

EDITORIAL

Em seu terceiro número, a Revista Inconfidentia traz artigos principalmente oriundos dos clássicos da filosofia antiga e moderna. Dessa maneira, autores importantes na orientação dos trabalhos da filosofia ao longo da história são analisados em suas contribuições, de modo especial para as questões de ética e/ou política: nada menos que quatro dos seis artigos que compõe essa edição são dedicados a essas áreas.

No entanto, o artigo que abre essa edição vem de uma abordagem de um dos mais importantes monumentos do pensamento filosófico: a *Metafísica* de Aristóteles. O autor, Marcelo Fonseca Ribeiro de OLIVEIRA, investiga em *A 'matéria' (Hyllé) no Livro Lambda da Metafísica* o estatuto metafísico e gnosiológico da noção de 'matéria' no referido livro e recorta o trecho entre os capítulos 1 e 5 para uma análise mais detida da noção de 'matéria' e de seus correlatos conceitos.

Logo em seguida, proveniente de uma questão cara ao estagirita, ainda que não parta do mesmo, Eduardo SIMÕES analisa em *Ética e educação: a medida para o desmedido* a problemática ética através da herança cultura na qual ela se desenvolveu, no interior das etapas de formação de identidade que lhe deram origem. Dessa forma, através de um procedimento quase ensaístico através do qual interpõe argumentos da herança filosófica e análises de reflexão pessoal, atualiza o problema ético bem como a necessidade da perenidade de sua discussão.

Numa seção eminentemente voltada para discussões modernas, o primeiro artigo desenvolve um problema relativo à política no mais clássicos dos pensadores políticos. Com efeito, Carlos Nunes GUIMARÃES aborda em *Maquiavel: uma proposta republicana* justamente o caráter republicano da obra dessa grande pensador. Em seu artigo, destaca as obras mais conhecidas – “O Príncipe” e “Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio” – e um texto menos conhecido – “Discurso sobre as formas de governo de Florença após a morte do jovem

Lourenço de Médici”. O artigo é atravessado pela tentativa de demonstrar as convicções republicanas no interior da obra do pensador florentino.

Em *A polia: um ensaio sobre as Meditações Cartesianas*, Mauro Rocha BAPTISTA utiliza-se de um procedimento próximo ao ensaio, inclusive passando por contemporâneos como Benjamin – conhecido por seu estilo próximo ao ensaio – e Agamben. O autor traz a público uma abordagem das “Meditações Cartesianas” em interseção com o poema “A polia” de George Herbert, contemplando uma interposição temática que visa destacar a contraposição de argumentos entre entendimento racional e experiência a partir das questões levantadas por ambos os textos em destaque.

Por fim, dos artigos versam sobre Immanuel Kant. O primeiro dedicado ao pensador de Königsberg é Renata Cristina Lopes ANDRADE em *A relevância e os objetivos da metafísica moral de Immanuel Kant*. Nele, a abordagem visa uma apresentação e discussão dos aspectos mais centrais que compõem a “Metafísica dos Costumes” de Kant. Já em *A federação dos Estados Livres nos limites da ideia de Direito de Kant*, João Tescaro Júnior objetiva defender o substituto negativo da federação dos Estados Livres como em estreita relação com a ideia de transformação constitucional pacífica, restringindo-se aos limites da ideia de direito de Kant.

Desejamos a todos uma excelente leitura!

Maurício de Assis Reis

Editor da Revista InconΦidentia

A 'MATÉRIA' (HYLLÉ) NO LIVRO LAMBDA DA METAFÍSICA

Marcelo Fonseca Ribeiro de Oliveira*

Resumo: O escopo deste artigo são os capítulos 1 a 5 do Livro 12 (Lambda) da *Metafísica* de Aristóteles. O objetivo é a problematização de 'matéria' (*hyllé*), delineando a sua função no interior do Livro Lambda, ou seja, em relação aos conceitos correlatos, e buscando um entendimento, metafísico e gnosiológico, do seu estatuto (qual é a definição de matéria, a sua relação com a substância e com o movimento e o problema do seu conhecimento).

Palavras-chave: Matéria, Metafísica, Aristóteles

Abstract: This paper has as scope the chapters 1 to 5 of Book 12 (Lambda), of Aristotle's *Metaphysics*. The objective here is to problematize the concept of 'matter' (*hyllé*), sketching its function inside these chapters and showing some relevant concepts which are in relationship with it. The aim is to research a metaphysical and epistemic understanding of 'matter', looking for your definition inside and along the first five chapters of Lambda.

Key-words: Matter, Metaphysics, Aristotle

O problema da matéria é um *topos* clássico na literatura aristotélica. A tradição, da Idade Média ao Renascimento, retomou e tratou deste, que é um dos problemas mais fascinantes do *corpus* aristotélico e científico. A Idade Moderna, com a solidificação do naturalismo e a fundamentação das ciências naturais, propôs soluções estáveis a este conceito, fulcral para os experimentos e progresso científico. Proponho retornar a um dos principais capítulos que trata deste tema, em toda a extensa obra do estagirita, com fins de mostrar a sua importância, e, timidamente, propondo uma confluência entre filosofia e ciência, fusão esta que houve no princípio, mas que o século passado consolidou enquanto áreas distintas.

Mostra-se então, inicialmente, onde o conceito 'matéria' aparece no decorrer dos capítulos 1 a 5 do Livro Lambda. Cabe mencionar que 'matéria' parece estar mais próxima à definição de 'conceito', do que de 'termo' ou 'palavra'. Justifica-se esta aproximação com o seguinte raciocínio: Aristóteles, ao referir-se à matéria, está em busca de algo que transmita diretamente um estado de coisas na realidade, no mundo e na substância. Se usássemos 'termo' para definir matéria, estaríamos exclusivamente no âmbito e na esfera da linguagem, o que não é o caso. O uso de 'palavra', gramatical e oral, é também limitado e simples em

* Mestrando em Filosofia na UFMG. Bolsista CAPES.

demasia. Ao deixar claro que ‘matéria’ é um 'algo' que se relaciona, de diversas formas, direta e indiretamente a elementos reais e à realidade, mas que também possui relação com conceitos puros (como ‘potência’ e ‘ato’, que são conhecidos pelo intelecto a partir das coisas), e, por conseguinte, ao pensamento; o uso de ‘conceito’ em sua definição é o mais adequado. Vamos ao mapeamento das suas ocorrências não sem, juntamente, apresentar em linhas gerais, o conteúdo de cada capítulo.

No capítulo 1 de Lambda, Aristóteles ocupa-se em apresentar o que entende por ‘substância’. Ele introduz então, os três tipos (sensível perecível, sensível eterna e imóvel [não sensível]), e afirma que a substância é o seu objeto de investigação. Repare-se que a definição da substância não sensível é ‘imóvel’, ou seja, o critério de definição é o movimento. O capítulo termina com a afirmação sobre os tipos de ciência que estudam os tipos de substância.

O início do capítulo 2 é diferente em diferentes edições¹. Neste momento do Livro XII, Aristóteles, ao dizer sobre a mudança, o movimento e os contrários, introduz o conceito de ‘matéria’². Aqui, a matéria é o que subjaz à mudança que ocorre entre contrários (não entre opostos ou intermediários entre opostos, se utilizando terminologia do *Organon*)³. A segunda ocorrência de ‘matéria’ está em relação aos quatro tipos de mudanças (o que, qualidade, quantidade e lugar)⁴, onde se afirma que é preciso que a matéria que muda seja capaz de conter os dois contrários. Os conceitos de ‘potencialidade’ e ‘atualidade’ são apresentados em seguida, na medida em que tudo o que é tem dois sentidos. O ‘devir’ é então explicado através do vir a ser das coisas da potência ao ato. Tudo o que existe vem a existir, esteve em ato e

¹ Na tradução de E. Bini, lemos a primeira frase do capítulo tratando da questão dos contrários: “*Ademais, enquanto o contrário não persiste, alguma coisa persiste, o que nos leva a concluir que além dos contrários há uma terceira coisa, a matéria. (...)*” (Metafísica, 2012: p.298, 1069b7). Já na tradução de Ross, lemos: “*Sensible substance is changeable. Now if change proceeds from opposites or from intermediates, and not from all opposites (...)*” (Metaphysics, 1952: p.598, 1069b1). Na tradução de Carlini, lemos: “*Qualcosa, inoltre, rimane quando o l'uno o l'altro dei contrari sparisce. C'è, dunque, oltre i due contrari un terzo termini, la materia.*” (Metafísica, 1928: p.371, 1069b1). Notar que na edição italiana contam-se os parágrafos. A tradução brasileira e a italiana convergem quanto à edição, e iniciam o capítulo 2 no mesmo lugar, diferentemente da de Ross.

² “*(...) Further, something persists, but the contrary does not persist; there is, then, some third thing besides the contraries, viz. the matter. (...)*” (Metaphysics, 1952: p.598, 1069b7). Como edição principal de consulta, adotamos a da tradução de Ross (Metaphysics, 1952). Todas as seguintes referências serão com base nesta tradução, e indica-se o número da página e a numeração e letras das colunas, com base na edição *standart* de Berlin do texto Grego.

³ A posição de Aristóteles neste capítulo sobre os contrários e sua relação com o que não muda é de difícil entendimento. Em um momento ele diz que o que muda não são os contrários (1069b5-10). Logo depois, os contrários não permanecem. “*(...) there must be something underlying which changes into the contrary state; for the contraries do not change. Further, something persists, but the contrary does not persist (...)*” (p.598, 1069b5-10).

⁴ P. 598, 1069b14

existe através de uma potência, ou seja, existia em potência antes que em ato⁵. Ou seja, as coisas existiam antes de existir. Esse recurso parece advir da necessidade de evitar a existência do vazio, do nada:

"(...) Uma atestação da posição de Aristóteles deve começar com a sua descrição da mudança. A primeira reivindicação importante que ele faz sobre isso é que não há tal coisa como a geração ex nihilo, pelo contrário, em toda mudança há algo que se principiou com ela, e durante a mudança essa coisa se torna o que não foi antes. (...)" (BOSTOCK, 2006, p.30).

A partir daí, o capítulo apresenta uma série de ocorrências de 'matéria'. Após a menção a Anaxágoras, Empédocles, Anaximandro e Demócrito, Aristóteles diz que estes pensadores parecem ter tido em alguma medida a noção de matéria⁶. E o que significaria isso? Que a matéria, enquanto sendo passível de conter contrários, pois é o que muda, deve conter em potência aquilo que pode vir a ser em ato⁷. O capítulo prossegue, afirmando que todas as coisas que mudam possuem diferentes matérias, incluso as coisas eternas⁸. A matéria, portanto, não se confunde com as coisas. Estaria Aristóteles pensando nas substâncias sensíveis móveis e imóveis.

O último parágrafo do capítulo 2 apresenta uma intensificação nas ocorrências de 'matéria'. Ao responder a um problema formulado por ele próprio, Aristóteles estabelece três sentidos de 'não-ser'. Primeiro, o 'não-ser' que está contido no estado de potência. Em seguida, ele afirma não ser correto dizer que todas as coisas estavam juntas, pois elas diferem entre si em suas matérias⁹. Aqui há uma alusão crítica aos seus predecessores. Aristóteles diz que, pelo fato das coisas se diferirem em matéria, logo há uma série infinita de coisas distintas. O problema é: as coisas não estiveram todas juntas, no modelo de explicações cosmológicas à maneira de Anaxágoras, por exemplo, pois as matérias são distintas em coisas distintas. Se tudo estivesse reunido indefinidamente, elas teriam a mesma matéria, o que é falso. O que sustenta esse raciocínio é a noção da matéria enquanto princípio, pois se tudo estivesse reunido enquanto um, a matéria seria única em coisas distintas¹⁰.

⁵ Talvez fosse o caso de se perguntar sobre o estatuto da existência das coisas em potência, ou seja, como é existir em potência?! Essa questão parece ir de encontro ao último parágrafo do capítulo 2, onde o próprio Aristóteles levanta o problema de que tipo de não-ser procede a geração.

⁶ p.598, 1069b23

⁷ Mas, se a matéria deve conter contrários em potência, seria ela também passível de ser em ato? Ou a matéria só é matéria enquanto permanece no estado latente de conter contrários, sempre em potência?

⁸ p.599, 1069b25

⁹ p.599, 1069b30

¹⁰ p.599, 1069b30

O capítulo 3 apresenta o conceito de ‘matéria’ logo na primeira proposição¹¹. Neste momento, o Estagirita relaciona a ‘matéria’ (e a ‘forma’) ao devir, negativamente, ou seja, nem a matéria nem a forma vêm a ser. Mas, ele está referindo-se aqui ao âmbito físico ou conceitual? E, em seguida em seu texto, o que ele significa com a ‘última matéria e forma’? Ele afirma aqui que a ‘forma’ não vêm a ser, mas sabe-se que é pela forma que a substância adquire o ser. Ele diz que a matéria é o que é movido (por um movente e, por conseguinte, em direção a algo, à forma). Segue-se daí um exemplo: a esfera de bronze. Associa-se, daqui, a matéria ao bronze e a forma à esfera, compreendendo que há a necessidade da forma e da matéria não serem perenes, pois, se caso fossem, o procedimento de busca das causas se prolongaria ao infinito. Mas, e quanto à afirmação do início do trecho¹², de que a matéria não vem a ser? Se ela não pode ser eterna, logo ela veio a ser. Ou pode haver algo que não é eterno e que não surgiu de outro algo? Decorre daí uma distinção entre ser e movimento como princípio de explicação desta contradição.

O texto segue e, após um parágrafo onde o foco é a substância¹³, sua relação com o movimento de vir a ser (devir) e o estabelecimento de quatro princípios de movimento (arte, natureza, sorte, espontaneidade), Aristóteles estabelece três tipos de substâncias. E então, a matéria figura como um dos três tipos, e segue-se uma série de ocorrências do conceito.

"Há três tipos de substância – a material, que é o 'isso' na aparência (para todas as coisas que são caracterizadas por contato e não por unidade orgânica são material e substrato, e.g. fogo, carne, cabeça; estas são todas matérias, e a última é material daquilo que é em sentido pleno substância); (...)" (p.599, 1070a 10).

O tipo de matéria que é substância é aquela dada aparentemente (ao nível da aparência), ou seja, desdobrando este trecho, aquilo que nossos sentidos captam enquanto primeira camada do conhecimento relacionado ao real (é importante notar esta substancialidade aparente da matéria. Isto pode ontologicamente conferir a ela uma existência em sentido ‘fraco’ e, gnoseologicamente, ao seu conhecimento, certa incompletude ou indeterminação). Ele segue explicando que aquilo que é tocável e substrato é matéria (fogo, carne, cabeça). Os exemplos surpreendem, uma vez que eles não estão ordenados categoricamente, ou seja, Aristóteles poderia ter colocado só os elementos primários como exemplo (água, ar, fogo, terra). O que ele estaria indicando aqui? O que o texto explicita é que a ‘última’ matéria é a verdadeira substância. Ora, a ‘última’ ocorrência do conceito ‘matéria’ fora justamente a que foi

¹¹ p.599, 1069b35

¹² 1069b35 a 1070a

¹³ Angioni (2005) traduz ‘substância’ por ‘essência’, alterando todo o sentido do texto.

relacionada à série de elementos. Esta é a verdadeira substância para Aristóteles? É isso que ele quis dizer ao apontar que seus antecessores parecem ter tido um conhecimento de matéria? Sendo assim, o que o diferenciaria dos materialistas (que entenderam existir na natureza apenas os quatro elementos, e que postularam o conhecimento apenas destes)? Ou, antes, de uma concepção ingênua de ‘matéria’?

A diferença básica entre Aristóteles e Demócrito concerne à importância dada por aquele à potencialidade da matéria.

"(...) Embora Demócrito e Aristóteles concordam em tratar a matéria como o substrato contínuo em movimento, a matéria para Demócrito não funciona como potencialidade pela razão de que é permanente e ininterruptamente atual em todos os aspectos nos quais qualquer coisa para Demócrito é sempre atual. (...)"
(JOHNSON, 1967, p.4).

Ora, sendo a matéria aristotélica, potência, como o contínuo pode subsistir nela?

As outras duas substâncias são: a natureza (um ‘isto’, estado positivo, onde o movimento tem lugar) e a substância particular (os singulares, na tipologia do *Organon*, ou seja, Sócrates e Calias, os indivíduos). Haveria aqui a possibilidade do conhecimento dos singulares, uma vez que eles são substâncias? A metafísica segue, no exercício de estabelecer as distinções. No caso, a relação entre as substâncias compostas e seu modo de existir (em alguns casos, não há substância composta sem haver forma). O exemplo que se segue é o da forma da casa, caracterizando-se o estatuto ontológico desta forma de maneira ambígua. A menção a Platão é feita (o ‘isso’, no texto, parecendo se referir à forma, e a existência separada em relação à matéria sendo concedida, por Aristóteles, somente aos objetos naturais). Uma distinção entre causa existindo enquanto definição e causa existindo enquanto coisa, nas coisas, é feita. Seguem-se os exemplos da saúde e da forma esférica. O problema da existência posterior da forma é posto, em diálogo com Platão, e o capítulo termina com a recusa da existência das Formas platônicas e os exemplos da gênese do homem e das artes (no caso, a medicina).

Continuando o mapa do conceito, apresenta-se o capítulo 4 que se inicia, sinuoso e sutil, com os diferentes sentidos de causas e princípios das diferentes coisas e elementos. A pergunta por como pode haver um mesmo elemento para todas as distintas coisas é o seu fio condutor. Aristóteles estabelece a impossibilidade de haver um mesmo elemento constituindo, enquanto causa, coisas que contém diversos elementos. Segue-se uma distinção entre predicados e elementos (exclusão dos inteligíveis, como o ser e a unidade, entre os elementos, pois são

predicáveis de cada composto). Ele, então, define os elementos, substância ou termos relativos, e a nega, mais uma vez, que todas as coisas tenham os mesmos elementos.

A ‘matéria’ aparece no segundo parágrafo do capítulo 4, na edição que serviu de base a este trabalho, enquanto relacionada aos elementos perceptíveis dos corpos, e à potencialidade (potência)¹⁴. Ou seja, os elementos podem tanto ser matéria quanto forma, sintetizando e reduzindo a gama de problemas que surgem a partir deste trecho. Em um momento percebemos a forma elementar, relativa aos elementos, em outro, sua matéria. Há elementos em que só percebemos a forma e há também os que são perceptíveis e existem como compostos de matéria e forma (*sínolo*). O texto segue, afirmando que as substâncias apresentam ambas, e que as coisas são compostas por ambas. As coisas só têm os mesmos elementos em sentido analógico, embora coisas especificamente diferentes tenham elementos especificamente diferentes.

E, então, a segunda ocorrência de ‘matéria’, dessa vez estabelecida enquanto princípio (junto à forma e à privação)¹⁵. Cada princípio é diferente para diferentes classes (ou gêneros, na tradução de Angioni).

Posteriormente, o texto estabelece mais causas (não só os elementos são causas, mas os princípios, a causa movente), e, por analogia, três elementos e quatro causas e princípios. A finalidade é estabelecer o que primeiro move todas as coisas e todas as causas.

Encerra este sucinto mapa de ocorrências o capítulo 5, que se inicia com uma distinção entre aquilo que não existe separadamente e as substâncias, que existem separadamente¹⁶. Aristóteles, na sequência da atestação de que a substância é aquilo que existe separadamente, diz que todas as coisas têm a mesma causa (contrariamente aos diversos tipos de causas, estabelecidas também no capítulo anterior)¹⁷. Neste trecho, parece ser a substância (ou essência) a causa das coisas, uma vez que o movimento é relativo à substância. E exemplifica as causas enquanto substância, sendo a alma e o corpo, ou a razão, o desejo e o corpo (repetindo o corpo enquanto causa).

¹⁴ “[10] Or, as we are wont to put it, in a sense they have and in a sense they have not; e.g. perhaps the elements of perceptible bodies are, as *form*, the hot, and in another sense the cold, which is the *privation*; and, as *matter*, that which directly and of itself potentially has these attributes (...)” (p.600, 1070b 10 a 15). Os sublinhados correspondem ao itálico da edição da tradução de Ross. Não há notas nela que justifiquem os itálicos.

¹⁵ p.600, 1070b 15-20

¹⁶ Notar a brevidade quase lacônica da tradução de Angioni: “[1070b 36] Dado que há coisas separadas e coisas não separadas, aquelas é que são essências. (...)” (ANGIONI, 2005: p.206).

¹⁷ 1070b 20

Analogicamente, ele diz, os princípios são coisas idênticas, e então apresenta-nos a atualidade e a potencialidade (que são diferentes para coisas diferentes, e aplicam-se diferentemente a eles). A mesma coisa existe de maneiras distintas: atualmente ou potencialmente (estes estados do ser, modos de existência, seriam excludentes, disjuntivos entre si).

E, então, a primeira ocorrência de ‘matéria’. Dessa vez, relacionada ao complexo ‘matéria e forma’, e à privação. Aristóteles diz que a matéria existe potencialmente¹⁸. A forma é, assim como os compostos, e se inclui no ser as privações e a matéria, que pode conter potência e ato. Então, qual seria o estatuto metafísico da matéria? Ou seja, de que modo poderíamos conhecer a sua existência e defini-la, no momento onde ela se encontra em seu estado de potência? Aristóteles prossegue com as relações entre matéria e potência, e diz que a atualidade e a potencialidade aplicam-se, de modo diverso, nos casos em que a matéria da causa e do efeito não é a mesma.

A ‘matéria’ aparece então mais duas vezes neste trecho, relacionada ao exemplo do fogo e da terra enquanto elementos que são causa do homem, e ao sol enquanto causa externa do pai, mas não que o sol seja matéria, nem forma ou privação do homem enquanto sendo da mesma espécie, mas como causa movente.

"(...) Mas a distinção de atualidade e potencialidade aplica-se em outros casos onde a matéria da causa e do efeito não é a mesma, em alguns dos casos nos quais a forma não é a mesma, mas diferente, e.g. a causa do homem é 1) os elementos no homem (viz. fogo e terra como matéria, e a forma peculiar), e, por conseguinte 2) algo mais externo, i.e. o pai, e 3) ao lado dele o sol e o seu curso oblíquo, o qual não é nem matéria nem forma nem privação do homem nem da mesma espécie nele, mas causas moventes." (p.600, 1071a 10-20).

A possibilidade das causas serem expressas por termos universais é então colocada. Aristóteles nega, após postular que a atualidade e potencialidade do princípio próximo assegura a sua causalidade, a existência mesma da causa universal¹⁹. Há causas universais quando estas são postas sem qualificações, ou seja, só o singular causa o singular (singular enquanto coisas qualificadas, como Peleu é o princípio originário de Aquiles).

¹⁸ "(...) For the form exists actually, if it can exist apart, and so does the complex of form and matter, and the privation, e.g. darkness or [10] disease; but the matter exists potentially; for this is that which can become qualified either by the form or by the privation.) (...)" (p.600, 1071a 5-10). Na tradução espanhola de Garcia Yebra (1998), lê-se: "(...) pues la especie, si es separable, está en acto, y también el compuesto de ambas, y la privación, por ejemplo la oscuridad o la enfermedad, pero está en potencia la materia, pues esta es la que puede llegar a ser ambas cosas (...)" (Metafísica, 1998: pgs.611-12)

¹⁹ Sintomaticamente, estas contradições, tão próximas no texto de Aristóteles, talvez indiquem que a redação do texto não tenha sido feita por ele, ou que tenha havido interferência de copistas, ou que ele tenha escrito para imediatamente por à prova oral seus manuscritos, sem ter tido oportunidade de revê-los.

Ele retoma a fórmula de causas e elementos diferentes para diferentes coisas, e que só em sentido analógico há a mesma causa. É então que ‘matéria’ ocorre novamente. No caso, no contexto das diferenças entre as causas de diferentes coisas. Existem matérias, formas e causas moventes distintas para entes distintos²⁰. Ele pergunta indiretamente pelos princípios e elementos das substâncias (se são os mesmos, ou distintos entre si), e apela para um recurso nominal sofisticado, ou seja; quando os mesmos nomes são aplicados a causas diversas, são as mesmas causas para cada nome diverso.

Encontramos as últimas ocorrências de ‘matéria’ deste capítulo, no contexto de explicação de quando as causas são as mesmas. São as mesmas, ou análogas, a forma, a privação e a matéria, como causas de todas as coisas. Parecem ser também causas das substâncias, pois, uma vez que a substância é aniquilada, são também anuladas as coisas, logo, as causas das coisas são causas também das substâncias. E, finalizando este capítulo, a matéria é distinta para coisas distintas, no contexto da distinção das causas primeiras.

"(...) mas quando os sentidos são distintos, as causas não são as mesmas, mas diferem, exceto isso: nos sentidos que se seguem, suas causas são as mesmas. Eles são 1) o mesmo ou análogos neste sentido, essa matéria, forma, privação, e a causa movente são comuns a todas as coisas (...) Mas em outro sentido há causas primeiras diferentes, viz, todos os contrários que não são termos ambíguos nem genéricos; e, por conseguinte, a matéria de coisas diferentes difere (...)" (p. 601, 1071a30 – 1071b)

A partir dos trechos acima expostos, será problematizado o conceito de ‘matéria’ e seu estatuto metafísico e gnoseológico.

1.

