que já se denominavam pela palavra *polis*, conquanto trouxessem ainda uma configuração eminentemente rural, poder e força se encontravam intimamente

²⁵ Autores há que distinguem ética de moral. Neste texto entendemos ser esta distinção despicieinda. O agir ético e o agir moral são aquele agir nascido da liberdade humana, que se põe como sujeito da própria inserção no ser, que –assim – esperamos ficará melhor caracterizado correr do texto.

ligados. O "pacto social" impunha-se pelo poder como *fato social fundamental*. É o poder que reúne as populações em grupos estáveis. A força do nobre (herói) implica exploração de seus vassalos. Por outro lado é a única força com a qual contam estes, para se protegerem de inimigos externos.

Hartmut von Hentig, em obra denominada *Hellas und Rom*, falando da sociedade grega, explica-nos algo da situação daqueles tempos.

A mais impressionante marca daqueles tempos remotos é o poder, ao qual os seres humanos se viam entregues: o fraco é presa do forte. (...) O poeta Homero, que ganhava seu pão nos palácios daqueles fortes, não glorifica esta situação, mas como que, analisa-a. Por exemplo, do herói Aquiles, ele mostra o motivo pelo qual ele quer ter um poder sobre os outros e emprega este poder de maneira assustadora. Isto se dá porque uma outra coisa tem poder sobre ele. Aquiles, como todo guerreiro de qualquer tempo, não pode pensar nem sequer até na manhã seguinte, sem considerar a possibilidade de que a morte o alcance. O que resta a um homem, por cuja inércia morreu seu mais querido amigo, a não ser pelo menos afirmar seu poder sobre a vida de seu inimigo? Assim os seres humanos se tornavam coisas, escravos que se podem comprar, ou vítimas de sacrifício, que se sacrificam sobre a pira do amigo²⁶.

No entanto, os personagens da *Iliada* expressam verdadeiro mal-estar com esta civilização. Os personagens reagem. Sua reação revelam uma feição crítica. Assim já na fase arcaica da cultura grega encontramos uma virada, nas relações intra-humanas na qual, do homem reificado (*Der Mensch wird zur Sache*), passa-se ao homem humanizado. (*Der Mensch wird menschlich*²⁷.) Já em Homero podemos detectar uma modificação neste sentido. Cremos valer a pena acompanhar um pouco mais as palavras de Hartmut von Hentig, quando diz:

A compaixão nasce ali onde o ser humano aprende, no destino alheio a ver seu próprio possível destino. Aquiles arrastará diariamente o cadáver de Heitor em torno da cidade e assim demonstrará de maneira dolorosa aos parentes e amigos de Heitor sua impotência e sua vergonha, até que Príamo, o ancião pai

²⁶ Das eindrucklichste Kennzeichen jener frühen Zeit ist die Gewalt, der sich die Menschen ausgeliefert sahen: Der Schwache ist Beute des Starken. (...) Der Sänger Homer, der in den Höfen jener Starken sein Brot verdiente, verherrlicht diesen Zustand nicht – er analysiert ihn, gleichsam: am Beispiel des Helden Achilleus zeigt er, woher es kommt, dass der eine Gewalt über den anderen haben will und sie so schrecklich gebraucht. Es kommt daher, dass etwas anderes über ihn Gewalt hat. Achilleus – wie jeder Krieger in jeder Zeit – kann nicht bis zum morgigen Tag denken, ohne in Gedanken durch die Möglichkeit seines eigenen Todes hindurchzugehen. Was bleibt dem Menschen, zu dessen Ohnmacht sein liebster Freund erschlagen wurde, als seine Macht wenigstens über das Leben seiner Feinde zu behaupten! So werden Menschen zur Sache – zu Sklaven, die man verkauft, zum Opfer, das man auf dem Scheiterhaufen des Freundes schlachtet. (HENTIG HARTMUT VON, 1964. p.15).

²⁷ O ser humano se humaniza (torna-se humano).

de Heitor, visita-o no acampamento inimigo, e pede lhe seja entregue o cadáver, em troca de alto resgate. Então Aquiles entende o aspecto comum de sua (de ambos) impotência. Nesta experiência começa a humanidade²⁸.

De fato, Aquiles que fora impotente para manter Pátroclo vivo, agora se ufanava de haver provocado uma morte. Mas isto não trouxe seu amigo de volta. Aquiles é tão *impotente* quanto Príamo. A consciência da impotência *de facto* de dois potentados é o que chamamos de elaboração pela cultura – no caso por Homero – da consciência de que o exercício prático do poder não correspondia aos anseios propriamente humanos. Para sistematizar esta discrepância entre o que é o ser humano –situado historicamente – e aquilo que ele sente que poderia e até deveria ser, institui-se a ética, como logo passaremos a falar.

7. Ética e Direito na Cultura Moderna.

O conhecimento racional era visto como natural e espontâneo para gregos e medievais. Foi a Modernidade que provocou uma discussão sobre a fundamentação da ética na *epistème* – ou seja, em um discurso racional, enquanto correntes inteiras reconheciam para ela um valor meramente sapiencial, de status gnosiológico frágil. Enfrentamos agora esta discussão, com a ajuda do Pe. Henrique Cláudio de Lima Vaz. Perante o veto do empirismo, a cultura moderna deparou-se com a necessidade de se pensar a si mesma, para poder pensar a ética. Pois até a ciência, que se apresentava como sua grande conquista, alternativa eficiente e válida para a religião, a ética, etc., também trouxe grandes catástrofes: a guerra em escala planetária, a poluição até à estratosfera. Por tudo isto, pensar tornou-se necessário. Começemos a pensar pois. Como poderíamos introduzir uma discussão de caráter ético? Lima Vaz (1988, p. 67) nos diz:

²⁸ Erbarmen kommt auf, wo der Mensch lernt, im Schicksal des anderen auch das mögliche eigen Schicksal zu sehen: Achilleus wird Hektors Leiche um die Burg schleifen und damit die Angehörigen und Freunde des Hektor qualvoll ihrer Ohnmacht und Schande überführen, täglich, bis Priamos, der greise Vater des Hektor, nachts bei ihm im feindlichen Lager erscheint und ihn bittet, die Leiche für hohe Lösegaben herauszugeben. Da begreift Achilleus die Gemeinsamkeit ihrer Ohnmacht. In diese Erfahrung beginnt die Menschlichkeit. (HENTIG HARTMUT von, 1964. p.19).

A ciência do ethos (*ethiké episthémé*) ou simplesmente Ética, tal como se constituiu na tradição ocidental, repousa, assim, sobre a pressuposição de que a *theoria* é inerente uma virtude educadora segundo a qual, tendo como objeto o Bem, ela torna bom aquele que a exerce; ou ainda, ela realiza a semelhança (*omoísis*) entre o sujeito da teoria e o seu objeto.

Tomemos, portanto, o pressuposto de que a finalidade do Estado seja a de promover a convivência harmoniosa e aprazível, a saber, o *bem*, para todos seus habitantes. Este pressuposto nasce das opções sucessivas, que se deram no correr da História. Os governantes de um Estado assim pensado desconheceriam eventuais motivos para privilegiar uma classe social, uma etnia, ou qualquer grupo marcado por algum índice de segregação. Será considerado justo aquilo que contribuir para esta harmonia, para esta convivência na liberdade, na justiça e na solidariedade. Quando as leis consagram as opções por estes valores temos um estado democrático de direito.

Assim a práxis humana, submetida à avaliação diuturna da consciência, tanto nas grandes opções políticas, quanto na inserção que cada pessoa faz de si mesma neste movimento, passa a ser a grande fonte da nova ciência ética. A historicidade, que os antigos já viviam, mas cuja consciência só foi maduramente tematizada a partir de Hegel, dá-nos o pano de fundo, para as novas discussões éticas e garante sua objetividade e clareza. Acompanhamos assim a fundada reflexão do Pe. Vaz (1988, p. 67):

Finalmente, no mundo ético objetivo ou no universo simbólico do ethos – que existe efetivamente *no médium* da linguagem como estrutura ou sistema – o universal se manifesta na inter-relação dialética do fim (conhecimento) e do bem (liberdade), constituindo o princípio universal do agir ético. Ele se particulariza no ethos histórico ou na tradição ética como universo simbólico de representações e valores (cultura ética) e se singulariza como expressão normativa (normas, leis, direito); é esse o universal concreto do mundo ético que existe efetivamente no mundo político.

Os pensadores da área do Direito viram-se igualmente empenhados nesta discussão. Esta ligação dos questionamentos gnosiológicos com a questão propriamente jurídica é parte integrante do desdobramento lógico deste texto. Para simultaneamente travar a discussão gnosiológica e ver sua repercussão na área jurídica, privilegiaremos alguns exemplos vindos deste ambiente. Assim valer-nos-emos do apoio do Curso de Direito Constitucional de Gilmar Ferreira Mendes e colaboradores (2008).

Logo na página 1 deste curso, coloca-se o problema da *validade e fundamento* da norma jurídica. E ali se lê que esta validade tem de ser pressuposta, pois não pode ser posta por alguma autoridade, já que ela fundamenta a autoridade. O texto menciona a solução de Hans Kelsen, segundo o qual a norma fundamental "seria uma *ficção*, um *como se*; um recurso de que se vale o pensamento, quando ele não consegue alcançar o seu objetivo com os elementos disponíveis (...)" (MENDES, 2008. P. 2). Os autores falam em uma questão de ordem prática, pois do contrário estaríamos condenados a um "*regressus in infinitum*", explanando, mais abaixo, que esta opção por negar um regresso ao infinito, na fundamentação filosófica é também experimentada na fundamentação do direito positivo, no qual uma certa norma é eleita para ser a primeira e a base de todas as outras.

A exposição vai então à questão cultural. Ora a cultura é o espaço em que o ser humano mostra-se propriamente humano. Aí ele busca segurança e sentido para sua vida. Pois bem. É justamente aí que as certezas se diluem. Nossos autores colocam a problemática de maneira aguda.

No âmbito da cultura, no entanto, porque o sujeito trabalha com *formas significativas*, com realidades que não se *explicam*, antes se *compreendem* e, ainda, porque nesse terreno toda descoberta de sentido envolve ou exige, necessariamente, uma *atribuição* de sentido, por tudo isso aquelas preocupações objetivistas sempre se fizeram entre as chamadas Humanidades, apear ou por causa de observações contundentes, como as de um Nietzsche, a nos dizer que não existem fatos, mas apenas interpretações de fatos, nem tampouco fenômenos morais, mas somente uma interpretação moral dos fenômenos; de um Gadamer, a proclamar que, nesses domínios, é ilusória qualquer pretensão de objetividade; ou, finalmente, de um Vattimo, a nos advertir que não existe experiência de verdade a (não) ser como ato interpretativo (MENDES, 2008, p. 90).

A Modernidade viveu assim algum tempo entre o ufanismo daqueles que imaginavam poder resolver o problema da ética pela decretação de sua morte e a desorientação daqueles que, sabendo embora de sua necessidade, não encontravam um alicerce sobre o qual fundá-la. A grande angústia de um Kant, por exemplo, no limiar da revolução científica, não era pela ciência, da qual ele se orgulhava, e da qual foi exímio colaborador. Sua preocupação era com a dimensão própria do "humano", que fora despejada, pelos oficiais da nova justiça da *episteme* intervencionista.

Como encarar este problema? Não basta dizer precisamos de uma ética, para evitar o caos social. Esta seria uma postura ética prático-utilitária, que gestaria uma ética de caráter provisório, como queria Descartes, mas que terminaria por ter um selo totalmente dogmático. Para buscar uma posição mais firme, vamos lembrar que a reflexão ética começou a tomar corpo e a se consolidar, na Modernidade, quando à antiga analogia entre mundo²⁹ e vida, da cultura grega, substituiu-se a noção moderna de mundo da vida (*Lebenswelt*).

O mundo da vida proporcionou a energia que pode colocar aos pensadores da nossa contemporaneidade, a compreensão de que de fato, nosso pensamento deve partir da experiência sim, mas ao mesmo tempo traz à baila o fato de que nem toda experiência é necessariamente externa. A experiência que o ser humano faz de si mesmo, no horizonte de seu estar aí histórico e existencial, passou a ser o grande laboratório, para a tentativa de se responder à seguinte pergunta: o que faz o ser humano, propriamente humano?

8. Reflexão sobre o Estado Democrático de Direito

Dos hábitos dos costumes, do *modus vivendi* de um povo nada há que seja imutável, mesmo nas sociedades mais conservadoras. Mas enquanto alguns procedimentos são simplesmente abandonados, outros são ferrenhamente reprovados, outros ainda adquirem status de lei. Assim a Constituição (documento jurídico) torna-se síntese livremente escolhida, da constituição (*modus essendi*) do Estado. A Constituição fica assim entendida como processo histórico que suprassume as vivências e as escolhas de um povo e repercute a influência ponderada dos diversos sujeitos sociais. Os estados modernos, quando se organizam de forma democrática, buscam a realização de valores, como a igualdade, liberdade e dignidade da pessoa humana. Além disto, submete-se o estado ao império da lei, tendo a divisão de poderes e garantindo o cidadão, contra o poder do Estado, que, por sua vez tem o monopólio da força. Se ainda por cima temos o princípio

²⁹ Microcosmo da vida espelhado no macrocosmo.

da segurança jurídica, então, temos, em linha geral, o estado democrático de direito. Sua meta é propiciar ao cidadão viver como sociedade justa e fraterna, capaz de sustentar um projeto de felicidade acessível a todos os seus membros³⁰.

Entendemos que os Estados constituem-se em um dinamismo que propõe um dever-ser, que na verdade é a busca da perfeição do ser. Na verdade, há sempre um lapso histórico entre a percepção do ser humano a respeito de valores e opções e as tentativas históricas de que tais conceitos gerem práticas concretas. Podemos tomar como exemplo a questão dos chamados "direitos humanos". Proclamados de maneira solene, em termos de cultura ocidental, desde o século XVIII, ainda geram polêmicas. Isto se dá pelo fato de que, os mecanismos de mando, ligados à violência tendem a ser conservadores. A efetiva implantação do estado de direito só é possível através de mecanismos que diluam as formas antigas de organização da sociedade, aquilo que se chama freqüentemente de *ancien régime*. Nesta direção, os constituintes de uma nação deverão engendrar mecanismos que privilegiem a justiça e não simplesmente a boa ordem.

Assim se supera uma perspectiva na qual tudo se passa como se a sociedade se compusesse a partir do átomo social que é o indivíduo, movido por uma força, o egoísmo individual. A sociedade civil não seria mais o espaço do gozoso convívio dos cidadãos, como queria Aristóteles. Urdida pelas relações de trabalho e produção, marcada pelo conflito de interesses³¹, a sociedade é resultado da intersecção e da composição do arbítrio dos indivíduos com suas necessidades naturais³². O fundamento deste Estado abandona a noção de pessoa, ou de dom. A natureza, transformada em mercadoria que se pode explorar à exaustão, deixa de ser paradigma nomotético. A ação moral deixa de ser aquela que, dissemos antes, transcreveria no microcosmo humano, a harmonia do cosmo em geral.

Ao contrário, o *Leit-motiv* de nossa discussão quer se identificar com aquilo a que o Pe. Vaz chama de *motivo antropológico*. Trata-se da idéia de que o ser humano é um fim em si mesmo e que a natureza pode ser descoberta como um dom e não como uma presa.

³⁰ Para este parágrafo ver SILVA, 2000, p. 116.

³¹ Na sua dimensão de "mercado".

³² Tomado quase à letra, do Pe. Vaz, que por sua vez cita Hegel, de modo livre. Cf. Op. Cit. p. 168.

Podemos falar do mundo como dom, simplesmente pelo fato de que, ao nascermos, já ele está aí. É irracional supor-se que tenha sido a natureza material, cósmica, encontrada por todos ao nascer, destinada preferencialmente a determinado grupo social ou étnico. Daí o espaço para se pensar a política a partir de um conceito de humanidade (donde o conceito de direitos humanos, direitos fundamentais, etc.) e de uma natureza vista como dom (de onde a idéia de desenvolvimento sustentado, de atuação ética nos sistemas de produção e reprodução da vida).. A solução global da política moderna implica a liberdade como fim em si mesma e o consentimento ao bem como a dimensão concreta desta experiência de liberdade. Para isto, entendemos ser a democracia imprescindível. Este é um passo decisivo. Como diz o Pe. Vaz (1988, p. 177):

A liberdade política é – ou ao menos deve ser – a expressão socialmente mais alta da liberdade ética. Nesse sentido, a vida política, sendo exercício da liberdade que se autofinaliza como liberdade ética é, por excelência escola de virtude. A relação, pois, se inverte, entre liberdade e necessidade, sendo obediente aos seus fins propriamente éticos e às exigências impostas pela tarefa de sua auto-realização. Esta auto-realização não se compre, pois, no tempo do desejo cadenciado pela dialética essencialmente inconclusa da necessidade e da sua satisfação. Ela tem lugar num tempo qualitativamente distinto, o tempo propriamente espiritual no qual a dialética da liberdade constitutiva do ethos se articula no espaço absoluto da liberdade como círculo da sua autodeterminação (...) O paradigma dessa perfeição transluz como ordem própria da liberdade, irreduzível ao precário contingente arranjo dos objetos dos sentidos do "mau infinitos" dos desejos.

9. Comentário sobre o caso brasileiro

Entendemos não ser necessária, no âmbito deste trabalho, uma discussão avultada do caso brasileiro. Na verdade, esta discussão já ocorreu em todo o texto. Pela constituição, a sociedade brasileira quer ser uma assembleia de cidadãos unidos pelo consenso com respeito ao direito e a busca do bem comum, se podemos parodiar Cícero citado alhures.

A respeito do regime brasileiro diz José Afonso da Silva (2000, p. 129):

O regime brasileiro da Constituição de 1988 funda-se no princípio democrático. O preâmbulo e o art. 1º o enunciam de maneira insofismável. Só por aí se vê que a Constituição institui um Estado Democrático de Direito, destinado a assegurar o exercício dos direitos sociais e individuais, a liberdade, a segurança, o bem-estar, o desenvolvimento, a igualdade, e a justiça como valores supremos de uma sociedade fraterna, livre, justa e solidária (...)

Encontramos neste regime os dois tópicos mencionados: o elemento funcional e o fim que se busca. O elemento funcional é a democracia. O fim é aquilo que se busca com a democracia. Para melhor marcar o que queremos dizer, permitamo-nos reler a citação: a Constituição institui um Estado Democrático de Direito, destinado a assegurar o exercício dos direitos sociais e individuais, a liberdade, (...)

Também no caso brasileiro, entendemos ser perfeitamente viável uma leitura que pretende captar um caminho: uma busca perene de uma configuração legal (constitucional) e jurídica, que abra cada vez mais espaço para valores tais como o direito, a liberdade. De fato, chegamos em nossa história a conhecer o regime da monarquia absoluta e da república ditatorial. No entanto, diz-nos José Afonso da Silva (2000, p. 174):

As constituições brasileiras sempre inscreveram uma declaração dos direitos do homem brasileiro e estrangeiro residente no país. Já observamos, antes, até, que a primeira Constituição, no mundo a *subjetivar e positivar* os direitos do homem, dando-lhes concreção jurídica efetiva, foi a do Império do Brasil, de 1824, anterior, portanto, à da Bélgica de 1831, a que se tem dado tal primazia.

Na seqüência deste processo, os tratados assinalam estudos dos quais traremos apenas exemplificação. A Constituição de 1891, por exemplo, assegurava a inviolabilidade dos direitos concernentes à liberdade, à segurança e a propriedade. A Constituição de 1934 abriu um título especial, para os direitos e garantias individuais, os direitos de nacionalidade e os direitos políticos. Nossa história conheceu uma carta ditatorial em 1937. A nosso ver, isto não invalida a presente leitura. Nossa perspectiva não é de uma história sempre linear, mas que por ciclos e retomadas, procura sua realização. Assim a Carta de 1946 retoma a tradição de positivação do direito de maneira muito mais ampla que em todas as anteriores (SILVA, 2000, pp. 174-175).

Direitos e deveres são outra expressão para a experiência ética. A Constituição brasileira de 1988 não teve pretensão à perfeição, mas à perfectibilidade. No entanto ela se funda na ética, de maneira racional, lúcida e coerente, na medida em que é expressão de um momento histórico da consciência de um povo. Ela pretende que o ser humano brasileiro seja universalmente cidadão e universalmente "humano". Que pode ser melhorada está

previsto em seu próprio texto. E oxalá o faça, sem grandes retrocessos... É o que queríamos falar.

Bibliografia

DOMINGUES, Ivan. O Problema da Verdade, a Questão do Sujeito e a serpente de Valéry, *Revista Kritérion*, Belo Horizonte, Vol. XXXIV, n. 88, pp. 7-33, 1993.

HENTIG Hartmut von. *Hellas und Rom*, Langewiesche-Brand Verlag, München, 1964.

HUME, David, *apud* Giovanni Reale e Dario Antiseri. *História da Filosofia*. V. 2 – Do Humanismo a Kant. 2. Ed. São Paulo: Paulus, 1990.

LIMA VAZ, H. Cláudio de. Fenomenologia do Ethos. In: _____. *Escritos de Filosofia II. Ética e Cultura*. São Paulo: Loyola, 1988.

_____. Sentido e Não-sentido na Crise da Modernidade. *Síntese Nova Fase*, v. 21. n. 64, 1994.

_____. Ética e Razão Moderna *In: Síntese Nova Fase* v. 22. n. 68, 1995.

MENDES, Gilmar Ferreira. *Curso de Direito Constitucional*. São Paulo: Saraiva; Brasília, IDP, 2008.

SILVA, José A. *Curso de Direito Constitucional Positivo*. São Paulo: Malheiros Editores 2000.

ESTARIA A ORIGEM DA MECÂNICA NAS DEFINIÇÕES METAFÍSICAS DE “O PESO E O EQUILÍBRIO DOS FLUÍDOS”?³³

Bárbara Emanuella Souza*

Douglas Frederico Guimarães Santiago**

Gabriela Maria Barbosa***

Raquel Anna Sapunaru****

Resumo: A metafísica do período que antecede o Iluminismo estava baseada em uma causa primeira, ou seja, em Deus. Curiosamente, isto não impediu o desenvolvimento da mecânica, ao contrário, ao colocar Deus na origem do mundo, os filósofos puderam se concentrar somente no desenvolvimento da Física e da Matemática. Newton, ficou conhecido como ‘o homem que fez da Física o que ela é’, ou seja, uma ‘ciência dura’. Contudo, o berço da ‘rainha das ciências’ encontra-se num texto pouco lido pelos físicos e pelo público em geral, “O Peso e o Equilíbrio dos Flúidos”. Este texto prima pela sua força metafísica e as definições nele apresentadas anunciam as Leis do Movimento dos *Princípios Matemáticos da Filosofia Natural*, considerado o primeiro livro de Física moderna.

Palavras-Chave: Newton. Metafísica. Física. Matemática.

Abstract: The metaphysics of the period before the Enlightenment was based upon a first cause, namely God. Interestingly, this did not prevent developing the mechanics, rather, to place God in the origin of the world, philosophers could focus only on the development of physics and mathematics. Newton, became known as 'the man who made physics what it is', i.e. a 'hard science'. However, the birthplace of the 'queen of sciences' is a little text rarely read by physicists and the general public, “The Weight and Balance Fluid”. This text shines for its strength and metaphysical definitions found therein announce the Laws of Motion of *Mathematical Principles of Natural Philosophy*, considered the first book of physics as we know it.

Keywords: Newton. Metaphysics. Physics. Mathematics.

[...] todos nós (senão todos, pelo menos a maioria) fomos nascidos e criados (melhor e mais exatamente, não nascidos, já que isto é impossível, mas apenas *criados*) no mundo newtoniano, ou pelo menos seminewtoniano.

³³ Agradecemos ao Prof. Filadelfo Cardoso Santos do ICT-UFVJM pelas suas pertinentes observações.

* Graduanda em Engenharia Mecânica do Instituto de Ciência e Tecnologia da Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri.

** Professor Dr. De Matemática do Instituto de Ciência e Tecnologia da Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri.

*** Graduanda em Engenharia Química do Instituto de Ciência e Tecnologia da Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri.

**** Professora Dra. De Filosofia do Instituto de Ciência e Tecnologia da Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri.

Todos ou quase todos aceitamos a ideia da máquina universal Newtoniana como a expressão da verdadeira imagem do Universo e a encarnação da verdade científica, pois, durante mais de duzentos anos, foi esse o credo comum, a *communis opinio* da ciência moderna e da humanidade esclarecida. (KOYRÈ, 1991, p. 85).

Considerações Iniciais:

O prestígio conquistado por Newton se deve principalmente ao êxito teórico e experimental de seus trabalhos, importância que se estende aos séculos seguintes. *Os Princípios Matemáticos da Filosofia Natural*³⁴, de 1687, reúne todos os elementos dos livros de Física modernos. Seus postulados e métodos sistemáticos são de grande relevância para a matemática, a mecânica e várias outras ciências. Contudo, paralelamente à confecção dessa obra, Newton desenvolveu um trabalho que não se afastava da Física que ele acabava de estabelecer, mas dava a esta ciência uma abordagem mais discutível e menos rígida. Essa abordagem é considerada por nós como um dos últimos suspiros metafísicos da mais dura das ciências. Apesar do termo ‘metafísica’ ser raramente relacionado às obras newtonianas, é no texto intitulado “O peso e o equilíbrio dos fluidos” que Newton apresenta seu escrito de maior caráter metafísico. Através de um método peculiar, não tão euclidiano quanto aquele utilizado no *Principia*, Newton desenvolve uma análise sobre o peso e equilíbrio dos fluidos e do comportamento dos corpos sólidos nos fluidos. A partir desse estudo Newton consegue propor uma série de definições, enraizadas em premissas metafísicas surpreendentes, que deram origem a Física newtoniana que conhecemos. Newton faz questão de esclarecer que os métodos utilizados para a formulação de tais definições baseiam-se em princípios abstratos, com demonstrações rigorosas e geométricas, sem deixar de lado a justa proporção de princípios que estejam de acordo com sua Filosofia Natural. Nesse espírito que mescla a Física e a Filosofia, Newton afirma:

Uma vez que esta matéria pode ser considerada de alguma forma aparentada com a filosofia natural [...] e além disso, a fim de que a sua utilidade possa ser particularmente evidente e a certeza dos seus princípios talvez seja confirmada, não hesitarei em ilustrar abundantemente as proposições também através da experiência. (NEWTON, 1974, p. 31)

³⁴ Trataremos essa obra como *Principia*.

Primeiras Definições:

Vale ressaltar que Newton não fazia distinção entre metafísica e filosofia natural e a base experimental. Ao iniciar as suas análises Newton esclarece que os termos “quantidade”, “duração” e “espaço” não necessitam de maiores descrições, pois já são conhecidos o bastante para serem definidos por meio de outros termos. Apesar disso, Newton parece fazer questão absoluta de esclarecer as propriedades atribuídas comumente ao espaço e, a primeira delas diz respeito às partes. Newton alega que em todas as direções, o espaço pode ser separado em diversas partes desde que sejam contíguas umas as outras. Dessa maneira Newton consegue garantir que o espaço possui uma extensão infinita, em todas as direções. Por mais simples que isso nos possa parecer, lembramos que no século XVII as questões em torno do infinito eram demasiadamente espinhosas. Para exemplificar a ideia do infinito, Newton diz:

Se alguém objetar agora que não podemos imaginar que exista uma extensão infinita, concordo. Ao mesmo tempo, contudo, defendo que podemos compreender isto. Podemos imaginar uma extensão maior, e depois uma ainda maior, porém compreendemos que existe uma extensão maior do que qualquer outra que possamos imaginar. (NEWTON, 1974, p. 42)

Ainda sobre as propriedades do espaço, Newton o destituiu de qualquer forma de movimento. Ele justifica afirmando que caso dois espaços pudessem mudar a sua posição, mudariam também o seu caráter. O filósofo prossegue afirmando também que apesar do espaço existir independente de um ser, o contrário não seria possível, pois todo ser possui de alguma forma uma relação com o espaço. *Grosso modo*, para Newton, tudo que existe têm de estar em um lugar do espaço. Logo, as posições, as distâncias e os movimentos devem se referir às “partes do espaço” e não “ao espaço”. Sobre a última característica atribuída ao espaço, Newton afirma que o espaço é eterno em relação ao tempo e imutável quanto à sua própria natureza simplesmente pelo fato de ter sido criado por um Deus eterno e imutável. (NEWTON, 1974, p. 42-45)

Retomando as outras definições formuladas por Newton, a Definição I diz respeito à descrição de “lugar”. De acordo com o pensamento newtoniano, lugar é uma parte de espaço que uma coisa ou corpo preenche adequadamente. (NEWTON, 1974, p. 31) Newton completa sua ideia afirmando que a coisa ou o corpo preenche completamente o

espaço, de modo que ficaria excluída a permanência de qualquer outro corpo neste mesmo lugar, ou seja, o corpo é tratado como impenetrável.³⁵

Apesar de ter utilizado palavra “corpo” precocemente, é somente na Definição II que Newton esclarece o significado deste termo. Diferentemente das ideias cartesianas, Newton abstrai do significado de corpo as qualidades sensíveis como cor, textura e etc. Segundo ele: “[...] abstração que também os filósofos deveriam fazer, salvo equívoco de minha parte, sendo que deveriam atribuir tais qualidades sensíveis à inteligência como sendo diversos modos de pensar produzidos pelos movimentos dos corpos” (NEWTON, 1974, p. 32). Assim, Newton trata os corpos tão somente como um ser extenso, móvel e impenetrável, ou seja, são quantidades definidas que podem ser deslocadas, que não coincidam em parte alguma umas as outras e por fim que sejam extensas.

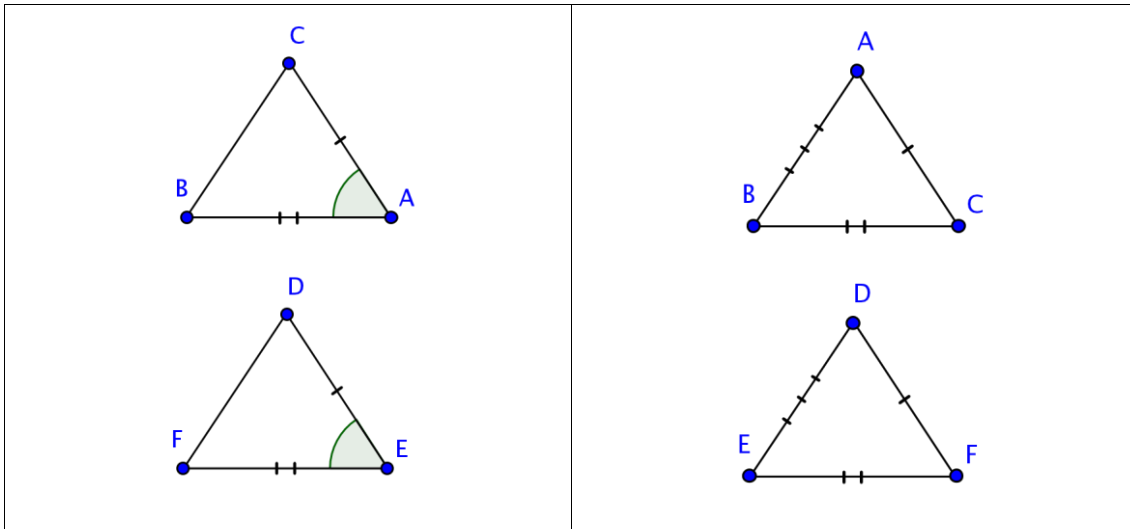
A Definição III estabelece que o repouso ocorre quando o corpo permanece no mesmo lugar. Já o contrário ocorre para o movimento, como Newton discorre na Definição IV a respeito da sua conceituação. Ele inicia sua análise do movimento utilizando argumentos geométricos para considerar figuras abstratas como corpos físicos, no momento em que os geômetras lhes conferem movimento. Para reforçar sua arguição ele faz uso das ideias de Euclides descritas nos *Elementos*, Livro Primeiro, proposições 4 e 8. (NEWTON, 1974, p. 32) Ao analisar tais proposições observa-se que o movimento das figuras abstratas citadas por Newton se refere basicamente ao movimento de justaposição de triângulos. Assim, em relação às ideias newtonianas, o *movimento* fica definido como uma transição ou deslocamento de um corpo de um lugar para o outro.

Na proposição 4, demonstra-se que se dois triângulos possuem respectivamente, dois lados e o ângulo contido por estes congruentes, então os triângulos são congruentes. A demonstração deste resultado ocorre de acordo com a noção comum de que coisas congruentes se justapõem e coisas que se justapõem são congruentes. Sejam portanto os triângulos ABC e DEF tendo congruentes, respectivamente os segmentos AB e AC com os segmentos DE e DF e também o ângulo BAC congruente ao ângulo EDF. Justapondo

³⁵ Curiosamente, parece que a ideia da impossibilidade de dois corpos ocuparem o mesmo lugar no espaço, ao mesmo tempo, pode ser formalmente atribuída a Newton, apesar de que empiricamente ela já seria conhecida.

o ponto A sobre o ponto D, e a reta AB sobre DE então o ponto B será justaposto ao ponto E, porque o segmento AB é congruente ao DE. Como os ângulos BAC e EDF também são congruentes, as retas AC e DF também serão justapostas, e o ponto C se justapõe o ponto F, pois os segmentos AC e DF são congruentes, concluindo-se então que o segmento BC também se justapõe ao segmento EF, sendo que o argumento para esta última afirmação, de acordo com o Livro de Euclides, é a noção comum de que dois segmentos não podem conter uma área. logo o triângulo ABC e DEF se justapõe completamente o que faz com que sejam congruentes.

A demonstração da proposição 8 se dá segundo as mesmas ideias de justaposição. Esta proposição diz que se dois triângulos tem seus três lados iguais, então eles são congruentes. Sejam portanto os triângulos ABC e DEF tendo, respectivamente, os segmentos AB BC CA congruentes com os segmentos DE EF FD. Justapondo o ponto B ao ponto E, e também as retas BC e EF, como os segmentos BC e EF são congruentes, o ponto C se justapõe ao ponto F. Desta forma, o ponto A também deve se justapor ao ponto D, pois caso contrário, teríamos uma contradição com uma proposição anteriormente demonstrada. Assim, o ponto A se justapõe ao ponto D e portanto também os segmentos AB e AC se justapõem, respectivamente aos segmentos DE e DF, fazendo então uma justaposição completa dos triângulos que portanto são congruentes.