Como buscarei indicar ao longo desta parte, a intenção dubitativa sobre os problemas terá prioridade em detrimento da resolutiva. O escopo do problema é redutível em parte, como, por exemplo, uma investigação que trate do problema da matéria enquanto substância, e não enquanto princípio, ou em suas relações com os elementos, ou em sua potencialidade. De qualquer modo, os conceitos em Aristóteles não parecem prescindir de dependência entre si.

²⁰ pgs.600-01, 1071a 25-30

A primeira aparição de ‘matéria’, no capítulo 2, parece poder ser esclarecida pelo conceito grego de *hūpokeimenon*²¹. A matéria seria aquilo passível de alteração, uma vez que está sujeita à mudança entre opostos. Daí, Aristóteles estaria visando justificar a alteração dos compostos, a mudança, o movimento. No entanto, por ser conhecida em relação à potência, a matéria é indeterminada²². Ora, o primeiro enigma surge: como conhecemos a matéria, a partir de seu duplo aspecto de passividade e atividade, especialmente se aplicamos os princípios lógicos e gnoseológicos descobertos por Aristóteles no que posteriormente intitulou-se *Organon*? A matéria, enquanto sujeito (*hūpokeimenon*), anula o princípio de não contradição e de identidade²³. A pista que nos indica que o Estagirita estava pensando em elementos passíveis de se alterarem pelo recebimento de uma forma, é a sequência do capítulo, onde ele menciona as teorias de seus antecessores, onde figuraram os quatro elementos enquanto princípios cosmológicos.

O capítulo 3 prossegue neste enigma, uma vez que postula ser a matéria incognoscível, a partir de sua capacidade de ser e de não ser. O capítulo postula a matéria ligada à substância, com fins de justificar a mudança nas substâncias²⁴. A matéria seria o que muda nas substâncias compostas. Ora, como pode a matéria ser passível de todos os contrários? Aristóteles parece deixar este problema em aberto. Esta ampla possibilidade de receber contrários, passível na matéria, a torna sem propriedades definidas²⁵.

Como compreender a postulação, que ocorre no capítulo 4, das relações entre a matéria, os elementos e os princípios? Fica claro que a matéria é princípio. Mas enquanto princípio há nela substancialidade? Parece haver um uso indeciso, por parte de Aristóteles, da atribuição de substancialidade à matéria.

“(...) A matéria, todavia, não possui algumas das características da substancialidade. Ela não subsiste por si, porque não há matéria que já não possua forma; não é algo determinado, porque tal só pode ser algo que já possui forma;

²¹ 1069b14

²² “(...) Em seu aspecto de sujeito, a Matéria é desprovida de forma, é indeterminada, portanto incognoscível por si mesma (...)” (ABBAGNANO 2003: p.646)

²³ Bostock (2006) apontou o problema da identidade da matéria, trazendo a definição aristotélica para o debate contemporâneo, especificamente, contextualizando, a partir de problemas da Física e Química, a relevância da questão. O exemplo que ele se utiliza é o do problema dos estados da água, mostrando que ela pode, sob determinada temperatura, apresentar comportamento e reação tanto de como se estivesse em estado líquido, quanto de como se estivesse em estado sólido.

²⁴ “(...) A substância sensível corruptível, ao invés, está submetida a todos os tipos de mudança, justamente porque a matéria da qual é constituída inclui a possibilidade de todos os contrários. (...)” (REALE 1994: p.364)

²⁵ “(...) But Aristotle’s official doctrine is that matter has no essential properties. (...)” (BOSTOCK, 2006, p.35). Bostock irá problematizar esta indeterminação atribuída à matéria aristotélica, mostrando que em algumas circunstâncias ela é bem definida.

tampouco é algo unitário, porque a unidade deriva da forma; enfim, não é em ato, mas apenas em potência. Diremos, pois, que a matéria só é substância em sentido muito fraco e impróprio. Isso explica muito bem por que às vezes Aristóteles negue que a matéria seja substância e, às vezes o afirme: ela só possui a primeira característica da substancialidade e não as outras.” (REALE, 1994: pgs.356-57).

E cabe dizer que este problema é pertinente, apenas se a relação entre princípios for entendida em sentido analógico, de substâncias e causas, como ele propõe no capítulo seguinte.

Para finalizar esta brevíssima incursão, voltemos ao capítulo 5, no momento onde a matéria é tida como causa. Justificaria esta relação pela necessidade de postular-se uma causa eficiente para as substâncias? A matéria seria a causa das coisas materiais, mas e quanto à sua potencialidade e à sua passividade, participariam dela enquanto causa? Haveria uma causa material para cada oposto que pode existir na matéria? E a matéria enquanto causa seria passível de alteração e movimento? A causa é um princípio, ou algo diverso? Para vislumbrar hipóteses que respondam às questões acima, no intuito de tecer relações, seria necessário ir a outros Livros da *Metafísica*, em especial, os VII e VIII.

Introduzindo um recurso externo aos capítulos que foram tratados, apela-se ao conceito de ‘matéria prima’ como possível via de resposta. Parece haver, por detrás e enquanto substrato, um algo que subjaz aos elementos, ao que comumente se pensa enquanto os quatro elementos materiais (água, terra, ar e fogo): este ‘algo’ que subjaz seria a ‘matéria prima’²⁶. Quer dizer, haveria gradações de mudanças, por onde o movimento se faz e as coisas se constituem. Como substrato primeiro, este ‘algo’, que é passível de se tornar um dos quatro elementos (e que parece não possuir existência concreta e empírica, sendo um recurso intelectual utilizado por Aristóteles com a finalidade de justificar suas hipóteses metafísicas sobre a mudança do ser e do não ser, mesmo que sejam estas hipóteses, hipóteses empíricas). Posteriormente, a depender de que causa, ou princípio de movimento, como foi estabelecido no capítulo 3, agirá transmitindo a forma, um dos quatro elementos se transforma em direção a se tornar uma coisa (natural ou artificial).

2.

²⁶ “What is called ‘prime’ matter, then, is in the first place the stuff of which each of the four elements is made, and in them it is found in its simples possible forms. (...)” (BOSTOCK, 2006: p.33). Bostock se debruçará sobre os problemas decorrentes desta noção aristotélica.

O problema da indivisibilidade e da indeterminação da matéria, de sua relação com os elementos, de sua eterna potencialidade e de seu estatuto gnosiológico foram apenas apontados acima. O Livro Zeta da Metafísica apresenta a matéria em relação ao ser e à substância, porém, não o consultamos e utilizamos aqui. Parece não haver na matéria substancialidade, enquanto apartada de sua relação com os elementos (princípio de indeterminação). A fórmula aristotélica lapidar é a de que a matéria sempre tende à forma. Porém, não tratou-se especificamente da matéria noética e da matéria tópica. Caso se leve o princípio de incognoscibilidade da matéria ao extremo, pode-se dizer que nada é matéria, porque nada pode ser. Este princípio parece partir do estatuto de potencialidade da matéria, que contém o não ser, e do axioma de que só o ser é conhecível. No entanto, Aristóteles parece estar em direção a uma espécie de conciliação gnoseológica entre ser e não ser, ou seja, sua teoria do conhecimento consideraria a possibilidade de certo tipo de conhecimento do não ser. Como o conhecimento do não ser acontece, via a noção de matéria, e constitui a sua Gnoseologia, porém, é um passo não simples, e que não será feito aqui.

Referências Bibliográficas

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*, São Paulo: Martins Fontes, 2003 (verbete: *Matéria*, pgs. 646 a 649).

ARISTÓTELES. *Metaphysics*, Chicago: William Benton, 1952.

- Metafísica, Livro XII, trad. Lucas Angioni, *Cad. Hist. Fil. Ci., Campinas, Série 3, v. 15, n. 1, p. 201-221, jan.-jun. 2005.*
- *Metafísica*, São Paulo: edipro, 2012.
- *La Metafisica*, Firenze: Bari Laterza e Figli, 1928.
- *Metafisica*, Madrid: Editorial Gredos, 1998.

BERTI, Enrico. *Struttura e significato della Metafisica di Aristotele*, Roma: Edusc, 2006, pgs. 107 a 135.

BOSTOCK, David. *Space, Time, Matter and Form: Essays on Aristotle's Physics*, London: Oxford, 2006, pgs. 30 a 48.

JOHNSON, Harold. Three Ancient Meanings of Matter: Democritus, Plato and Aristotle, *Journal of the History of Ideas*, Vol.28, N.1 (Jan-Mar., 1967), pgs.3-16.

PIRES, Celestino. Ontologia e Metafísica. *Revista Portuguesa de Filosofia*, 20, 1964: 131-161.

POLITIS, Vasilis. *Routledge Philosophy Guidebook to Aristotle and the Metaphysics*, New York: Routledge, 2004, pgs. 55 a 61.

REALE, Giovanni. *História da Filosofia Antiga*, Vol. II, São Paulo: Loyola, 1994, pgs. 335 a 386.

ÉTICA E EDUCAÇÃO: A MEDIDA PARA O DESMEDIDO

Eduardo Simões*

Resumo: O objetivo do presente texto é o de analisar o problema da ética na perspectiva de nossa herança cultural, cujo desenvolvimento está diretamente relacionado com as etapas de nossa formação de identidade e, conseqüentemente, com o que recebemos em termos de educação formal e informal. Trata-se de averiguar, sob o ponto de vista da reflexão pessoal, quais teriam sido os fatores que desencadearam e predispueram nosso ideário ético e, ainda, averiguar o que é que nos resta de resquícios do passado e que ainda nos são fonte de resistência e do não apaziguamento. Propõe-se, além disso, levantar a reflexão a respeito dos fatores que caracterizam o ser ético, cuja tutela certamente é de responsabilidade da educação. Entende-se aqui que ética e educação estão intimamente associados, uma vez que ninguém nasce sabendo o que lhe convém. Esse saber viver precisa ser ensinado, atualizado, contextualizado e adaptado às transformações históricas. Enfim, apresentam-se possíveis caminhos, cujos reflexos da vivência poderá redundar, no mínimo, num repensar as ações em vista de uma vida mais justa, digna e respeitosa.

Palavras-chave: Ética. Moral. Sociedade. Família. Educação.

Abstract: The objective of this paper is to analyze the problem ethics from the perspective of our cultural heritage, whose development is directly related to the steps of our identity formation and, consequently, what we get in terms of formal and informal education. This is to ascertain, from the point of view of personal reflection, which would have been the factors that triggered and predisposed our ethical ideals and also find out what is left in the remnants of the past and still are the source of resistance and no subsidence. It is proposed, moreover, raise the reflection about the factors that characterize the ethical being whose guardianship is certainly the responsibility of education. It is understood here that ethics and education are closely associated, since no one is born knowing what suits you. This knowledge needs to be taught live, updated, contextualized and adapted to historical transformations. Finally, we present possible paths, whose reflections of experiences might result, at least in rethinking the actions in view of a more just, dignified and respectful life.

Keywords: Ethics. Moral. Society. Family. Education.

1 Introdução

Temos visto nos últimos tempos o que para muitos sinaliza uma espécie de “despertar ético” na sociedade brasileira. Esse despertar ético, que começou nas últimas décadas de nossa história, não deveria, mas foi, motivado por eventos políticos casuais: começou com a denúncia de Pedro Collor que levou o seu irmão Fernando Collor ao *impeachment*, perpassou por José Carlos Alves dos Santos, Secretário do Departamento de Orçamento da União, que denunciou os políticos que manipularam os recursos da União – os anões do Orçamento – e

* Doutor em Filosofia pela UFSCar. Professor e coordenador de pesquisa da Faculdade de Ciência e Tecnologia de Montes Claros (FACIT). E-mail: eduardosimoes@yahoo.com.br

redundou na denúncia de Roberto Jefferson sobre o “mensalão do PT” para manter uma base aliada no Congresso. Diante dos escândalos propiciados por tais eventos, digamos, casuais (pois o pano de fundo envolveu não uma intenção ética em querer mudar as coisas, mas questões relacionadas a traições conjugais, assassinatos e o querer morder uma fatia maior do bolo), parece que a nação brasileira colocou na pauta de suas discussões o tema da ética. A partir de então, muitas empresas passaram a disponibilizar cursos de curta duração para os seus executivos sobre ética nos negócios; outras, criaram em seu interior Comitês de Ética, a fim de avaliar as condutas e planejar eticamente as estratégias; nas universidades, dificilmente cursos são oferecidos sem que a temática da Ética faça-se presente: seja a ética de cunho filosófico e especulativo ou especificamente a discussão a respeito dos códigos de ética profissional; nos hospitais e instituições que oferecem cursos de formação em saúde, Comitês de Ética Médica e Ética em Pesquisa tornaram-se obrigatórios. Vemos ainda um clamor ético nas esferas da atuação política, religiosa, profissional, na relação com o meio ambiente, na preocupação com a sociedade e com planeta que legaremos às gerações futuras. A questão ética tornou-se urgente e, parece-nos, irrevogável.

2 Ética e Educação

Esse clamor ético, de longe, aproxima-se de alguma preocupação com a herança cultural que nos deixou os teóricos desse campo. Não há uma preocupação específica em saber sobre o conteúdo da virtude do *Mênon* de Platão, bem como, não preocupa a população com o conteúdo específico da *Ética a Nicômaco* de Aristóteles ou mesmo o que disse Santo Agostinho sobre a origem do mal nas *Confissões*. Não existe preocupação, ainda, com a *Ética* imanente de Spinoza, nem muito menos com Kant e a ética racionalista da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Pragmaticamente ainda se lê Nietzsche em *Além do Bem e do Mal*, ou o *Utilitarismo* de Stuart Mill ou, ainda, *O Uso dos Prazeres* de M. Foucault, muito mais pela curiosidade que desperta enquanto *best sellers*, do que pela busca de um possível auxílio ético que neles se possa encontrar. Esse despertar ético vem muito mais como uma espécie de reação à situação de má-criação que nos parece herança colonial. O povo brasileiro foi formado na cultura do “jeitinho”, dos conchavos, dos subornos, da falta de comprometimento, da não-entrega, do “meia-boca”, do “para constar”, do para “inglês ver”, “do empurrar com a

barriga”, do “deixar como está para ver como é que fica”, da descrença nas próprias possibilidades do país e de suas instituições. E isso parece ter se perpetuado ao longo dos séculos a ponto de sermos tomados pela avaliação externa como um povo não-sério, não-trabalhador e não-comprometido conosco e com o nosso próprio futuro. Basta lembrar as afirmações recentes feitas na Suíça por Joseph Blatter, presidente da Fifa, e difundidas em todos os veículos de comunicação, a respeito do que ele pensa dos brasileiros e do Brasil (que, querendo ou não, reflete como somos avaliados externamente), diz: “O Brasil é a sexta maior economia do mundo e, quando Lula estava no poder, ele disse que queria uma melhoria no país. Mas, para isso, precisa-se da vontade do povo para trabalhar” (www.gazetadopovo.com.br), isto é, na sua acepção somos preguiçosos.

De fato, exemplos de descompromisso não nos faltam: no campo político, a confiança e a credibilidade por parte do povo se foi a muito tempo – generalizou-se a concepção de que “é assim mesmo e não tem jeito”, de que “todo político é ladrão” e de que “eles tudo podem e nós temos que nos submeter” e que remar contra a maré é desgastar-se com causa perdida; do judiciário, tem-se a impressão de que nada funciona, de que as leis só se aplicam a “negros e pobres”, de que a impunidade impera e de que a relação promíscua entre esse setor e os que detém o poder é pública é notória, portanto, basta acreditar que “o que é legal é justo” e que a “justiça é cega e imparcial” e isso nos servirá de consolo; do legislativo, tem-se a certeza de que as leis são compostas para o auto favorecimento do legislador, que o que importa é o legislar em causa própria e em favor das elites burguesas, protegendo-se contra qualquer imputação externa na “letra da lei”; do serviço público, o que impera é a imagem da ineficiência, do mau-atendimento, da corrupção, da desordem e do mau uso do erário público em favor de caprichos individuais; e do “povão” em geral, a imagem que perpetua é a do comodismo, da indiferença, do “não é comigo”, das “vistas grossas” e dos mais espúrios comportamentos evasivos de responsabilidade.

Não é difícil encontrar em todos os setores os mais variados tipos de desvios que, infelizmente, pela recorrência da ação, tornaram-se “verdades genuínas”: na atividade de trabalho, não é difícil encontrar o “corpo mole” ante aquilo que é compromisso do trabalhador e pelo qual ele é remunerado; no campo religioso, Deus é quem costuma ser comercializado como se fosse produto de supermercado, de aquisição obrigatória, e sem a qual a eminência de “ir para o inferno” é manifesta; no campo político, o “desviozinho” tornou-se normal, a apropriação do bem público é corriqueira, a formação das bancadas remuneradas para manter

os interesses do governante é institucionalizada, a corrupção de todo o tipo tornou-se lugar-comum; na saúde, não é difícil encontrar a relação incestuosa entre médicos e grandes laboratórios de medicamentos, deles com os planos de saúde, bem como, com profissionais prestadores de serviços laboratoriais, de imagem e de diagnóstico em geral. Tornou-se comum, por exemplo, que se receba os honorários por internação e tratamento feitos pelo Sistema Único de Saúde (SUS), mas que também são remunerados de forma ilegal e imoral como se fossem procedimentos particulares (basta verificar nas esferas da Justiça quantos são os processos que requerem ressarcimentos em casos dessa ordem); no campo acadêmico, encontra-se corriqueiramente a “colinha” na hora da prova, o “nomezinho” no trabalho do colega – uma vez que “não tive tempo para fazer” –, o pacto de mediocridade onde tudo é feito pelas metades, “meia-boca”, tendo em vista o fato de que o que importa é o ficar com a média, formando, dessa forma, um batalhão de profissionais também medíocres; encontram-se também, nesse campo, a “montagem da banca”, seja para favorecer ou mesmo para prejudicar alguém. Enfim, poder-se-ia apontar aqui milhares de exemplos daquilo que é mais repulsivo do ponto de vista da ação humana. Importa-nos, por ora, tentar entender: onde erramos? Quais as origens e os fundamentos dos nossos desvios éticos?

Sobre as origens históricas de nossa formação ética, dispensamos quaisquer comentários. É nos autoexplicativo que no Brasil tudo começou num desenredo; basta que saibamos que nossa história está ligada a uma colônia de exploração, cuja preocupação dos nossos colonizadores nunca foi fazer daqui uma nação. Até a vinda de Dom João VI e da família real para cá se deveu a um evento casual – a não-fuga redundaria num aprisionamento deles por parte de Napoleão, que não ocorreu por algumas poucas horas de diferença na partida para o novo continente. Dessa forma, nem nos tempos coloniais, nem no Império e nem na República Velha tivemos aqui sinais de uma preocupação ética. Evidentemente, a ética também não floresceu na ditadura de Vargas e nem após o golpe militar de 31 de março de 1964. Foi pela boca do partido da União Democrática Nacional que se falou pela primeira vez em ética no país, isto é, 450 anos depois do descobrimento (também casual) do Brasil. Por essas razões, sempre estivemos, em termos de alicerces, distantes de uma sociedade com bases éticas estáveis. E tiveram que ser também eventos casuais, após o governo Collor, a nos introduzir nesse tipo de discurso e ação. Mas, afinal o que vem a ser ética? Em que sentido esse termo aqui se aplica?

Etimologicamente, ética vem do grego *ethos* e tem duplo sentido. Primeiramente, significa comportamento: comportamento que é bom, que convém. Trata-se da parte da filosofia que busca a reflexão sobre o comportamento humano, sob a ótica das concepções de bem e mal, de justo e injusto. E em segundo lugar, esse termo significa “morada”. Isto é, todas as vezes que o homem entra em conflito com o *ethos* ou tenta abandoná-lo, ele se sente perdido, fora de casa. Eis a face subjetiva da ética, âmbito em que encontramos a culpa, a denúncia de algo que costuma ser chamado de “voz interior”.

Em latim esse termo ganha outro significado: *mos, moris*, maneira de se comportar regulada pelos costumes sociais. A moral é a explicitação do dever que o homem tem para consigo e para com a sociedade, que é legitimado por normas de conduta. Essa diferenciação é essencial para que confusões interpretativas sejam evitadas. Se falamos de moral, estamos falando das regras de conduta, dos costumes de um povo específico. Portanto, a moral tem uma conotação regional e transitória. Agora, se falarmos de ética, falamos da reflexão a respeito da ação moral, seja ela do ponto de vista individual: “devo cumprir uma promessa que fiz ao meu amigo ontem se hoje percebo que ela me traz prejuízos?”; seja do ponto de vista coletivo: “porque X se mostra solidário a Y?” Certo é que ética e moral estão intrinsecamente relacionadas, visto que, uma é a reflexão a respeito dos atos e efeitos da outra.

Ética e moral também estão intimamente relacionadas com a educação, isso porque, o que é ético ou moral no ser humano não é inato e sim fruto do que lhe fora ensinado pela educação (moral) e que gera no indivíduo uma reflexão (ética). Sendo assim, se há crise na educação, conseqüentemente, é de se esperar que haja crise no comportamento moral e na reflexão ética de um povo. E é justamente isso que estamos vivendo, mas, que, felizmente, tem sido isso também a saída para o nosso amadurecimento em termos de formação de nossa identidade ética.

Estamos vivendo uma crise na educação que gera um efeito tríplice: primeiro, o que se entende por família, responsável pela educação informal para a vida em sociedade, está em crise; segundo, vivemos o ápice do individualismo moderno, muitas vezes motivado pela educação formal que promove a sociedade dos especialistas, cujo reflexo antissocial e não solidário reflete um comportamento que se universaliza; e, terceiro, não estamos preparados para o bom uso da tecnologia, uma vez que não temos uma orientação para uma educação tecnológica. Mas, sem restringir os efeitos da crise a três dimensões, uma vez que os três mosqueteiros não eram três, mas vários, poderíamos estendê-la à crise na educação política,

na educação para os negócios, na educação médica, na educação midiática, na educação científica, na educação ecológica, na educação para vida privada, etc. Isso revela que muitas são as nossas crises educacionais.

No caso específico da crise da família, sintomática é a percepção contemporânea de sua caracterização. O antigo pai de família, autoritário pelas próprias circunstâncias, bem como, por necessidade, deixa a cena. Sua autoridade resume-se, no século XXI, a questões triviais: “Vá dormir meu filho, porque você terá aula amanhã pela manhã!”, “preocupa não pai, se eu ficar com sono o problema é meu”; ou então, “arruma a cama menino!”, seguido da resposta, “fecha a porta que não incomodará ninguém”; ou ainda, “venha almoçar!” acompanhado da pérola “então coloca a comida e traga para mim no sofá, pois estou assistindo o desenho”. Aquela autoridade do contexto rural, do tipo “se o feijão estivesse secando no terreiro da casa e o céu se fechasse, ameaçando chover, os pais ordenavam aos filhos recolher o feijão imediatamente, o que era feito de forma indiscutível (...)” (PENA, 1999, p. 68), há muito deixou de existir. Nos dizeres de Pena (1999), a autoridade se perdeu e a educação para a vida em sociedade foi delegada à escola. Agora, pergunta-se: se um pai ou uma mãe não dá conta de educar um ou dois filhos (padrão atual das famílias brasileiras), quem dirá um(a) professor(a) com uma sala sobrecarregada de 30 a 40 alunos. Isso, inclusive, esvaziaria a função primordial da escola que é a de informar, pois o ato de formar é de competência exclusiva do indivíduo, é claro, assessorado pela família, principalmente, no caso das crianças. Se a família, por exemplo, faz-se ausente no momento da formação do caráter do indivíduo ou da concretização de sua identidade, ele poderá ter sérios desvios de conduta onde, depois, não adiantará mais se perguntar: “onde errei?”.

Quanto ao individualismo, identificado por Pena (1999), bem como, por Zajdsznajder (1994), esse parece ser um dos mais profundos estigmas éticos contemporâneos. Estamos cada vez mais individualistas: procuramos vantagens pessoais e torcemos pelo fracasso alheio; buscamos o nosso sucesso e usamos o outro como ponte ou escada; não nos dói o sofrimento alheio, pois somos a ele indiferentes; concorremos por espaços em uma espécie de “corrida maluca” que, às vezes, o que vale não é a reta final, mas as artimanhas que usaremos durante o percurso para deixar o outro para trás – não nos ensinaram que os fins justificam os meios?; burlamos a lei, ignoramos a moral, vemos a ética como algo relativo e usamos o nosso “jeitinho” para contornar as ações em nosso favor. Inclusive, esse jeitinho, típico do brasileiro, deixou de ser sinônimo de plasticidade e resiliência para se tornar fonte de

denúncia do mau-caratismo e da desonestidade de muitos. E esse individualismo tornou-se fonte de muitos dos nossos infortúnios, pois negando algo que é próprio da raça humana, a realidade da auto dependência, coloca-nos numa guerra de todos contra todos.

Por fim, apresentamos a realidade da falta de educação no uso tecnológico que se torna um problema nas sociedades contemporâneas. Essa, já havia sido fonte de problemas durante a Guerra Fria. A famigerada Guerra nas Estrelas, ocorrida durante o período pós-guerra, representou mais do que um movimento ideológico do capitalismo X socialismo. Ela alimentou o investimento em alta tecnologia com o fim último de armar até os dentes os que encabeçavam esses dois movimentos, colocando o mundo em permanente estado de guerra. Depois disso, ou como uma herança desse período, quem não se lembra da Guerra do Golfo ou da Guerra do Iraque? Os ataques noturnos apareciam-nos na televisão como um grande show pirotécnico, banhado pelo mar de sangue de crianças e adultos inocentes. A partir de então, permanecemos em constante alerta. E quando nos pegam de sobressalto alguma querela entre EUA e Rússia, por exemplo, quando vemos a última invadindo território alheio, o ucraniano, e recebendo do primeiro o ultimato para pôr fim às suas pretensões, logo vem-nos à mente todos os horrores do século passado. Esse tipo de intrigas, faz-nos lembrar todas as atrocidades que no passado foram subsidiadas pelo mau uso da tecnologia em favor da guerra.