Para que suas ideias fossem consideradas, Newton precisava derrubar as definições de movimento vigentes na época, as de René Descartes³⁶. Para tal, em suas notas, ele discorre sobre os equívocos cometidos por Descartes nas suas definições de movimento no seu *Princípios da Filosofia*, publicado em 1643. Em sua argumentação, Newton demonstra que as proposições cartesianas são confusas e contraditórias à razão, pois Descartes não consegue definir um único tipo de movimento e tampouco consegue admitir a existência de um referencial fixo. Para Newton:

Difícilmente se pode considerar coerente consigo mesmo o Filósofo, que utiliza como fundamento da filosofia o movimento entendido na acepção vulgar do termo [...] e agora rejeita esta noção como sendo totalmente inútil, sendo que anteriormente a tinha qualificado como sendo a única verdadeira e filosófica, em conformidade com a verdade das coisas. (NEWTON, 1974, p. 34)

Cabe aqui uma breve discussão sobre as diferenças entre os conceitos de movimento de Descartes e Newton. Para Descartes havia algo denominado substância, considerada a primeira categoria do ser existente no mundo. Assim, o filósofo francês estabeleceu dois tipos de substâncias, a saber: a pensante e a extensa ou corpórea. A substância pensante revela-se em atributos que a mente do observador coloca nas coisas, por exemplo: cheiro, sabor, cor, entre outras; enquanto que a substância extensa, que se revela através da largura, altura e profundidade, pertence ao corpo, é a sua essência, ou melhor dizendo, é o próprio corpo. Ainda, o espaço cartesiano não tem uma existência própria: só é detectado

³⁶ A primeira definição de movimento de Descartes resumia-se em tudo aquilo que fazia os corpos mudarem de um lugar para outro. Porém, esta definição se alteraria com o tempo, transformando-se em uma complexa engrenagem relativista, impossível de se encaixar na emergente ideia newtoniana. Por exemplo: como consta nas definições já apresentadas, o lugar que para Newton seria uma “parte do espaço que um corpo ocupa”, não encontrava correspondência nos escritos cartesianos, pois, levando-se em conta que o corpo é somente sua extensão, o lugar poderia ser confundido com a própria definição de corpo. Diante de tantos problemas, a posição cartesiana em relação ao movimento sofreu uma drástica mudança. O movimento até poderia ser considerado como uma simples mudança de lugar, mas esse lugar teria que assumir outra conotação, bem diferente daquela proposta inicialmente por Descartes. Para o filósofo francês, o lugar, antes confundido com o corpo, devido a definições pouco claras, torna-se a “superfície que circunda o corpo”. O movimento passa a ser definido como a transferência do corpo, ou de uma parte desse, de uma vizinhança contígua para outra; essas vizinhanças contíguas são outros corpos que estão em repouso com relação ao corpo que se move. Portanto, diferentemente de Newton, os princípios e regras que governam o movimento, segundo os cartesianos, não podem nem devem ser verificáveis por seus próprios significados ou por qualquer observação empírica: esses princípios e regras provinham diretamente da imutabilidade de Deus, da constância de Suas ações ao preservar o mundo a cada momento. Isso implica, primeiramente, na conservação de todos estados que não necessitam de mudanças e na conservação total da quantidade de movimento em si mesma, isto é, de todos os corpos simultaneamente, não apenas um, a cada momento. Por conseguinte, não só o instante da criação deve ser preservado, mas tudo o que Deus coloca no mundo. Deste modo, a quantidade de movimento é preservada. (SAPUNARU, 2005, p. 52-55)

na presença da substância extensa. Com isso, a noção de vazio, torna-se incoerente, pois, se o corpo é extenso e o espaço só existe em função desse corpo, não poderia haver espaços vazios e, sem os espaços vazios separando os corpos não há distinção entre o espaço e o corpo que o ocupa. Esta confusão é impossível de ser representada matematicamente, como ditava a certeza reinante no século XVII. A solução dada por Descartes foi distinguir o corpo do espaço que ele ocupa através do movimento. Por essa razão, para os cartesianos, a Filosofia natural consiste no estudo e exposição do movimento dos corpos e nas diversas variações desse movimento, diferentemente de Newton, cujo movimento tem um caráter muito mais dinâmico, e mais matemático, isto é, ligado ao conceito de força e facilmente representado pela geometria. (SAPUNARU, 2005, p. 52-55)

Após vários argumentos sobre as causas e as consequências do movimento cartesiano, Newton conclui: “Do que ficou dito se infere indubitavelmente que o movimento cartesiano não é movimento, pois não tem velocidade, nem definição, não havendo tampouco espaço ou distância percorridos por ele.” (NEWTON, 1974, p. 39) Ao finalizar suas argumentações sobre a Definição IV, Newton ainda esclarece a questão do vácuo, bastante polêmica no período que antecedeu o Iluminismo. Ao propor uma comparação entre as resistências ao movimento oferecidas por diversos corpos fluidos, ele observa que os corpos apresentam resistências diferentes. Logo, acreditamos que por pura indução, Newton argumenta que caso existisse um espaço onde o fluido não oferecesse resistência alguma ao movimento de um corpo, tratar-se-ia então do puro vácuo, o verdadeiro vazio. (NEWTON, 1974, p. 52) No entanto, apesar de atribuir tal significado ao vácuo, o próprio filósofo não acreditaria completamente em sua existência, como deixa claro em uma correspondência ao pensador Marin Mersenne:

Ao imaginar que um corpo se move em um meio totalmente destituído de resistência, o que suponho é que todas as partículas de corpo fluido que circundam tem uma tendência a se moverem precisamente com a mesma velocidade como está fazendo, quer cedendo a ele o lugar que ocupavam quer indo para aquele lugar que ele abandona; e assim não existem fluidos que não resistam a certos movimentos. (NEWTON, 1974, p. 52)

Segundas Definições:

Ainda em seu texto intitulado “O Peso e Equilíbrio dos Fluidos”, Newton prossegue estabelecendo uma série de definições que são largamente aplicadas em sua Física. Quando se trata de força, Newton a define como “[...] o princípio causal que produz o movimento e o repouso.” (NEWTON, 1974, p. 53). Para ele, tal força seria o único fator causador do início do movimento ou do fim do mesmo, manteria o estado no qual um determinado corpo se encontrava, sendo este de movimento ou repouso. Enfim, seria o princípio que proporciona a todo ser continuar no seu estado original.

Ainda relacionado ao conceito de força, Newton estabelece dois conceitos que poderíamos classificar como tipos especiais de forças: *conatus e impetus*. O primeiro refere-se a uma força impedida, ou seja, uma força à qual se resiste. Vamos tentar traçar um exemplo para que este conceito fique mais claro. Pensemos em uma pessoa que deseja permanecer em determinada posição. Contrariamente a esta vontade, uma segunda pessoa deseja que a primeira saia da posição onde se encontra e passa então a empurrar a primeira pessoa. Pois bem, como a primeira pessoa não deseja se movimentar, a mesma passaria a resistir à força implicada pela segunda pessoa. Tal força classificaria-se como *conatus*. Já o segundo corresponde a uma força impressa a alguma coisa. De certa forma, o *impetus* se assemelha ao impulso, como o conhecemos atualmente, mas falando em sentido amplo, ele poderia ser classificado como qualquer tipo de força aplicável a um corpo.

Além dos dois conceitos anteriormente mencionados, na letra de Newton surge ainda como um tipo particular de força a *inércia* que se caracteriza como uma força interna ao corpo. Esta força agiria fazendo com que o estado deste corpo não fosse facilmente modificado por uma força externa ao mesmo. Newton passa então para a definição de pressão que poderia ser entendido como uma espécie de comunicação feita entre as partes de um corpo, transmitindo uma determinada força aplicada em sua superfície até as partes mais distantes. Em função da força aplicada, tais partes tenderiam a realizar um esforço com o objetivo de penetrar umas nas outras, transmitindo assim a força aplicada. Nas palavras do próprio Newton:

[...] o esforço que as partes contíguas fazem para penetrar umas nas dimensões das outras. [...] A pressão só existe entre partes contíguas até que a pressão seja transmitida às partes mais longínquas de um determinado corpo, quer seja duro, mole ou fluido. (NEWTON, 1974, p. 54)

Tratando-se de uma das maiores forças do planeta, não nos níveis de intensidade, mas de amplitude de aplicação, Newton define a gravidade, a qual também denomina como peso, como uma força que impulsiona os corpos para baixo. Newton busca esclarecer que a expressão “para baixo” não se refere unicamente em dirigir-se ao centro da Terra, mas pode estar relacionado a ir para outras direções. Na letra do autor:

Todavia, com o termo “ir para baixo” não se entende aqui exclusivamente o movimento em direção ao centro da terra, mas também em direção a qualquer ponto ou região, ou mesmo a partir de qualquer ponto. Assim sendo, se *conatus* (esforço) do éter que gira velozmente em torno do sol em afastar-se do seu centro for considerado como gravidade, poder-se-ia dizer que o éter, ao afastar-se do sol vai para baixo. (NEWTON, 1974, p. 54)

Dando prosseguimento a sequência de definições, Newton estabelece alguns conceitos que poderiam ser aplicados na caracterização de todas as forças até então mencionadas, sendo estas: “intensão” (intensidade), “extensão” e a “quantidade absoluta”. A primeira refere-se ao grau da qualidade da força; a segunda é a quantidade de espaço ou de tempo na qual a mesma opera; e a terceira é o produto da sua intensão e da sua extensão.

Assim, o movimento é mais ou menos intenso, conforme o espaço percorrido ao mesmo tempo for maior ou menor, razão pela qual se diz que um corpo se move com mais rapidez ou com maior lentidão. Por outro lado, o movimento tem extensão maior ou menor, conforme o corpo em movimento for maior ou menor. Por sua vez, a quantidade absoluta do movimento se compõe da velocidade juntamente com a grandeza do corpo em movimento. (NEWTON, 1974, p. 55)

Podemos agora relacionar as forças até então definidas com os últimos conceitos apresentados. O *conatus* e o *impetus* serão mais intensos quanto maior forem, comparando-se a sua aplicação no mesmo corpo ou em corpos equivalentes. Quanto à extensão, cada uma dessas forças será mais extensa quanto maior for o corpo na qual encontram-se aplicadas. Já a quantidade absoluta será resultado do produto de um fator pelo outro. Analisando a pressão, temos que a sua intensão é proporcional ao aumento da pressão exercida sobre a área da superfície do corpo, ao passo que sua extensão é

proporcional à superfície do corpo pressionada. A quantidade absoluta será resultado da intensão da pressão e a área da superfície pressionada. Finalmente, a intensão da gravidade será proporcional ao que Newton chama de gravidade específica do corpo e a extensão será proporcional ao tamanho do corpo pesado. No que tange termos absolutos, a quantidade da gravidade será o produto da gravidade específica e da massa do corpo em gravitação.

Newton ainda salienta que é necessário saber fazer as devidas distinções entre os conceitos que caracterizam as forças corretamente, pois, caso contrário, incorreríamos em muitos erros no que se refere à mecânica. Além disso, a quantidade absoluta pode também ser relacionada com o período de duração, sendo resultado do produto entre a intensão, a extensão e da duração. Ainda no contexto da intensão (??), Newton estabelece a velocidade como a intensão do movimento e a lentidão com a diminuição do mesmo.

Depois de analisadas as definições de forças e discutirmos como caracterizá-las, passaremos agora às definições feitas por Newton referentes aos corpos, objetos da ação dessas forças. Ao estabelecer uma relação forte entre a inércia e o conceito de movimento propriamente dito, Newton define um corpo como sendo mais denso quando sua inércia for mais intensa e, por sua vez, menos denso ou mais raro quando a sua inércia for mais fraca. O filósofo diz ainda que um corpo elástico será aquele que pode ser condensado, ou melhor dizendo comprimido, pela aplicação de uma pressão, passando para dimensões menores do que as apresentadas inicialmente. Os corpos que não podem ser comprimidos pela atuação de tal força foram denominados não elásticos. Newton define os corpos duros com aqueles que não cedem sob a pressão e os fluídos como aqueles cujas partes cedem entre si sob a aplicação do que Newton chamou de pressão predominante. A este respeito, o filósofo afirma que as pressões que impulsionam o fluido em alguma direção apresentam-se equilibradas quando este fluido encontra-se em equilíbrio. O fluido necessita de um recipiente que é tido como os limites que definem a superfície da parte externa deste fluido.

Newton salienta que nas definições feitas por ele, foram considerados apenas corpos absolutamente duros ou fluídos, sendo que os corpos parcialmente duros ou fluídos foram deixados de lado. Isso ocorreu pelo fato de Newton considerar que não se pode raciocinar

matematicamente acerca dos últimos mencionados. Dessa forma, considera que os corpos fluidos não possuem partículas duras, de forma que não apresentam nenhuma pequena porção que não seja fluida. As partículas dos fluidos apresentam-se de tal forma que podem ser movidas separadamente por qualquer força introduzida. Já as partículas dos corpos duros, por sua vez, estão unidas com tanta força e firmeza que aparentam estar coladas umas às outras, movendo-se simultaneamente.

Finalmente, Newton encerra sua análise físico-filosófica afirmando que construiu suas definições baseando-se no mundo matemático e não físico, ou seja, no modo de pensar do geômetras. Nas palavras do autor:

[...] adaptei essas definições não às coisas físicas, mas ao modo de pensar matemático, à maneira dos geômetras, os quais não adaptam as suas definições das figuras às irregularidades dos corpos físicos. E, assim como as dimensões dos corpos físicos são melhor determinadas a partir da sua geometria (como as medições de um campo a partir da geometria plana, embora um campo não seja um plano verdadeiro; e as medições da terra a partir da tese da esfericidade, embora a terra não tenha uma forma exatamente esférica), da mesma forma as propriedades dos fluidos e dos sólidos são melhor conhecidas a partir desta tese matemática, ainda que talvez não sejam fluidos ou sólidos no sentido absoluto e uniforme [...]. (NEWTON, 1974, p. 57)

Considerações Finais:

Acreditamos que as definições do texto **“O Peso e o Equilíbrio dos Fluidos”** deram origem as definições do *Principia* e, somadas as Leis do Movimento, constituem as bases do programa mecanicista de Newton. Este programa teve nas proposições ligadas a gravitação dos corpos celestes seu ponto mais polêmico, pois foi o estabelecimento das forças contínuas que levou Newton a uma nova concepção da natureza: a ação a distância, não concebível numa “Filosofia Mecanicista” tradicional.³⁷

Entretanto, para melhor compreendermos o programa mecanicista de Newton em sua totalidade, teremos sempre que ter em mente sua Filosofia primeira, ou seja, que o

³⁷ Vale ressaltar que Newton e Descartes têm em comum a “Filosofia Corpuscular” e teria sido através dela que a metafísica de Newton teve seu início. Essa “Filosofia Corpuscular” seria o ponto de partida para a construção da Física newtoniana. Porém, nas palavras de J. E. McGuire e P. M. Rattansi, a interpretação do que seria a “Filosofia Mecânica” para Descartes e Newton diferiria no seguinte aspecto: “Para Newton, a fonte do erro desses filósofos estava em eles não reconhecerem suficientemente que a filosofia mecânica, rigorosamente concebida, era apenas a estimativa das forças da natureza por cálculos geométricos, em termos de matéria em movimento. Esta concepção foi assegurada pelas brilhantes realizações dos *Principias*.” (MCGUIRE; RATTANSI, 2002, p. 141).

objetivo da ciência não seria explorar a causa primeira das coisas, pois este conhecimento estaria no âmbito do Divino inquestionável. Portanto, caberia ao cientista somente observá-las e compreender seu funcionamento. Assim, para Newton, não precisaríamos conhecer as causas das forças que agem a distancia como também não precisaríamos “inventar hipóteses” para que estas forças fossem aceitas como verdadeiras. Isto não significava que Newton não estivesse interessado no porquê das forças que agiam a distancia, ou seja, apesar de seu interesse pelas causas primeiras, tratando-se da Física, somente não era primordial perguntar o porquê certas coisas aconteceriam, mas explicar detalhadamente como elas aconteceriam. De acordo com a metafísica de Newton seria suficiente à gravidade existir e agir da forma que age, pois isto não contrariaria, de forma alguma, sua ideia de que Deus era “um agente inteligente” e que nosso conhecimento Dele viria de Sua imensa sabedoria, Sua excelente idéia das coisas e das causas finais.

É interessante observarmos também que, no prefácio do *Principia*, Newton formulou uma nova visão do que seria a sua mecânica, visto que, assim como os antigos e medievais cultivaram essa mecânica como sendo simplesmente a ciência das máquinas, em sua obra ela passaria a ser a ciência dos poderes naturais. Nas palavras de Newton:

[...] conseqüentemente, nós ofertamos este trabalho como principios matemáticos de Filosofia. De toda dificuldade que a Filosofia parece ter, a partir dos fenômenos dos movimentos, investigar as forças da Natureza e, então, dessas forças, demonstrar os outros fenômenos [...] (NEWTON, 1999, p. 382).

Sobre a nova mecânica ter suas origens em Galileu e Descartes e, ser consolidada posteriormente por Newton, Koyré nos disse:

A ciência destes [Galileu, Descartes] não é o produto de engenheiros e artesãos, mas de homens cuja obra raramente ultrapassou o domínio da teoria. A nova balística foi elaborada, não por fabricantes de munição ou artilheiros, mas ‘contra eles’. E Galileu não aprendeu *seu* ofício com os homens que labutavam nos arsenais e estaleiros de Veneza. Muito pelo contrário: ele lhes ensinou o ofício *deles*. (KOYRÉ, 1991, p. 153).

E em outra passagem, Koyré reforçou:

A ciência de Descartes e Galileu foi, bem entendido, extremamente importante para o engenheiro e o técnico. Afinal, ela provocou uma revolução técnica. Entretanto, não foi criada e desenvolvida nem por engenheiros, nem por técnicos, mas por teóricos e filósofos. (KOYRÉ, 1991, p. 173).

Para Newton, essa seria a nova meta da Filosofia Natural: a partir das definições e das Leis do Movimento, derivar-se-iam os fenômenos da natureza, não na concepção prévia da “Filosofia Mecânica” que previa obrigatoriamente, entre outras coisas, a existência de um éter ou vórtice, mas no sentido dos princípios que governam as forças de atração e repulsão, forças cuja ação se daria a distancia, no vácuo, forças que seriam descobertas através do raciocínio dos fenômenos. **Hall e Hall** comentaram o programa mecanicista de Newton e questionaram:

Ninguém nega que há dificuldades na análise da mecânica Newtoniana quando realizada apenas em termos do mecanicismo de segunda ordem [não previa a existência do éter]. Em contraste, porém (ao que nos parece), se afirmarmos que, para Newton, todas as forças eram meros pseudoconceitos e a realidade estava sempre no impacto corpuscular etéreo, estaremos dizendo, na verdade, que os *Principia* dizem respeito a uma pseudoconsciência [...]. Será que os *Principia* contêm uma visão da realidade, ou serão eles apenas um modelo matemático conveniente – um modo de calcular os efeitos do éter, sem de fato introduzir o mecanismo etéreo? (HALL; HALL, 2002, p. 110).

E assim a discussão permanece e cresce...

Referências:

EUCLIDES. *Os Elementos*. São Paulo: UNESP, 2009.

HALL, Albert R.; HALL, Mary B. Newton e a teoria da matéria. In: COHEN, Isaac B.; WESTFALL, Richard S. (orgs.). *Newton: Textos, Antecedentes e Comentários*. Rio de Janeiro: EdUERJ e Contraponto, 2002, p. 100-118.

KOYRE, Alexander. Galileu e Platão. In: _____. *Estudos de História do Pensamento Científico*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1991, p. 152-180.

_____. As Etapas da Cosmologia Científica. In: *Estudos de História do Pensamento Científico*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1991, p. 80-90.

MCGUIRE, Jerry E.; RATTANSI, Paul M. Newton e as “Flautas de Pã”. In: COHEN, Isaac B.; WESTFALL, Richard S. (org.). *Newton: Textos, Antecedentes e Comentários*. Rio de Janeiro: EdUERJ e Contraponto, 2002, p. 129-142.

NEWTON, Isaac. *The Mathematical Principles of Natural Philosophy*. Los Angeles: University of California Press, 1999.

_____. De Gravitatione et Aequipondio Fluidorum. In: HALL, Albert R.; HALL, Mary B. (eds.). *Unpublished Scientific Papers of Isaac Newton*. Cambridge: Cambridge University Press, 1978, p. 121-148.

SAPUNARU, Raquel A. *O 'Estilo Newtoniano', o espaço, o tempo e o movimento 'absolutos': controvérsias entre cartesianos e newtonianos*. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Rio de Janeiro, 2006.