Em termos restritos, vemos também a falta de orientação para o uso educado e civilizado da tecnologia, que não é um mal em si, em nossos próprios lares. Nos EUA, por exemplo, é comum ocorrer que jovens e adolescentes entrem armados em espaços educandários para executarem seus próprios colegas e professores. O que havia de ter acontecido com esses jovens? Transgressão pura e simplesmente? Transtornos mentais? Investigações revelam que a maioria desses jovens vivia uma vida dividida em dois turnos: um em que frequentavam a escola e o outro no qual permaneciam fechados em casa em frente à televisão ou aos computadores, com os games mais modernos no que diz respeito à violência e ao combate. Esses jovens que não tinham uma formação voltada para a vida em sociedade, à primeira frustração real com um colega, por exemplo, resolviam o problema à maneira como era resolvido virtualmente, isto é, sacavam da arma do pai e executavam todos os seus desafetos.

Até que ponto que a tecnologia influencia na manifestação de violência do indivíduo, ainda não temos pesquisas consistentes, mas dados importantes apresentados por Pena (1999, p.71-72), que já estão há muito subestimados, nos apontam, no mínimo para uma reflexão: primeiramente, apresenta dados da ONU originados de uma coluna do jornalista Gilberto

Dimenstein (www.aprendiz.com.br). Esses dados dizem que uma criança que assista duas horas de desenhos animados na televisão brasileira está submetida a 40 cenas de violência; num mês, 1200 cenas e num ano 14.400 cenas de violência. Em primeiro lugar estão as de lesão corporal (57%) e em segundo suicídio (30%). A outra pesquisa foi da professora Paula Cunha Gomide, da UFPR. Envolvendo 160 adolescentes, com idades entre 14 e 16 anos, a pesquisa primou-se por dividi-los em três grupos e submetê-los à audiência de alguns filmes: *Kids*, com cenas de violência sexual e drogas; *Time Cop*, com lutas marciais; e *Águas Perigosas*, sem violência nenhuma. “Depois das sessões, a professora promoveu um campeonato de futebol. Os estudantes que viram os filmes pesados demonstraram uma atitude mais agressiva em campo, propensos a chutes, cuspes, xingamentos e empurrões” (PENA, 1999, p. 72).

Parece ser fato que o mau uso da tecnologia tem os seus efeitos maléficos e a história já provou isso. Cabe-nos, portanto, a presença familiar atuando como orientadora das ações e ajudando crianças, jovens e adolescentes na utilização dos recursos tecnológicos. Afinal, a ausência da família nessa atuação tem redundado em sérios prejuízos na vida e no equilíbrio psíquico de uma criança ou de um adolescente que, por exemplo, foi vítima de crime sexual iniciado nas redes sociais. Queixar-se posteriormente não resolverá o problema.

Diante do exposto, haveria alguma saída ética para a nossa nação? Primeiramente, seria enganoso generalizar as afirmações acima, visto que, tais atos não se tratam do comportamento de boa parte dos brasileiros – e isso gostaríamos de deixar reforçado aqui. Em segundo lugar, no caso do brasileiro, parte de sua identidade está ainda por se formar. Há algo de adolescente e mesmo de infantil em nosso modo de ser e agir. Daí a importância da educação, formal e informal, para auxiliar a constituição de tal identidade – só não dá para aceitar que fiquemos “deitados eternamente em berço esplêndido”. Teremos sim que ter alterados nossos modos de como nos relacionamos em nossa intimidade (os excessos de exibicionismos veiculados na mídia, por exemplo), nas relações profissionais, no trabalho, nas relações no interior das empresas e entre elas, na administração pública, no espaço público da rua, no uso dos equipamento comunitários que, enquanto públicos, são de todos e não de ninguém, no uso mal intencionado da tecnologia, no nosso individualismo e no reconhecimento de que o conceito de autoridade e moralidade no Brasil tem que ser repensado. E aqui, mais uma vez, a educação não pode ser coadjuvante.

Sendo assim, o que apresentamos abaixo, muito mais do que servir para alguma espécie de orientação para mudança, pode servir como possíveis pistas para o nosso repensar e despertar éticos. Primeiramente, é urgente rediscutir o papel da família. Se houve um tempo em que a mesma era tida como *célula mater*, há muito, sabe-se, isso não é mais uma verdade. Urge resgatar-lhe o seu poder formativo, educacional, de orientação para vida privada e para a vida em sociedade. O próprio conceito de autoridade terá que ser repensado, não podendo ser confundido com o totalitarismo aos moldes do um antigo Ánax micênico, aquele pai de família, ou rei divino, e que detinha o poder sobre a vida e a morte das pessoas. É de se retomar o espaço familiar como o espaço do diálogo, onde mesmo estando os papéis previamente definidos, ainda assim, não lhes falte a negociação e a escuta. Não dá mais para conceber o lar como o ponto de encontro de ilustres desconhecidos, apesar dos laços consanguíneos serem fortes e estreitos. Dessa forma, não se pode admitir que a família exima-se da sua função educativa para transferir para a escola.

Outra coisa que precisa ser rediscutida na família, nas empresas, nas escolas, nas universidades, nos ambientes públicos e privados, é sobre os efeitos maléficos do individualismo para a comunidade humana. A própria noção de comunidade, sempre presente na história ocidental, dá-nos a noção de “comum unidade” ou de “comunhão”, *communio onis*, que significa “aquele que come o pão junto”. Sendo assim, se as nossas próprias raízes remontam à unidade, não é possível conceber esse individualismo selvagem do presente século. O grande problema do individualista é que ele não pensa em si como um “indivíduo”, o que seria legítimo; além disso, vê no outro uma espécie de inimigo, contra o qual ele tem de lutar com todas as suas forças. Se percebêssemos a importância e presença do outro em nossas vidas, certamente seríamos menos egoístas, pois não sou eu quem dirijo o ônibus que me conduz à escola, dependo do motorista; não sou eu quem cultivo e preparo os alimentos que como, dependo do agricultor, do pecuarista, daqueles envolvidos na linha de produção, do transportador, do supermercado, de quem o cozinha até chegar à minha mesa; não fui eu quem construiu a minha casa, dependi do arquiteto, do engenheiro, do pedreiro, da casa de material de construção, etc.; para manutenção do meu emprego, dependo do meu empregador e de quem contrata os seus serviços. E aqui poderíamos dissecar uma infinita cadeia de interdependência que o individualista desconhece.

Outras sete dimensões do ser ético estão atreladas aos seguintes fatores. O primeiro deles é o cuidado: o cuidado de si (tomar as vitaminas certas, fazer exercícios físicos, ter uma dieta

saudável, fazer exames periódicos, etc.); o cuidar do outro: o médico que se preocupa com o cuidado do paciente; os pais com o cuidado dos filhos e vice-versa; o governante que cuida da nação e protege o erário público do roubo e da depredação; o empresário que cuida dos funcionários, bem como, da natureza; o funcionário que cuida da propriedade do patrão; o servidor público que cuida do usuário do sistema; enfim, aquele que cuida da vida em geral e não permite que ela seja sacrificada. O segundo fator é aquele relacionado à consideração das pessoas: não se trata pessoas como seres inanimados ou matéria bruta – o respeito e consideração são-lhes imprescindíveis. Muito menos se usa o ser humano como meio: ou para enriquecer, ou como “massa de manobra” ou, ainda, como escravo numa sociedade capitalista. Deve-se respeitar a dignidade humana em suas mais variadas formas, inclusive, mantendo para com ela uma relação de distância cerimoniosa, sem o excesso de intimidade nas relações interpessoais, típicos das “pegadinhas dominicais”. O terceiro fator ligado à dimensão do ser ético refere-se à responsabilidade: responsabilidade para consigo e para com os outros. Responsabilidade naquilo que se refere ao responder pelos danos causados pelos atos e omissões de cada um. Daí temos uma reflexão que já aparece no imperativo categórico de Kant (1995, p. 39) que diz: “ages de maneira que possas querer que aquilo que te levou a agir se torne uma lei universal”. Se sou responsável, obviamente, não temo que a minha ação se torne uma lei universal quando a submeto ao imperativo categórico. A quarta dimensão do ser ético é a do limite. Aqui o adágio popular se aplica muito bem: “minha liberdade termina onde começa a do outro”. Se delimito minha liberdade tendo o outro como referência, muito provavelmente, não cometerei contra ele abusos. É aquela concepção sartreana de que só existe liberdade com responsabilidade. A quinta dimensão do ser ético é a da veracidade, onde a verdade é entendida aqui como uma proposição que se adequa ao fato. Ser verdadeiro significa apresentar os fatos como ocorrem ou ocorreram e buscar as interpretações e as explicações que lhes são pertinentes. Sendo assim, dissimulação, dupla personalidade, jogo duplo, dizem respeito à falta de autenticidade de um indivíduo descompromissado consigo mesmo e com os outros. A sexta dimensão do ser ético é a liberdade, nos dizeres de Sartre (1997, p. 543), liberdade para um homem que já está “condenado a ser livre”. Trata-se da liberdade não somente restrita à locomoção e à expressão, mas a liberdade em seu sentido mais amplo: de tomada de decisões, de expressão, de escolha, de ir e vir, de ser e de pensar. É óbvio que tal liberdade só pode ser pensada em sentido spinoziano, isto é, se ela estiver limitada a uma ordem necessária, do contrário, o que se entender por liberdade será apenas uma mera libertinagem. Por fim, a sétima e última dimensão do ser ético é aquela da leveza e

do festejar a vida. Versa-se sobre a ideia de que a vida não deve ser levada inteiramente a sério. Cabe-nos o espaço para a festa, para o riso, para a comemoração, para a celebração, para o canto, para a dança, para a alegria. Ou nas palavras do poeta Menotti del Picchia (1958, p. 22):

Goza a euforia do voo do anjo perdido em ti. Não indagues se nossas estradas, tempo e vento desabam no abismo, que sabes tu do fim? Se temes que o teu mistério seja uma noite, enche-a de estrelas. Conserva a ilusão de que o teu voo te leva sempre para o mais alto. No deslumbramento da ascensão, se pressentires que amanhã estarás mudo, esgota, como um pássaro, as canções que tens na garganta. Canta, canta para conservar uma ilusão de festa e vitória. Talvez as canções adormeçam as feras que esperam devorar o pássaro. Desde que nasceste, não és mais que um voo no tempo. Rumo aos céus? O que importa a rota? Voa e canta, enquanto resistirem as tuas asas.

Isto é, aproveite o seu dia como se fosse o último, celebre a vida e seja feliz. As responsabilidades são-nos dadas sem que nós as peçamos, mas a alegria de viver é uma produção nossa.

3 Conclusão

Quisemos aqui apresentar algumas reflexões a respeito da ética na contemporaneidade; ao mesmo tempo, foi também o nosso intuito apresentar dilemas e não encaminhar “soluções”, mas oferecer dicas. Cabe, portanto, a cada um a consciência individual ante suas ações e a análise sobre sua correção. A ética, ao tratar da reflexão sobre o ato moral, resume-se em orientar e encaminhar. Ela não é normativa, não impõe códigos e não se fundamenta na letra da lei. Muito mais como um sopro interior, inspira-nos a não sairmos da “morada” dos nossos princípios e a não abandonar os nossos valores. E quanto à origem e fundamentação desses valores não encontramos um outro lugar que não na educação. “O homem só pode tornar-se homem pela educação. Ele é apenas o que a educação faz dele” (KANT).

Referências Bibliográficas

KANT, I. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Trad. Paulo Quintela. Porto: Porto Editora, 1995.

MORAES, Sérgio. Blatter diz que Brasil vai melhorar se tiver 'vontade de trabalhar'. *Gazeta Do Povo*. 16 maio 2014. Disponível em: <http://www.gazetadopovo.com.br/copa2014/conteudo.phtml?id=1469279>. Acesso em: 24 ago. 2014.

PENA, Roberto Patrus Mundim. Ética e (falta de) Educação. In: _____ *Tempo Escolar: Hora de Refletir, Planejar e Construir a Escola Sagarana*. Vol. 3. nov. Belo Horizonte: SEE/MG, 1999. (Série Lições de Minas – Tempo Escolar)

PICCHIA, M. del. *Poesias (1907-1946)*. São Paulo: Martins, 1958.

SARTRE, Jean-Paul. *O Ser e o Nada: Ensaio de Ontologia Fenomenológica*. 8. ed. Trad. Paulo Perdigão. Petrópolis/RJ: Vozes, 1997.

SPINOZA, B. *Ética*. Trad. Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

ZAJDSZNAJDER, Luciano. *Ser Ético no Brasil*. Rio de Janeiro: Gryphus, 1994.

MAQUIAVEL: UMA PROPOSTA REPUBLICANA

Carlos Nunes Guimarães*

Resumo: O artigo faz uma abordagem sobre o pensamento do segundo secretário da chancelaria de Florença, Nicolau Maquiavel, com uma análise comparativa entre suas obras mais destacadas: ‘O príncipe’ e ‘Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio’ e sobre um texto menos conhecido do autor: ‘Discurso sobre as formas de governo de Florença após a morte do jovem Lourenço de Medici’. Conclui que o diplomata da república de Florença em toda sua trajetória reafirmou suas convicções republicanas, reconhecendo estes valores superiores aos da monarquia.

Palavras-chave: Monarquia. República. Maquiavel. Política.

Abstract: The article presents an approach about the thought of the second secretary of the chancellery of Florence, Niccolo Machiavelli, with a comparative analysis of his most outstanding works: The Prince and Discourses on the first decade of Tito Livio and approach on a lesser-known author's text: Discourse on the forms of government of Florence after the death of the young Lorenzo de Medici. Concludes that the diplomat of the Republic of Florence throughout his career reaffirmed his republican convictions, recognizing these higher values than those of a monarchy.

Keywords: Monarchy. Republic. Machiavelli. Politics.

O problema central que se impõe a qualquer intérprete das obras de Maquiavel é, sem dúvida, procurar compreender o intrincado tema da relação entre ética e política, que é também o tema da relação entre ‘O Príncipe’ e os ‘Discursos’. Durante muito tempo, permaneceu vitoriosa aquela interpretação que condena o secretário florentino como aquele frio analista que separou a práxis política de qualquer moralidade.

Com vistas a superar essa interpretação, novas leituras surgiram que apresentam Maquiavel como um defensor dos valores republicanos ou mesmo o fundador do republicanismo moderno. Esta análise sobre Maquiavel o afasta daquela imagem de preceptor de tirano ou instrutor de malvados. Certamente que aquelas interpretações têm como referência ‘O Príncipe’. Entretanto, qualquer análise acerca do pensamento do diplomata de Florença, deve considerar um estudo sobre as demais obras, além de ‘O Príncipe’, em especial os ‘Discursos Sobre a Primeira Década de Tito Lívio’. Este caminho permitirá jogar luz em uma nova interpretação e mesmo reconhecendo a distinção que se evidencia na forma, entre as duas

* Professor da Universidade Estadual da Paraíba - UEPB. Doutor em Filosofia (área Filosofia Política e Ética).

obras, defendemos então que há uma unidade no pensamento do secretário que está em todo seu arcabouço teórico.

Apesar das aparentes diferenças e oposições entre ambos os textos, é possível encontrar em todo o *corpus* maquiaveliano uma preocupação com uma finalidade política em benefício do bem comum, dos valores republicanos. ‘O Príncipe’ não é um texto em defesa da monarquia que se coloca em confronto com os ‘Discursos’. Este opúsculo, concluído em 1513 e dedicado a Lourenço de Medici II, é, antes de tudo, a expressão de uma aguda análise da crise italiana e a indicação da necessidade de sua superação. Maquiavel procura respostas para os males que afligem a península itálica, e após fazer uma acurada análise, procura um príncipe que reúna as condições diante daquele momento extraordinário que, aliando *virtù* e *fortuna*, poderia assumir este empreendimento de libertação da Itália, daquela caótica situação, dando assim forma àquela matéria.

Evidência da sintonia entre as obras pode ser encontrada em trechos dos ‘Discursos’ em que Maquiavel confirma as proposições de ‘O Príncipe’. Fiquemos por exemplo, com o Capítulo 18 do Primeiro Livro dos ‘Discursos’, onde o autor discorre sobre “de que maneira se pode manter o governo livre numa cidade corrompida, e como instituí-lo, se ela ainda não o tiver”. Maquiavel declara a necessidade, diante das circunstâncias, da utilização da força ou o indispensável recurso a métodos extraordinários, as armas e a violência:

Vamos supor, em primeiro lugar, uma cidade que chegou ao estado máximo de corrupção, onde a questão se apresenta com toda força de sua dificuldade. Onde o desregramento é universal, não há leis nem instituições que possam reprimir. (DISCURSOS: I, 18).

Frente à dramática situação italiana, Maquiavel não viu outro caminho senão um governo forte, que reunisse as condições ‘extraordinárias’ para expulsar os estrangeiros e unificar a Itália sob uma só bandeira. Aos olhos de Maquiavel, Lourenço de Medici II, a quem dirige seu texto, já era um príncipe novo²⁷. O Papa Leão X, outro Medici, era o chefe supremo da poderosa Igreja Católica. A família de grande prestígio e dinheiro, com a força da Igreja tinha as condições de reunir um exército do povo, de seus próprios cidadãos, livrando-se das forças mercenárias e promovendo o grande acontecimento que a península estava a esperar. O apelo no último capítulo de sua mais famosa obra fala por si.

²⁷ Lourenço II (Medici) Filho de Piero de Medici e sobrinho do Papa Leão X (Giovanni de Medici). *O opúsculo* seria destinado a Giuliano de Medici, irmão do Papa, todavia, este faleceu prematuramente.

As forças estrangeiras que constantemente subjogavam territórios e povos italianos, aliando-se aos interesses da aristocracia interna, não permitiam o estabelecimento de um governo estável, com ordem pública e a participação das forças da sociedade. O autor define os aristocratas como aqueles “que vivem do ócio, sustentados pelo fruto de seus bens, que passam seus dias na abundância sem se preocupar com a sua própria sobrevivência, como a agricultura ou outro trabalho qualquer”. (DISCURSOS: I, IV). Esta situação de desigualdade e corrupção a que havia chegado a Itália, exigia a resposta que Maquiavel vislumbrava em ‘O Príncipe’, porque de outra forma:

Querer instituir governo num país assim organizado é tentar o impossível. Se se pudesse instituir ali a ordem, isto seria apenas mediante a monarquia. A razão é a seguinte: onde há tantos motivos de corrupção, a lei não é mais do que um fraco obstáculo, sendo preciso apoiá-la com uma força mais difícil de resistir. Esta força reside num pulso firme de um rei; só seu poder absoluto e incontrastado pode por um freio à excessiva ambição e à corrupção dos poderosos. (DISCURSOS: I. 45).

Fernando Magalhães (2003), em um ensaio bastante esclarecedor, aborda a convicção política do secretário florentino, afirmando que a simpatia de Maquiavel pelo espírito republicano é evidente em quase toda sua obra política, até mesmo em ‘O Príncipe’. Magalhães sustenta que não há contradição naquele pensamento, reconhecendo nele a expressão de um democrata não afeito à utilização da violência gratuita. Pela arguta interpretação de Magalhães, em Maquiavel:

Acompanha-o a consciência do imenso desgaste sofrido pelo governante ao lidar com o Estado habituado a liberdade, além de duvidar da inutilidade de métodos violentos nessas ocasiões. Nem sempre, porém, conquista-se a liberdade com palavras. Não se governa Estados com *pater noster*. Não se tratava de uma opção: O recurso a ação individual era para ele inevitável porquanto a fundação de uma república ou sua total reforma só podia ser obra de um único homem, de alguém cuja sagacidade depende a configuração do Estado. (MAGALHÃES: 2003, p. 14).

O pensamento apresentado em ‘O Príncipe’ não contradiz os ‘Discursos’ antes se complementam. Esta leitura da obra maquiaveliana supera uma antiga tradição interpretativa que, ao separar estes textos, encontrava dificuldade de enxergar em Maquiavel um pensador coerente. Ou Maquiavel é um preceptor de tiranos e seu livro é fruto de uma difícil contingência a que a *fortuna* lhe submetia; ou os ‘Discursos’ é uma obra mais madura, de uma convicção republicana que negava ‘O Príncipe’. Muitos analistas de Maquiavel se dedicavam a detrá-lo através de uma leitura parcial de ‘O Príncipe’ ou louvá-lo por uma leitura republicana dos ‘Discursos’. De maneira que parecia ser sempre conveniente a leitura de uma obra e o esquecimento da outra.

Gabriel Pancera (2010) autor de *Maquiavel entre Repúblicas* vê que esta suposta antinomia nos textos maquiavelianos, não pode ser vista na obra de um intérprete brasileiro: Newton Bignotto²⁸. O autor da obra *Maquiavel Republicano*, que se transformou em uma referência nacional para todos que estudam o secretário florentino, guia-se pelas análises do filósofo francês Claude Lefort, que:

Ao invés de simplesmente privilegiar um dos escritos, para assim se contrapor as outras leituras, demonstrou existir um mesmo conjunto de pressupostos teórico-conceituais na base do pensamento maquiaveliano, o que lhe permitiu dissolver as aparentes inconsistências que tanto embaraçam seus leitores. (PANCERA: 2010.p.34).

Mas, quais os pressupostos teórico-conceituais que dão unidade à obra do florentino? A resposta encontrada por Claude Lefort, que permite dissipar a suposta dicotomia nos textos do florentino é que:

Todo e qualquer corpo político encontra-se dividido entre aqueles que querem comandar e oprimir e os demais que simplesmente não querem ser oprimidos (Discursos IV, I e O Príncipe IX). É dos diferentes arranjos que se pode dar aos desejos de oprimir/não ser oprimido que surge um principado ou uma república pois eles constituem-se no dado fundamental das comunidades políticas. De acordo com o próprio Maquiavel, ‘destes dois diferentes desejos, nasce nas cidades um dos três efeitos: principado, república ou licença’ (PANCERA: 2010 p. 34).

Concordamos com Pancera que esta interpretação supera aquelas leituras parciais, uma vez que se arrima no pressuposto que articula o pensamento político maquiaveliano, livrando-lhe de interpretações a partir somente de um texto que poderiam comprometer as proposições do chanceler. É, portanto, o tratamento dado aos conflitos, donde surge a liberdade, que oferece unidade ao pensamento político de Maquiavel. “Neste sentido a forma republicana, mais que a principesca, vai oferecer as melhores condições para que um *estado* garanta sua *liberdade* e preserve-se temporalmente”. (PANCERA: 2010, p. 11).

Com efeito, mesmo em ‘O Príncipe’ há declarações inequívocas da opção democrática (*ex parte populi*) do autor. O governante somente pode apoiar-se com segurança no povo, uma vez que os interesses dos grandes são diferentes dos do povo que tem como fim a liberdade e o desejo de não ser oprimido. “É necessário a um príncipe que o povo lhe vote amizade, do contrário, fracassará nas adversidades”. (O PRINCIPE: IX). Todo este capítulo contém uma nítida posição do autor em defesa do regime que se apoie no povo. Para o teórico italiano Antonio Gramsci, Maquiavel preocupado em demonstrar “como deve ser o príncipe para levar

²⁸ Refere-se a obra *Maquiavel Republicano*, (1991), onde o autor trata do tema da liberdade em Maquiavel.

o povo à fundação do novo Estado (...), o próprio Maquiavel faz-se povo, confunde-se com o povo.” (GRAMSCI: 1978, p. 04).

Maquiavel estava comprometido com a construção de um Estado que conseguisse longa permanência, com valores que se sustentavam no povo, uma república, e justifica:

É o bem geral, e não o interesse particular, que constitui a potência de um Estado, e, sem dúvida, somente nas repúblicas vê o bem público, somente aí nos determinamos a fazer o que é vantajoso para todos, e se, por acaso, com isso se faz a infelicidade de alguns particulares, tantos cidadãos são beneficiados, que eles estão certos de vencer esse pequeno número de indivíduos cujos interesses são feridos. (DISCURSOS: II, 02).

A convicção republicana do secretário florentino se revela em todo o texto dos ‘Discursos Sobre a Primeira Década de Tito Lívio’ onde defende um *vivere civile* que permita ao homem a realização de suas potencialidades. Convicto da superioridade da república sobre o governo monárquico, Maquiavel diz que se deve sempre defender o interesse geral contra os interesses de particulares, porque o povo é mais prudente e faz melhor juízo do que o príncipe:

Afirmo que o povo é mais prudente, menos volúvel e, num certo sentido, mais judicioso do que o príncipe. Não é sem razão que se diz que a voz do povo é a voz de Deus. De fato vê-se a opinião universal a produzir efeitos tão maravilhosos em suas predileções, que parece haver nela uma potência oculta a prever o bem e o mal. (DISCURSOS: I, 58).

Maquiavel prossegue no elogio ao governo republicano, agora com maior firmeza, ainda nos ‘Discursos’ no Segundo Livro, Capítulo Segundo. Uma expressão indubitável da preferência republicana do autor e da superioridade deste modelo e um libelo contra a monarquia. Diz o autor que as medidas tomadas numa república favorecem a muitos, ao contrário da monarquia que: “Com frequência, o que o monarca faz em seu próprio interesse prejudica o Estado, e o que beneficia o Estado é nocivo aos interesses do monarca” (DISCURSOS: II, 02).

O diplomata florentino vê também que não pode haver progresso onde não reina a liberdade, porque a possibilidade de desenvolvimento do potencial de um povo fica limitada: “Quando a tirania se levanta no meio de um povo livre, o menor inconveniente que traz é a interrupção do progresso, deixando o país de crescer em poder e em riqueza, porque o normal é que, nesse caso, o Estado regrida”.(DISCURSOS: II,02). O autor completa afirmando que a experiência tem mostrado que é gozando de liberdade, num modelo republicano, que as cidades crescem e se desenvolvem. Em todos os empreendimentos, as cidades onde reina a liberdade terão sempre maior êxito. Maquiavel defende o modelo republicano que oferece oportunidades para

todos e possibilita a realização dos projetos pessoais que se coadunam com os interesses públicos:

Como dissemos todos Estados e cidades que vivem sob a égide da liberdade, em qualquer lugar tem sempre o maior êxito. A população é mais numerosa, porque os casamentos são mais livres e desejáveis; cada um tem todos os filhos que pode manter, porque não teme perder o patrimônio, e sabe que eles não serão escravos, mas sim homens livres, capazes de chegar pelas suas qualidades, as posições mais elevadas. Multiplicam-se então as riquezas: as que a agricultura produz e as da indústria. Todos se empenham em aumentar seus bens, seguros de que poderão gozá-los; em consequência, empenham-se em conseguir o que vai favorecer a cada um em particular e a todos de modo geral, crescendo assim a prosperidade pública. (DISCURSOS: II, 02).

Com esta firmeza de convicção, passa a questionar em quem então se deverá confiar tamanho valor político e civil, ou, com maior segurança, deve-se confiar a liberdade. Para Maquiavel, não há dúvidas, é no povo, que deseja apenas não ser dominado, enquanto os poderosos (*grandi*) desejam dominar. A vontade de ser livre alimenta a luta contra a dominação, e é esta luta que garante a liberdade, por isto é no povo que se deve confiar. A lógica da análise política de Maquiavel é impecável:

De fato, se considerarmos os objetivos da aristocracia e do povo, perceberemos na primeira a sede de domínio; no segundo o desejo de não ser dominado – portanto, uma vontade mais firme de viver em liberdade, porque pode bem menos que os poderosos deter esperança de usurpar a autoridade. Assim se os plebeus têm a salvaguarda de zelar pela liberdade, é razoável esperar que o cumpram com menos avareza, e que, não podendo apropriar-se do poder, não permitam que outros o façam. (DISCURSOS: I, 05).

Maquiavel não se afasta de suas convicções de que é ao abrigo de forças populares que a liberdade está mais segura. No povo se encontra maior prudência, discernimento e capacidade de orientar decisões que não sejam contaminadas por práticas de homens corruptos. “Também na escolha dos magistrados o povo procede melhor do que o príncipe. Jamais se poderá persuadir o povo a elevar a uma alta dignidade um homem corrupto e marcado pela infâmia de seus maus costumes”. (DISCURSOS: I, 58).

Na república o povo é defensor dos bens públicos por entender que são seus (*res pública*). Considera legítimo que defenda seus valores a qualquer custo. Diferentemente de quem somente defenda seus interesses privados. “A crueldade da multidão se dirige contra aqueles que se suspeita querem usurpar o bem geral; a crueldade do príncipe persegue todos que considera inimigos de seu bem particular”. (DISCURSOS: I, 58).

As ideias republicanas encontraram uma possibilidade de concretizar-se em um momento especial da vida de Florença, quando as circunstâncias políticas pareciam abrir caminho para

este desiderato. Em 1519 faleceu Lourenço de Medici II, duque de Urbino. Este evento retirava daquela família a possibilidade de manutenção de seu poder sobre a cidade, diretamente através de um de seus membros. A morte do duque encerra a linhagem direta dos herdeiros dos Medici. Tratou-se de um acontecimento inesperado que colocou o chefe da família, o papa Leão X, em perspectiva de decidir qual rumo apontaria para Florença. O pontífice Medici, apesar da complexa relação dessa família²⁹ com o secretário florentino³⁰, incumbiu a este de esboçar um projeto de reforma política diante da nova situação provocada pela morte de Lourenço II³¹.

Maquiavel sentiu no convite do Papa a oportunidade de reestabelecer suas relações com os Medici e, ao mesmo tempo, contribuir concretamente para um novo tempo em sua cidade. O secretário florentino dedicou-se então a elaborar um projeto de uma nova ordenação (Constituição) para Florença, valendo-se de sua experiência no governo por mais de 12 anos e das análises já produzidas em escritos anteriores, sobretudo, ‘Os Discursos Sobre a Primeira década de Tito Lívio’. O autor confirmou suas teses republicanas e fez adaptações específicas que deviam atender aquelas circunstâncias em Florença.

Em um texto conciso, conforme a ocasião exigia, Maquiavel faz uma análise sobre as crises que assolaram a cidade, retroagindo pouco mais de um século (1393), quando Florença recebeu forma de uma república governada por aristocratas, apontando as causas das crises e,

²⁹ Durante três séculos, a partir de 1434 com o patriarca Cosimo de Medici, esta poderosa família dominou Florença. Para alguns foi a família responsável pelos maiores benefícios que a cidade recebeu, para muitos outros, foi uma família que produziu ditadores guiados por interesses pessoais usando e abusando do autoritarismo e da corrupção, todavia: “Não há dúvida, no entanto, de que eles foram a família de Florença, seus cidadãos mais importantes e influentes por três séculos. Eles guiaram seu destino e dirigiram seu curso por vezes tormentoso ao longo do desenvolvimento europeu, sem eles, Florença teria sido um pálido reflexo de si mesma”. (WHITE: 2007. p. 45).

³⁰ Maquiavel participou do governo da Florença justamente no intervalo da ausência desta família da cidade. Em 1494, Piero de Medici, filho de Lourenço, o Magnífico, não resistiu à crise provocada com a invasão dos franceses e foi forçado a deixar a cidade. A família retornou ao poder com a queda do governo republicano de Piero Soderini, do qual Maquiavel era segundo chanceler (1498/1512). A vida de Maquiavel sempre se entrecruza com a família Medici. Maquiavel ao sair do governo foi preso, acusado de conspirar contra o novo governo (Medici) que se reinstalou no *Palazzo Vecchio*. Após três meses, foi liberado da prisão também por decisão de um Médiçi, Giovanni (Papa Leão X), que por conta de sua eleição ao pontificado anistiou os presos políticos de Florença. *O Príncipe* é dedicado a um Médiçi. Por esta família, Maquiavel foi também escolhido para escrever sobre a história de Florença.

³¹ *Discursus florentinarum rerum post mortem iunioris Laurenti Medices*. Este texto, talvez o de menor divulgação do autor, ganhou uma publicação no Brasil pela editora da UFMG (2010), com o título: *Discurso sobre as formas de governo de Florença após a morte do jovem Lorenzo de Medici*. Introdução, Tradução e Notas de: PANCERA, Carlo Gabriel Kszan. É a esta publicação brasileira que fazemos referência, inclusive compartilhando daquelas análises. Este autor também se dedica a interpretação dos *Discursus florentinarum...* em sua obra *Maquiavel entre repúblicas*, a qual também citamos. A referência a este texto de Maquiavel será feita como gravada no original, em latim: *DISCURSUS...* diferenciando, assim, dos *DISCURSOS*. A obra será citada identificando o parágrafo § e o número da página da edição brasileira.

logo em seguida, propõe uma solução ‘constitucional’ que a seu juízo parecia duradoura. Uma empresa delicada tendo em vista que era a oportunidade de reiterar suas convicções republicanas, todavia, numa circunstância que deveria atender as expectativas da família Medici, de procurar permanência sobre os destinos da cidade, quando faltava um herdeiro legítimo para prosseguir a ‘dinastia’.

A convicção republicana de Maquiavel não se limita por nenhuma timidez diante do quadro institucional que deveria propor. O texto é iniciado com uma análise já registrada nos ‘Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio’ de que não pode haver estabilidade política se em uma nova ordenação faltar a capacidade de abrigar os ‘humores’ das classes na cidade. O autor denuncia que foi justamente a falta de compreender e dar solução àqueles conflitos que Florença, de fato, nunca teve uma república, nem principado estáveis: “A razão pela qual as formas de governo de Florença mudaram constantemente foi por nela jamais ter havido república ou principado que tivesse a forma apropriada”. (*DISCURSUS*: § 1, p. 59).

O resultado das disputas das classes impunha sobre a outra parte o isolamento, o afastamento das decisões políticas, o exílio. Os regimes até então experimentados em Florença, pelo menos até a ascensão dos Medici ao poder, com Cosimo (O velho) em 1434, não conseguiram estabelecer formas de evitar que os poderosos (*grandi*) criassem facções que sempre arruinaram o estado. Ademais, os particulares eram chamados pela *signoria* para consulta de decisões sobre as coisas públicas, “o que só não mantinha a reputação dos homens privados, retirando-as dos homens públicos, como também subtraía tal autoridade e reputação dos magistrados, o que é contrário a toda ordem civil”. (*DISCURSUS*: § 2, p. 60). Esta distorção da forma republicana, que ainda afastava o povo das instâncias de poder, causava as crises que já eram recorrentes em Florença.

Para Maquiavel, mesmo a república inspirada pelo monge Savonarola, que procurou ampliar largamente os espaços do povo nas decisões da *signoria*, padecia do mesmo defeito, “pois suas ordenações não satisfaziam todos os humores dos cidadãos nem podiam de outro modo, contê-los”. (*DISCURSUS*: § 3, p. 61). Na medida em que a república savonaroliana ampliava os espaços do povo nas decisões, diminuía a participação dos que tradicionalmente comandaram a cidade (*grandi*), fazendo com que estes buscassem se fortalecer contra a nova ordem.

Após esta introdução, necessária para demonstrar quais as falhas que provocavam tantas crises, o autor passa a discorrer sobre o melhor regime para a cidade, descartando logo de início a alternativa de um principado.

Num ponto delicado da proposta, que posteriormente seria oferecida à decisão do Papa, Maquiavel registra a opinião de alguns florentinos que julgavam que não poderia haver regime mais seguro para a cidade do que semelhante ao que existiu nos tempos de Cosimo de Medici³² e que “Florença não poderia ficar sem um senhor, o qual sendo imprescindível é muito melhor que seja daquela casa (Medici) a que os florentinos estão acostumados a adorar”. (*DISCURSUS*: § 6, p. 62). O secretário contesta esta opinião corrente em Florença. Aquele regime em Florença era perigoso “não por outro motivo senão por ser frágil”. (*DISCURSUS*: § 7, p. 63).

O tempo de estabilidade e prosperidade sob o ‘governo’ de Cosimo, foi possível naquelas circunstâncias históricas porque por um lado, não existia na Itália potência que Florença não pudesse enfrentar com seus exércitos, mesmo que enfrentasse sozinha aquelas empresas; diferentemente do tempo presente de Maquiavel, quando a França e Espanha estavam diretamente envolvidas nas questões internas da península, obrigando os florentinos a alianças com um ou outro destes países, e em caso de derrota se tornaria presa do vencedor. Ademais, a habilidade e prestígio de Cosimo favorecia a situação da cidade, algo que não poderia se repetir pela ausência de um homem com aquelas características. De modo que “não pode haver maior engano do que acreditar ser possível imprimir uma mesma forma em matéria tão diversa”. (*DISCURSUS*: § 8, p. 64). Maquiavel descarta assim a chamada solução principesca e reafirma suas posições republicanas:

Além disso, ainda que seja verdade que Florença não possa ficar sem um ‘senhor’, e que, quando fosse preciso escolher entre dois senhores privados, ela preferisse um da casa dos Medici ao de qualquer outra casa, mesmo assim, quando se escolhe entre um senhor privado e um senhor público, sempre agradecerá mais um senhor público do que um privado, não importa de onde venha. (*DISCURSUS*: § 9, p. 64).

³² Cosimo de Medici, (1389-1464) recebeu o título de “*Pater Patriae*”. Patriarca da família e bisavô do Papa Leão X (Giovanni de Medici), foi o senhor incontestado de Florença por trinta anos. Mesmo que não tenha promovido mudanças na ‘ordem institucional’, controlava todas as decisões, e apesar do modelo republicano, as magistraturas e os outros cargos importantes estavam sob seu controle através de seus partidários fieis. Conseguiu a partir de Florença implementar uma política externa que rendeu um razoável equilíbrio e estabilidade na península, possibilitando à cidade um papel de protagonismo na política de toda a Itália. Era homem culto, protetor dos humanistas e grande mecenas. Através de filósofos como Marsilio Ficino, fundou a nova academia platônica em Florença. Com Cosimo e depois com seu neto Lourenço, o Magnífico, a cidade viveu sua ‘fase de ouro’. (Cf. DORINI, Umberto. *I Medici e loro tempo*. Firenze: Nerbino Editore, 1989).

O autor já havia analisado a dificuldade de estabelecer uma república onde havia desigualdades ou de um principado onde existia igualdade. Desde a ‘república de Savonarola’ a participação popular havia sido fortalecida, com a instituição do Grande Conselho.

Desta forma, concordamos com as interpretações de Gabriel Pancera que:

Renovou-se entre os florentinos o sentimento de igualdade que durante o primeiro período mediceu ficara mais ou menos latente. É esta predisposição existente entre os florentinos que os torna avessos à possibilidade de a cidade ser conformada com uma forma principesca, marcadas por relações hierárquicas e de submissão pessoal. (PANCERA. IN: *DISCURSUS*. p. 54)

Feitas as avaliações que considerava pertinentes para justificar a adequação do modelo republicano, Maquiavel percebeu as dificuldades que esta solução poderia enfrentar diante da família Medici, que havia quase um século dominava a cidade, considerando ainda, que a Igreja Católica estava também sob aquela influencia. Ora, não bastariam os argumentos republicanos de Maquiavel para que o Papa fizesse esta opção, abdicando totalmente de seu poder político em Florença. Ademais, os Medici e seus influentes partidários não deveriam ser excluídos da nova ordenação da cidade, o contrário, seria mesmo negar o que o autor havia defendido até então, ou seja, a incorporação de todas as classes em um modelo republicano, sob o abrigo da lei. Reconhecendo esta condição, orienta que:

Aqueles que ordenam uma república devem dar lugar a três diferentes qualidades de homens, existentes em toda e qualquer cidade, quais sejam: os principais (*primi*), os medianos e os últimos. Ainda que em Florença haja aquela igualdade de que acima se falou nela existe, contudo, alguns que são de ânimo elevado, os quais pensam merecer precedência sobre os demais, sendo necessário satisfazê-los ao ordenar a república. Não foi outra a razão pela qual o regime passado se arruinou senão por não ter satisfeito a tais humores. (*DISCURSUS*: § 14, p. 67)

De posse desta análise, surge o esboço de uma *constituição* a qual Florença deveria adotar. Tal *constituição* seria a condição necessária para a república “alcançar estabilidade, potência e conseqüentemente, assegurar sua liberdade”. (PANCERA. IN: *DISCURSUS*. Introdução).

Segue-se no *Discursus* que deveria ser suprimida a *signoria*³³ e realizada uma radical mudança sobre o núcleo dirigente³⁴, com a eleição de novos magistrados, Gonfaloneire de Justiça, proposta de renovação de mandatos, etc., de forma que a nova ordenação fosse reconhecida por ter conseguido: “capacidade de mando e reputação a este poder do governo”.

³³ Órgão central de direção da república.

³⁴ Maquiavel propõe a criação de novos Conselhos ampliando a participação dos cidadãos e democratizando as decisões da república. Não nos deteremos aqui em análises sobre a complexa estrutura proposta por Maquiavel, para isto indicamos a obra de PANCERA, Gabriel: *Maquiavel entre Repúblicas*, que citamos e acompanhamos suas análises.

Preocupa a Maquiavel que não seja mais necessário realizar consultas a homens privados. As decisões de governo devem caber aos homens públicos, como deve ser em uma república. Mas, vale ressaltar que uma preocupação que se encontra na base do pensamento de Maquiavel nas proposições de uma nova ordenação é a reabertura da sala *Conselho Grande*. Este órgão, criado na “república de Savonarola” é a máxima representação popular³⁵ que o secretário reconhece fundamental para sustentação da república:

Nunca se fez nenhuma república estável sem satisfazer à totalidade dos cidadãos florentinos, os quais jamais serão satisfeitos se não se reabrir a sala (do Conselho Maior). Convém, então, desejando-se instituir uma república em Florença, reabrir esta sala e deixar a escolha de seus integrantes ao povo. (*DISCURSUS*: § 21, p. 71).

Maquiavel esboça seu modelo institucional, contudo, sem negligenciar a participação, no comando, do Papa Leão X e do Cardeal Giulio de Medici³⁶. Todavia, compreende a singularidade das circunstâncias que possibilitariam a retomada da vida republicana em Florença, sem desatender as expectativas do pontífice e do cardeal. Propõe então que a eles se reserve o comando das armas, os julgamentos criminais e teriam ainda o poder de legislar, de modo que seriam preservados seus espaços de decisão e com a garantia de perspectivas para os seus partidários. Desta forma, Maquiavel procura equilibrar a força dos Medici e a participação popular no modelo republicano. Esta solução garantindo prerrogativas aos Medici, numa forma republicana, “introduz um elemento dissonante num projeto republicano e que aparentemente sugeriria a busca de uma *via de mezzo*, estranha ao gosto do autor”. (PANCERA. IN: *DISCURSUS*. Introdução).

Todavia, este possível paradoxo se dissipa se for considerado o contexto sobre o qual Maquiavel produziu estas análises endereçadas ao Pontífice:

É certo, porém, que, se Maquiavel estabeleceu esta condição para a sobrevivência de um governo mediceu, ele pensa também num período de transição, durante o qual estas funções passem, pouco a pouco, para as mãos do conselho do povo, de maneira que a ideia de principado se dissolva na república. Maquiavel pretende deste modo, desvincular a vida da cidade da subserviência a um príncipe. Daí sua ousadia: recomendar um projeto republicano aos senhores de Florença. (PANCERA. IN: *DISCURSUS*. Introdução).

O próprio secretário não nega esta condição ao destinatário do projeto, justificando sua necessidade de democratização das instâncias decisórias e tentando persuadir o próprio Papa:

³⁵ Na República sob inspiração do Frade Girolamo Savonarola,(1494-1498) o Conselho Grande é o órgão máximo, um poder legislativo composto por três mil e duzentos cidadãos (3.200), que deveria se reunir semanalmente para discutir e aprovar as leis propostas pela *signoria*.

³⁶ Cardeal Giulio de Medici, primo do Papa Leão X. Foi arcebispo e governou Florença por cinco anos (1519-1523). Eleito Papa Clemente VII em [1523](#), dirigiu a Igreja até sua morte em [1534](#).

“Não seria necessário instituir mais nada num regime assim ordenado se Vossa Santidade e o eminentíssimo cardeal fossem viver para sempre. Como, porém, isto não deve acontecer, e como se deseja que uma república perfeita continue a existir...” O autor se firma na defesa da república: “que seja apoiada nas partes dela integrantes, e, também, que cada qual veja e entenda que o regime deve ser assim para que o povo seja satisfeito”. (*DISCURSUS*: § 22, p. 72).

Neste breve texto, Maquiavel reafirma aquelas posições do ‘O Príncipe’ e dos ‘Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio’ sem fazer nenhuma concessão por conveniência particular. Quando lhe foi incumbido à tarefa, não recuou de suas convicções republicanas, mesmo sabendo das dificuldades que encontraria para persuadir quem lhe encomendará a tarefa.

A abordagem em torno do *Discursus* contribui para nossa reflexão, por demonstrar que Maquiavel, mesmo quando a oportunidade lhe abriu caminho para reaproximação com a família Medici, não negou suas convicções republicanas, ao contrário, as reafirmou diante daqueles que detinham a condição de mudar o rumo de Florença e mesmo da vida particular do secretário. O autor não fez considerações que não já as tivesse esboçado em obras anteriores, isto mostra, por um lado, que há uma unidade no pensamento e nas obras do segundo chanceler e, por outro, nos permite objetar aquela tradição interpretativa que nomeia Maquiavel como instrutor de tiranos ou um cínico oportunista, como lhe foi tantas vezes atribuído.

Concluimos, pois, defendendo a presença de um compromisso republicano em Maquiavel, com suas próprias palavras, dirigidas aqueles que buscam o poder e orientando que estes devem ser guiados pelo espírito que se empenhe com interesse voltado não a si, mas ao bem comum, não a sua própria sucessão, mas a pátria comum “*e che abbia questo animo, di volere giovare non a sé ma al bene comune, non alla sua própria successione ma alla comune pátria*”. (*DISCURSOS*: I, 09).

Referências Bibliográficas

BIGNOTTO, Newton. *Maquiavel Republicano*. São Paulo: Loyola, 1991.

DORINI, Umberto. *I Medici e loro tempo*. Firenze: Nerbino Editore, 1989.

GRAMSCI, Antonio. *Maquiavel, a política e o Estado Moderno*. Trad., Luiz Mário Gazzeano. 3ª., Ed., Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

KING, Rossi. *Maquiavel, filósofo do poder*. Trad., Joel Macedo. Rio de Janeiro: Objetiva, 2010.

MAGALHÃES, Fernando. *Maquiavel e o PT. Os ensinamentos da história na era da globalização*. IN: *Perspectiva Filosófica – volume I – no. 20 julho-dezembro*. Universidade Federal de Pernambuco, 2003.

MACHIAVELLI, Niccolò. *Antologia e Discorso Storico*. A cura di Raffaello Ramat. Napoli: Edizioni Glauk, 1961.

MACHIAVELLI, Niccolò. *Lettere*. A cura di Giuseppe Lesca. Firenze: Bompiani, s/d.

MACHIAVELLI, Niccolò. *Il Principe ed altri Scritti*. A cura di Vittorio de Caprariis. Collezione Scolastica. Bari: Laterza, 1965.

MACHIAVELLI, Nicolò: *Tutte le Opere, storiche, politiche e letterarie*. A Cura di Alessandro Capata. Edizioni Integrali. Roma: Newton & Compton editori, 2011.

MAQUIAVEL, Nicolau. *Discurso sobre as formas de governo de Florença após a morte do jovem Lourenço de Médici*. Introdução, tradução e notas de Gabriel Pancera. Belo Horizonte, dois pontos UFMG, 2010.

MAQUIAVEL, Nicolau. *História de Florença*. Trad., Nelson Canabarro. São Paulo: Musa Editora, 1994.

PANCERA, Carlo Gabriel Kszan. *Maquiavel entre Repúblicas*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

WHITE, Michael. *Maquiavel: um homem incompreendido*. Trad., Julian Fuks. Rio de Janeiro: Record, 2007.

A POLIA: UM ENSAIO SOBRE AS MEDITAÇÕES CARTESIANAS

Mauro Rocha Baptista*

Resumo: A intenção deste ensaio é de, seguindo a cadência do poema *A polia* de George Herbert, desenvolver uma leitura das *Meditações sobre a filosofia primeira* de René Descartes que observe na sequência de seus argumentos uma contraposição entre o entendimento racional e a experiência. Na primeira estrofe do poema é narrada a criação, a partir deste ponto analisamos a forma com que, ainda inocente, o homem já sente a angústia que o faz optar por se tornar conhecedor do bem e do mal abdicando das experiências paradisíacas. Esta angústia originária é motor da dúvida cartesiana que desenvolveremos na segunda parte comparando-a com o contexto de bênçãos que o homem vivia no paraíso. A terceira estrofe revela a cautela de Deus em entregar o resto-descanso ao homem. Por seu Desassossego, Descartes refunda a subjetividade a partir do *cogito*. Mas a verdade do *cogito* ainda é insuficiente e ele, assim como o trecho final do poema faz supor, logo, precisa voltar-se para Deus novamente. Ainda que neste reencontro com Deus o homem não consiga mais recuperar a experiência perdida.

Palavras-chave: Experiência; resto-descanso; desassossego; Walter Benjamin; René Descartes.

Abstract: This paper aims to develop a critical reading of René Descartes's work *Meditations on First Philosophy* which observes in the sequence of his arguments a contraposition between rational understanding and experience, following the cadence of the poem *The Pulley* by George Herbert. In the first strophe of the poem the creation is narrated and from this point we analyze how man, still innocent, feels the dread which makes him to choose to meet the good and the evil, renouncing the paradisiacal experience. This original dread is the motor of the Cartesian doubt, which will be developed in the second part of this paper, by comparing it with the context of blessings which men lived in paradise. The third strophe reveals God's cautiousness in giving men the rest. Because of the restlessness, Descartes founds again the subjectivity in the *cogito*. But the truth of the *cogito* is not enough, as the final part of the poem supposes, so he needs to return to God, even if in this second meeting man cannot recover the lost experience.

Keywords: Experience; rest; restlessness; Walter Benjamin; René Descartes.