SAPUNARU, Raquel A.; et. al. “O Peso e o Equilíbrio dos Flúidos”: um ataque newtoniano às teses cartesianas do movimento. *Synesis*, Petrópolis, v. 4, n. 2, p. 144-158, ago/dez. 2012

O LEGADO DE KANT NA CONCEPÇÃO JUNGUIANA DE DEUS

Gabriel Almeida Assumpção*

Resumo: Discutiremos como, para Kant, a fé (*Glaube*) possui uma dimensão **prática**, no contexto do desenvolvimento do conceito de sumo Bem (ligação necessária entre virtude como causa e felicidade moralmente proporcionada como efeito), o objeto necessário da vontade determinada pela lei moral. A lei moral conduz à fé racional pura, mediante a qual se crê na possibilidade dos postulados da razão prática pura (liberdade, imortalidade da alma e existência de Deus) atuarem na produção do sumo Bem, sendo a necessidade dos postulados o que Kant denomina carência da razão pura no uso prático. Kant, portanto, concebe os postulados como objetos de crença moral, e não de conhecimento teórico. Falaremos sobre a influência de Kant em Jung quanto à impossibilidade de um juízo **teórico** quanto à existência de Deus, e sobre a divergência entre os dois, dado que Jung considera a crença algo **necessariamente irracional**. A concepção junguiana de Deus será ilustrada não como afirmações sobre a existência de Deus como *ens realissimum*, tampouco como objeto de crença moral, mas com manifestação de estruturas inconscientes, sendo de crucial importância as noções de **arquétipo** e **inconsciente coletivo**.

Palavras-chave: Arquétipo; Deus; Jung; Kant; Razão.

Abstract: Our present discussion is focused on how, according to Kant, faith has a practical aspect, as is shown in the development of his conception of *summum bonum* (highest Good), a necessary connection between virtue as a cause and morally determined happiness as an effect, the necessary object of a will determined by the moral law. For the philosopher, the moral law leads inevitably to the pure rational faith, through which one believes the postulates of pure practical reason to be possible (freedom, immortality of the soul and the existence of God) in order to make the highest Good attainable for finite beings. The necessity of the postulates is named by Kant the need of pure reason in its practical use. Kant, therefore, thinks of the postulates as objects of moral belief, and not of theoretical knowledge. We shall discuss the influence of Kant in Jung regarding the impossibility of a **theoretical** judgment regarding God's existence, and also about some divergences, for example, the fact that Jung considers belief as something **necessarily irrational**. The Jungian concept of God will not be illustrated neither as affirmations about God as *ens realissimum*, nor as an object of moral belief, but as a manifestation of unconscious structures. The concepts of archetype and collective unconscious will play a prominent role in this case.

Keywords: Archetype; God; Jung; Kant; Reason.

* Bacharel em Psicologia pela UFMG. Mestrando em Filosofia na Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) na linha de pesquisa de História da Filosofia Moderna, orientado pelo professor Dr. Leonardo Alves Vieira. Bolsista do CNPQ.

INTRODUÇÃO

Discutiremos como, para Kant, a fé/crença (*Glaube*) possui uma dimensão **prática**, no contexto do desenvolvimento do conceito de sumo Bem (ligação necessária entre virtude como causa e felicidade moralmente proporcionada como efeito), concebido por Kant como objeto necessário da vontade determinada pela lei moral. A lei moral, princípio supremo da moralidade em Kant, conduz à fé racional pura, mediante a qual se crê que seja possível que os postulados da razão prática pura (liberdade, imortalidade da alma e existência de Deus) atuarem na produção do sumo Bem, sendo a necessidade dos postulados o que Kant denomina carência da razão pura no uso prático. Kant concebe os postulados como objetos de crença moral, e não de conhecimento teórico.

Falaremos sobre a influência de Kant em Jung quanto à impossibilidade de um juízo **teórico** quanto à existência de Deus, e sobre a divergência entre os dois, dado que Jung considera a crença algo **necessariamente irracional**, o que mesmo Kant, um crítico da superstição, não faz. A discussão pretende adentrar em como Jung, de um lado, adere a um projeto de cunho kantiano e, de outro, adota posturas metafísicas ambiciosas, surgindo tensão entre a assumida filiação kantiana e as implicações metafísicas de alguns conceitos os quais formula, principalmente os de **arquétipo** e **inconsciente coletivo**. No caso de Kant, os textos consultados serão o prefácio à segunda edição da *Crítica da Razão Pura* e o opúsculo “O que significa: Orientar-se no pensamento?”. Em Jung, consultaremos *Psicologia do Inconsciente* (vol VII/1), *A natureza da Psique* (vol VIII/2) e o Prefácio e comentário Europeu a *O segredo da Flor de Ouro*.

A “FÉ RACIONAL PURA” KANTIANA

Segundo Kant (1974, p. B 4-6), na *Crítica da Razão Pura*, certos modos de conhecimento deixam o campo da experiência possível e se estendem para além de seus limites, mediante conceitos aos quais não há objetos correspondentes na experiência. Nossa razão

segue, nesse reino para além do mundo sensível, investigações que são consideradas, por sua importância, mais excelentes que aquelas que o entendimento pode aprender no campo dos fenômenos. Esses problemas inevitáveis que a razão lança a si mesma são *Deus, liberdade e imortalidade* (justamente o que virão a ser os postulados da razão prática pura), e a ciência cuja intenção final se dirige à solução destes é a metafísica. Kant desloca a metafísica para o âmbito da moralidade. Smith defende que esse trecho é típico da segunda edição da *KrV*, com sua atitude mais favorável em relação aos resultados positivos da primeira *Crítica*, de um lado, e com uma atitude de mais tolerância com a metafísica, de outro. A primeira, em decorrência às críticas à primeira edição, como Moses Mendelssohn, que chamou Kant de “*der alles zermalmende*”, ‘o esmagador de todas as coisas’. A segunda, devido à preocupação de Kant com a ética e com a teleologia (SMITH, 1918, p. 58).

Ora, se esse progresso foi vetado ao uso especulativo da razão, não haveria possibilidade no “conhecimento prático da razão”? Aqui, deve haver dados o suficiente para determinar o conceito da razão do incondicionado, e nos permitir ir além dos limites da experiência possível, *ainda que apenas sob um ponto de vista prático. (aber nur in praktischen Absicht)*. A razão, no uso especulativo, deixou espaço para tal extensão e, se o deixou vazio, não obstante somos convocados a ocupá-la com dados práticos da razão (KANT, 1974, p. B xxi-xxii).

A *Crítica* limita a razão especulativa, e nisso consiste seu uso negativo, mas ela remove um obstáculo para o uso prático da razão, possuindo, portanto, também um uso positivo. Há um emprego absolutamente necessário prático da razão, o moral. Neste, vai-se de forma inevitável para além dos limites da sensibilidade. Ainda que não se precise de auxílio do uso teórico nesse processo, deve ser assegurada, contra tal oposição, de modo que a razão não entrará em conflito consigo mesma. (KANT, 1974, p. B xxiv-xxvi).

Ainda que não possamos conhecer as coisas em si, podemos pensá-las. Como fenômenos, os objetos são sujeitos ao mecanismo da natureza (*Naturmechanismus*) e, portanto, ao determinismo. Não se poderia dizer, portanto, que a alma como fenômeno é livre e, ao mesmo tempo, dizer que ela não o é. Todavia, segundo a *Crítica*, o mesmo objeto pode ser tomado em dois sentidos, como fenômeno e como coisa em si. A mesma vontade,

dessa forma, pode ser livre sob um aspecto e não livre sob outro. A alma e a liberdade são coisas em si, e não podem ser conhecidas, dado que sua existência não é determinada no tempo, e seus conceitos não encontram apoio em intuição alguma. Ainda assim, pensar a liberdade e sua representação é, pelo menos, algo que não se autocontradiz (KANT, 1974, p. B xxvii-xxviii), se garantirmos que a moralidade pressupõe a liberdade (no sentido mais estrito como propriedade da vontade como um dado *a priori* da razão, e isso seria impossível sem a pressuposição da liberdade – *Voraussetzung der Freiheit*). Apenas mediante a suposição da liberdade, a negação da moralidade é contraditória, pois nesse caso, a liberdade (e a moralidade junto com ela) teriam que ceder ao mecanismo da natureza (KANT, 1974, p. B xxvii-xxix).

A moral não requer que a liberdade seja entendida teoricamente, mas que ela não se contradiga. A doutrina da moralidade pode coexistir com a da natureza, cada uma com suas próprias leis. Mas isso só é possível uma vez que a filosofia crítica tenha estabelecido nossa ignorância acerca das coisas em si. As pressuposições de Deus, imortalidade e liberdade são feitas em nome do emprego prático da razão, e permitidos uma vez que a razão teórica tenha abandonado sua pretensão transcendente. É necessário, assim, negar o conhecimento para abandonar espaço para a fé (KANT, 1974, p. B xxix-xxx). A razão é limitada, e de suas carências surgem recursos para tentar sanar tais carências:

A ideia de uma causa inteligível da natureza, por exemplo, pode ser concebida mediante analogia e a ideia de finalidade também, e isso devido à carência da razão pura no uso teórico (KANT, 1968, pp. 137-138). A carência da razão pode dizer respeito ao uso teórico ou ao uso prático da razão. Para Kant, '*weit wichtiger*' (bem mais importante) é a carência da razão pura no uso prático, pois esta é incondicionada:

Bem mais importante é a carência da razão em seu uso prático, pois ela é incondicionada, e nós pressupomos a existência de Deus não simplesmente por sermos obrigados, se quisermos julgar, mas porque nós devemos julgar. Dado que o uso prático puro da razão repousa na prescrição da lei moral. Ela conduz, todavia, à ideia do sumo Bem, o qual é possível no mundo, na medida em que ele só é possível através da liberdade: a moralidade; do outro lado também aquilo, que não é simplesmente oriundo da liberdade humana, mas também advindo da natureza, a saber, a maior felicidade, na medida em que é dividida proporcionalmente à primeira. Agora, a razão só exige, para se ocupar de um tal sumo Bem dependente, o seguinte: aceitar uma inteligência superior como

sumo Bem independente: todavia, não em vistas da ligação da lei moral, ou para guiar o móbil para sua observação (pois, então, não possuiria valor moral, se o fundamento determinante fosse outro que a própria lei moral por si só, a qual possui certeza apodítica por si mesma, esta seria derivada); mas apenas para conferir realidade objetiva ao conceito de sumo Bem, isto é, para prevenir que o conjunto total da moralidade não passe a ser tomado simplesmente um ideal inexistente (...) (KANT, 1968, p. 139)³⁸.

Trata-se de uma *Vernunftglaube*, uma fé da razão. Ainda que toda fé seja racional, para Kant, mesmo a histórica (já que sua pedra de toque/critério de verdade é sempre a razão), a fé da razão é aquela que só se funda nos dados contidos na razão pura (KANT, 1968, pp 140-141).. É uma carência (*Bedürfnis*) necessária da razão só conseguir pressupor moralmente, e não demonstrar teoricamente, a existência de um ser superior (KANT, 1968, p. 141). A *Vernunftglaube* repousa numa carência da razão pura no uso prático, sendo uma bússola (*Compass*) com a qual o pensador especulativo se orienta no campo dos conceitos suprassensíveis (KANT, 1968, p. 141). Onde o saber não chega, a fé racional pura direciona. Veremos, a seguir, que fé e razão não se mostram tão compatíveis em um pensador da psicologia do século XX: Carl Jung.

A LEITURA JUNGUIANA DE KANT

Abordamos brevemente como Kant pensa Deus como objeto de crença prática, como postulado da razão prática pura. Agora, abordaremos como Jung pensa a questão de Deus. O psicólogo suíço foi muito mais receptivo e amistoso em relação à filosofia do que

38 No original: "Weit wichtiger ist das Bedürfnis der Vernunft in ihrem praktischen Gebrauche, weil es unbedingt ist, und wir die Existenz Gottes voraus zu setzen nicht bloss alsdann genöthigt werden, wenn wir urtheilen wollen, sondern weil wir urtheilen müssen. Denn der reine praktische Gebrauche der Vernunft besteht in der Vorschrift der moralischen Gesetze. Sie führen aber alle auf die Idee des höchsten Gutes, was in der Welt möglich ist, so fern es allein durch Freiheit möglich ist: die Sittlichkeit; von der anderen Seite auch auf das, was nicht bloss auf menschliche Freiheit, sondern auch auf die natur ankommt, nämlich auf die grösste Glückseligkeit, so fern sie in Proportion der resten ausgetheilt ist. Nun bedarf die Vernunft, ein solches abhängiges höchste Gut, und zum behuf desselben eine oberste Intelligenz als höchstes unabhängiges Gut anzunehmen: zwar nicht um davon das verbindende abzuleiten (denn sie würden keinen moralischen Werth haben, wenn ihr Bewegungsgrund von etwas anderem, als von dem Gesetz allein, das für sich apodiktisch gewiss ist, abgeleitet würde); sondern nur um dem Begriffe vom höchsten Gut objective Realität zu geben, d. i., zu verhindern, dass es zusammt der ganzen Sittlichkeit nicht bloss für ein blosses Ideal gehalten werde ... (tradução nossa).

Freud, tendo sido leitor de Kant, como o próprio Jung diz em várias entrevistas publicadas (McGUIRE, W.; HULL, R. F., 1997, pp. 9; 207; 259; 388-9; 431). Menções explícitas a suas dívidas para com a tradição filosófica se encontram em trechos como o seguinte:

Muito antes de Freud já se falava do inconsciente. Leibniz já introduzira essa noção em filosofia. Kant e Schelling expressaram suas opiniões a respeito dele e Carus fez desse conceito, pela primeira vez, um sistema ao qual sucedeu Eduard von Hartmann, com sua obra *Philosophie des Unbewussten*, não se sabe até que ponto por ele influenciado (JUNG, C. G., 2000, § 212).

O fundamento da ideia de Deus é inconsciente e arquetípico, em Jung. Reparemos, todavia, como a posição junguiana se assemelha e se distancia de Kant³⁹: nosso intelecto, em Kant, sabe que não é capaz de pensar Deus e de imaginar que ele existe realmente e como ele é. Deus não é um objeto de conhecimento teórico. Mas, se em Kant, é objeto de fé racional pura que surge de uma carência moral (a necessidade de se vincular, de forma necessária, virtude com felicidade). Já Jung, ao associar o componente de Deus como projeção, o psicólogo já transgredir o interdito kantiano à psicologia como ciência e se aproxima mais de Feuerbach, para quem Deus é projeção de qualidades humanas⁴⁰. Reparemos como a apropriação de Kant é ligeiramente imprecisa, como fica nítido pelo seguinte trecho de uma entrevista à Sociedade Psicológica em Basel, 1 de novembro de 1958:

Como Kant já apontara, apenas afirmações antinômicas podem ser feitas sobre posições transcendentais. Ele exemplifica isso pelo seguinte: Deus é; Deus não é. Portanto, cada afirmação sobre Deus também é representada pelo seu oposto: logo Deus é pessoal, ele é meu Pai, ele é um princípio universal. Uma infinidade de afirmações é possível, todas delas válidas na medida em que afirmam também o oposto. A antinomia das afirmações é uma prova de sua honestidade. Mas naturalmente, não se pode decidir, de tais ideias, de quais se pode dizer que seja, seriamente, o que é, pois seu objeto é um que não podemos conhecer, a não ser que fôssemos o próprio Deus, e na medida em que somos “Deus” estamos falando de nosso inconsciente, sendo nós mesmos inconscientes, na medida em que somos “Deus”. Segue que todas as afirmações que fazemos sobre Deus são afirmações sobre o inconsciente (McGUIRE, W.; HULL, R. F., 1997, pp. 388-389)⁴¹.

39 Essas complexas relações entre Jung e a filosofia em geral, e Jung e Kant em particular, são inspiradas pelos trabalhos do professor Dr. Marco Heleno Barreto. Cf. BARRETO, 2008; BARRETO, 2012.

40 Cf. FEUERBACH, 1956, p. 283.

41 No original: “As Kant has already pointed out, only antinomial statements can be made about transcendental positions. He exemplifies this by: God is, God is not. Thus every statement about God is also represented by its opposite. Hence God is personal, he is my Father, he is a universal principle. An infinity of statements is possible, all of them valid in so far as they also state the opposite. The antinomy of the statements is a proof of their honesty. But naturally one cannot form any such ideas of which it could

A passagem é problemática em alguns pontos. Em termos de fidelidade a noções kantianas, podemos apresentar dois problemas: primeiro, o uso do termo **transcendental** em relação às antinomias. Elas são problemáticas por serem afirmações **trascendentes** ao entendimento, e não transcendentais. E em segundo lugar, Kant ‘psicologiza’ afirmações sobre Deus, algo que não está no projeto kantiano.

ESPECIFICIDADE DA CONCEPÇÃO JINGUIANA DE DEUS

Segundo Jung, há duas camadas do inconsciente: o inconsciente pessoal e o suprapessoal ou o coletivo, o qual é desligado do inconsciente pessoal e totalmente universal. Os conteúdos do *inconsciente coletivo* podem ser encontrados em toda parte, e correspondem à parte *objetiva* do psiquismo, o que não ocorre com os conteúdos pessoais. O *inconsciente pessoal*, por sua vez, é a parte *subjetiva* do psiquismo, contendo lembranças recalçadas, perdas, evocações dolorosas, percepções subliminares (as quais não ultrapassam o limiar da consciência), correspondendo à sombra. A *sombra* é a parte “*negativa*” da personalidade, entendendo-se por negativas as propriedades ocultas e desfavoráveis, ou mesmo as funções mal-desenvolvidas, e demais conteúdos do inconsciente pessoal (JUNG, 1989, § 103).

Há imagens primordiais (*Urbilder*), as quais são formas mais antigas e universais da imaginação humana, e estas são sentimento e pensamento ao mesmo tempo, sendo dotadas de vida própria (JUNG, 1989, §§ 105-107). Os maiores pensamentos da humanidade, para Jung, são moldados sobre imagens primordiais, como no caso da planta de um projeto, preexistem em relação a uma subjetividade (JUNG, 1989, §§ 107-109). O arquétipo é uma espécie de *aptidão* para reproduzir constantemente as mesmas ideias míticas. Não se trata mera impregnação de experiências psíquicas, mas também se

seriously be said that they must be so, because their object is one which we cannot know unless we were God himself, and in so far as we are God we are speaking of our unconscious, being ourselves unconscious to the extent we are God. Thus it is that all the statements we make about God are statements about the unconscious”. (Tradução nossa).

comportam como forças ou tendências à repetição das mesmas (JUNG, 1989, §§ 108-109). Jung fala que o conceito de Deus, por exemplo, é uma função psíquica necessária, de natureza irracional, a qual nada tem a ver com a questão da existência de Deus: “O intelecto humano jamais encontrará uma resposta para esta questão. Muito menos pode haver qualquer prova da existência de Deus, o que aliás, é supérfluo.” (JUNG, 1989, § 110).