Introdução

Este ensaio segue o ritmo do poema *The Pulley / A polia* de George Herbert. Nele o poeta anglo-galês narra as reações de Deus ante os primeiros momentos da criação. O primeiro verso relata a posição de Deus ao criar o homem e a Sua intenção originária de lhe garantir o acesso às riquezas do mundo. Usando deste ponto de partida analisamos no nosso primeiro tópico o contexto da criação em sua versão hebraico-cristã, demarcando a queda como uma opção pelo conhecimento do bem e do mal em detrimento da possibilidade de continuar vivendo a experiência da inocência paradisíaca. Uma contraposição entre a proposta cientificista de René Descartes, que valoriza o sujeito do *nous*, e a experiência (*Erfahrung*) de Walter Benjamin, que prioriza os conhecimentos coletivos do senso comum.

* Doutor em Filosofia da Religião e professor do departamento de Ciências Humanas da UEMG-Barbacena.

A proposta do segundo tópico é manifesta no verso seguinte em que Herbert apresenta a posição de Deus, permitindo ao homem acesso a essas riquezas, mas se detendo quanto a lhe permitir também o *rest*. Deus entrega quase tudo ao homem, mas guarda um resto (*rest*) para si, o homem não pode encontrar descanso (*rest*), deve permanecer desassossegado. A partir desse ponto em que se demarca a falta de um resto como a incompletude tipicamente humana, partimos para a análise da proposta das *Meditações Cartesianas* como um livro do desassossego que impõe a dúvida como ação fundamental do filósofo e o afasta na possibilidade de se comprazer na experiência.

No trecho que serve de epígrafe para a terceira parte de nosso texto, Herbert relata que Deus retém junto a si o resto-descanso para que o homem possa descansar somente nele, e não na natureza. Uma artimanha do artífice que impede que a criatura se compraze na natureza e devote-se constantemente ao criador. Trata-se do mesmo contexto com o qual se depara Descartes ao ter que encarar o projeto de refutar as noções advindas da experiência e construir um método que seja puramente racional para chegar aos conhecimentos. Neste tópico frisa-se o centro deste método no ponto arquimediano que é o *ego cogito*.

O desfecho do poema retrata como o resto que lhe falta faz com que o homem seja atirado novamente ao seio de Deus. Neste ponto tratamos do retorno proposto por Descartes a Deus como fundamento primeiro de todas as outras coisas, inclusive do próprio *cogito*, e de como esta fundamentação ainda é frágil em sua oposição à experiência.

1. O paraíso perdido

When God at first made man, / Having a glass of blessings standing by; / Let us (said he) pour on him all we can: / Let the world's riches, which dispersed lie, / Contract into a span (HERBERT).³⁷

A tradição hebraico-cristã manifesta que no princípio tudo se resumia ao caos das trevas sem fim, e que é a partir desta treva inicial que Deus ordena o surgimento da ordem cósmica. Naquele momento das trevas fez-se luz e então surge o firmamento, a água, a terra, as plantas,

³⁷ Usaremos o poema *The Pulley* / *A polia* de George Herbert como epígrafe de cada um dos tópicos deste artigo, optamos por manter a versão original no corpo do texto por respeito a sua qualidade poética. A tradução nas notas é de nossa responsabilidade, mas só se torna possível graças à supervisão técnica da professora Cláudia Santarosa Pereira a quem nos cabe agradecer. Fica a ressalva de que a intenção com a tradução é a de ser mais fiel ao conteúdo que à poética. “Quando Deus primeiro fez o homem, / Tinha um copo de bênçãos de prontidão; / Permita-nos (disse) derramar sobre ele tudo o que podemos: / Permita às riquezas do mundo, as quais jazem dispersas, / contraírem-se em um palmo”.

os animais e, ao fim, como coroação dessa suprema obra, o homem.³⁸ No ato da criação, o homem é lançado em um mundo pensado e criado para ele. Descortina-se frente a seus olhos um paraíso, onde o clima e o ambiente favorecem a vida, e vida em abundância. O alimento brota espontaneamente, e os animais vivem todos em constante harmonia. É a perfeição da obra daquele que é a *Soberana Perfeição*.

Segundo essa perspectiva o maior dentre todos os artífices teria no ser humano a sua criatura mais diletta. Por causa da predileção a este ser, que não passa de mais uma dentre tantas criaturas, a ele coube a função de nomear as demais, e de tirar delas o melhor proveito possível. Ao homem paradisíaco é dado todo o necessário para uma vida plena. Em seus ombros, só uma proibição lhe pesava: “Mas não pode comer da árvore do conhecimento do bem e do mal” (Gn. 2:17). O 2º capítulo do *Gênesis* apresenta o limite que pontua a inocência originária deste sujeito que pode apenas fazer experiência do paraíso que se abre a sua frente.

De acordo com Sören Kierkegaard apesar de ser inocente, porque não consegue distinguir entre bem e mal, o homem ainda no paraíso se angustia pela falta de projeção futura que esta condição lhe impõe. Estado este que o leva a descumprir com o único limite que lhe foi imposto. Portanto, é possível afirmar que, “o pecado surgiu na angústia”, uma vez que é essa angústia de ainda não conhecer que impele ao descumprimento da regra imposta; mas também é preciso concluir que, “o pecado trouxe consigo, por sua vez, a angústia” (2010, p. 58). Uma nova angústia é gerada pela queda do homem, uma que é marcada pelo desassossego (*restlessness*) de não alcançar as respostas mesmo possuindo a possibilidade de conhecer. A angústia desassossegada de não poder se limitar a inocência originária da experiência, mas que precisa arcar com a responsabilidade de ser também conhecedor do bem e do mal. Após a queda não só é possível fazer experiência como também fazer juízo a respeito da experiência feita.

É necessário nesse ponto marcar a ressalva de que no período arcaico os sujeitos da experiência e do conhecimento são distintos, e é a essa distinção a que nos referimos aqui em oposição a uma unidade artificial a qual questionaremos mais adiante. Como afirma Giorgio

³⁸ Os 31 versículos do 1º capítulo do livro de Gênesis apresentam o primeiro relato da criação com riqueza de imagens e uma densidade literária que motiva o desenvolvimento de uma série de apócrifos e de variantes inspiradas neste relato, tal é o caso do poema de George Herbert que nos serve de guia nesta trajetória. Entre os apócrifos que tratam deste tema merece destaque *O primeiro livro de Adão e Eva* (PROENÇA, p. 13-77), que em seus 79 capítulos narra o período entre o terceiro dia da criação e o assassinato de Abel por Caim. Como fundamentação para uma leitura literária do Gênesis indicamos o capítulo *Gênesis* de J.P. Fokkelman do Guia literário da Bíblia (ALTER; KERMODE, 1997, p. 49-68).

Agamben enquanto o “sujeito da experiência era o *sensu comum*, presente em cada indivíduo”, um sujeito que avalia suas ações a partir do argumento de autoridade; “o sujeito da ciência é o *nous* ou o intelecto agente, que é separado da experiência, ‘impassível’ e ‘divino’” (2008, p. 26), um sujeito que exige que o julgamento seja tomado a partir da análise racional dos dados. Uma distinção que separa o sujeito paradisíaco capaz da experiência originária das coisas, embora incapaz de distinguir entre o bem e o mal, e um sujeito decaído, contudo em sua decadência é conhecedor dessa distinção.

Não satisfeito com o paraíso e com tudo o que lhe é dado por seu criador, esta benquista criatura contraria a única limitação que lhe foi imposta. Abandona o paraíso da experiência mais pura e originária em nome da possibilidade de se tornar conhecedor. A partir desse momento, ela se vê em uma busca desenfreada pelo conhecimento, e numa fome inesgotável por mais, dado seu objetivo nunca ser alcançado. Em proporção inversa, a busca por conhecimento faz com que a criatura, à medida que se aproxima de seu semelhante visando conhecê-lo, se afaste cada vez mais de seu criador.

Neste sentido conclui Descartes na quinta meditação – após utilizar seu método para desconstruir as verdades e recobrar paulatinamente a segurança na existência, ao menos na do eu pensamento (*ego cogito*) e de Deus: “No que se refere a Deus, porém, é certo que, se não fossem os preconceitos que cobrem meu pensamento e as imagens das coisas sensíveis que de toda parte o cercam, eu nada conheceria primeiro e mais facilmente que ele” (2004, p. 69). O único motivo para não conhecer Deus antes de qualquer outra coisa é a dispersão gerada pelos preconceitos e imagens que impregnam a natureza, fazendo com que através da experiência do mundo o sujeito se desvie do caminho que o levaria seguramente a Deus. Diante de seus pés, abre-se um abismo que o distancia de Deus, e, em decorrência disso também da paz paradisíaca. Quanto mais se deixa levar pela busca por conhecimento tanto mais se distancia da possibilidade de fazer experiência.

A experiência paradisíaca corresponde aqui à autêntica experiência a qual Walter Benjamin opõe a ânsia filosófica de se apropriar daquilo que é gerado pelo *sensu comum*. Segundo ele, “Desde o final do século passado, a filosofia vinha realizando uma série de tentativas para se apropriar da ‘verdadeira’ experiência, em oposição àquela que se manifesta na vida normalizada, desnaturada das massas civilizadas” (2011, p. 104). O esforço da filosofia para alcançar a “verdadeira” experiência é ironizado pelas aspas que Benjamin faz questão de colocar na palavra “verdade”, como se a experiência das massas pudesse ser demarcada como

falsa exclusivamente porque não se ocupa de uma distinção racional daquilo que é experimentado.

A filosofia, ou a ciência de forma geral, se preocupam com uma outra forma de experiência, uma experiência que já não é natural e deve ser transferida para fora do homem (AGAMBEN, 2008, p. 26), para os instrumentos de cálculo por meio dos quais é possível se ter certeza, a partir de onde, contudo, não se tem mais uma experiência autêntica. Segundo Agamben, “A experiência é incompatível com a certeza, e uma experiência que se torna calculável e certa perde imediatamente a sua autoridade” (2008, p. 26). A experiência autêntica é perdida junto com o paraíso na exata medida em que o homem se ocupa mais de distinguir entre o bem e o mal do que de experimentar o que se abre a sua frente.

A busca da filosofia por alcançar certezas fixas, ou verdades claras e distintas a moda cartesiana, transforma a *meta* em algo mais importante que o caminho (*hodos*), e assim o *métodos*, em nome do conhecimento seguro abdica da experiência comum.³⁹ À queda simbólica se contrapõe uma decadência científica, na qual, em nome do progresso, toda experiência natural do senso comum precisa ser substituída pela certeza dos dados artificialmente formatados.⁴⁰

2. Dubito

So strength first made a way;/ The beauty flow'd, then wisdom, honour, pleasure: / When almost all was out, God made a stay, / Perceiving that alone of all his treasure / Rest in the bottom lay (HERBERT).⁴¹

Uma vez lançado no mundo o homem é, também, lançado ao desassossego (*restlessness*), lhe falta um resto (*rest*)⁴², lhe falta a possibilidade de descanso (*rest*). E por essa carência estar

³⁹ Agamben contrapõe esse *métodos* cientificista a uma *quête* (busca), a maneira do cavaleiro Perceval que busca o graal, mas não se deixa perder por seu objetivo. Perceval se permite fazer experiência daquilo que se abre durante sua aventura. É somente por essa abertura que ele consegue presenciar o Graal, algo que nenhum dos outros cavaleiros, presos fixamente em seus *métodos* conseguem fazer (AGAMBEN, 2008, p. 38-9). Nesse sentido Perceval é símbolo dessa experiência autêntica que se pode fazer na ingenuidade de não conseguir distinguir racionalmente entre o bem e o mal, portanto, que não se transforma em ciência.

⁴⁰ Sobre a relação entre crise da experiência e a crítica da valorização exacerbada do progresso a partir de Benjamin é bastante didático o texto *Walter Benjamin crítico do progresso: à procura da experiência perdida*, de Michael Löwy (1990, p.189-202). Nele o autor traça os movimentos do conceito de experiência ao longo da obra de Benjamin demarcando a sua contraposição messiânico-marxista ao progresso.

⁴¹ “Então primeiro a força abriu o caminho, / Transbordou a beleza, e então sabedoria, honra e prazer; / Quando quase tudo tinha sido vertido, Deus fez uma pausa; / Percebendo que de todos seus tesouros, sozinho / O resto-descanso jazia no fundo”.

⁴² Sobre o conceito de resto na tradição hebraico-cristã é fundamental o texto *Il tempo che resta* de Giorgio Agamben (2008), e a noção apresentada por esse autor de que esse resto é a parte messiânica reservada à salvação. Nesse sentido é possível pensar que o resto (*rest*) que foi reservado por Deus no fundo do seu copo de

conjugada com a possibilidade de conhecimento é levado a tomar decisões, a opinar, e por isso mesmo, a errar. O homem conhecedor do bem e do mal podia possuir tudo do que precisava, mas lhe faltava o essencial, o sossego para usufruir daquilo que possuía. Em sua angústia originária desejou ter mais, e por isso sofreu sua primeira grande queda. Alimentado pelo fruto do conhecimento do bem e do mal, o desassossego angustiante longe de diminuir, aumentou. Já não era mais questão de desejar possuir mais, e sim de conhecer mais. Quem se lança ao conhecimento está fadado a se deparar com o erro. Por sua imperfeição não pode abraçar a verdade, está limitado à fraqueza humana que é descrita na conclusão das meditações:

Mas, porque a necessidade das ações da vida nos obriga frequentemente a nos determinar e nem sempre concede uma moratória para que se faça uma investigação tão cuidadosa quanto a presente, é preciso confessar que a vida humana, no que se refere às coisas particulares, está frequentemente sujeita a erros e que se deve reconhecer a fraqueza de nossa natureza (2004, p. 193).

O homem está, assim, sujeito a infelicidade de nunca possuir completamente o objeto de seu desejo. Está muito mais próximo de se perder em meio às experiências do cotidiano do que a arcar com os custos de se fazer uma investigação tão pesada quanto a necessária para se chegar verdadeiramente ao entendimento.

A tentativa de reatar os laços com Deus a partir da instituição religiosa e de encontrar nela o resto de descanso perdido com a queda, foi uma primeira resposta à angústia humana pós-queda. Com o advento do renascimento, contudo, tenta-se uma nova resposta embasada, dessa vez, não na fé, mas na razão. O preceito tomista de “conhecer para crer e crer para conhecer” é quebrado, conserva-se a intenção de “conhecer para crer”, mas descarta-se a segunda parte. Não se trata mais de procurar uma verdade como revelação de um Deus, mas de buscá-la e dominá-la, por esforço próprio.

Descartes inicia suas *Meditações* com uma proposta radical de conhecimento embasada na rejeição de tudo o que possa vir a ser questionado (2004, p. 23). Rejeitar tudo que gere dúvida, tudo em que exista, mesmo uma leve suspeita de erro, é a forma encontrada por ele para não mais cometê-los, e assim, manter-se no reto caminho da verdade, não sofrendo mais nenhuma queda. Afastar-se dos erros significa arcar com a responsabilidade de ser conhecedor do bem e do mal, não estar aberto para as experiências, mas buscar somente o

bênçãos é o descanso (*rest*) que só pode ser alcançado após a salvação, ou seja, no retorno ao Reino de Deus. A postura messiânica do resto que será salvo, enquanto o Reino não é estabelecido, é a da constante vigilância no tempo que resta.

caminho reto e seguro para a salvação, ou, neste caso, para o conhecimento. Diante da impossibilidade de, em um primeiro momento, religar as partes separadas por um abismo, é preciso então impedir que ele cresça. Para Descartes só uma ciência forte pode construir uma ponte segura para se instalar sobre o abismo aberto entre o homem e Deus. Perante a inexistência dessa, e tendo como função fazê-la possível, ele pretende se tornar isento de juízos que poderiam levá-lo não só a impossibilidade dessa ciência, como ao alargamento do abismo. Nega assim toda a experiência paradisíaca em nome de uma que seja científica.

A partir de então ele se depara com o perigo de emitir juízos e com a necessidade humana de fazê-lo. Para construir uma ciência forte, é de todo necessário que se tenham bases rígidas e irrefutáveis. Tudo mais deve ser ignorado. Para evitar o erro, o método cartesiano vai buscar apoio nas verdades que se nos aparecem de forma clara e distinta. As coisas que, por sua simplicidade, não puderem ser refutadas. Somente estas serão consideradas como verdadeiras. Por essa proposição, Descartes vê desmoronar, não só a ponte, como o abismo e o sujeito à beira dele. Nada é digno de confiança a uma primeira vista.

O sujeito da experiência precisa ser completamente sobreposto pelo sujeito do *nous*. A marca da primeira meditação é a de descrever a forma como esse sujeito do entendimento deve se comportar. De acordo com a introdução da proposta cartesiana, “Era preciso, portanto que, uma vez na vida, fossem postas abaixo todas as coisas, todas as opiniões em que até então confiara, recomeçando dos primeiros fundamentos, se desejasse estabelecer em algum momento algo firme e permanente nas ciências” (2004, p. 21). É preciso pôr abaixo tudo o que marca a experiência como aquilo que se atém ao paraíso e viver a decadência humana em toda a sua desassossegada busca por conhecer os limites entre bem e mal.

A dúvida hiperbólica proposta por Descartes é a condição *sine qua non* desse sujeito do *nous*. Um método que visa tanto o conhecimento que deve negar o já conhecido. Deve negar tudo o que tenha sido conhecido por uma relação promíscua com a experiência. Próximo a uma postura cética a dúvida cartesiana instaura novos limites ao conhecimento humano.

René Descartes, por sua vez, não será um cético, porque sua dúvida metódica pretendia conduzi-lo a certezas. Entretanto, poucos céticos se aventuraram tão longe no exercício da dúvida: Descartes chegou a duvidar da existência dos objetos materiais e mesmo do próprio corpo (KRAUSE, 2002, p. 68).

Se ele não é cético porque se destina a encontrar uma verdade, tampouco seu método é fraco uma vez que supera até a predisposição cética de duvidar mesmo da existência dos objetos – o

ceticismo acredita na existência dos objetos, só duvida da possibilidade de conhecê-los plenamente. Para Descartes se a primeira forma de conhecimento é aquela que nos advém dos sentidos é necessária a imediata contraposição cética: Como é possível confiar nos sentidos se eles tanto nos enganam? Contudo, se o limite cético é o de referendar-se pelas aparências, a proposta cartesiana é de questionar até que o aparente exista. Nos dizeres de Descartes “é prudente nunca confiar completamente nos que, seja uma vez, nos enganaram” (2004, p. 23). As ilusões que os órgãos sensores já produziram uma vez os tornam indignos, ao menos até que se comprove os limites de sua dignidade.

Não se fiar nos sentidos é algo um tanto difícil, pois é dele que recebemos grande parte das informações que usamos para adquirir o dito conhecimento. Seria menos doloroso crer que os sentidos só nos enganam às vezes. Sendo assim, poderíamos fiar nele pelo menos em situações que nos parecessem reais. Se a maçã me parece doce, nada consta que ela seja de fato doce, mas pelo menos seria possível dizer que existe uma maçã que me parece doce. O mais difícil, nesse caso, é diferenciar o que é realmente inquestionável. Ou seja, até que ponto os sentidos só me enganam quanto ao sabor da maçã, e não também, quanto à sua cor, textura, peso, enfim, sobre sua existência. Esta dúvida hiperbólica é levada às últimas consequências quando se trata de um ser que não consegue distinguir o sonho da realidade (2004, p. 25).

Se os sentidos nos enganam, deveríamos, ao menos em teoria, nos guiar pela razão. Esta sim é capaz de conhecer coisas que por sua simplicidade são inquestionáveis, tais como os objetos de estudo da Aritmética e da Geometria (2004, p. 27-8). Contudo, a dúvida e o angustiante desassossego não podem permitir que se creia em algo sem que haja a devida prova. Portanto, Descartes levanta a possibilidade de que alguém exterior ao sujeito, o faça pensar tais coisas (2004, p. 29). Alguém com o poder de um Deus, um gênio maligno, cujo intuito é sempre fazer com que o sujeito se engane. Se tal gênio existir, não é possível emitir nenhum juízo verdadeiro. Toda a realidade pode não passar de um simples sonho motivado por esse gênio maligno. Neste caso a realidade será reduzida a nada, ou a impossibilidade de se conhecer o que quer que seja.

Perante o nada, o homem se apresenta em toda a sua limitação de criatura. Indefeso, perdido, vagando entre coisas que desconhece, e que não teria poder para conhecer definitivamente. Esta falta de sossego lhe leva a perceber finalmente que se desconhece também. Ante a insegurança sobre si mesmo a angústia da impotência o faz temer a tarefa que se segue. É de

todo doloroso admitir que se é apenas um nada e que não se pode fazer nada para mudar esta realidade.

Diante desta situação Descartes narra a sua fictícia fadiga: “mas esse propósito é laborioso e uma certa desídia devolve-me à vida de costume” (2004, p. 33). Seria mais fácil desistir da tarefa e voltar a viver mais tranquilamente junto às coisas. A experiência da natureza garante uma paz, quase paradisíaca, algo que já não é mais possível ser recuperada. Falta a esse sujeito do *nous* um resto, sua experiência já não pode ser completa, mas igualmente sua tarefa de buscar o entendimento não pode ser efetivada sem ser interrompida por uma certa desídia. O pecado capital de se entregar antes de concluir as suas funções é o ponto que encerra a primeira meditação. Mas ela também não pode ser completa, uma vez que o que falta ao homem é a sua possibilidade de descansar. A partir de agora é fundamental para Descartes a busca por um ponto a partir do qual possa encontrar alguma segurança, um ponto que lhe permita uma certa desídia, sem que represente um efetivo descanso. Um ponto que consiga, mesmo que artificialmente reunir o sujeito da experiência e o sujeito do *nous*.

3. *Ego cogito*

For if I should (said he) / Bestow this jewel also on my creature, / He would adore my gifts instead of me, / And rest in Nature, not the God of Nature: / So both should losers be (HERBERT, 2014).⁴³

O desassossego da angústia não permite que se escolha a volta para a experiência. A autoridade que fundamenta a experiência foi perdida a partir do momento em que se prioriza a fundamentação calculada na escolha entre o que é certo e o que é errado. Aquele paraíso foi definitivamente perdido, o que representa a pobreza da experiência a que se refere Benjamin ao afirmar que, “Ficamos pobres. Abandonamos uma depois de outra todas as peças do patrimônio humano, tivemos que empenhá-los muitas vezes a um centésimo do seu valor para recebermos em troca a moeda miúda do ‘atual’”(2008, p. 119). Descartes aceitou fazer esse empenho de bom gosto, não se preocupou minimamente com a “moeda miúda” que receberia em troca, mas a perda de todo o “patrimônio humano”, de tudo o que foi ao longo da tradição composto pela experiência exige um contraponto. A partir do momento em que se instaura a dúvida é preciso chegar até algum ponto firme.

⁴³ “Se Eu (disse ele) / Entregasse também essa joia à minha criatura / Ele adoraria meus presentes em vez de mim / E descansaria na natureza, não no Deus da Natureza – / Então se perderiam ambos”.

O caos originário foi re-instaurado e Descartes não consegue suportar o peso da nova angústia. Ele sente a necessidade de promover novamente o cosmos. De acordo com Krause, “Descartes desejava duvidar para acabar com a dúvida” (2004, p. 160), logo sua dúvida não é um fim em si mesma, como a dúvida cética, mas um método para garantir a segurança do conhecimento que se vai instaurar. Vendo a realidade desfazer-se ante seus olhos, o homem perde todas as suas referências. Nesta empreitada o filósofo está só. Ou antes, nem sabe se está, se ele mesmo é. Torna-se necessário recomeçar a construir o cosmos, e para isso Descartes só precisa de um ponto arquimediano, uma estrutura verdadeira e irrefutável. O ponto fixo buscado na segunda meditação a partir do qual tudo mais irá decorrer com naturalidade (2004, p. 43).

Se tudo gera dúvida, se nada pode ser posto como verdade, uma coisa é certa, a existência da própria dúvida, enquanto está é um pensamento. Segundo Krause “o princípio é correto: precisamos de fundamentos seguros para qualquer dúvida; logo, não podemos duvidar desses fundamentos ao mesmo tempo em que os usamos para duvidar de outras coisas” (2004, p. 157). Duvidar da dúvida também é duvidar. Portanto, a dúvida é aquilo que de mais seguro pode existir. Por mais que um gênio enganador use suas artimanhas contra o sujeito pensante, algo é inegável, “que me engane o quanto possa, nunca poderá fazer, porém, que eu nada seja, enquanto eu pensar que sou algo” (DESCARTES, 2004, p. 45). Eis o ponto fixo do qual tudo mais poderá advir. Eu duvido, eu penso, e enquanto esse ato se processa, eu existo. Com o *Ego cogito* Descartes tenta operar uma artificial unidade entre o sujeito do *nous* e aquele outro da experiência. Contudo é necessário resguardar a sutileza desta informação,

Na sua pureza originária, o sujeito cartesiano nada mais é que o sujeito do verbo, um ente puramente lingüístico-funcional similar à ‘scintilla synderesis’ e ao ‘ápice da mente’ da mística medieval, cuja realidade e duração coincidem com o instante de sua enunciação (AGAMBEN, 2008, p. 31-2).

O sujeito que garante a sua existência é sujeito de um verbo preciso, o pensar. Se esta atividade cessa, cessa também a garantia de existência do sujeito. Logo, não se trata de um “eu” da subjetividade personalista, mas do verbo em ação. Garante-se antes a existência da ação, que propriamente do ser que age por ela.

A primeira verdade cartesiana, a existência do *ego*, trará consigo a organização de uma cadeia de razões. Sendo certo que eu existo é necessário entender o que é esse eu existente. Para evitar o erro, não se deve abandonar o método. O corpóreo ainda é digno de dúvida. Mas se sou na exata medida em que penso, torna-se claro, pois, que sou pensamento. Ou ainda, uma

coisa pensante, o que significa dizer “coisa que duvida, que entende, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina também e que sente” (2004, p. 51). A coisa que pensa possui todos esses atributos, sem se restringir a nenhum deles. Não é imaginação simplesmente, mas é também imaginação. Bem como não é apenas sentimento, mas o inclui. Agrega a experiência abolindo a incompatibilidade entre o sujeito do *nous* e o da experiência. Mas a compatibilidade gerada pelo *cogito* é apenas artificial e a pobreza da experiência irá se desenvolver cada vez mais.

O homem, após sua queda e o início da suspeita acerca das verdades reveladas pela experiência, não pode encontrar paz nas coisas terrenas, sua inquietação, sua falta de descanso, o levam a crer em si, em sua existência enquanto pensamento, mas daí a comprovar as outras coisas, é um passo demasiado longo. Com a falta do resto que Deus resguardou para si o homem pode até encontrar-se a si mesmo, mas não poderá se direcionar para as riquezas do mundo sem antes voltar-se para seu criador.

Inicia-se a trajetória cartesiana de reencontro com Deus dispensando o “patrimônio humano” da experiência. É só através do pensamento que o novo sujeito, deve se fiar para reencontrar o descanso que perdeu. O *ego cogito* unifica experiência e *nous*, mas abdica da experiência do senso comum, devendo antes se guiar por uma experiência que seja calculável, uma experiência que possa ser colocada nos limites do simples pensamento. Descartes nos informa que dentre os pensamentos alguns se manifestam como ideias, outros como vontade ou afecções, e outros ainda como juízos. Delimitar nas manifestações do pensamento o que nelas é certo e o que é errado, o bem e o mal, é fundamental quando o objetivo final é a edificação de uma ciência segura.

As ideias enquanto tais são verdadeiras, já que criar a imagem de uma quimera é tanto real quanto o é a de uma cabra. Por isso a ideia é sempre verdadeira, desde que não pressuponha a existência do que foi imaginado. Uma lógica tão inegável quanto estéril. Com as vontades acontece da mesma forma, posso desejar o que jamais existiu e isso não tornará meu desejo inexistente ou falso, conforme as conclusões da segunda meditação (2004, p. 53). Já na introdução da terceira meditação, porém, Descartes afirma que no juízo se encontra a possibilidade do erro, posto que o sujeito da experiência costuma considerar que as ideias que possui, relacionadas à vontade ou à imaginação, são provenientes de coisas que são existentes fora de si (2004, p. 71). Ao preocupar-se com aquilo que está fora do próprio pensamento o juízo exige uma correção entre o objeto e o conceito dele. Uma correlação que não mais pode

ser embasada na autoridade da experiência, mas precisa ser exposta de forma clara e distinta. Na exigência de correção, mesmo negando a experiência e se abrindo ao conhecimento do bem e do mal, o juízo está aberto à falibilidade humana.

A preocupação de Descartes é garantir que se minimize ao máximo os efeitos desta falibilidade, “ou seja: à proporção que aumenta sua dúvida quanto à realidade, o homem moderno (cartesiano) compensa-a ampliando a certeza quanto a si mesmo” (KRAUSE, 2004, p. 162). A angústia ante a possibilidade de errar é superada por uma valorização do homem como o elemento primordial de todo julgamento. O sujeito retorna a uma fictícia situação paradisíaca, na qual pode renomear a criação, mas pela qual deve suportar a angústia inocente de não reconhecer a diferença entre o bem e o mal. O abstrato sujeito do *ego cogito* é incapaz de cumprir sua função de ponto arquimediano.

Avançando para a quarta Meditação (2004, p. 117), observamos que o erro se dá por que a vontade humana não se limita aos certames do entendimento. O homem é dotado por Deus de um entendimento capaz de conceber as coisas necessárias, e tudo o que é por ele concebido é dotado de verdade. Mas a vontade é mais extensa que o entendimento, lançando-se às coisas que não entende. Dão-se, assim, juízos inseguros e, por vezes, falsos. De certa forma a distinção entre os sujeitos da experiência, tomado pela vontade; e o do *nous*, guiado pelo entendimento; volta à tona e a ficção do *ego cogito* se fragiliza.

4. O retorno a Deus

Yet let him keep the rest, / But keep them with repining restlessness: / Let him be rich and weary, that at least, / If goodness lead him not, yet weariness / May toss him to my breast (HERBERT, 2014).⁴⁴

O *cogito* pode representar um ponto de apoio, mas ainda não realiza todo o necessário para simbolizar um ponto arquimediano. Para que possa fazer girar a polia (roldana) da existência é necessário uma ideia mais forte. Uma ideia que seja causa de si mesma, o ponto forte para apoiar e mover o mundo. Por mais que o *cogito* seja importante na construção da estrutura cartesiana, Descartes sabe que ele não pode ser causa *sui*. E é a mesma qualidade de dúvida que permitiu a ele provar a sua existência, que agora lhe direciona para a compreensão de suas

⁴⁴ “Contudo, permito a ele ter em mente o resto-descanso, / Mas o tenha em mente com desassossegadas queixas, / Permito a ele ser rico e carente, que ao menos / Se a bondade não o conduz, a carência / Pode arremessa-lo para meu seio”.

limitações, “Quando percebo atentamente que duvido, a saber, que sou coisa incompleta e dependente, apresenta-se-me clara e distinta a ideia de um ente independente e completo, isto é, Deus” (2004, p. 111). Um Ser que precisa ter tanta realidade formal quanto a sua ideia tem de realidade objetiva (2004, p. 83). Principalmente se tratando da ideia que possui a maior realidade objetiva possível, a ponto de que sua realidade não seja somente formal, mas eminente. Uma ideia que por conter em si atributos tão adversos do *ego*, tem que necessariamente existir para poder ser sua causa nele. A ideia de Deus possui perfeição tamanha que é impossível de ter sido criada pelo *ego*. E por sua perfeição, seria inconcebível que não existisse. Donde efetivamente ele conclui que Deus existe. E buscando o resto que lhe falta é atirado novamente no seio de Deus.

Todo o processo da dúvida cartesiana é substituída a partir deste ponto por uma reconfiguração de certezas. Contudo o ponto primordial desde o qual as certezas são elevadas ainda é o sujeito por trás do pensamento.

Descartes parece tentar substituir a fé pela razão, mas na verdade faz com que a razão englobe e engula a fé, permitindo fundar um sujeito que se encontra no centro da realidade. Não à toa ele demonstra primeiro a existência do eu para, só depois, demonstrar a existência de Deus, o que sugere a heresia das heresias: penso *ergo* existo *ergo* Deus existe, isto é: invento-O para que eu exista (KRAUSE, 2004, p. 163).

A existência de Deus é uma consequência da existência do pensamento. Como se neste círculo vicioso o retorno do homem à paradisíaca angústia fizesse com que ele retornasse a Deus. Mas, como a angústia já é qualitativamente diferente, o Deus que ressurge após estas investigações também o é.

Depois de conhecer o bem e o mal o homem nunca mais poderá voltar ao paraíso perdido. A experiência está perdida para ele, porque ao abraçar o conhecimento do bem e do mal se tornou o sujeito do *nous* e teve que rejeitar o espírito do sujeito da experiência. A unidade dos sujeitos arcaicos proposta no *ego cogito* não é capaz de restabelecer a unidade do espírito que perdeu a possibilidade de fazer experiência. Conforme a crítica de Benjamin à forma como uma classe (no seu ensaio nomeada como filisteus) se apresenta como única signatária da experiência e nega a todos os demais a possibilidade de fazer aquilo que inicialmente pertence ao senso comum.

Pois cada uma de nossas experiências possui efetivamente conteúdo. Nós mesmos conferimos-lhe conteúdo a partir de nosso espírito. – A pessoa irrefletida acomoda-se no erro. “Nunca encontrarás a verdade”, brada ela àquela que busca e pesquisa, “eu já vivenciei isso tudo”. Para o pesquisador, contudo, o erro é apenas um novo

alento para a busca da verdade (Espinosa). A experiência é carente de sentido e espírito apenas para aquele já desprovido de espírito. Talvez a experiência possa ser dolorosa para a pessoa que aspira por ela, mas dificilmente a levará ao desespero (2011, p. 23).

A unidade dos dois sujeitos em um único ponto é apenas uma ficção daquele que já está desprovido do espírito. Daquele que não se acomoda no erro, mas também não se permite errar. Daquele que rejeita os conteúdos adquiridos pela experiência do espírito junto à natureza. Daquele que quer reunir em si os sujeitos da experiência e do *nous*, mas está mais voltado para o que lhe falta do que para a sua unificação. Depois dos experimentos da dúvida Descartes não poderá voltar mais ao Deus perdido. Ainda assim sua conclusão o faz retornar ao seio de um novo Deus. Segundo Krause, Descartes “construiu assim não apenas um novo dogmatismo, mas o dogmatismo mais eficaz da modernidade ocidental” (2014, p. 155). Eficaz exatamente porque não se revela dogmático, mas se transveste de racionalidade pura.

De volta ao seio do Deus que ele mesmo criou, Descartes encontra enfim um pouco de paz em seu desassossego, um desassossego, igualmente, criado por ele. Chegando à existência de Deus, todas as demais coisas podem ser provadas. Por sua “Soberana Perfeição”, esta causa primeira é Deus, que não só gera e garante a existência do eu, como faz com que tudo o mais possa ser também. O cosmos é reinstaurado.

A polia (roldana) representa este jogo primordial da existência. Deus cria, e com isso afasta de si a criatura, mas resguarda para si um resto. Impossibilitado de descansar ele busca permanentemente o resto que lhe falta, o que lhe arremessa de volta ao seio de Deus. Uma ação que junta novamente criador e criatura, e faz cessar a angústia do abismo. Por mais que a polia seja um ilusório jogo de criança, está por trás do desejo de construir uma instituição religiosa, da busca pela experiência autêntica, e do jogo jogado por Descartes ao tentar nos convencer da possibilidade de reordenar o mundo pela razão. Com Descartes, uma nova ponte é criada com a rigidez de uma ciência, ela reúne pai e filho antes separados pelo abismo da queda humana. Essa nova ponte, fundada no sujeito uniforme da experiência e do *nous*, irá se manter, mas sua manutenção está condicionada à mera esperança de que um dia caia e reinicie-se o jogo.

Referências bibliográficas

A bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 1985.

AGAMBEN, G. *Infância e História: Destruição da experiência e origem da história*. Belo Horizonte: Ed.UFMG, 2008.

AGAMBEN, G. *Il tempo che resta: Um comentário ala lettera ai romani*. Torino: Bollati Boringhieri, 2008.

BENJAMIN, W. *Magia e técnica, arte e política: Obras escolhidas*, 7.ed. São Paulo: Brasiliense, 2008.

BENJAMIN, W. *Charles Baudelaire um lírico no auge do capitalismo*. 3.ed. São Paulo: Brasiliense, 2011.

BENJAMIN, W. *Reflexões sobre a criança, o brinquedo e a educação*. 2.ed. São Paulo: Duas cidades; Ed. 34, 2002.

FOKKELMAN, J.P. Gênese. In: ALTER, R.; KERMODE, F. (Orgs.). *Guia Literário da Bíblia*. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1997, p. 49-68.

DESCARTES, R. *Meditações sobre filosofia primeira*. Campinas: Editora UNICAMP, 2004.

HERBERT, G. The Pulley. *Poetry foudation*. Chicago, 2014. Disponível em: <<http://www.poetryfoundation.org/poem/173635>>, Acesso em: 13 set. 2014.

KIERKEGAARD, S. *O conceito de angústia: Uma simples reflexão psicológico-demonstrativo direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário de Virgilius Haufniensis*. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Editora Universitária São Francisco, 2010.

KRAUSE, G. B. *A ficção cética*. São Paulo: Annablume, 2004.

LÖWY, M. *Romantismo e messianismo*. São Paulo: Perspectiva; EdUSP, 1990.

PROENÇA, E. *Apócrifos e pseudo-epígrafos da Bíblia*. São Paulo: Fonte editorial, 2005.

A RELEVÂNCIA E OS OBJETIVOS DA METAFÍSICA MORAL DE IMMANUEL KANT

Renata Cristina Lopes Andrade*

Resumo: É sabido que Kant se propôs em sua metafísica moral (ou metafísica dos costumes) justificar a existência de uma *proposição prática fundamental*, a saber, uma *lei prática*. Podemos dizer que a filosofia prática kantiana representa, em sua intenção primeira, a busca e a fixação de uma lei moral por excelência, a qual possa se apresentar enquanto um princípio prático universal a ser seguido. Há, no momento de fundamentação da moralidade, a preocupação de encontrar (e fixar) uma lei prática a qual possa ditar todo o *dever-ser*, ou seja, tudo aquilo que deve necessariamente acontecer do ponto de vista moral; uma lei que determine o agir e a ação com valor moral. No Prefácio à *Fundamentação* Kant deixa claro sua principal, senão a única, tarefa tratando-se de uma metafísica moral: a descoberta e justificação do *princípio supremo da moralidade*. No presente trabalho não iremos entrar no mérito de como Kant apresenta e justifica a existência dessa proposição prática fundamental, antes, trataremos da apresentação, da relevância, dos objetivos centrais e de alguns dos aspectos essenciais da própria *Metafísica dos Costumes* de Kant.

Palavras-chave: Kant, Metafísica Moral, Princípio Prático, Moralidade.

Abstract: It is known that Kant proposed in his metaphysics moral (or metaphysics of morals) justify the existence of a *fundamental practical proposition*, namely, *practical law*. We can say that Kant's practical philosophy is, in its first intention, the search and setting a moral law par excellence, which can present itself as a universal practical principle to be followed. There, at the time of foundation of morality, concern to find (and fix) the law practice which can dictate the whole *duty-being*, ie, everything must necessarily happen the moral point of view; a law that determines the action and the action with moral worth. In the Preface to Kant makes clear *Groundwork* their main, if not the only, task in the case of a moral metaphysics: the discovery and justification of the *supreme principle of morality*. In this paper we will not go into the merits of how Kant presents and justifies the existence of this fundamental practical proposition, before, us deal with the presentation, of relevance, of the core objectives and some of the essential aspects of their *Metaphysics of Morals* Kant.

Keywords: Kant, Metaphysics Moral, Practical Principle, Morality.

Introdução

Kant, ao iniciar o prefácio da *Fundamentação da metafísica dos costumes*, aponta que a velha filosofia grega dividia-se em três ciências, a saber: a *Física*, a *Ética* e a *Lógica*. Segundo o filósofo, a divisão grega da filosofia está perfeitamente conforme a natureza das coisas e nada mais há para retificar, a não ser assinalar, devidamente e com clareza, *o princípio sob o qual*

* Doutora em Educação pelo Programa de Pós-Graduação em Educação da Faculdade de Filosofia e Ciências da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” – Campus de Marília. Pesquisadora de Pós-Doutorado em Psicologia – Psicologia e Desenvolvimento Moral pela Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” – Câmpus de São José do Rio Preto. renataclopes@yahoo.com.br.

tal divisão se sustenta, isto é, o caráter *formal* ou *material* de todo conhecimento racional, nas palavras de Kant:

Todo conhecimento racional é: ou material e considera qualquer objeto, ou formal e ocupa-se apenas da forma do entendimento e da razão em si mesma e das regras universais do pensar em geral, sem distinção dos objetos (KANT, 1980a, p. 103).

O conhecimento *racional formal* ou *filosofia formal* chama-se *Lógica*⁴⁵. O conhecimento *racional material* ou *filosofia material* é duplo e, considerando que se ocupa de determinados objetos e das *leis* as quais tais objetos estão submetidos, a filosofia material preocupa-se com uma dupla legislação: as *leis da natureza* e as *leis da liberdade*. A ciência que cuida das leis da natureza é a *Física*, também chamada de *Filosofia Natural*; a ciência que cuida das leis da liberdade é a *Ética* ou *Filosofia Moral*. Focaremos a nossa atenção, nesse momento, na filosofia material, ou seja, no conhecimento racional material: a Filosofia Natural (física) e a Filosofia Moral (ética).

A física ou filosofia natural cuida da determinação das leis da natureza como objeto da experiência; a ética ou filosofia moral trata da determinação das leis da liberdade, isto é, leis para a vontade humana na medida em que esta é afetada pela natureza. Nesse sentido, a física ou filosofia natural cuida das leis segundo as quais tudo acontece e a ética ou filosofia moral das leis segundo as quais tudo deve acontecer⁴⁶.

Seguindo com as considerações kantianas no prefácio da *Fundamentação* sobre a divisão geral da filosofia e o princípio sob o qual esta divisão está assentada, observamos que a filosofia material, tanto a física quanto a ética, pode ter a sua parte *pura* e a sua parte *empírica*⁴⁷. A parte empírica da filosofia é aquela que baseia os seus princípios na experiência

⁴⁵ “A Lógica é [...] uma ciência *a priori* das leis necessárias do pensamento, mas não relativamente a objetos particulares, porém a todos os objetos em geral; portanto uma ciência do uso correto do entendimento e da razão em geral, mas não subjetivamente, quer dizer, não segundo princípios empíricos (psicológicos), sobre a maneira como pensa o entendimento, mas sim, objetivamente, isto é, segundo princípios *a priori* de como ele deve pensar” (KANT, 1992, p. 33).

⁴⁶ Vale observar que em sua investigação moral Kant irá também ponderar sobre as condições sob as quais muitas vezes não acontece o que deveria acontecer do ponto de vista da moral, tal investigação apresenta-se enquanto uma das preocupações posteriores do filósofo ao tratar da moralidade. Porém, primeiro, para Kant, é necessário determinar, com precisão, as leis segundo as quais tudo deve acontecer – as leis do *dever-ser*. Veremos, em seguida, como Kant justifica a necessidade de determinação das leis do *dever-ser*.

⁴⁷ Ao contrário da Lógica, que não pode ter uma parte empírica e as suas leis universais e necessárias asseguradas por princípios tirados da experiência.

e, portanto, em princípios *a posteriori*, é denominada de filosofia empírica; por outro lado, a parte pura da filosofia apóia-se em princípios *a priori*⁴⁸ e denomina-se filosofia pura.

A *filosofia pura*, quando se destina a objetos específicos, como é o caso da física que tem por objeto a natureza, bem como da ética que tem por objeto os costumes, chama-se *Metafísica*. Eis que daqui decorre a existência de uma dupla metafísica: uma *metafísica da natureza*, a física ou filosofia da natureza e, *metafísica dos costumes*, a ética ou filosofia moral.

A filosofia moral terá, desse modo, uma parte pura e uma parte empírica. A parte empírica é chamada por Kant de *Antropologia prática*, enquanto que a parte pura, de *Moral* propriamente dita ou *Metafísica dos costumes*⁴⁹. Segundo as considerações kantianas, não perdendo de vista a divisão geral da filosofia proposta pelos gregos, unida ao princípio sob o qual tal divisão se sustenta, chegamos à existência de uma *Metafísica dos costumes*. Ou seja, da divisão geral da filosofia proposta pelos gregos unida ao princípio sob o qual tal divisão se sustenta, a filosofia moral apresenta-se devidamente constituída por duas partes: i) a *Moral*, propriamente dita, ou *Metafísica dos costumes*, a qual pertence à filosofia pura, isto é, apóia-se em princípios *a priori* e, ii) a *Antropologia prática* que diz respeito à filosofia empírica.

Noutras palavras, partindo da divisão geral da filosofia, não se esquecendo do princípio sob o qual tal divisão se apóia, chegamos à divisão da filosofia moral e à existência de uma *metafísica dos costumes* (à existência de uma *metafísica moral*), a qual é separada de tudo o que possa ser empírico⁵⁰. De acordo com Kant:

Ora, a moralidade é a única conformidade das ações a leis que pode ser derivada, de um modo completamente *a priori*, de princípios. Em decorrência disto, a metafísica dos costumes é propriamente a moral pura, a qual não se funda sobre qualquer Antropologia (quaisquer condições empíricas) (KANT, 1983, p. 409).

Resta-nos agora compreender o que exatamente se pretende quando se separa todos os elementos puros dos elementos empíricos ao tratar da moralidade, o que se deseja ao fundar uma moral *a priori*, isto é, ao instituir uma *metafísica dos costumes*. Também devemos compreender quais os objetivos específicos da metafísica moral, o porquê ela deve ser desenvolvida e estabelecida antes da parte empírica da moral, ou seja, a antropologia moral ou

⁴⁸ Kant (1983, p. 24), chama de *a priori* não o que independe desta ou daquela experiência, mas o que é *absolutamente* independente de toda a experiência.

⁴⁹ Tendo em vista as preocupações da presente tese, é digno observar que desde o prefácio da *Fundamentação da metafísica dos costumes* Kant já acena com a divisão da Filosofia Moral em *pura e empírica*.

⁵⁰ Os elementos empíricos da moral ficarão a cargo, por exemplo, da antropologia moral que será desenvolvida por Kant após o estabelecimento de sua filosofia moral pura.

antropologia prática, e expor, no intuito de esclarecer, alguns dos aspectos essenciais da *filosofia moral pura* ou *metafísica dos costumes* de Kant.

A Metafísica dos Costumes kantiana

Primeiramente devemos mencionar que, segundo Kant, a tendência do ser humano à *Metafísica*⁵¹ não é um mero acaso, não é acidental, mas, antes, está presente em sua própria natureza, conforme o filósofo aponta no Prefácio à primeira edição da *Crítica da razão pura*:

A razão humana, num determinado domínio de seus conhecimentos, possui o singular destino de se ver atormentada por questões, que não pode evitar, pois lhe são imposta pela sua natureza, mas às quais também não se pode dar respostas por ultrapassarem completamente as suas possibilidades (KANT, 1994, p. 03).

Sendo questões “inevitáveis” ao ser humano, era preciso procurar um caminho para abarcá-las, para tratar dos conceitos como o de liberdade, autonomia, moralidade. O caminho encontrado por Kant para garantir tais questões, para cuidar de tais conceitos, foi o desenvolvimento de uma *Filosofia Prática*, a qual parte da elaboração e do estabelecimento de uma *Metafísica dos Costumes*.

Em segundo lugar, decorrente do desenvolvimento de uma filosofia prática iniciada pela metafísica dos costumes, podemos mencionar que, no interior desse pensamento prático, não são poucos os momentos em que o filósofo expõe no quê se encerram os objetivos e a

⁵¹ Vale apontar que na primeira *Crítica* o filósofo centra-se no problema do conhecimento, verificando como o indivíduo constrói o conhecimento científico, observando, ademais, nessa obra, *a impossibilidade da metafísica enquanto ciência*, pois, se para haver conhecimento é indispensável ter dados empíricos e a metafísica não os apresenta, logo, não é possível fazer dela uma ciência. “A *Metafísica*, um conhecimento especulativo da razão inteiramente isolado que através de simples conceitos (não como a Matemática, aplicando os mesmos à intuição), se eleva completamente acima do ensinamento da experiência na qual portanto a razão deve ser aluna de si mesma, não teve até agora o caminho seguro de uma ciência” (KANT, 1983, p. 11). Assim, conceitos como, por exemplo, de liberdade, vontade autônoma, moralidade, tornaram-se problemáticos à filosofia teórica. Todavia, tendo em vista que a tendência do ser humano à metafísica, segundo Kant, não é acidental, era preciso um outro caminho para cuidar de tais questões. Se a filosofia especulativa não pôde dizer nada sobre a liberdade, moralidade, autonomia, era preciso procurar um outro caminho, é então pela *filosofia prática*, partindo do desenvolvimento e estabelecimento de uma metafísica dos costumes, o caminho encontrado por Kant para tratar de tais questões. “Para *conhecer* um objeto requer-se que eu possa provar a sua possibilidade (seja pelo testemunho da experiência a partir da sua realidade, seja a priori pela razão). Mas posso *pensar* o que quiser desde que não me contradiga, isto é, quando o meu conceito for apenas um pensamento possível, embora eu não possa garantir se no conjunto de todas as possibilidades lhe corresponde ou não a um objeto. Mas requerer-se-á algo mais para atribuir validade objetiva (possibilidade real, pois a primeira era apenas lógica) a um tal conceito. Este mais não necessita, no entanto, ser procurado justamente nas fontes teóricas do conhecimento, também pode residir nas práticas” (idem, p. 16).

importância de uma metafísica dos costumes. Vejamos um dos momentos em que Kant aponta a sua relevância.

Uma Metafísica dos Costumes é, pois, indispensavelmente necessária, não só por motivos de ordem especulativa para investigar a fonte dos princípios práticos que residem *a priori* na nossa razão, mas também porque os próprios costumes ficam sujeitos a toda sorte de perversão quando lhes faltar aquele fio condutor e norma suprema do seu exato julgamento (KANT, 1980a, p. 105).

Notamos que o desenvolvimento de uma metafísica dos costumes é indispensavelmente necessário, não por uma questão *especulativa* – a necessidade não se resume à ordem especulativa no intuito de averiguar a fonte dos princípios práticos e apresentá-los teoricamente, ou ainda, de explicar a ação segundo a sua origem. A importância e necessidade da metafísica dos costumes centram-se, precisamente, na ordem *prática*, por uma questão prática, isto é, o ponto é inerente ao princípio da ação, para que os próprios costumes não fiquem sujeitos a perversões, corrupções e desvios do ponto de vista da moral, para que o ser humano não se deixe seduzir ou desviar muito facilmente da moralidade – daquilo que deve acontecer, que *devemos* fazer do ponto de vista da moralidade.