A crença em espíritos, para Jung é expressão direta da estrutura do inconsciente, determinado pelos complexos, verdadeiras unidades vivas do psiquismo inconsciente. Os complexos levam aos sonhos e aos sintomas, sendo a verdadeira *via regia* ao inconsciente (JUNG, 2000, § 210). A razão, identificada com a consciência, e a irracionalidade, vinculada ao inconsciente coletivo, são ambas funções psicológicas e numa personalidade madura, para Jung, o irracional não pode e não deve morrer. O inconsciente pessoal é sede de recordações infantis mais remotas, ao passo que o inconsciente coletivo é o que remete ao tempo pré-infantil, aos restos da vida dos antepassados, a formas não vividas pessoalmente, expressas nos quadros mitológicos: arquétipos, simbolismo alquímico da baixa Idade Média (JUNG, 1989, §§ 111-118). Para Jung, o inconsciente coletivo não é uma ideia ‘metafísica’, mas um conceito empírico, o qual deve se comparar ao de instinto (JUNG, 1983 pp. 8-9). Fica vaga, todavia, qual saída Jung encontra para defender essa afirmação. Ele se ancoraria para tal em pressupostos biológicos? Em uma antropologia dos símbolos humanos? Vejamos uma afirmação que mostra esse raciocínio de Jung

O fato de que eu me contente com o que é empiricamente experimentável e rejeite o metafísico não implica, como qualquer pessoa inteligente poderá compreender, um gesto de ceticismo ou de agnosticismo dirigido contra a fé e a confiança em poderes mais altos, mas significa aproximadamente o que KANT pretendeu dizer, referindo-se à “coisa em si”, ao designá-la como um ‘conceito-limite meramente negativo’. Dever-se-ia evitar qualquer afirmação acerca do transcendental, uma vez que isso representa apenas uma presunção ridícula de um espírito humano inconsciente de suas limitações. Portanto, ao designar-se Deus ou o Tao como um impulso ou estado da alma, com isso só se diz algo sobre o cognoscível, e nada sobre o incognoscível; acerca deste último, até agora, nada foi descoberto (JUNG, 1983 p. 67).

Essa citação nos aponta para a complexa relação entre Jung e o pensamento kantiano. De um lado, ele usa terminologias kantianas e se filia à proposta de Kant, de outro, ele a subverte ao converter a noção de Deus ou a de Tao a conteúdo psicológico – o que, para

Kant, não pode ser objeto de ciência, posto que a psicologia não é ciência. Repare-se, novamente, o uso indevido de ‘transcendental’. Jung parece adotar uma posição que oscila entre Kant e Feuerbach.

O psicólogo diz, também, que estabelecer a verdade ou falsidade metafísica do pensamento do budismo ou do Livro Tibetano dos Mortos, por exemplo, é algo que não compete ao psicólogo. Ele deve se contentar em determinar, na medida do possível, a atuação psíquica. Não se deve preocupar em saber se a figura é ou não uma ilusão transcendental (terminologia kantiana). Trata-se, para o psicólogo, de algo que compete à fé, e não à ciência (JUNG, 1983, p. 47), afirma Jung, ecoando o prefácio da segunda edição da *Crítica da Razão Pura* sobre o qual discorreremos na primeira seção do presente artigo. O que nos compete pensa, a título de conclusão, é o seguinte: qual posição seria a mais correta sobre Deus? Objeto de crença prática ou projeção de uma dimensão psíquica à qual não tenho acesso direto? Ou seriam visões complementares de uma mesma realidade? Continuemos questionando e nos deixando questionar por esses dois mestres da humanidade.

Referências

BARRETO, M. E. *Pensar Jung*. São Paulo: Loyola 2012.

BARRETO, M. E. *Símbolo e sabedoria prática: C. G. Jung e o mal-estar da modernidade*. São Paulo: Loyola, 2008.

FEUERBACH, L. *Das Wesen des Christenthums*. Stuttgart: Frommann, 1959.

JUNG, C. G. *A natureza da psique*. Tradução D. M. R. Rocha. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

_____. *Psicologia do Inconsciente*. Tradução Maria Luiza Appy. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 1989.

JUNG, C.; WILHELM, R. *O segredo da flor de ouro. Um livro de vida chinês*. Tradução Dora Ferreira da Silva e Maria Luíza Appy. Petrópolis: Vozes, 1983.

KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*. Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1974.

_____. "Was heisst: Sich im Denken Orientieren?" In: KANT, I. *Kants Werke VIII. Akademie Textausgabe. Abhandlungen nach 1781*. Berlin: Walter de Gruyter, 1968, p. 131-147.

McGUIRE, W.; HULL, R. F. C. C. G (Ed.). *Jung Speaking. Interviews and Encounters*. Princeton: Princeton University Press, 1997.

SMITH, N. K. *A commentary to Kant's Critique of Pure Reason*. London: MacMillan and Co., 1918. (Reprint).

ZÖLLER, G. "Credo quia rationale, Kant sobre a Fé Moral". *Studia Kantiana*, n. 13, 2012. p. 56-73.

KIERKEGAARD E LEVINAS: DE ABRAÃO AOS DILEMAS DA ALTERIDADE.

Gabriel Kafure da Rocha*

Resumo: Este artigo pretende analisar as categorias entre Deus e o Próximo para entender as semelhanças entre os filósofos Kierkegaard e Levinas. Será necessário utilizarmos as relações conceituais sobre o aspecto do infinito e da subjetividade iniciadas por Descartes e revisadas por nossos filósofos cristãos e judeus em debate. Vemos, nesse aspecto religioso, um dos pontos mais polemizados entre ambos: a interpretação do sacrifício de Abraão. Nesse percurso, utilizamos, principalmente, a obra *Entre nós* (textos reunidos entre 1951 e 1988) e o artigo *Existência e ética: um leitor crítico de Kierkegaard* (1963), ambas de Levinas. De Kierkegaard, utilizamos textos que visam à alteridade e à religiosidade, como *Obras de amor* (1847) e *Temor e Tremor* (1843). Nossa hipótese é que existe uma ideia comum acerca de Deus e do Outro para nossa reflexão entre filósofos.

Palavras-chave: Deus, infinito, outro, próximo.

ABSTRACT: This paper aims at analyzing the categories between God and Neighbor to understand the similarities of these two philosophers. It will be necessary we use the conceptual relations on the aspect of infinity and subjectivity initiated by Descartes and reviewed by our Christian and Jewish philosophers in debate. We see this religious aspect one of the most polemics aspects between them: the interpretation of Abraham's sacrifice. Along the way we use mainly the work *Entre nous: Essais sur le penser-à-l'autre* (texts gathered between 1951 and 1988) and article *Existence and Ethics: A critical reader of Kierkegaard* (1963) both of Levinas. Kierkegaard's use texts aimed otherness and religiosity as *Works of Love* (1847) and *Fear and Trembling* (1843). Our hypothesis is that there is a common idea about God and another for our reflection among philosophers.

Keywords: God, infinite, another, neighbor.

1. CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Uma das bases fundamentais da ética são os aspectos em que se dá a alteridade. No presente artigo tentaremos entender as aproximações entre estes os filósofos Kierkegaard e Levinas, de forma que o existente possa se realizar na consideração pelo *outro*. Para isso, devemos começar pelo *Eu* enquanto conceituação da subjetividade, entendendo como se dá o seu conceito para passagem ao *Tu*. Optamos por estruturar o nosso caminho interpretativo de forma a privilegiar não tanto um percurso em termos da história da

* Mestrando em Ética e Epistemologia pela Universidade Federal de Pernambuco. gkafure@yahoo.com.br

filosofia desses pensadores. Tentaremos entender as categorias filosóficas destes filósofos que nos permitam conceituar fundamentalmente essa aproximação.

Segundo Levinas (1997, p. 93), “o eu é aquele que, antes de toda decisão, é eleito para carregar toda a responsabilidade do mundo”. Nossa decisão, então, abarca tudo o que é não-eu, como nossa responsabilidade. O filósofo lituano entendeu que o eu não tem origem, ele irrompe, é um *ex nihilo* que tem fome do mundo. Por ter fome, não pensa a origem e é como uma pessoa que olha sem saber que está sendo vista. Veremos, mais à frente, que há todo um percurso para chegar a uma consciência desse olhar. Neste momento, importa notar que o eu se cristaliza na fome e na vontade. Nesse sentido, tentaremos entender o que são as categorias do eu, tu e próximo para Kierkegaard, para, a partir disso, trabalharmos conceituações comuns da categoria *outro* em Levinas.

“O eu nada tem a significar se ele não se torna o tu”⁴²? (KIERKEGAARD, 2005, p. 113). A alteridade foi, para Kierkegaard, uma obra do amor. Sendo assim, o sinônimo das relações humanas e, ao mesmo tempo, se constituindo como condição da ética, porque, ao estabelecer o compromisso de construir autenticamente a existência, esta só se concretiza a partir da relação que se reduplica a partir de si mesmo. Essa reduplicação é reconhecer a vida de acordo com a ideia e, a partir disso, ver como se desdobram o primeiro eu, o segundo eu e o primeiro tu. A reduplicação desses dois “eus” se dá de forma a conceituar uma garantia de um movimento de passagem da subjetividade para a alteridade em Kierkegaard. Sobre isso falaremos mais a frente, mas por ora, podemos dizer que é muito comum ao dinamarquês usar grafias tal como o Eu-eu, mostrando esse caráter reduplicado da personalidade humana. O que merece estar claro, é que a aceitação

⁴² Em *Obras de Amor*, Kierkegaard faz uma reflexão interessante sobre a polaridade meu e teu. Sendo uma relação de oposição, se você anula um termo, automaticamente anula ao outro. Nesse sentido, ele desenha duas situações: na primeira; o “teu” é anulado, este é o caso do ladrão (não reconhece o que é “teu”, daí roubar). Mas, ao não reconhecer o teu, anula o “meu” (a justiça não reconhece como dele aquilo que roubou, i. e, não tem “meu”). Na segunda situação, por outro lado, anula-se o “meu”. O amor divino não é posse, mas sim doação. Nesse caso, não haverá mais “teu”, pois no amor a distinção entre Meu e Teu fica totalmente abolida. Cf. *Obras de amor*. Vemos aí uma conceituação com termos de senso comum que nos leva a uma profundidade da alteridade. Também exemplificado na passagem “Coisa estranha há um Tu e um Eu, e não há um Meu nem um Teu! Pois sem Tu e Eu não há amor, com Meu e Teu não há amor; [...] quanto mais perfeitamente desaparece a diferença de Meu e Teu, mais perfeito também é o amor” (Ibid., p. 300).

desse binômio não é um egoísmo, mas saber que o outro faz parte também assimetricamente desse eu, ou seja, como uma relação de diferença.

“A filosofia ocidental foi, na maioria das vezes, uma ontologia: uma redução do Outro ao Mesmo, pela intervenção de um termo médio e neutro que assegura a inteligência do ser” (LEVINAS, 1988, p. 31). A alteridade promove a igualdade na diferença, mas reduzir o outro ao mesmo é um erro em que sentido? Se o próximo é o igual, então o próximo não é a pessoa amada, pela qual tu tens a predileção da paixão?

O próximo não é alguém mais distinto do que tu, por isso não é amado por ser diferente. Isso pode ser bem facilmente compreendido como uma preferência e, nesse sentido, somente, na verdade, um amor de si mesmo. O próximo é tampouco alguém que é mais humilde do que tu, pois amar alguém porque ele é mais pobre pode ser uma condescendência da preferência e, nesse sentido, amor de si mesmo. “Amar o próximo é igualdade [...]. Pela igualdade contigo diante de Deus ele é o teu próximo, mas esta igualdade absolutamente todo homem tem, e a tem incondicionalmente” (KIERKEGAARD, 2005, p. 81).

Na minha relação com o mais humilde, diz Kierkegaard, meu dever não é amá-lo enquanto humilde, mas amá-lo enquanto próximo, enquanto ser criado à imagem e semelhança de Deus assim como eu. Com isso, vemos que a categoria do *próximo* em Kierkegaard é preponderante em relação ao outro, mas podemos ver que o outro também é visto como um sinônimo de próximo e muito mais ainda talvez como uma tarefa ou exercício ético. A proposta do eu em relação ao outro, segundo Kierkegaard, é exercitar a ideia de benevolência e considerar até que ponto ela é possível.

Mas quando *efetivamente* alguém se tornou senhor de si graças ao socorro de um outro, é totalmente impossível de ver que foi ajuda do outro; pois se eu vejo a ajuda do outro, então eu vejo afinal que a pessoa socorrida não se tornou senhora de si. (KIERKEGAARD, 2005, p.314-315, Grifos no original).

Aí está o eixo problemático da ética entre estes dois filósofos exigindo a gratuidade do gesto de amar: auxiliando o outro, estamos auxiliando a nós mesmos. Já do outro lado, de quem precisa de ajuda, estaria uma ideia fácil de que, sendo ajudados (desde já nos colocando também nesse lugar de outro), poderíamos ou não realmente construir o nosso

si mesmo? A ajuda e o altruísmo são necessários, mas o dar a mão a um órfão, um pobre, uma viúva ou um estrangeiro é também um reconhecer que eles também estão dando a mão para nós.

O amor pelo outro é renúncia e autossacrifício que anula a distinção entre meu e teu. Está em jogo um ensinamento de Jesus, qual seja: a invisibilidade dos atos de amor. Pois aquele que ama sabe que seus atos de amor não são desperdício, apesar de absolutamente ninguém testemunhar seus esforços. Ao invés de triste pelo não reconhecimento dos outros, aquele que ama tem, como disse Kierkegaard, uma consciência alegre. Nisso, veremos que Levinas procurou uma visibilidade do si perante o outro, enquanto Kierkegaard procurou uma invisibilidade numa mimesis dos ensinamentos de Cristo.

Não há mais eu no sentido de ego a ser massageado, um eu a ser defendido, um eu que busca seus próprios interesses e seus próprios direitos⁴³. Kierkegaard falou de um indivíduo inteiramente transformado - um dos traços dessa consciência amorosa é não querer ser visto pelos homens ao amar os outros, pois ele ama para Deus ver e por isso não está interessado na visibilidade dos seus feitos.

O discípulo/seguidor de Jesus é um amoroso, ama com amor de renúncia e autossacrifício ao próximo, tomado como todo e qualquer homem; e que não quer ser reconhecido por este próximo que ele ama. Kierkegaard falou de ajudar outro ou outros humanos a tornarem-se senhores de si, como eles, em certo sentido, já o eram, mas sem uma consciência real disso. É talvez uma redundância aparente do tornar-se o que é, mas nisso há todo um movimento da escolha de si como uma consciência ética. Nesse processo de auxiliar o outro na sua transformação interior (adquirir o que já tem em potência e que dentro da contingência é torna-se uma eterna atualização), caso ele se torne então senhor de si, a ajuda que obteve cumpriu seu papel. Alguém o ajudou sem ser visto, então não é porque um outro tenha tido uma atitude super benevolente para comigo, mas é o reconhecimento de que nesse processo estamos auxiliando a sermos auxiliados.

⁴³ Essa reflexão do autossacrifício e da invisibilidade se aprofunda com o caráter póstumo da obra *Ponto de Vista*, pois, nessa obra, o autor verdadeiramente de si, nas outras como seguidor de Cristo se sacrificava “pelos outros”, anulando seu eu. Então, se é preciso falar de si, que seja publicado postumamente. E se é preciso falar para os outros que podem não ser o próximo cristão, ou seja, um pagão, então que seja utilizada a estratégia da comunicação indireta por meio dos pseudônimos. Essa concepção esclarece melhor que, na verdade, Kierkegaard e Levinas foram filósofos da anulação do eu.

O próximo é então, simplesmente, o “instrumento”, que não quer ser visto, pois ama para Deus ver. Agora, por outro lado, se a pessoa ajudada fica concentrada no outro que ofereceu a ajuda, ele está olhando para homens e não para Deus. E não dá para se tornar “senhor de si” olhando para os homens, por isso para Levinas e toda a tradição judaica, Deus é o totalmente Outro.

2. DA SUBJETIVIDADE À ALTERIDADE

Passemos então a fundamentar essa reflexão dentro da história da filosofia moderna inaugurada principalmente pela teoria cartesiana. A recuperação da verdadeira autonomia do ser humano é um ideário que começa pelo *cogito* de Descartes relido e, em certa medida, reinterpretado pelas *Meditações cartesianas* (1929) de Husserl através da fenomenologia e que chegará como uma influência fundamental em Levinas ao ser o sujeito da responsabilidade.

Levinas, em *Entre nós*, faz referência principalmente às segunda e terceira *Meditações* (1641) de Descartes. Nelas, o *cogito* será entendido como acontecimento teórico da dúvida, uma coisa que pensa e que duvida do que sente. No sentimento é onde estão as experiências e a relação com outro, sendo uma experiência social, por isso a teoria da sensibilidade levinasiana é esse processo de sair da fome para dar as mãos e tocar o outro e, assim, poder voltar a se enxergar e se ver enxergado pelo outro e nesse sentido o processo de dúvida do cogito tem a sua importância para a relação entre subjetividade e alteridade.

Sobre a segunda meditação, Levinas disse que há uma ligação com o sistema neoplatônico em que existe um retorno ao si do pensamento absoluto. É o problema que também comanda a redução fenomenológica de Husserl, onde há uma consciência pura de um “eu penso” entendido como intencionalidade, mas que falta à esse eu ver o outro.

Por isso, “o eu conserva-se, portanto, na bondade sem que a sua resistência ao sistema se manifeste como o grito egoísta da subjetividade, ainda preocupada com a bondade ou a

salvação, de Kierkegaard” (LEVINAS, 1988, p. 285). As rupturas com as posições de Descartes, e por sua vez também de Kierkegaard, não se deram por acaso, mas muito mais no aspecto infinito e na medida em que exista uma ideia inatista ou não que será contraposta à ideia Deus, justo porque em tal forma faz da sua origem uma separação entre o eu e o Outro, por mais que o indivíduo esteja numa bondade, seu bem está restrito ao sistema humano. Descartes subsumiu isso na finitude do eu, ou seja, no que primeiramente mostra uma possibilidade não ontológica do infinito e, posteriormente, nos faz ver que há um infinito na subjetividade, logo o eu finito torna-se também possibilidade do infinito, é um “in” que nega o finito, esse é o eu.

Vale salientar que o infinito enquanto Deus, em Descartes, é diferente do infinito indefinido da matemática, pois, com essas noções cartesianas, sabemos o que é o pensamento a respeito da perfeição. Em *Princípios da filosofia* (Parte I, artigo 27), se diz “nomearemos indefinidas essas coisas, mais bem que infinitas para reservar a Deus somente a definição do infinito”⁴⁴ (DESCARTES, 1951, p. 36).

Constatamos, assim, a impressão de que o Deus de Kierkegaard fez o mesmo papel que o Deus cartesiano mostrou na forma de infinito. Poderemos então chegar a pensar por que o Deus cartesiano provê a ideia de uma estrutura de transcendência contra a totalidade e autonomia da tradição moderna? Essa é a questão do sistema que Levinas encontrou nesse Deus cartesiano, em que há uma quebra entre o cogito e a reminiscência daquilo que já sabíamos em outras vidas, pois, religiosamente, nem o Judaísmo, nem o Cristianismo admitem outras vidas.

“São as características formais do pensamento de Descartes que Levinas afirma, então é o aspecto formal do Deus kierkegaardiano que interessam a ele”.⁴⁵ (WESTPHAL, 2008, p. 29). Levinas não está interessado na cristandade⁴⁶, mas na relação comum entre Deus como infinito cartesiano e salvação como drama kierkegaardiano, que fazem essa contraposição com a tradição especulativa, nisso é preciso entender que o grande drama

⁴⁴ Tradução livre de “y nombraremos indefinidas estas cosas, más bien que infinitas para reservar a Dios solamente La definición de infinito”

⁴⁵ Tradução de Livre de "it is a formal feature of Descartes's thought that Levinas affirms, so it is a formal aspect of the Kierkegaardian God that interests him"

⁴⁶ Questão pela qual Kierkegaard se debruçou em toda a sua obra, que diz basicamente que a relação entre a igreja e o Estado prejudicam a possibilidade de um indivíduo tornar-se um cristão autêntico.

existencial da salvação do indivíduo se dá por uma heteronomia em que Deus governa o homem.

Podemos, então, chegar a algumas teses comuns sobre a heteronomia e o cogito, as quais dizem que, ao invés de pensá-lo como reminiscência, é melhor pensá-lo como uma alternativa real e metódica para um conhecimento claro e distinto. A verdade é, também, um reconhecimento por si próprio, mas, muitas vezes, ainda não temos a capacidade de reconhecê-la pela própria dúvida cartesiana, que em outras palavras não duvida da supremacia do pensamento sobre o sentimento.

Para Kierkegaard, o cogito não devia ser uma teoria especulativa e que, por isso, dizemos que está no âmbito do trauma (insuficiência da interioridade perante o rosto do outro em Levinas. Nisso vemos a imediaticidade do rosto, categoria que veremos mais à frente e que se mostra como horizonte da possibilidade de transcendência ao outro.). Por enquanto, interpretaremos assim as teses comuns:

1 - Não existe autonomia, é uma ilusão pensar que governamos nós mesmos, quem nos governa é obviamente Deus (principalmente para Kierkegaard).

2 - Não é a teoria, mas a prática que é a questão crucial da vida; não é a especulação (espelhamento), mas a imitação (mimesis); não é a representação, mas a responsabilidade (por isso o nome *Post scriptum conclusivo não científico às Migalhas filosóficas* – tendo como o subtítulo de *uma compilação mímico-patético-dialética*).

3 - Não é a identidade, mas a autenticidade que faz com que a escolha de Deus nos faça responsáveis. Minha autorrelação é mediada por Deus e pelo próximo, que já existiam antes de eu existir (ideia presente em ambos os filósofos).

4 - Amor e autoridade não são mutuamente exclusivos, por isso, a Fé é inseparável da possibilidade do amor. (ideia comum também aos filósofos)

O infinito que o outro é para nós continuará como processo de desconstrução da totalidade. Deus é uma grande inquietação e há uma correlação entre o paradoxo

kierkegaardiano e o enigma levinasiano. O enigma⁴⁷ está justamente sob a palavra Ele, que designa o aspecto infinito de Deus, entre o Eu e o Ele e por sua vez também o Tu.

Deus, contudo, é a idéia perfeitíssima que não veio de mim mesmo e nem dos meus sentidos. Trata-se do infinito permitindo ao finito a possibilidade de conhecê-lo. Tal tese cartesiana, embebida na mais profunda tradição cristã e agostiniana, é repetida fortemente por Climacus nas *Migalhas Filosóficas*, ainda que a proposta kierkegaardiana não tenha nenhum problema em tomar tal coisa claramente como um pressuposto e seja crítica de qualquer tentativa de provas da existência de Deus (PAULA, 2003, p. 20. Grifos no original).

Por isso será dito que “Não sou eu que me recuso ao sistema, como pensava Kierkegaard, é o Outro” (LEVINAS, 1988, p. 28). A crítica ao sistema, nesse contexto, se deu fato dele não ter se aberto a ética do Outro. Para isso, é preciso entender se o Eu sem resistência ao sistema manifesta um clamor da subjetividade, e se assim ainda está preocupado com a salvação, bem como sentir a divindade no próximo.

O eu pretende desvendar o seu enigma e segredo, mas, na exterioridade que o Outro é revelado, há uma destruição da totalidade. É na interioridade que o sistema entre em colapso com o Outro e isso não quer dizer um apocalipse. Antes de tudo, a exterioridade expressa o movimento de redução do Outro ao mesmo.

O Outro nega esse sistema porque se recusa a ser identificado de forma simples e, por isso, fica escapando a razão. É por essa razão que o que nos importa para essa aproximação verdadeiramente é que, quando chegamos à terceira meditação, em que a idéia de infinito nos foi

ensinada no seu paradoxo⁴⁸ por Descartes, pensamento sem igual, que pensa mais do que ele pode conter, cuja sabedoria concreta na obediência ao mandamento procuro dizer, mandamento que, no rosto de outrem me consagra ao outro homem (Ibid., 1997, p. 203).

⁴⁷ Em outras palavras, Enigma é também uma forma de ver que “L’énigme n’est donc n’le mystère de la foi ouvrant sur une autre présence que celle de ce que se rend visible sur horizon de monde, Nice pedantle <problème> que, en science, ou dans La philosophie telle q’nón peut l’ent endreu sullemente, u’est qu’une obscurité provisoire destinée à être l’impulsion vers une plus grande lumière” (CALIN & SEBBAH, 2002, p. 20-21, grifos no original). Ao que fazemos a tradução livre “O enigma não é nem o mistério da fé em um Outro [Deus] como abertura a presença do que se torna visível sobre o aumento do horizonte, nem todavia o <problema> que, na ciência, ou de filosofia que não pode o ouvir usualmente, o que é uma escuridão provisória destinada para ser conduzido a uma luz maior”, então por esse motivo veremos, mais à frente, que o enigma é fortemente aproximado com o paradoxo da Fé de Kierkegaard.

⁴⁸ Como já falamos na nota anterior, essa é uma categoria muito utilizada por Kierkegaard, que coloca a paixão pelo paradoxo como elemento essencial para a compreensão da complexidade do mundo e que estamos expondo aqui como o paradoxo eu-Outro já desde o surgimento da subjetividade cartesiana.

Esse é o tipo de movimento de pensamento que gira em torno da afecção, conceito levinasiano em que há uma irreversibilidade do finito pelo infinito, algo que não se recupera, mas que o amor, temor ou adoração de Deus nos leva à afetividade.

Nossa afecção é afetividade e, então, não há mais negação de um pelo outro para além da pura contradição que os oporia e os separaria ou que exporia o próximo à hegemonia do Uno entendido simplesmente como um ‘eu penso’. Logo, a possibilidade da pluralidade afetiva nos tranqüiliza dessa redução do Outro ao mesmo.

A afetividade interessada em que a pluralidade à guisa da proximidade não tem que se reunir em unidade do Uno; não significa mais uma simples privação de coincidências, uma pura e simples falta de unidade; excelência do amor, da sociabilidade e do ‘temor pelos outros’, que não é minha angústia por minha morte própria” (Idem. p. 279).

A ideia de *temor e tremor* kierkegaardiana é também entendida por Levinas no sentido de que não devemos entender Deus como um castigador insatisfeito, mas, na nossa insatisfação quanto a isso e também quanto ao temor hierárquico dos nossos próximos temos a possibilidade passagem para a proximidade do Outro. Aí sim encontraremos o gozo da vida, que não teme pela morte, mas teme pela morte dos outros que fazem o nosso mundo, no qual “crer é, precisamente, este movimento dialético que, embora em temor e tremor incessantes, jamais dela desespera. A fê é, precisamente, esta preocupação infinita de si que vos mantém em desespero, mas pronto para tudo arriscar” (KIERKEGAARD apud LEVINAS, 1997, p. 110).

Levinas assume que isso já nos leva além do âmbito cartesiano. Falar do interpessoal, da subjetividade e da alteridade do próximo ou Outro é uma tarefa em que se dá verdadeiramente uma ética do amor, vendo esse sentimento não como um semideus, mas a sabedoria que o *rosto* do outro⁴⁹ ensina.

⁴⁹ Até então viemos grafando Outro em maiúscula quando nos referíamos ao infinito, a partir de agora nos permitimos grafar outro em minúscula nos referindo ao rosto do próximo, onde evidentemente, existe a possibilidade de enxergarmos também Deus.

Cada indivíduo está imerso em uma totalidade, afetado pela história dos outros, entretanto, para se estabelecer como indivíduo singular, precisa desenvolver o comprometimento e a responsabilidade para não ser mais um na multidão⁵⁰.

Há um exercício de tornar-se a si mesmo em que o indivíduo tem que tomar como compromisso a alteridade diante do tu e isso exige, também, uma expropriação de si mesmo. Logo, o amor exige a procura do Outro; amar é ver a propriedade do outro e nisso exige-se, também, o sacrifício em que há um compromisso entre o eu e tu, firme sem mediação ou intermediários.

3. A CRÍTICA DE LEVINAS AO CAVALEIRO DA FÉ EM KIERKEGAARD

A história de Abraão, conhecida nos textos sagrados e na interpretação kierkegaardiana em *Temor e tremor*, no qual ele é nomeado cavaleiro da fé⁵¹, nos vêm nesse caso, como ponto de ligação com a interpretação também de Levinas (1998). Resgatamos nessa história, o aspecto de um ser humano que passa do estágio nômade ao sedentário, reconhece durante a vida, nas suas viagens o outro estrangeiro (talvez o mais famoso conceito da alteridade), a possibilidade de deixar órfão (seu filho) em que, de certa forma, a da viúva (já que talvez fosse uma opção dele se sacrificar em lugar do filho?). Essa é inicialmente uma síntese que pressupõe pontos de vistas interpretativos diferentes dessa história dentro dos dilemas da alteridade. Já que, segundo Kierkegaard, Abraão estava bem certo de que naquele episódio do sacrifício de Isaac, este certamente seria poupado por Deus.

Justamente nesse sentido, Levinas critica Kierkegaard por ter esquecido outros aspectos de Abraão; como ter falado com Deus acerca de Sodoma e Gomorra e de ter abrigado os

⁵⁰ São duas as concepções de Kierkegaard, o indivíduo singular e o indivíduo na multidão. O indivíduo na multidão está reduzido ao mesmo, logo, não conseguiu tornar-se a si mesmo.

⁵¹ Apesar de Abraão, mesmo não sendo nenhum cavaleiro, é visto por essa imagem poética construída pelo pseudônimo Silêncio como um ser humano que mesmo com suas limitações, fez o ato da conquista de sua fé. O cavaleiro não é um sábio, mas sim um homem simples que conseguiu converter sua profunda melancolia e resignação infinita.

estrangeiros em sua casa. Para ele, esses aspectos são essenciais no sentido em que afirmam um temor perante a morte dos outros, onde não haverá mais domínio sobre a vida finita derivados de uma infinita responsabilidade, de um serviço (*diaconia*)⁵² constitutivo da subjetividade.

Sobre Sodoma e Gomorra, na história dessas cidades em relação a Abraão, há todo um contexto que, após ter se distanciado de Ló, que foi para Gomorra, cidade que esteve em guerra, Abraão foi ao regaste de seu parente e, para isso, teve que guerrear em Gomorra. Quando voltamos nossa reflexão a Abraão, o qual ouviu uma voz que o chamava e partiu da sua terra sabendo que nunca mais retornaria. A sua viagem vai em direção ao novo, ao não familiar, ao diferente, ao Outro. Ninguém o espera num regresso ao ponto de partida. Há só uma palavra de promessa que o chama para um futuro sempre mais adiante. Abraão ouve, caminha, transcende. A sua identidade transfigura-se a cada passo, é processual e histórica. Rompe com o passado, e o seu êxodo vai ao sentido de um futuro imprevisível e novo. Rumo a um desconhecido sem retorno.

Para Levinas, o erro da leitura de *Tremor e temor* esteve no aspecto soteriológico de uma realidade em que há uma ênfase na salvação como uma forma refinada de egoísmo. Kierkegaard, então, defenderia uma subjetividade ligada à totalidade, uma individualidade que não quebra com um conceito egocêntrico.

Para Levinas, Kierkegaard não identificou as melhores interpretações de Abraão, como quando ele escuta a voz superior falando para voltar à ordem ética. No entanto, é possível que Kierkegaard concordasse com essa crítica, tanto que, para ele, Abraão acreditou absolutamente na promessa divina de uma ordem ética restaurada, a surpresa de parar o sacrifício já seria então esperada por ele. Entretanto, Levinas mostrou que há, aí, uma força de intelectualidade violenta, ao ponto de forçar Abraão, como também o leitor, que há uma explicação filosófica explícita na animosidade que remonta aos tempos do Cavaleiro da Fé.

⁵² Termo levinasiano traduzido como serviço, servir, que signifique essencialmente um cuidado gratuito pelo outro.

Um exemplo claro disso é que dentre as duas principais mulheres de Abraão, Sara e Agar, veio a metáfora da linhagem na qual os judeus são descendentes, com o filho Isaque. E também os árabes como descendentes de Ismael, também filho de Abraão, mas tido como um bastardo, logo se tornando um primeiro outro. Que de certa forma, é meio órfão de pai, já que Sara pede para que Abraão expulse Agar. Sendo Ismael filho de uma mulher escrava; e Isaque, o filho prometido que herdaria as promessas feitas a Abraão, obviamente haveria alguma animosidade entre os dois. Ismael é, então, o homem revoltado dentro da alteridade. De certa forma, Abraão vive, direta e indiretamente, todos esses aspectos da alteridade como rosto do pobre (que ele mesmo foi convivendo com situações miseráveis no caminho da terra santa), órfão, viúva e estrangeiro. Tudo isso não como uma mesma pessoa, mas como alguém que não sabe, também, como lidar com toda a alteridade dentro da própria estrutura patriarcal.

O problema da fé em Abraão não consiste em ser violentamente forçado ao comando da dimensão religiosa, mas muito mais em entender os domínios da crença junto à alteridade, sendo equilibrada entre opressão e amor. Assim, quando Levinas se utilizou de figuras como o padre, o órfão, o estrangeiro e a viúva enquanto liminares para a compreensão da relação do eu com o outro oprimido, esses que são os violentados e que têm essa opressão que viveu o povo de Abraão, ele o fez como uma indução para se ver também a categoria do índio, camponês, agricultor e todos os demais esquecidos.

Na relação do ser humano com Deus, o bem e o infinito levam à alteridade absoluta. Nessa concepção infinita para com o Outro está o fundamento para uma interioridade. A subjetividade é essa unicidade do eu com o outro, Deus e o mundo nessa síntese da radical do mundo.

Para Levinas, a “ética, já por si mesma, é uma ótica” (1988, p. 16), que nos faz ver essa alteridade mais radical na primeira relação de um filho com a mãe, que se expande na família e na sociedade. Queremos ver os vários aspectos da alteridade e isso faz com que a ética assuma novas perspectivas; mas, nessa relação do eu com o pai, veremos a própria ótica “divina” na ideia de Abraão do espelho entre alteridade, mesmidade ou ipseidade.

“Sem o outro eu não existo” (KIERKEGAARD, 2001, p. 321). Aí sim está a saída dos dilemas, em que por meio do amor, Kierkegaard desenvolveu uma segunda ética em que “tu deves amar o próximo como a ti mesmo” efetivamente, mas, para isso, é preciso lembrar que, antes, passamos pela crítica da primeira ética⁵³.

A identidade ética no seu fazer, desfaz-se e refaz-se e, em sociedades mais desenvolvidas e abertas, ela será cada vez mais complexa. Se havia, para Kierkegaard, uma concepção de uma época que, quando o homem não se voltava mais para dentro de si, no desespero, perderia a si mesmo. Para Kierkegaard, esse é o pior dos castigos e que, caso seja despercebido pela maioria das pessoas, se deixa de existir, pois não se livra do desespero e nem consegue reconciliar-se com a fonte desse “eu”, que é Deus. Essa alteridade entre o outro-eu-e-Deus é a essência que tentamos captar e exercitar conceitualmente.

É, portanto, preciso pensar a unidade na diferença e a diferença na unidade. A unidade sem diferença é a mesmidade morta, mas a diferença sem unidade é o caos sem sentido. O mesmo se deve dizer da identidade: ser si mesmo na relação, mas sem se deixar absorver pelo outro.

Nesse sentido e como proposta de reflexão, vale a pena analisar a citação de Kierkegaard (1974, p.352), extraída da obra *A Doença para morte*:

A nossa estrutura original está, com efeito, sempre disposta como um eu que deve tornar-se ele próprio; e, como tal, é certo que um eu tem sempre ângulos, mas daí apenas se conclui que é preciso dar-lhes resistência, e não limá-los; e de modo algum significa que, por receio de outrem, o eu deva renunciar a ser ele próprio ou não ousar sê-lo em toda sua originalidade, essa originalidade na qual somos plenamente nós para nós próprios. Mas ao lado do desespero que às cegas se embrenha no infinito até a perda do eu, existe um de outra espécie, que se deixa como que frustrar do seu eu por “outrem”.

⁵³ Trabalhada nas *Obras do Amor*, a diferença entre primeira e segunda uma ética não se baseia na metafísica ou no princípio de não-contradição, mas sim na dogmática ou revelação. Para isso precisamos também entender a *ética primeira* como mais ideológica, que teria uma base autônoma retroagida pela pecabilidade. A ética é então *ideal* ou *dogmática* e o contraste vem que com essa primeira ética é onde ocorre o problema do pecado. Através da ideia do pecado, o indivíduo passa a agir de acordo com a revelação do seu Deus individual. Já na *segunda ética* que o amor se revela solucionando casos como o de Abraão ou mesmo de Adão e o pecado original. Ainda assim, essa passagem pressupõe um conflito entre ética e religião, na qual haverá um dever relativo (na primeira ética) e um dever absoluto (na segunda ética). É interessante que Levinas também tem considerações nesse sentido ao dizer que a Ética é a filosofia primeira, anterior a qualquer fenomenologia transcendental ou a ontologia fundamental.

Por isso não adianta se perder tentando ser o outro, temos que tentar amar o outro na sua diferença e deve haver autenticidade nesse gesto gratuito. Aí está o escândalo do mandamento do “Tu deves amar”, mandamento cristão que prega a igualdade como condição do amor que se difere do hebraico como amar na diferença.