Para Kant, tanto a razão especulativa quanto a razão prática, não poderiam encontrar repouso seguro em parte alguma a não ser diante de uma crítica completa da razão⁵², estabelecendo, nesse sentido, o que Kant chama de *tribunal da razão*. O primeiro, a razão teórica, uma crítica da própria capacidade de conhecer, uma crítica prévia da possibilidade, capacidade, alcances e limites da razão especulativa; o segundo, a razão prática, uma crítica, isto é, o exame para poder evidenciar a existência de uma razão prática pura e, em vista disso, criticar, no sentido de examinar a sua faculdade prática, ou seja, a própria capacidade da razão na determinação da vontade. Uma vez demonstrada a existência de uma razão prática, o que será investigado é a sua faculdade prática, isto é, *o alcance da razão na determinação da vontade*. Como explica Kant (2003a, p. 67), a investigação prática é aquela que tem a ver simplesmente com *os fundamentos determinantes da vontade*.

Segundo o filósofo (1983, p.10), a razão pode se referir de dois modos ao seu *objeto*: ou para determinar o objeto e o seu conceito ou também para torná-lo real. O primeiro é conhecimento teórico, o segundo, conhecimento prático (vale dizer que o objeto da razão prática é a *vontade*). Nesse sentido, a filosofia especulativa ou teórica diz respeito ao *ser*, a

⁵² Kant considera a *razão* enquanto a faculdade dos princípios – princípios do conhecimento e princípios práticos (KANT, 2003a, p. 427).

filosofia prática ou moral ao *dever-ser*⁵³ – “A filosofia da natureza refere-se a tudo aquilo que *é*; a filosofia dos costumes concerne unicamente ao que *deve ser*” (KANT, 1983, p. 408). Há distinção entre o *ser*, ou seja, aquilo que *é*, objeto da filosofia especulativa, e o *dever-ser*, pertencente à filosofia prática. Os interesses da razão diferem em propósitos, *teórico* e *prático*. Tais interesses, segundo Kant, não devem ser misturados. Como lembra Rohden, na introdução à edição brasileira da segunda crítica: “Porque se trata de dois pontos de vista diversos, segundo os quais o conhecimento teórico trata da ordem do ser, e o conhecimento prático, da ordem do dever-ser” (KANT, 2003a, p. XVIII).

Beck, igualmente, nos chama a atenção para os interesses distintos da razão, diz ele:

[...] não há duas razões, uma teórica e uma prática, mas uma só razão – a faculdade de formular leis e princípios – que apresenta dois interesses. Um fornece conhecimento dos objetos como são (ou aparecem); o outro interesse nos introduz na ordem natural mediante a ação voluntária (BECK, 1984, p. 39).

Podemos pensar que o criticismo kantiano preocupa-se com os fundamentos das legislações: da vontade, a lei prática, para o caso da *Crítica da razão prática*, que funda *a priori* o *dever-ser*, e da natureza, a lei natural, para o caso da *Crítica da razão pura*, que funda *a priori* o que *é*. As segundas são do interesse da razão especulativa, ao passo que as primeiras, da razão prática. Como aponta o filósofo, mesmo antes da publicação da *Fundamentação e Crítica da razão prática*:

Para o caso do dever ético não se tem somente que *conhecer* o que *é* o dever (como algo sobre o qual o fim todo homem naturalmente tem e pode, facilmente, decidir), mas o ponto *é* inerente ao *princípio da vontade*, a saber, a *consciência desse dever-ser*, a mola da ação, de modo que podemos ser capazes de dizer do homem, quando age com conhecimento desses princípios da prudência, que ele *é* um filósofo prático (KANT, 2008, p. 1)⁵⁴.

Ainda com o intuito de compreender as preocupações de Kant ao elaborar e estabelecer sua filosofia prática, em particular os motivos práticos da metafísica dos costumes, vejamos a citação de algumas passagens que sinalizam a necessidade de uma metafísica moral ou dos costumes.

Mas, não *é*, portanto, inútil, muito menos ridículo, traçar nessa metafísica *os primeiros princípios da ética*; para isso somente enquanto um filósofo poderá observar os primeiros princípios dessa concepção do dever, de outro modo, *não*

⁵³ Tudo aquilo que deve necessariamente acontecer do ponto de vista moral, vale dizer: caso haja a preocupação com o valor moral da ação.

⁵⁴ *Grifos nosso*.

*poderemos olhar para o ensino da ética (doutrina ética) com segurança ou pureza*⁵⁵. (KANT, 2008, p. 1-2)

Mas, o pensamento deve ter elementos metafísicos, sem os quais não pode esperar por qualquer segurança e pureza, ou mesmo motivos éticos (idem, p.2).

Ora, uma tal Metafísica dos costumes, completamente isolada, que não anda misturada nem com a Antropologia, nem com a Teologia, nem com a Física ou a Hiperfísica, e ainda menos com as qualidades ocultas (que se poderia chamar de hipofísicas), não é somente um substrato indispensável de todo conhecimento teórico dos deveres seguramente determinados, mas também um desiderato da mais alta importância para a verdadeira prática das suas prescrições [...] uma doutrina, composta de móveis de sentimentos e inclinações ao mesmo tempo que de conceitos racionais, tem de fazer vacilar o ânimo em face de motivos impossíveis de reportar a princípio algum, que só muito casualmente leva ao bem, mas muitas vezes podem levar também ao mal (KANT, 1980a, p. 122).

Observando a primeira citação acerca da tarefa e, particularmente, sobre a relevância de uma *metafísica dos costumes*, podemos ressaltar que a metafísica moral cuidará, especificamente, de traçar os *primeiros princípios da ética*⁵⁶. Afinal, de outro modo, na ausência do princípio, do fio condutor, não poderíamos olhar para o ensino da ética com segurança, ou seja, a própria possibilidade do ensino da ética, a doutrina ética, estaria comprometida⁵⁷.

Com a segunda referência é evidenciado que sem os elementos metafísicos da moral, não se pode esperar por qualquer segurança ou mesmo as razões/motivos éticos. Toda a segurança de uma ação detentora de valor moral, ou ainda, a própria possibilidade da ação moral, depende dos elementos metafísicos, do *princípio* da ação – *as razões pelas quais faço o que faço*, princípio este que na visão de Kant, somente uma investigação pura, quer dizer, a metafísica moral, pode oferecer.

E por fim, evidenciamos que uma metafísica dos costumes deve ser completamente separada de tudo aquilo que seja empírico, deve ser isolada de todo e qualquer dado ou ciência – antropologia, física, psicologia, teologia – as quais também avaliam a ação humana, porém, sob uma outra óptica, sob outras perspectivas que não a busca do princípio da ação. No que diz respeito ao caráter empírico da ação, tal qual como ocorre, por exemplo, na antropologia,

⁵⁵ *Grifo nosso*. Vale aqui observar que mesmo antes da *Fundamentação da metafísica dos costumes* (1785), da segunda *Crítica* (1788) e *Metafísica dos costumes* (1797), obras onde temos o núcleo da filosofia prática kantiana, Kant nos acena no texto *Elementos metafísicos da ética* publicado em 1780, com as duas partes da moral – pura e empírica – bem como com a possibilidade do ensino da ética, ou seja, doutrina ética.

⁵⁶ A ética é entendida aqui enquanto a ação em geral com valor moral.

⁵⁷ Podemos dizer que a doutrina ética de Kant será traçada nas obras posteriores à filosofia moral pura, por exemplo: *A religião dentro dos limites da simples razão*, *Metafísica dos Costumes*, *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, *Sobre a pedagogia*. Em primeiro lugar, com a *Fundamentação* e a *Crítica da razão prática* temos a preocupação de Kant com a ação moral, posteriormente, há a preocupação com a ação em geral que pode ter valor moral.

o que se quer, em grande medida, é investigar fisiologicamente as causas de suas ações⁵⁸; com a psicologia, o que se busca é investigar as ações e as condições do querer humano em geral⁵⁹.

A parte *pura* de ambos os interesses da razão, da razão teórica e, do mesmo modo, da razão prática, aquela parte em que a razão determina o seu objeto de modo completamente *a priori*, tem de ser exposta antes e sozinha, sem que com ela seja mesclado nada do que decorre de outras fontes, como alerta Kant:

[...] constitui péssima economia gastar cegamente todos os ganhos sem poder distinguir depois, quando ela emperra, qual parte dos rendimentos pode arcar com a despesa e de qual parte se deve cortá-la (KANT, 1983, p. 10).

Além disso, a *pureza* de uma metafísica dos costumes, ou seja, o propósito de uma filosofia prática pura, se justifica, de acordo com o pensamento kantiano, pois:

Primeiro, uma filosofia prática mesclada não é capaz de oferecer princípio algum, não pode fornecer um princípio propriamente prático, ou seja, leis práticas ou condições de estabelecimentos de leis práticas da vontade, eis a preocupação central de Kant no momento do desenvolvimento da sua metafísica moral. Uma filosofia prática que se mescla com dados empíricos, por exemplo, da física, da antropologia, da psicologia ou da experiência em geral, pode fornecer, no melhor dos casos, previsões, estatísticas, leis naturais, pode relatar/descrever casos particulares, porém, não é essa a preocupação de Kant, a sua preocupação localiza-se na *mola* (KANT, 2008, p. 1), na fonte da ação, isto é, no *princípio da ação*.

Em segundo lugar, Kant (1983, p. 24) chama de *puro* o que nada se mescla com dados empíricos, o fundamento puro da moralidade deve ser completamente depurado de tudo o que possa ser empírico que, segundo Kant, é sempre *contingente* e a base da conduta humana não deve ficar a sorte de qualquer contingência. Na visão do filósofo, tudo o que provém da experiência é contingente e particular, diferente daquilo que provém da razão, cujo alcance pode ser universal, necessário e objetivo. Na *Crítica da razão pura*, Kant nos oferece este dado ao apontar que, se no ato de conhecer estão presentes o sujeito e o objeto, sendo que a universalidade, necessidade e objetividade do conhecimento não podem vir do objeto, terão que vir então do sujeito⁶⁰. Tratando-se da moralidade, há algo que se assemelha a essa

⁵⁸ KANT, 1983, p. 279.

⁵⁹ KANT, 1983, 105.

⁶⁰ Para Kant, o conhecimento é uma síntese dos elementos derivados da experiência e de dados *a priori* provenientes da estrutura transcendental do sujeito que conhece, a qual permite explicar que o conhecimento seja

“*revolução copernicana*”⁶¹ realizada pelo autor na primeira *Crítica*; tal como na razão teórica, Kant constatou na razão prática a impossibilidade de se buscar na experiência o princípio da ação, uma lei prática universal e necessária.

Terceiro, uma filosofia prática mesclada, isto é, contingente, casual, ou acidental, pode levar ao bem, como pode também, em muitas situações, levar ao mal. Noutras palavras, uma filosofia moral mesclada apenas é capaz de oferecer razões ou motivos que podem, eventualmente ou acidentalmente, levar à virtude, mas que também podem, por vezes, levar ao vício, desqualificando as diferenças específicas entre *virtude* e *vício*, oferecendo, por exemplo, apenas a melhor técnica ou o melhor cálculo da ação, conselhos ou regras da habilidade.

A questão que se coloca é: se há a preocupação moral, o ser humano pode se deixar guiar por um “princípio”, por uma determinação, uma razão ou motivo tão vacilante? Se há a preocupação moral o ser humano pode deixar-se guiar ao acaso, por uma determinação ou “princípio” que causalmente ou acidentalmente leva ao bem, mas que em muitas situações pode também encerrar-se em um grande mal?

Eis a necessidade e relevância de, se tratado de uma filosofia prática ou da razão prática, elaborar e desenvolver primeiro uma metafísica dos costumes – a metafísica moral ou sistema da crítica, para somente depois considerar o empírico, por exemplo, com a religião, com a antropologia, com a educação⁶². Ademais, como investigar a possibilidade de aplicação, o

universal, necessário e objetivo, características essenciais a todo conhecimento científico. Por este motivo, Kant inicia a introdução à *Crítica da razão pura*, dizendo: “Não há dúvida de que todo o nosso conhecimento começa pela experiência [...]. Mas embora todo o nosso conhecimento comece *com* a experiência, nem por isso todo ele se origina justamente *da* experiência.” (KANT, 1983, p. 23).

⁶¹ “[...] O mesmo aconteceu com os primeiros pensamentos de *Copérnico* que, depois das coisas não quererem andar muito bem com a explicação dos movimentos celestes admitindo-se que todo o exército de astros girava em torno do espectador, tentou ver se não seria melhor que o espectador se movesse em torno dos astros, deixando estes em paz” (KANT, 1983, p. 12).

⁶² Vale ressaltar que, em Kant, o empírico, em sua filosofia moral, não é descartado, não é eliminado pelo filósofo, o que não seria possível tendo em vista a própria constituição da natureza humana – sensível e racional. Querer suprimir toda e qualquer sensibilidade, toda e qualquer experiência, parece contraditório com a própria natureza do ser humano, isto é, com a sua natureza *finita*. Desse modo, considerar a natureza finita da natureza humana, parece algo necessário tratando-se de uma filosofia moral, tendo em vista a preocupação com o valor moral das ações, pois ainda que essa filosofia prática obtenha seu *princípio supremo* – o *princípio prático fundamental*, sem levar em consideração as peculiaridades da natureza humana, não poderá deixar de se indagar, em algum momento, sobre essa natureza e a aplicabilidade destes princípios aos seres racionais e sensíveis, nesse caso, o ser humano – um dos agentes morais. A sensibilidade, a experiência, em suma, o empírico, somente não é abordado ou levado em consideração na primeira parte da moral, o que se dá justamente pelos objetivos, pela tarefa, pelo o que se quer de uma filosofia prática pura.

sucesso ou efetividade de algo se antes ele não foi devidamente e cuidadosamente fundado.

De acordo com Kant:

É verdade que as minhas afirmações sobre esta questão capital tão importante e que até agora não foi, nem de longe, suficientemente discutida, receberiam muita clareza pela aplicação do mesmo princípio a todo o sistema e grande confirmação pelo fato da suficiência que ele mostraria por toda a parte; mas tive que renunciar a esta vantagem, que no fundo seria também mais de amor-próprio do que de utilidade geral, porque *a facilidade de aplicação e a aparente suficiência dum princípio não dão nenhuma prova segura de sua exatidão*, pelo contrário, despertam em nós uma certa parcialidade para o não examinarmos e ponderarmos em toda a severidade por si mesmo, sem qualquer consideração pelas consequências (KANT, 1980a, pp. 106-7)⁶³.

Assim, no que diz respeito à tarefa específica, ao objetivo particular da metafísica dos costumes kantiana podemos ressaltar que o fim primeiro de sua filosofia prática diz respeito aos *fundamentos*, aos princípios da vontade, ao *princípio prático fundamental*; concentrando-se, exclusivamente, à *fundamentação da moralidade*, ou seja, na busca pelos fundamentos do agir moral, eis a tarefa da parte *pura* da doutrina moral de Kant.

No que diz respeito a uma filosofia moral pura, a *metafísica dos costumes*, que representa a busca pelos princípios da ação detentora de valor moral, a principal tarefa do filósofo, senão a única, é “*a busca e fixação do princípio supremo da moralidade*”⁶⁴ (KANT, 1980a, p. 106). O que significa a *descoberta*, a *fixação* e a *justificação* do *princípio supremo da moralidade*.

Tal princípio deve ser puro e independentemente de se irá realizar-se ou não, a preocupação aqui centra-se exclusivamente no *dever-ser*, isto é, tudo o que deve necessariamente acontecer do ponto de vista moral; a preocupação está, unicamente, na possibilidade de leis práticas puras que possam determinar a conduta do ser humano por motivos *a priori*. Nas palavras de Kant:

Mesmo que nunca tenham havido ações que tivessem jorrado de tais fontes puras, a questão não é agora de saber se isto ou aquilo *acontece*, mas sim que a razão por si mesma e independente de todos os fenômenos ordena o que *deve acontecer* (KANT, 1980a, p. 120)⁶⁵.

⁶³ *Grifos acrescentados.*

⁶⁴ Podemos dizer que a busca pelo princípio supremo da moralidade se dá inicialmente na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, mediante a análise dos juízos morais comuns, segundo a qual Kant chega aos conceitos de *boa vontade*, *imperativo*, *dever*. A fixação e o desenvolvimento do *princípio* ocorrem a partir da 3ª seção da *Fundamentação e Crítica da razão prática*. Porém, digno de nota é enfatizar que a necessidade do *fundamento puro prático*, ou seja, uma lei que dite o que *deve acontecer* – dita todo o *dever ser*, já pode ser antevista desde a *Dissertação de 1770*, por exemplo, no §9, nota de rodapé.

⁶⁵ *Grifos acrescentados.*

Isso significa que nesse âmbito não há ainda a preocupação com a efetivação do princípio supremo da moral, Kant busca, com o sistema da crítica em sua investigação prática, a fórmula do agir moral, uma fórmula precisa do dever moral⁶⁶, segundo ele, uma tarefa importante, afinal:

Quem, porém, sabe o que significa para o matemático uma fórmula, a qual para executar uma tarefa determina bem exatamente e não deixa malograr o que deve ser feito, não considerará uma fórmula, que faz isto com vistas a todo o dever em geral, como algo insignificante e dispensável (KANT, 2003a, p. 25).

Kant além de marcar e justificar o seu interesse tratando de uma investigação moral genuína, responde também às críticas endereçadas a ele – de que o filósofo não teria apresentado em sua investigação nenhum princípio novo da moralidade, mas somente uma nova fórmula⁶⁷.

Evidenciamos a existência de uma *metafísica dos costumes*, bem como a necessidade da elaboração da *filosofia prática pura* que, segundo Kant, representa a *Moral* propriamente dita, a qual completamente purificada de tudo o que possa ser empírico, encontre, desse modo, nada além que a *fórmula do dever moral*, isto é, o *fundamento*, uma legislação, um *princípio supremo*, que determine todo o *dever ser*, tudo o que deve acontecer do ponto de vista da moralidade – mesmo que não ocorra uma só vez.

Trata-se aqui não do sucesso mas somente da determinação da vontade e do fundamento determinante da máxima da mesma como enquanto vontade livre. Pois, se somente ante a razão pura a **vontade** é conforme às leis, então seja como for a execução da sua **faculdade**, quer ela surja ou não efetivamente segundo essas máximas da legislação de uma natureza possível, disso não se ocupa absolutamente a Crítica, que investiga aí se e como a razão pura pode ser prática, isto é, imediatamente determinante da vontade (KANT, 2003a, p. 153).

⁶⁶ As particularidades da ética do dever, ou ainda, a divisão dos deveres para o caso da natureza humana, será investigado, posteriormente, por Kant com o sistema da ciência, por exemplo, na *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, *Metafísica dos costumes (Doutrina da virtude)*, *Sobre a Pedagogia*. Acerca do sistema da crítica e do sistema da ciência na investigação prática, temos: “[...] a determinação específica dos deveres como deveres humanos, para dividi-los, somente é possível se antes o sujeito dessa determinação (o homem) for conhecido segundo a natureza que ele efetivamente detém, embora apenas na medida em que é necessário com relação ao dever em geral; tal determinação, porém, não pertence a uma *Crítica da razão prática* em geral, que só deve indicar completamente os princípios de sua possibilidade, de seu âmbito e limites, sem referência particular à natureza humana. Portanto, a divisão pertence aqui ao sistema da ciência e não ao sistema da crítica” (KANT, 2003a, p. 25-7).

⁶⁷ Kant refere-se, nesse momento, precisamente a Gottlob August Tittel (1739-1816), adversário da ética kantiana. Cf. KANT, 2003a, p. 25.

Considerações Finais

A tarefa de fundar uma filosofia moral pura, constitui, de acordo com Kant (1980a, p. 106), algo completo e bem distinto de qualquer outra investigação moral. Afirmção que parece correta, pois, historicamente, a base da moralidade fora, antes de Kant, buscada na ordem da natureza ou em necessidades naturais, em tradições, no anseio pela felicidade, na busca pelo prazer, na vontade de Deus, ou ainda no sentimento moral. Via-se, segundo Kant (1980a, p. 138), o ser humano ligado a leis pelo seu dever, porém, não ocorreu a ninguém que o ser humano estivesse sujeito somente à sua *própria legislação*⁶⁸. Nesse sentido, há a reformulação precisa do princípio da moralidade, a renovação do fundamento das leis práticas, eis a novidade da proposta do pensamento moral kantiano.

Podemos apontar, nesse contexto, que as tentativas anteriores a Kant de fundamentar a moralidade consistiam, na maioria dos casos, em heteronomias, fundavam-se, portanto, em algo externo ao ser humano, colocava-se o princípio da heteronomia da vontade por julgar-se que a vontade não pudesse ser determinada senão por algo exterior a ela.

Seguindo com a posição de Kant, o motivo da moralidade heterônoma se deu pela ausência de uma investigação moral genuína, ou seja, com elementos puros, bem como por nunca terem colocado o conceito de moralidade separado em uma luz suficiente clara, por terem tentado, repetidamente, apresentar a virtude, a moralidade, apenas fragmentariamente, “jamais *inteiramente* na beleza da sua figura” (KANT, 2006, p. 191). Assim, as presentes investigações não possibilitaram nada de sólido em matéria da moral, não possibilitaram nada que pudesse identificar e fornecer, na visão de Kant, o *princípio supremo da moralidade*. Como explica Rohden (KANT, 2003a, p. XVI), contra as ilusões da heteronomia a crítica prática justifica-se como necessária.

Kant parece colocar a sua argumentação sobre a fundamentação da moral sob a base da existência de um princípio supremo moral: *autônomo, universal e incondicional*. Desse princípio prático é dependente a própria possibilidade da moralidade, ou seja, a própria possibilidade do autêntico valor ou conteúdo moral das ações.

⁶⁸ De acordo com Santos (2011, p. 205), temos aqui a referência de Kant “aos esforços empreendidos por seus antecessores na busca e fundamentação de um princípio supremo para a moralidade, Kant alude às dificuldades daqueles e aponta para a causa do fracasso de suas empreitadas”.

Como Kant busca, fixa e justifica a existência do princípio supremo da moralidade, também os seus elementos norteadores/constitutivos, deixaremos em aberto, enquanto objeto de estudo e análise, para uma próxima exposição.

Referências Bibliográficas

- BANHAM, G. *Kant's practical philosophy: from critique to doctrine*. New York: Palgrave MacMillan, 2003.
- BECK, L. W. *A commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. Chicago: University of Chicago Press, 1984.
- BITTNER, R. *Máximas*. In: *Studia Kantiana – Revista da Sociedade Kant Brasileira*, nº. 5, 2003.
- CAYGILL, H. *Dicionário Kant*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.
- DELBOS, V. *La philosophie pratique de Kant*. Paris: PUF, 1969.
- HERMAN, B. *The Practice of Moral Judgment*. Harvard: Harvard University Press, 1993.
- HÖFFE, O. *Kant*. Barcelona: Herder, 1986.
- _____. *Immanuel Kant*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- _____. (org). *Immanuel Kant: Kritik der Urteilskraft*. Berlin: Akademie Verlag, 2008.
- KANT, I. *Textos Seletos*. Petrópolis : Vozes, 1974.
- _____. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. São Paulo: Abril Cultural, 1980a.
- _____. *Prolegômenos*. São Paulo: Abril Cultural, 1980b.
- _____. *A religião dentro dos limites da simples razão*. São Paulo: Abril Cultural, 1980c.
- _____. *Dissertação de 1770*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1982.
- _____. *Crítica da Razão Pura*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- _____. *Prolegômenos a toda a metafísica futura*. Lisboa: Edições 70, 1988a.
- _____. *Lecciones de ética*. Barcelona: Crítica, 1988b.
- _____. *Lógica*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992.
- _____. *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.
- _____. *Crítica da Razão Prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2003a.

_____. *A Metafísica dos costumes*. Bauru: Edipro, 2003b.

_____. *Manual dos cursos de Lógica geral*. Trad. Fausto Castilho. 2. ed. Campinas: Editora da UNICAMP, 2003c.

_____. *Reflexiones sobre filosofía moral*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2004. _____. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. São Paulo: Iluminuras, 2006.

_____. *Akademieausgabe von Immanuel Kants Gesammelten Werken*. Disponível em: <<http://www.korpora.org/kant/verzeichnisse-gesamt.html>>. Acesso em 15 de junho de 2014.

_____. *The Metaphysical elements of ethics*. Hong Kong: Forgotten Books, 2008. Disponível em: <www.forgottenbooks.org>. Acesso em: 22 de junho 2014.

KLAUDAT, A. *Os princípios de aplicação da metafísica dos costumes de Kant*. Revista *Étic@*. Florianópolis v.9, n 1 pp. 77-87, 2010.

RAWLS, J. *História da filosofia moral*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

ROHDEN, V. *Razão prática pura*. Dissertativa (UFPEL, Pelotas), n. 6. 1997, pp. 69-98.

SANTOS, R. *Liberdade e coerção: a autonomia moral é ensinável?* In: *Studia Kantiana – Revista da Sociedade Kant Brasileira*, n. 11, 2011.