Por isso, viemos relacionando melhor a importante distinção entre uma *ética primeira* que se funda na relação entre objetividade e subjetividade, pretendida como retirada da subjetividade da ordem do ser sendo re-colocada no interior da ética, por isso, a incessante tese: a subjetividade é ética. A primeira ética é do âmbito da imanência e pressupõe a idealidade em que a exigência ética está sempre presente, mas o indivíduo não é capaz de realizá-la.

Enquanto a *segunda ética* concerne à relação entre a atualidade e à ação que requer da singularidade a decisão em concretizar, mediante a situação colocada, a própria ética; é por isso que a segunda ética requer a suspensão da heterogeneidade da primeira como condição de realizar a exigência suspensão da ética da *ipseidade*⁵⁴, sabendo que, pela mesma *ipseidade*, entendemos a possibilidade do si mesmo do mandamento do amor ao próximo numa perspectiva amorosa. Nisso está também posta a problemática da assimetria do amor, ideia assimétrica correspondente à gratuidade do amor do segundo eu para com o primeiro tu, pois, enquanto o primeiro eu ama ao próximo como a si mesmo, ele sempre espera algo em troca.

Entretanto, a segunda ética pôs-se como um conceito inacabado. Kierkegaard trata um pouco dela no texto também incompleto *A dialética da comunicação ético e ético religiosa (1847)*, mas, de fato, sua crítica à ética primeira com seus jogos entre o singular e o universal se esquecem da abnegação e do sacrifício que a ética segunda pode promover em relação ao próximo. Para Levinas, há então uma concepção de responder *por* e *para* alguém, nisso se dá uma heteronomia em que, tanto em um como em outro caso, sou responsável *por-quem* é por mim e *para-quem* sou por outro. Ou seja, a responsabilidade é de todos para todos de uma maneira genuína e verdadeira.

⁵⁴ Termo de origem latina trabalhado pela filosofia de Duns Scoto como caráter individual e único do ente e que foi re-significado na filosofia contemporânea como a mesmidade. Levinas trabalha a ipseidade no sentido crítico da perspectiva da alteridade.

Com efeito, o amor ao próximo não pode ser um gesto de teatro, mas deve expressar o quanto, apesar de todas as diferenças entre os homens, nós somos semelhantes. Desse modo, somente quando o eu individual for superado pelo imperativo do amor é que as coisas ficarão melhores entre os homens (PAULA, 2012, p. 176).

Com isso, Levinas poderá nos explicar como o eu transcende e responde a imposição de um *Rosto*. Aí se vê, então, a língua da amizade, de uma possibilidade múltipla de olhares. Nesse sentido, o rosto é um espelho da alma, é onde podemos ver a profundidade do outro como aquele que me estende a mão e me interpela com um pedido de alimentação, já que antes o eu era fome, agora reconhecemos o eu do outro em sua fome também.

Perante o Outro e seu Rosto que clama, o fechamento rompe e conduz a um novo eu: de um eu-em-si-mesmo, para um eu-com-o-outro, na exterioridade, em uma relação Eu-Outro, na qual não há negação da individualidade do Mesmo, nem tão pouco do Outro; há compartilhamento de convivência, há intersubjetividade. Para Levinas, “a relação assimétrica com o Outro, que infinito, abre o tempo, transcende e domina a subjetividade [...] pode dar-se ares de simetria” (1998, p. 204).

O rosto do outro passa a não ser mais um simples fenômeno composto de nariz, olhos e boca, é um *ideatum*, uma ideia adequada que desvenda a expressão. O olhar enquanto fenômeno é objetificador, impedindo a epifania do outro. Para isso, precisamos visitá-lo tal qual ir a uma casa que representa a passagem da dimensão da boca e da fome para a dimensão do dar a mão. A casa, enquanto ponto de vista solipsista, pode ser entediante, por isso é preciso convidar o outro ao desconhecido que somos nós. Para isso, o indivíduo tem que olhar a sua própria casa e nela encontrar um espelho que o faça assumir a sua existência, porque até então ele está cansado de simplesmente existir.

Vemos aí que nessa dimensão entre olhar e mão está a alteridade. Levinas denunciou, também, um imperativo do olhar e convidou a todos se deixarem ser tocado pela mão do outro. Aí está a sua teoria da sensibilidade em *Da existência ao existente* e também em *Entre nós*.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

No Eu-Tu estão a primeira e a segunda pessoa, no Outro levianasiano está Deus, é o Ele que abarca o Eu-Tu. Aquele que intervém como voz da justiça do Rosto. Nessa relação entre, seja pai e filhos, seja Deus-Homem, ao nos recordarmos de Abraão e também de todas as outras questões patriarcalistas e semíticas vemos que o apelo ao Deus infinito de Levinas como a alteridade radical, no qual o outro seja o extremo desconhecido, talvez a razão e o sentimento humano ainda não tenham ido aos seus últimos limites. Já que questionar a própria estrutura patriarcal é também uma questão de alteridade que junta também as questões de gênero⁵⁵. Além disso, decorre que, de Isaac e Ismael, ainda hoje há um problema profundo de alteridade na falta de reconhecimento e na luta entre palestinos e israelitas. De fato, essa reflexão foge um pouco aos nossos conhecimentos em discussão, daí, poderíamos entrar nos dilemas de alteridade no Alcorão em que, por nossa falta de conhecimento, estaríamos sendo, provavelmente, injustos.

O importante é que da leitura do que é o próximo para Kierkegaard, sabemos que todos somos uma só raça e estamos radicalmente perto um do outro e isso nos faz ver como a edificação singular do sujeito como diferente irá se igualar com a ideia de Deus enquanto o Outro radical em Levinas. Enquanto o eu da subjetividade levinasiana se reconhece na alteridade do outro, estamos indo além de uma simples egologia. Transparadigmizando a tradição bíblica, os filósofos questionam a compreensão da alteridade pelo paradigma grego que, semelhantemente, foi proposto por Kierkegaard, transferindo o eixo de um sujeito mítico tal qual Ulisses para o de um patriarca Abraão. E nisso estamos numa eterna reflexão de possibilidade de realização e do revelar do outro, seja ele grego, seja hebraico.

A responsabilidade pelo outro nascerá onde a consciência encontra os indesejos alheios e procurará trabalhá-los. Não é possível se furtar dos encontros traumáticos com o outro. É preciso assumir suas misérias e chegar ao ponto de que o outro venha antes mesmo do eu,

⁵⁵ Para estudos mais aprofundados, consultar autoras de estudos feministas cristãos tais como Cavalcant e Weiler (1986) e Tepedino e Brandão (1990), que trataram mesmo desse tema entre Abraão, Sara e Agar.

pelo menos para Levinas, o que aqui nós trabalharemos na perspectiva de que o eu se transforme no outro.

“É Kierkegaard quem melhor compreendeu a noção filosófica de transcendência que o tema bíblico da humildade comporta. [...] a perseguição e a humilhação, por excelência a qual ele escolhe são modalidades do verdadeiro.” (LEVINAS, 1997, p. 88). Parece, então, que essa reflexão nos leva a várias aproximações que se distanciam na fé pessoal de cada um desses filósofos. Independente de nossas crenças temos a necessidade e o hábito de nos espelhar na ideia de Deus. A maneira com que eles veem a relação pai-filho entre homem e pai faz com que um seja cristão e o outro, judeu. Levinas não vê um ser perfeito à imagem e semelhança, por isso Kierkegaard acredita na similitude mais do que uma outridade de Levinas.

Se o próximo é o primeiro tu (Kierkegaard) ou o outro (Levinas), ainda assim, sabemos que as confusões entre o próximo e o outro se solucionam na medida em que sua própria complementação nos faz chegar ao Ele, que é Deus.

Concluimos, então, com Levinas e o questionamento de que sentido podemos pensar a problemática do sistema, quando sua crítica é válida, mas desde que não fique ou permaneça no eu, como possivelmente permaneceu Kierkegaard, para quem a nova subjetividade da construção de si é vista como uma obra estética e, ainda, conceitua o outro. Para Levinas, é preciso transcender esse conceito numa categoria que explique toda uma *lebenswelt*⁵⁶.

“O grande valor da noção kierkegaardiana de existência, com um profundo protesto protestante contra os sistemas em geral, é que vê a impossibilidade com que fala a importante capacidade do advento do pensamento totalizante” (LEVINAS, 1998, p. 28)⁵⁷.

A ética tem como primazia o esvaziamento do Ser pelo Outro, é a possibilidade do além, do morrer pelo invisível num desejo infinito. Há uma condução rumo ao desconhecido

⁵⁶ Um mundo da vida, termo da fenomenologia, que nos leva a pensar o exterior como o interior e vice-versa.

⁵⁷Tradução livre de "The great value of the Kierkegaardian notion of existence, with its deeply protestant protest against systems in general, is that it saw an impossibility within the very capacity speak that was the achievement of totalizing thought".

sem ponto de chegada e sem retorno. Nesse desejo metafísico do outro, há sempre uma diacronia, um desencontro de expectativas, eis o grande problema. Podemos concluir também que é no artigo *Existence and Ethics: A Kierkegaard critical Reader*, onde Levinas dirige críticas mordazes a subjetividade nua kierkegardiana, como uma consciência hegeliana que objetivamente só reconhece a si-mesma e que foi tão influente para a dissolução do eu no universal.

Referências

ALMEIDA, Jorge M. *Ética e existência em Kierkegaard e Levinas*. Vitória da Conquista, BA: Edições UESB, 2009.

DESCARTES, René. *Coleção os Pensadores*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
_____. *Los principios de la Filosofía*. Buenos Aires: Losada, S.A., 1951.

CALIN & SEBBAH, *Vocabulaire de Levinas*. Paris: EllipsesÉdition, 2002.

CAVALCANTI, Tereza, WEILER, Lucia, O Profetismo das Mulheres no Antigo Testamento, *Revista Eclesiástica Brasileira*, n. 46, fasc.181. Petrópolis: Vozes, 1986. p. 38-59.

PAULA, Márcio Gimenes de. Kierkegaard e kant: algumas aproximações entre a ética do amor e a ética do dever. *Philosophos*, Goiânia, v.17, n. 2, p. 159-180, jul./dez. 2012.

_____. Entre a Descrença e a Fé: o Ceticismo de Johannes Climacus ou Kierkegaard Leitor de Descartes e Hume. *Numen: revista de estudos e pesquisa da religião*, Juiz de Fora, v. 14, n. 1, p. 11-32, 2003.

FERREIRA, S. *O próximo de Kierkegaard, o outro de Levinas e a condição animal*. São Leopoldo: Dissertação (Mestrado em filosofia): Dissertação de Mestrado Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Vale do Rio Sinos, São Leopoldo, 2006. Disponível em:
<<http://biblioteca.asav.org.br/vinculos/tede/proximo%20de%20kierkegaard.pdf>>. Acesso em: 11 out. 2013.

LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinito*. Lisboa, Edições 70, 1988.

_____. *Entre nós* : Ensaio sobre a alteridade. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

_____. *Existence and ethics*. In: RÉE, Jonathan; CHAMBERLAIN, Jane (edited by). *Kierkegaard: a critical reader*. Oxford: Blackwell Publishers, 1998.

KIERKEGAARD, Sorën, *Obras do Amor: Algumas considerações cristãs em forma de discursos*. Tradução Álvaro Valls. Petrópolis: Vozes, 2005.

SIMMONS & WOOD. *Kierkegaard and Levinas Ethics, Politics, and Religion*. Bloomington: Indiana University Press, 2008.

TEPEDINO, A.M, BRANDÃO, Margarida L. R, A. Força Mutante das Mulheres, Paixão e Compaixão, *Teologia na Ótica da Mulher*, Departamento de Teologia PUC-Rio/Núcleo de Estudos sobre a Mulher, 1990.

WESTPHAL. *Levinas and Kierkegaard in Dialogue*. Indianopolis: Indiana University Press, 2008.

PROVOCAÇÕES SOBRE A LIBERDADE EM LEVINAS

Edvaldo Antonio de Melo*

Resumo: Este artigo tem como objetivo investigar o modo como Levinas concebe a liberdade. Contrapondo à compreensão de liberdade como determinação do Outro pelo Mesmo, Levinas concebe a liberdade como acolhimento do Outro, relação de proximidade que clama por justiça e responsabilidade. Trata-se de provocações!

Palavras-Chave: Liberdade, Acolhimento, Proximidade, Outrem, Justiça, Responsabilidade.

Abstract: This article aims to investigate how Levinas conceives freedom. Opposed to the understanding freedom as the determination of the Other by the Same, Levinas conceives freedom as a host of other, close relationship that cries out for justice and responsibility. It is provocations!

Key-Words: Freedom, Home, Proximity, Others, Justice, Responsibility.

Este artigo tem como objetivo investigar o modo como Levinas concebe a liberdade. Trata-se, sem dúvida, de um tema complexo, mas bastante intrigante para o horizonte do filosofar. Movido por tais *provações*⁵⁸, pode-se constatar que filosofar, a modo levinasiano, significa “remontar a quem da liberdade, descobrir a investidura que liberta a liberdade do arbitrário” (LEVINAS, 1991, p. 71).

Embora faça referência a outras obras do autor, a título de inspiração temática, toma-se a obra *Totalidade e Infinito*, de modo mais explícito, a primeira seção, sobretudo, o capítulo sobre “verdade e justiça” em que aparece o título: “a investidura da liberdade ou a crítica” (LEVINAS, 1991, p. 71). Primeiramente, investigar-se-á a crítica que o “filósofo da difícil liberdade” faz à filosofia ocidental, que desembocou numa compreensão de liberdade como determinação do Outro pelo Mesmo. Sob o viés da ontologia, trará para o debate o diálogo com Heidegger. E como alternativa à questão reducionista de um pensamento preso às garras do sujeito moderno e da própria ontologia, Levinas propõe

* Mestre em História da Filosofia pela Pontifícia Universidade Gregoriana e, atualmente, coordenador do Curso de Filosofia da Faculdade Arquidiocesana de Mariana (FAM). edvaldoantonio87@gmail.com

⁵⁸ Destacamos a palavra *provação*, devido a sua raiz no verbo latino – *provocare* - que significa “chamar para fora”, “intimar a sair”, “provocar”, “desafiar”, “apelar”.

uma “inversão” do pensar que consiste no movimento *para* Outrem. Tal momento ganha um diferencial a partir da espiritualidade semita e da ideia de Infinito colhida de Descartes, como “porta aberta” para a alteridade. Enfim, à guisa de conclusão, pretende-se apresentar uma compreensão de filosofia entendida como sabedoria do amor, ensino que surge do rosto do outro, no qual o “ser” ganha significância no *dom* si ao outro.

Levinas: “filósofo da difícil liberdade”!

Na tentativa de analisar a crítica de Levinas à filosofia Ocidental, de *modo às avessas*, pode-se tomar a seguinte *provocação*: enquanto Heidegger busca o sentido do ser que estava esquecido na história da filosofia, Levinas, “filósofo da difícil liberdade”⁵⁹, busca o sentido do humano.

Remontar ao “aquém” da própria liberdade, consiste numa atitude que implica o acolhimento de *Outrem*. E como se verá neste artigo, contrariamente à postura filosófica moderna que se ancorava na defesa do Eu e de sua liberdade, o modo de filosofar levinasiano abre-se à alteridade, na qual o Eu é convocado à responsabilidade que funda o próprio sentido do humano. O acolhimento de Outrem põe a *minha* liberdade em questão, instaura-se uma situação na qual o “Eu” é “*de-posto*” da sua condição de sujeito soberano, detentor do conhecimento e da verdade.

Neste sentido que se constata várias implicações que o Acolhimento de Outrem provoca, tanto na mudança em relação ao próprio Eu, quanto na relação com Outrem. “A deposição da soberania pelo *eu* é a relação social com outrem, a relação des-inter-essada” (LEVINAS, 1988, p. 43). Em outras palavras, trata-se da “in-condição” ou mesmo do que, na obra *Autrement qu’être* Levinas chama de “recorrência”, termo entendido como “a inversão no processo da *essência*: uma retirada para fora do jogo que o ser joga na

⁵⁹ Texto publicado no jornal *Le Monde*, nº 2460 de dezembro de 1995, p. 11, após sua morte. *Apud*: COSTA, 2000, p. 183.

consciência – ou seja, precisamente uma retirada *em si* que é um exílio em si – sem fundamento, em nada mais – uma in-condição”⁶⁰.

Ao estudar a história da filosofia, pode-se constatar que esta se consolidou tendo como horizonte do pensar, o primado do ser, o fascínio pela *essência*, pelo fundamento das coisas. De modo mais crítico, o pensamento contemporâneo, coloca em questão tais “fundamentos” e pressupostos do saber e, numa atitude mais ousada e crítica quer pensar a partir da *diferença*.

Em *A caminho da linguagem*, Heidegger fala da intimidade de mundo e coisa, na qual a “*di-ferença*” (*Unter-Schied*) não diz respeito a uma distinção entre dois objetos (distinção categorizante), mas mantendo em separado o meio em que “palavra, mundo e coisa” se encontram, a “*di-ferença*” dá suporte ao fazer-se mundo do mundo, e ao fazer-se coisa das coisas (HEIDEGGER, 2004, p. 19). Em Levinas, a “*di-ferença*” é pensamento de modo “*an-árquico*”⁶¹, o qual não se recorre à consciência de si como fundamento da relação com os seres, mas na *ipseidade* e na *unicidade* do eu “exilado em si”, no qual se estabelece o movimento *para-o-outro*.

Pensar a “*di-ferença*” a modo levinasiano, significa adentrar no próprio drama da condição humana, que entende a ética como a “divina comédia” (LEVINAS, 2002, p.103), na qual o sentido da vida, da liberdade, e o próprio problema do mal⁶² são postos. Esta constatação vista a partir de “uma fenomenologia da experiência ética” (GORCZYCA, 2011, pp. 49-76), não surge de meras especulações, mas a partir da própria vida humana situada no mundo, no *evento* do encontro com o Outro. O grande desafio do humano consiste em encarar a existência na sua radical responsabilidade que o faz livre.

⁶⁰ “Inversion dans le processus de l’*essence*: une retraite *hors le jeu* que l’être joue dans la conscience – c’est-à-dire précisément une retraite *en soi*, qui est un exil en soi – sans fondement en rien d’autre – une in-condition” (LEVINAS, 1974, p. 168-169).

⁶¹ O termo “*an-arquia*” contrapõe a postura segundo a qual, a relação com os seres se dá via consciência de si, a partir do princípio ideal da *arché* (LEVINAS, 1974, p. 157).

⁶² “A primeira questão metafísica não é mais a questão de Leibniz: ‘Por que existe algo e não antes o nada?’, mas ‘Por que existe o mal e não antes o bem?’” (LEVINAS, 2002, p. 177).

O que interessa a Levinas não é tanto a questão do “fundamento”⁶³, a modo transcendental. O modo de proceder levinasiano parte do humano, da proximidade⁶⁴, do humano que não é simplesmente o que habita o mundo, mas que envelhece no mundo, que dele se retira de maneira diferente que por oposição, que dele se retira pela passividade do envelhecimento.

Contrariamente a uma filosofia moderna, fundada na defesa do sujeito, que procurou compreender a liberdade como supremacia do Mesmo sobre o Outro (LEVINAS, 1991, 31), como fez a própria ontologia, o pensamento de Levinas vai numa outra direção, está voltado para o “outro lado”, para o “doutro modo”, para o “outro” (LEVINAS, 1991, p. 21). Nesse sentido, vale dizer que Levinas opera uma verdadeira reviravolta na filosofia, que consiste em compreender que o ser é *existir* (LEVINAS, 1997, p. 23), e ainda pode-se acrescentar: ser é existir na relação com o outro, na proximidade com o outro. “O mundo é oferecido na linguagem de Outrem...” (LEVINAS, 1991, 78). O mais importante não é a consciência de *minha* liberdade, mas a tomada de consciência de *minha* responsabilidade para com o Outro. O começo de *minha* consciência moral está no acolhimento de Outrem que, ao invés de se justificar, põe a *minha* liberdade em questão (LEVINAS, 1991, p. 71).

Neste pôr em questão a *minha* liberdade está toda a crítica de Levinas à história da filosofia ocidental. “O primado do Mesmo foi a lição de Sócrates: nada receber de Outrem a não ser o que já existe em mim, como se, desde toda a eternidade, eu já possuísse o que me vem de fora. Nada receber ou ser livre” (LEVINAS, 1991, p. 31). Quanto à instância crítica do saber (LEVINAS, 1991, p.72), Levinas não tem objeção, mas sua crítica dirige-se ao modo de se fazer filosofia, próprio da filosofia ocidental, enquanto movimento *para* um objeto, relação de conhecimento enquanto inteligência (*logos de ser*) que capta o ser a partir de nada, ou tenta reduzi-lo a nada, arrebatando-lhe a sua alteridade. Nesta compreensão, o conhecimento, entendido enquanto conhecimento de objeto, é capturado, tematizado e trazido à luz dos conceitos.

⁶³ O “fundamento”, para Levinas, é um termo da arquitetura, termo que existe para um mundo que se habita, mundo que é *antes* de tudo o que ele suporta, mundo astronômico da percepção, mundo imóvel, o repouso, o Mesmo por excelência (LEVINAS, 2002, p. 126).

⁶⁴ Sobre esta temática ver LEVINAS, 1998, p. 265-268, bem como LEVINAS, 1974, p. 129-155 e os artigos de NODARI (2002 e 2006).

Tal problema configura-se em torno do sujeito moderno que teve a pretensão de reduzir tudo à luz da evidência do *eu penso* cartesiano, bem como do entendimento do *eu penso* kantiano, do *eu puro* da redução eidética de Husserl, ou da *identidade do conceito* hegeliano (cf. LEVINAS, 1974, p. 80). Na lógica do pensamento moderno, a liberdade parece ser reduzida a uma ideia pensante, pura, conceitual, na qual o conhecimento da mesma reduz-se a uma pura experiência do presente sem condição, sem história, sem passado. E assim parece ser “a justificação da liberdade a que aspira a filosofia que, de Espinosa a Hegel, identifica vontade e razão, que, contra Descartes, retira à verdade o seu caráter de ser obra livre, para a situar onde a oposição do eu e do não-eu se desvanece, no seio de uma razão impessoal” (LEVINAS, 1991, 74).

A ideia de Infinito e o movimento *para* Outrem

Na perspectiva levinasiana, o despertar da consciência moral não pode vir somente da *inteligência do ser*, a modo socrático; nem da *evidência* do cogito cartesiano; nem de uma redução eidética como foi a empreitada de Husserl, e nem da primazia do próprio ser (ontologia). No acolhimento de Outrem, situação na qual há o brilho da exterioridade ou da transcendência no rosto de outrem (LEVINAS, 1991, p. 12), a ideia de Infinito funda tal relação que possibilita a relação entre libertos.

Portanto, sob o viés da ética e do Infinito, Levinas entende que a relação com o outro é uma relação primordial do homem, anterior à própria relação ontológica. Deste modo, Levinas se põe em diálogo com a tradição filosófica bíblica e grega, mas ao mesmo tempo, rompe com toda a tradição filosófica ocidental, chamada por ele de filosofia da totalidade que culmina em guerras e violência⁶⁵.

A crítica levinasiana opõe-se, deste modo, a todos os modelos ontológicos, incluindo o de Heidegger que subordina a relação com Outrem à Ontologia (LEVINAS, 1991, 75).

⁶⁵ A epígrafe da obra *Autrement qu'être* é dedicada aos seis milhões de seres humanos assassinados devido o ódio do outro homem, do mesmo anti-semitismo.

Levinas (1991, p. 278) chama o ser de Heidegger de “ser neutro”⁶⁶, a ontologia de “mãe sem rosto”, “filosofia da injustiça”. O próprio *Dasein* (“ser aí / estar aí”), que pergunta é também quem responde. Tem-se, portanto, um *Dasein* meio ensimesmado, que parece voltar à postura socrática, numa filosofia como egologia (LEVINAS, 1991, p. 31).

Segundo Levinas, todos os modelos ontológicos subordinam sempre a relação com o ente à relação com o ser, neutralizando o ente que é então capturado como “o mesmo” e não como “outro”, dando supremacia ao conhecimento e ao poder, à liberdade como autarquia e ao saber como poder (LEVINAS, 1991, p. 33).

A metafísica com a qual Levinas pretende caracterizar sua filosofia consiste numa investigação acerca da subjetividade humana que indica o “mais além do ser”, a transcendência metafísica que a própria ontologia pressupõe. Esta busca só poderá ser expressa na relação ética, linguagem que permite pensar o sentido do humano.

Ao afirmar o primado da ontologia, Heidegger também afirma o primado da liberdade em relação à ética e entende a liberdade como horizonte da verdade⁶⁷. Segundo Levinas, a conciliação entre liberdade e ser, no conceito de verdade, supõe a primazia do Mesmo.

Ao contrário de uma filosofia em direção ao Mesmo, em que a liberdade é entendida como “determinação do Outro pelo Mesmo”, próprio do pensamento objetivo, Levinas inverte os termos, “conduz *para* Outrem” (LEVINAS, 1991, p. 72, grifo nosso). Aqui está a novidade levinasiana, uma busca de relação originária e original com o ser.

Em que fonte Levinas inspira para tal reflexão? Sem sombra de dúvida, a espiritualidade semita. Portanto, compreender esta sabedoria com a qual Levinas fecunda o pensamento grego do Ocidente, consiste em responder a seguinte questão: como expressar na linguagem filosófica aquela espiritualidade semita que, na história do pensamento ocidental, deparou-se com a “grecidade”?

⁶⁶ Mesmo apesar das reservas, Levinas não deixa de expressar sua admiração pelo pensador de *Sein und Zeit* (Ser e Tempo), “um homem que, no século XX, começa a filosofar não pode deixar de ter atravessado a filosofia de Heidegger, mesmo para dela sair” (LEVINAS, 1988, p. 34). Heidegger continua sendo para Levinas “o maior filósofo do século, talvez um dos maiores do milênio” (LEVINAS, 1997, p. 158).

⁶⁷ LEVINAS, 1991, p. 33. Conferir a tese de Márcio Paiva *A Liberdade como horizonte da verdade em M. Heidegger*. Na compreensão de Levinas (1991, p. 282), “trata-se de inverter os termos da concepção que faz assentar a verdade na liberdade”.

Aqui não se pode esquecer de dois elementos fundamentais para responder tal questão: primeiramente, o fato de Levinas admitir-se como pensador judeu, isto é, um judeu que faz filosofia sem renegar sua formação e suas experiências (FORTE, 2003, p. 116).

Um segundo elemento no pensamento levinasiano: a experiência da modernidade. Através da ideia cartesiana de infinito, Levinas consegue exprimir conceitos hebraicos em língua grega, e consegue romper com a subjetividade fechada do cogito e apontar para a ética como filosofia primeira (PAIVA, 2000, p. 215-216), a partir da alteridade que brota do rosto do outro como linguagem do acolhimento, da bondade.

Levinas vê relação ética na relação com o Infinito, “na dupla estrutura do infinito presente no finito, mas presente fora do finito” (LEVINAS, 1991, p. 188-189). Levinas vê no cogito uma porta aberta – a não constituição do infinito em Descartes. Para Levinas a ideia do Infinito não é objeto, mas através dela se revela o caráter transcendente da metafísica que precede a ontologia (LEVINAS, 1988, p. 83).

Em Levinas, a ideia de Infinito supõe a separação do Mesmo em relação ao Outro. No entanto, tal separação, não pode assentar-se numa oposição ao Outro, que seria puramente anti-tética (LEVINAS, 1991, p. 41). Nessa relação sem relação, relação assimétrica, cujos termos não desembocam numa totalização, a liberdade é acolhimento do Outro que vem a *mim*.

Em se tratando da experiência do sentido, não se pode esquecer que o Ocidente grego tem como referência a experiência do Logos, da Ratio (razão), entendida como discurso lógico e coerente da verdade. Levinas busca inspiração em outra fonte: “refere-se à experiência moral mosaico-profética, que ele confronta com a grega. Concebe que o logos é grego, mas afirma peremptoriamente que o sentido é semita” (PIVATTO, 2000, p. 79).

Enquanto o Ocidente é discursivo, o Oriente é mais auditivo. Daí, entender a filosofia de Levinas como uma filosofia da escuta, uma filosofia que parte da “escuta de uma antiga e perene sabedoria” que é o amor de Jerusalém⁶⁸.

⁶⁸ Neste sentido vale a pena ler o artigo de BORDIN, 1998, p. 551-562.

Levinas entende a filosofia como “Sabedoria do amor⁶⁹”. No prefácio à edição alemã de *Totalidade e Infinito*, assim descreve a filosofia: “amor do amor. Sabedoria que o rosto do outro homem ensina” (LEVINAS, 1997, p. 285).

Se a filosofia do ocidente deu primazia à liberdade, no movimento bíblico-profético, a primazia é da responsabilidade para com o outro, na qual o Mesmo deixa sua condição de Senhor para acolher Outrem.

Ainda na perspectiva do movimento bíblico-profético, Levinas toma empréstimo do termo *epifania* para falar da relação de liberdade expressa pelo rosto (*visage*) que se revela rompendo, por assim dizer, com toda e qualquer representação. O rosto, na sua dimensão de visitadora e de transcendência, vem do “além” significando enquanto “traço” do Infinito, no seu caráter de “eleidade” presente no rosto (TRACE, in Calin - Sebbah, 2011, p. 58). Este “além” donde vem o rosto (LEVINAS, 1993, p. 71-80) não é compreendido e nem tematizado, pois ele é abertura ao outro, relação entre libertos.

Liberdade, criação *ex nihilo* e ateísmo

Após estas considerações volta-se à *pro-vocação* inicial, e na tentativa de *dizer* para além do *dito*, numa expressão própria do filosofar levinasiano: *outramente*, pode-se concluir como uma constatação intrigante: “se eu tivesse podido ter escolhido livremente a minha existência, tudo estaria justificado” (LEVINAS, 1991, p. 70). O que restaria ao humano? A consciência do fracasso, da vergonha diante de Outrem?

Neste movimento próprio do existir da criatura, como subida em direção ao Outro que funda, para além da condição, significa, portanto, separar-se de toda uma tradição filosófica que procurava em si o fundamento de si, fora das opiniões heterônomas. Na presença de Outrem - heteronomia privilegiada - não dá para sustentar uma existência

⁶⁹ Na visão do amor (*‘ahab*) hebraico, responsabilidade e justiça correspondem à essência da *Torah*. Levinas descreve o amor a partir da *unicidade do outro e do eu* (SUSIN, 1984, p. 311). O *Outro* entendido aqui como o meu próximo que se apresenta no rosto do pobre, do órfão, da viúva e do estrangeiro (Livro do Levítico 18 e 19; Mateus 25, 31-46).

para si como sentido último do saber, não se trata também aqui de uma negação do saber, pois a essência da razão não consiste em assegurar ao homem um fundamento e poderes, mas em pô-lo em questão e convidá-lo à justiça.

A maravilha da criação não consiste apenas em ser criação *ex nihilo*, mas em desembocar num ser capaz de receber uma revelação, de apreender que é criado e de se pôr em questão. O milagre da criação consiste em criar um ser moral. E isso supõe precisamente o ateísmo, mas ao mesmo tempo, para além do ateísmo, a vergonha pelo arbitrário da liberdade que o constitui (LEVINAS, 1991, p. 75).

Ora, tal constatação não se configura como um fracasso, mas, a título de *provocação*, desafia o pensar, convidando a perceber que a glória do Criador está em “ter posto em pé um ser capaz de ateísmo⁷⁰, um ser que, sem ter sido *causa sui*, tem o olhar e a palavra independentes e está em si” (LEVINAS, 1991, p. 46). Daí, entender a moral não como um ramo da filosofia, mas como “a filosofia primeira” (LEVINAS, 1991, p. 284).

Em forma de síntese, pode-se dizer que a questão da liberdade em Levinas desemboca na significação do *um-para-o-outro*⁷¹, expresso em termos de sinceridade do *dizer*. Para citar uma expressão própria da obra *Autrement qu’être*, trata-se da sinceridade do “Dizer sem Dito” (LEVINAS, 1974, p. 225), expresso no “eis-me aqui” no qual o próprio nome Deus ganha significância, pois trata-se de um testemunho que vem do ser enquanto “dom” e “gratuidade” (LEVINAS, 1974, p. 234), antes de toda e qualquer teologia⁷².

Situados no cenário da ética como filosofia primeira, a liberdade, em Levinas, não consiste na afirmação do Mesmo, mas na abertura total a Outrem, acolhimento. É apelo à justiça, convocação à responsabilidade para com o Outro, totalmente vulnerável⁷³. Fazer

⁷⁰ “Pode-se chamar ateísmo a esta separação tão completa que o ser separado se mantém sozinho na existência sem participar no Ser de que está separado – capaz de eventualmente de a ele aderir pela crença. (...) Por ateísmo, entendemos assim uma posição anterior tanto à negação como à afirmação do divino, a ruptura da participação a partir da qual o eu se apresenta como o mesmo e como eu” (LEVINAS, 1991, p. 46).

⁷¹ A título de aprofundamento, vale aqui a leitura da obra *L’um-pour-l’autre: Levinas et la signification*, de D. Franck.

⁷² Segundo Levinas, “Bouleversant événement sémantique du mot Dieu domptant la subversion de l’Illeité; la gloire de l’Infini s’enfermant dans un mot s’y faisant être, mais déjà défaisant sa demeure et se dédisant sans s’évanouir dans le néant” (LEVINAS, 1974, p. 236). Faz sentido aqui pensar em Deus fora da diferença ontológica, fora da questão do ser, mas como “dom” (MARION, 2010, p. 12).

⁷³ Para aprofundamento, ler a obra *Humanismo do Outro Homem*, 116- 121, bem como da obra- *Autrement qu’être*, sobretudo o capítulo III, item 5, intitulado: “Vulnerabilidade e contato”.

filosofia, portanto, não significa um mero exercício crítico do pensar, mas, em atitude de acolhimento, deixar-se *de-pôr*, colocar a própria liberdade em questão, ser *para o Outro*, na gratuidade do Ser que se revela enquanto *dom*, “o livre dom de si ao outro”⁷⁴.

Referências

BORDIN, L. Judaísmo e Filosofia em Emmanuel Levinas: à escuta de uma perene e antiga sabedoria. *Síntese*, Belo Horizonte, v. 25, n. 83, p. 551-562, out./dez. 1998.

CALIN, R – SEBBAH, F-D. *Le vocabulaire de Levinas*. Paris : Ellipses, 2011.

COSTA, M. L. *Levinas : uma introdução*. Petrópolis, RJ : Vozes, 2000.

FERON, E. Étique, langage et ontologie chez Emmanuel Levinas. *Revue de Métaphysique et de Morale*, Paris, ano 82, n. 1, p. 64-87, janvier/mars. 1977.

FORTE, B. *À Escuta do Outro: filosofia e revelação*. São Paulo: Paulus, 2003.

FRANCK, D. *L'un-pour-l'autre: Levinas et la signification*. Paris : PUF, 2008.

GILBERT, P. – PETROSINO, S. *Il dono : una interpretazione filosofica*. Gênova : Il Melângolo, 2001.

GORCZYCA, J. *Essere per l'altro : Fondamenti di etica filosofica*. Roma, GBP, 2011.

HEIDEGGER, M. *A Caminho da linguagem*. Petrópolis : Vozes, 2003.

LEVINAS, E. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* . La Haye : M. Nijhoff, 1974.

_____. *De Deus que vem à ideia*. Petrópolis. RJ: Vozes, 2002.

_____. *Descobrendo a existência com Husserl e Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1988.

_____. *Difficile liberté: essais sur le Judaïsme*. Paris: Albin Michel, 1963.

_____. *Entre Nós: Ensaios sobre a alteridade*. Petrópolis: Vozes, 1997.

_____. *Ética e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 1988.

⁷⁴ “...il libero dono di sé all'altro” (GORCZYCA, 2011, p. 59).

_____. *Humanismo do Outro Homem*. Petrópolis: Vozes, 1993.

_____. *Totalidade e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 1991.

MARION, J.-L. *Dieu sans l'être*. Paris : PUF, 2010.

NODARI, P. C. Liberdade e Proximidade em Levinas. *Véritas*, Porto Alegre, v. 51, n. 2 p. 89-96, junho. 2006.

_____. O Rosto como apelo à responsabilidade e à justiça em Levinas, *Síntese*, Porto Alegre, v. 29, n. 94, p. 191-220, out./dez. 2002.

PAIVA, M. *A liberdade como horizonte da verdade segundo M. Heidegger*. Roma: Pontifícia Universidade Gregoriana, 1998.

_____. Subjetividade e Infinito: o Declínio do Cogito e a descoberta da Alteridade. *Síntese*, Belo Horizonte, v. 27, n. 88, p. 213-231, maio/agosto. 2000.

PIVATTO, P. S. Ética da alteridade. In: OLIVEIRA, M. (org.) *Correntes fundamentais da ética contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 79-97.

RIBEIRO Jr., N. *Sabedoria da paz: ética e teo-lógica em Emmanuel Levinas*. São Paulo: Loyola, 2008.

SUSIN, L. C. *O homem messiânico: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas*, Porto Alegre/ Petrópolis: Vozes, 1984.