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

_____. *Kant*. Porto Alegre: Artmed, 2008.

A FEDERAÇÃO DOS ESTADOS LIVRES NOS LIMITES DA IDEIA DO DIREITO DE KANT

João Tescaro Júnior*

Resumo: Este artigo tem por intuito defender que o substituto negativo da federação dos Estados livres, voluntária e não coercitiva, de Kant tem estreita relação com a ideia de transformação constitucional pacífica e que, por isso, está dentro dos contornos da própria ideia do direito. Para tanto, inicialmente, mostra como o filósofo de Königsberg arquiteta a ideia de transição do estado de natureza para o estado civil sobre o conceito de *lex permissiva* da razão e como os artigos preliminares e o substituto negativo, engendrados no opúsculo *Para a Paz Perpétua*, podem ser entendidos nesse contexto. Na sequência, aponta os equívocos da leitura padronizada, a respeito do direito das gentes kantiano, com o objetivo de mostrar que o substituto negativo não é uma concessão empírica de Kant, que ele não rejeita a ideia de república mundial por entendê-la conceitualmente incoerente e que a federação dos Estados livres seria eficaz em promover a paz mundial.

Palavras-chave: Kant. Ideia do direito. Direito das gentes. Paz perpétua.

Abstract: Aims to defend the negative substitute of the Kant's Federation of Free States, voluntary and non-coercive, is closely related to the idea of peaceful constitutional change and, therefore, are within the contours of the idea of right. For this purpose, initially, shows how the philosopher of Königsberg builds the idea of transition from the nature state to the civil state on the concept of *lex permissiva* of reason and as the preliminary articles and the negative substitute, engendered in the *Toward Perpetual Peace*, can be understood in that context. Following points out the misconceptions of standardized reading, concerning of the Right of Nations of Kant, with the aim of showing that the negative substitute is not an empirical grant of Kant, he does not reject the idea of a world republic understand it conceptually incoherent and the Federation of Free states would be effective in promoting world peace.

Keywords: Kant. Idea of Right. Right of Nations. Perpetual Peace.

A ideia do direito exige que os homens deixem o estado de natureza para instituírem um estado jurídico comum, dentro do qual a liberdade de ação é limitada em prol da coexistência pacífica de todos. Não obstante esta exigência racional, Kant considera que o estado de natureza é um constructo puramente racional, sem qualquer correspondente no mundo empírico, e que os Estados estão mais ou menos próximos desta ideia, na medida em que as suas constituições políticas mostrem estar mais ou menos próximas de outro conceito racional, o construto de uma república fundada por um “*contrato originário*”⁶⁹ que é uma “*simples ideia da razão*” que tem sua “realidade (prática)” na obrigação do poder legislador de

* Mestre em filosofia pela Universidade Estadual de Londrina. E-mail: jtescarojr@gmail.com.

⁶⁹ Para os jusnaturalistas anteriores a Kant, o contrato originário constituía-se em um fato histórico-político instaurador do Estado. Para Kant, o contrato originário é simplesmente uma ideia da razão utilizada para justificar a transição do estado de natureza para o estado civil (Cf. BOBBIO, 2000, p. 199-201).

“fornecer as suas leis como se elas *pudessem* emanar da vontade colectiva de um povo inteiro, e a considerar todo o súbdito, enquanto quer ser cidadão, como se ele tivesse assentido pelo seu sufrágio a semelhante vontade” (KANT, 2009, p. 88). Ainda, segundo as palavras de Kant, a constituição republicana apresenta-se como um “princípio racional para a apreciação de toda a constituição jurídica pública em geral” (KANT, 2009, p. 95), ou seja, ela é um parâmetro *a priori* pelo qual se pode mensurar a legalidade das constituições empíricas, segundo a ideia do direito público, e, assim, nortear os governantes no sentido de fazê-las constantemente progredir para o melhor ou, como ensina Ricardo Terra (1995, p. 70):

Como idéia, a constituição republicana serve de padrão de medida para os governos, a quem cumpre se aperfeiçoar continuamente. Mesmo os governos não republicanos têm a obrigação de seguir o espírito do republicanismo [...], como se o povo fosse o autor das leis, mesmo se, segundo a letra, o povo não seja consultado nem tenha seus direitos garantidos.

Dentro desta perspectiva, Kant não advoga que a ideia de uma constituição pura perfeita seja realizada de “sopetão”, mediante o “derrube violento de uma Constituição defeituosa existente até o momento”, uma vez que durante este tipo de transição certamente surgiria “um momento de destruição de todo estado jurídico” (KANT, 2011, p.245). A revolução, diz Kant, é “uma subversão de todas as relações jurídico-civis e, portanto, de todo o Direito”, não se tratando de uma “modificação da Constituição civil, mas dissolução dela” (KANT, 2011, p. 222-223), o que equivaleria a um retrocesso em direção ao estado violento de natureza. O que Kant defende é a reforma constitucional progressiva, dirigida pela ideia do direito público, que, no tocante à guerra, primeiro, quer torná-la gradualmente mais humana, depois, mais rara, até extingui-la como guerra ofensiva (Cf. KANT, 1993, p. 111), de maneira que possa ser trilhada a senda da constituição republicana que tem por propósito a permanente aproximação do “bem político supremo, a paz perpétua” (KANT, 2011, p. 245).

É visando esta *reformatio paulatim* em direção ao *summum bonum* político e, também, considerando a existência de contingências práticas difíceis de serem rapidamente solvidas, que Kant trabalha o conceito de *lex permissiva* da razão, pelo qual é possível conservar uma situação de um direito público injusto até que a mesma esteja preparada para uma completa transformação ou tenha pacificamente evoluído rumo ao ideal republicano, pois “qualquer constituição *jurídica*, embora só em grau mínimo seja conforme ao direito, é melhor do que nenhuma”(KANT, 2009, p. 167). Nesse passo, as leis permissivas não podem ser classificadas como leis prescritivas ou proibitivas, pois se aplicam a situações que, embora estejam envoltas em ilegalidade, devem ser provisoriamente consideradas legais em razão das

circunstâncias políticas. Assim, a sua validade está calcada na antecipação e na preparação da institucionalização de leis que estão de acordo com as exigências da razão pura prática (Cf. FLIKSCHUH, 2000, p. 138), sendo que, conforme pontua Brandt, somente por meio delas “*cabe concebir la no-razonabilidad de la propia razón y se hace comprensible el proceso de superación del hiato*”⁷⁰. Porém, cumpre esclarecer que isso só pode ocorrer porque Kant considera a *lex permissiva* um postulado da razão prática que estende *a priori* os princípios do direito (KANT, 2011, p. 70), os quais, somente sob esta condição, conseguem promover a intermediação entre as leis proibitivas e as leis prescritivas. Nesse sentido, Flikschuh (2000, p. 139) esclarece:

Nem mesmo Kant é muito explícito sobre o status sistemático da *lex permissiva* na *Rechtslehre*. No entanto, ele a concebe na forma de um postulado, como uma 'extensão a priori dos princípios da razão prática'. Aqui, os princípios em questão só podem se referir ao princípio universal do Direito. Por isso, o postulado, como uma lei permissiva da razão prática na esfera jurídica, pode ser tomado para ampliar as divisões sistemáticas da razão (prática) inicialmente desenvolvidas na *Groundwork*. Na esfera jurídica, as leis permissivas mediam as leis prescritivas e as leis proibitivas da razão pura prática. As leis permissivas são aplicadas às ações que [...] não podem ser classificadas nem no âmbito das ações obrigatórias nem no âmbito das ações proibidas (tradução livre)⁷¹.

Feitas estas considerações, podemos dizer que, para Kant, uma estratégia tal de substituição gradual de uma constituição precária por outra mais justa não significaria subordinar a dimensão do direito ao pragmatismo político, mas sim reconhecer a prudência política nos limites da moral (considerada como teoria do direito), uma vez que, assim estruturada, a reforma do Estado estaria ancorada num modo pacífico de evolução constitucional (KANT, 2009, p. 166). Nesta ordem de ideias, tendo como referência o modo de governo de Frederico II que, segundo Kant, estava pautado pelo *espírito* de um sistema representativo (republicanismo), o nosso filósofo até mesmo faz certas concessões à forma despótica de governo monárquico⁷² ao afirmar que é possível haver um poder soberano despótico que

⁷⁰ Esta posição de Reinhard Brandt está contida no estudo “*Observaciones crítico-históricas al escrito de Kant sobre la paz*” publicado em coletânea intitulada “*La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración: a propósito del bicentenario de Hacia la paz perpetua de Kant*” (Cf. ARAMAYO, 1996, p. 44).

⁷¹ “*Nor is Kant very explicit about the systematic status of the lex permissiva in the Rechtslehre. However, he there refers to the postulate as an 'a priori extension of principles of practical reason'. Here the principle in question can only be the universal principle of Right. Hence the postulate, as a permissive law of practical reason within the sphere of law, can be taken to extend the systematic divisions of (practical) reason initially developed in the Groundwork. In the sphere of law, permissive laws mediate between the prescriptive laws and the prohibitive laws of pure practical reason. Permissive laws apply to actions which [...] cannot be classed either under obligatory actions or under the prohibited actions*”.

⁷² Para Kant, quanto menor o número de dirigentes do Estado, maior é a representação dos mesmos e assim, maior a possibilidade da constituição harmonizar-se com o republicanismo. Dessa forma, o ideal de constituição republicana é gradualmente mais fácil de ser alcançado na monarquia, depois na aristocracia e, por último, é impossível ser implementado na democracia, a não ser por meio da revolução (Cf. KANT, 2009, p. 142).

governe como uma república até que os seus súditos tornem-se paulatinamente aptos a aceitar a influência da ideia de autoridade da lei e, com isso, preparados para dar-se uma legislação fundada na ideia do direito público (Cf. KANT, 2009, p. 140-167). Sobre isso, Cavallar explica:

As leis permissivas possibilitam aplicar a lei do direito à realidade “no modo de uma reforma paulatina”. Essas assumem uma função de transição [...]. A evolução do direito racional continua sendo o objetivo, mas o político pode continuar provisoriamente injustiças herdadas da tradição, até que surja uma oportunidade favorável para uma transformação⁷³.

Mutatis mutandis, Kant também aplica esse recurso conceitual da *lex permissiva* quando apresenta os artigos preliminares⁷⁴ da paz perpétua com o objetivo de estabelecer as diretrizes indispensáveis para a efetivação da transição do estado selvagem existente entre os Estados ao direito das gentes fundado na razão pura prática. Nesses artigos preliminares, encontram-se as condições negativas, tanto na forma de leis proibitivas (artigos 1º, 5º e 6º) quanto na forma de leis permissivas (artigos 2º, 3º e 4º), as quais manifestam as obrigações dos governantes, ainda que lhes custem o “sacrifício do amor-próprio”, de corrigir os defeitos nas relações entre os Estados e, assim, coaduná-las à ideia de direito público. Isso se dá porque, segundo Kant, dentro desta circunstância de alterações, “a rotura [...] de uma coligação cosmopolita, antes de se dispor de uma constituição melhor que a substitua, é contrária a toda a prudência política conforme neste ponto com a moral” (considerada teoria do direito) (KANT, 2009, p. 167), o que mostra que a forma de transição arquitetada por Kant nos artigos preliminares, seja pelas leis proibitivas ou pelas leis permissivas, está de acordo com a ideia de direito, embora também se possa interpretá-la como um conjunto de dispositivos voltados para a práxis política⁷⁵.

De fato, se o opúsculo *A paz perpétua* for interpretado também como um texto de teoria política, no qual, pontua Gerhardt, Kant faz consideráveis concessões à política⁷⁶, é possível

⁷³ O referido excerto está contido no texto “A sistemática da parte jusfilosófica do projeto kantiano *À paz perpétua*” publicado em coletânea coordenada por Valério Rohden (cf. 1997, p. 82-83).

⁷⁴ Esclareço que não farei um estudo pormenorizado de todos os artigos preliminares, mas apenas empreenderei uma análise a respeito das interpretações a respeito do seu caráter (jurídico ou político) e do fio condutor que os perpassa (a ideia do direito).

⁷⁵ Nesse sentido, Reinhard Brandt entende que o critério de sua denominação (provavelmente, a transitoriedade e a provisoriedade), bem como o critério do seu rapsódico agrupamento (provavelmente, a forma de leis proibitivas e permissivas), leva à compreensão de que os artigos preliminares são direcionados à práxis efetiva do político (Cf. ARAMAYO, 1996, p. 10).

⁷⁶ No texto intitulado “Uma teoria crítica da política sobre o projeto kantiano *À paz perpétua*”, Volker Gerhardt entende que é um equívoco reconhecer o escrito *A paz perpétua* apenas como uma “teoria jurídica da paz mundial”, pois ele também traz em si uma “teoria política” até hoje mal compreendida pelos intérpretes de Kant.

entender que os artigos preliminares têm somente (ou principalmente) caráter empírico-prudencial, e não caráter jurídico, como entende Kersting⁷⁷. No entanto, conforme a ideia de transformação institucional pacífica, é possível dizer que os artigos preliminares tratam de teoria política, mas de teoria política nos limites da ideia do direito, uma vez que aquela ideia, sendo decorrência lógica desta última, exclui qualquer tipo de violência que não é outra coisa senão a negação do próprio direito (ROHDEN, 1997, p. 86). Assim, a política apresenta-se como “doutrina exercitante do direito” que exige o conhecimento de aspectos antropológicos, prudenciais e empírico-pragmáticos, mas tudo isso segundo o primado da ideia do direito (ROHDEN, 1997, p. 87) ou, nas palavras de Gerhardt, a ação política mostra-se como “prudência na gestão do estado [*Staatsklugheit*] guiada pela sabedoria do estado [*Staatsweisheit*] [...], a autodeterminação e o automonitoramento das comunidades humanas conforme os princípios dos Direitos dos Homens”⁷⁸.

Com esse modo de compreender a necessidade de transição do estado de natureza dos homens para um estado jurídico pautado pelo ideal de constituição republicana, Kant, analogamente, entende que os Estados – considerados como pessoas morais ou, na terminologia contemporânea, pessoas jurídicas – em suas relações recíprocas vivem uma condição de liberdade natural, não jurídica (isenta de leis externas), portanto, uma condição de guerra ou ameaça constante de guerra, prejudicando uns aos outros pela sua mera coexistência e, assim sendo, também devem buscar a instituição de um *status juridicus* entre si para garantir a sua convivência pacífica (Cf. KANT, 2009, p. 108 e 143; KANT, 2011, p. 227), nos dizeres de Kant, para propor-se “uma Constituição que funde uma paz duradoura” (KANT, 2011, p. 227). No entanto, a analogia de Kant aparece problemática quando, por um lado, ele afirma que ninguém “pode constranger a quem quer que seja, excepto mediante a lei pública” - sem a qual - “não existe nenhuma comunidade que tenha uma existência de direito” (KANT, 2009, p. 81); e, por outro lado, assevera que a convivência pacífica entre os Estados deve ocorrer “sem que estes devam por isso (como os homens no estado de natureza) submeter-se a leis públicas e à sua coacção” (KANT, 2009, p. 146); e, por outro ainda, assegura que o estado de paz deve surgir como um Congresso permanente dos Estados, sem soberania, que tem a forma de uma “reunião voluntária de diferentes Estados, susceptível de ser dissolvida a qualquer

Esse texto foi publicado na coletânea *Kant e a instituição da paz* organizada por Valério Rohden (Cf. 1997, p. 39-40).

⁷⁷ Nesse sentido, conferir o texto “A sistemática da parte jusfilosófica do projeto kantiano *À paz perpétua*” de Georg Cavallar in ROHDEN, 1997, p. 79; NOUR, 2004, p. 29.

⁷⁸ GERHARDT *apud* CAVALLAR in ROHDEN, 1997, p. 88.

momento” (KANT, 2011, p. 239). Como se poderia compreender e harmonizar esses diversos entendimentos no contexto do projeto kantiano de paz universal?

De fato, o pensamento kantiano a respeito do direito das gentes apresenta algumas nuances consideráveis nos quatro anos que entremearam as publicações dos textos *Sobre expressão corrente e Doutrina do direito*. Nesse primeiro texto, Kant entende não haver outra solução para a indesejável condição de violência entre os Estados senão, por analogia ao direito político, conceber o direito das gentes respaldado em leis públicas cogentes, às quais os Estados deveriam se sujeitar no intuito de “introduzir-se um [...] Estado universal dos povos” (KANT, 2009, p. 108 e 109). Já na *A paz perpétua*, embora Kant continue a afirmar que a razão impõe a ideia positiva da instituição de um Estado de povos (*república mundial*) baseado em leis públicas cogentes, ele apresenta um sucedâneo negativo na forma de uma federação permanente de Estados livres (segundo artigo definitivo) – não submetidos às leis públicas coativas –, que, em vista da rejeição *in hypothesis* do que é correto *in thesi*, é o único modo de conter “a *torrente* da propensão para a injustiça e a inimizade” entre os povos (KANT, 2009, p. 146 e 147). Por sua vez, na *Doutrina do direito*, Kant apresenta uma versão final do direito das gentes persistindo na ideia de que somente uma associação universal de Estados, análoga ao estado civil, poderá validar definitivamente os direitos e criar uma efetiva condição de paz, mas que isso deve ocorrer na forma de um Congresso ou Aliança permanente e voluntária de Estados, sem uma autoridade soberana (diferente do que ocorre com a constituição civil estatal), que pode ser dissolvida a qualquer momento e renovada de tempos em tempos (KANT, 2011, p. 228 e 239).

Com as poucas linhas acima, já se percebe que a analogia kantiana contida em *Sobre a expressão corrente* é uma analogia forte, segundo a qual da mesma maneira que os homens buscam deixar o seu estado natural de violência para instituir um Estado constitucional, os Estados em seu estado de natureza internacional devem instituir um Estado de Estados com autoridade coercitiva sobre todos os seus Estados membros. Essa forma de conceber o direito das gentes tem sua herança conceitual na *Ideia de uma história universal*, na qual Kant, comprometido com recurso psicogenético da “insociável sociabilidade”, compreende que os Estados, assim como os homens, vivem uma situação de irrestrita liberdade externa e, assim, têm suas relações internacionais marcadas pelo antagonismo, o que os obriga, através das guerras, dos seus árduos preparativos e das suas conseqüentes misérias, a colocar a sua segurança e o direito sob os cuidados de uma “grande confederação de nações” [*Völkerbund*]

com poder e vontade unificados⁷⁹, pois, conforme Kant, a “natureza tem como propósito supremo, um Estado cosmopolita universal” (KANT, 2004, p. 13 e 19).

Já nos textos *A paz perpétua* e *Doutrina do direito* nota-se que Kant não abandona a analogia entre as ideias de um Estado republicano e de um Estado universal de Estados, mas modifica consideravelmente a sua aplicabilidade imediata com a proposta de um substitutivo negativo, na forma de uma federação voluntária de Estados, que não tem autoridade coercitiva sobre os seus associados (analogia fraca), não obstante a ideia de uma república mundial continue recorrente e a vigorar como o principal objetivo do direito das gentes. O fato de Kant haver inserido uma forma federativa não coercitiva de Estados, no itinerário entre o estado de natureza internacional e a república mundial, gerou inúmeras críticas tanto por parte dos leitores kantianos quanto por parte dos não kantianos. Todavia, segundo Kleingeld, muitas das objeções dos críticos de Kant a respeito da sua teoria das relações internacionais são baseadas em um tipo de leitura generalizada e dominante, que ela chama de “visão padrão” ou “visão padronizada” (*standard view*), a qual, em virtude da sua larga difusão, pode esconder equívocos interpretativos em desacordo com as reais intenções de Kant (Cf. KLEINGELD, 2004, p. 304; KLEINGELD, 2011, p. 49).

Dentre as críticas cobertas pela *standard view*, a comentadora faz referência somente àquelas mais comumente direcionadas ao projeto cosmopolita kantiano. Segundo ela, a primeira crítica alega que Kant recua, em bases empíricas, do ideal de república mundial com autoridade coercitiva (análogo forte) para uma liga voluntária e não coercitiva de Estados (análogo fraco), enquanto mantém, apesar disso, a exigência da razão pura prática de um Estado de Estados. A segunda crítica afirma que a ideia de república mundial não é uma contradição em termos e que, por conseguinte, Kant não deveria tê-la rejeitado por pensá-la conceitualmente incoerente. A terceira crítica pontua que uma simples liga sem poder coercitivo não ajudaria a construir a paz mundial, pois não há diferenças práticas entre a existência e a inexistência desse tipo de liga (Cf. KLEINGELD, 2004, p. 304). Dirimidas

⁷⁹ A esse respeito, Kleingeld esclarece que o termo “Bund” constante de “Völkerbund” é um termo neutro que pode facilmente enganar os leitores mais desavisados, fazendo-os acreditar que na *Ideia de uma história universal* Kant tenha feito referência a um tipo de associação voluntária de Estados. Efetivamente, “Völkerbund” pode referir-se tanto a uma federação de Estados com governo centralizado, leis públicas e poder coercitivo (analogia forte) quanto a uma associação voluntária, sem poder coercitivo, forjada apenas para o compartilhamento de objetivos comuns (analogia fraca) ou, ainda, a certa forma híbrida de federação. Em verdade, a confederação (“Bund”) depende do acordo específico estabelecido entre os Estados. Na *Ideia de uma história universal* não há dúvidas de que Kant faz referência ao análogo forte (Cf. KLEINGELD, 2011, p. 46).

essas objeções, diz Kleingeld, é possível apresentar uma leitura que compatibiliza o construto da federação de Estados livres com a ideia de república mundial.

Em primeiro lugar, para objetar a crítica inicial, é possível redarguir as considerações já explanadas a respeito da natureza (postulado da razão pura prática) e da função (preparação) da *lex permissiva* na transição do estado de natureza para o Estado de direito, pois, na transição do estado de violência internacional para o Estado universal de Estados, o sucedâneo negativo da federação de Estados livres apresenta-se como um recurso de emergência e um primeiro passo provisório e incompleto rumo ao ideal de uma república mundial (Cf. ROHDEN, 1997, p. 92). Com efeito, o que Kant também parece querer com recurso da federação de Estados livres é uma reforma constante e comedida que pode compreender inicialmente uma forma imperfeita de direito público internacional a fim de preparar a transição para uma forma mais próxima do ideal de república mundial, pois, diz Kant, “a rotura [...] de uma coligação cosmopolita, antes de se dispor de uma constituição melhor que a substitua, é contrária a toda a prudência política conforme neste ponto com a moral” (considerada teoria do direito) (KANT, 2009, p. 167). Nesse sentido, as preocupações e cuidados conceituais de Kant são por ele expressos na seguinte máxima: “Se a cana se dobrar demasiado quebra; e quem quer demasiado nada quer” (KANT, 2009, p. 159).

Em socorro desse argumento, também se pode observar, por um lado, que a letra do texto kantiano, na *Doutrina do direito*, refere-se à federação de Estados livres como sendo uma *foedus Amphictyonum* (uma liga ou confederação criada pelas cidades-Estado gregas com o intuito de promover a defesa *temporária* contra um inimigo comum) baseada em um “direito *in subsidium* de um outro originário, o de reciprocamente se impedirem de cair no estado de guerra efectiva” (KANT, 2011, p. 228); e, por outro lado, em *A paz perpétua*, Kant esclarece que é impossível “compreender-se onde eu quero basear a minha confiança no meu direito, se não existir o substituto da federação das sociedades civis [...] que *a razão deve necessariamente vincular com o conceito do direito das gentes*” (grifos meus) (KANT, 2009, p. 146) e que a “idéia do direito das gentes pressupõe a *separação* de muitos Estados vizinhos, independentes uns dos outros” (KANT, 2009, p. 159). Nesse passo, percebe-se que a federação voluntária e não coercitiva de Estados não se mostra como um retrocesso, em bases empíricas, mas como uma construção exigida pela própria razão pura prática que procura superar o hiato entre o estado de natureza internacional e o ideal de república mundial

sem, contudo, renunciar qualquer ganho a favor do seu principal objetivo que é instituir a paz e extinguir a guerra.

Em segundo lugar, ainda no que toca à primeira crítica, pode-se afirmar que o artifício conceitual da federação dos Estados livres tem por objetivo suprir uma ausência de analogia entre a forma de transição para o Estado republicano e a forma de transição para a república mundial. Efetivamente, quando os indivíduos vivem em um estado de guerra de todos contra todos, o fato de não se disporem a superar essa situação de precariedade e belicosidade, mesmo que a irrupção de conflitos não seja frequente, por si só já é uma forma de coexistência injusta e violenta. Assim, Kant considera que qualquer condição jurídica estabelecida, ainda que com características despóticas, apresenta-se como um efetivo progresso em direção à ideia do direito público, uma vez que faz cessar a violência e a insegurança próprias do estado de natureza (KLEINGELD, 2004, p. 308). Já no que diz respeito ao estado de natureza internacional, Kant afirma que “não pode ter vigência para os Estados [...] o que vale para o homem no estado desprovido de leis”, porque os Estados “já possuem uma constituição interna jurídica” e, portanto, não podem ser coagidos por outros a submeter-se “a uma constituição legal ampliada” (KANT, 2009, p. 145) e, nem mesmo, a “renunciar à sua constituição, ainda que despótica” (KANT, 2009, p. 167).

Sobre esse déficit de analogia (*disanalogy*), Kleingeld explica que, diferentemente dos indivíduos no estado de natureza, os Estados já possuem um direito público internamente instituído. Disso decorre que a submissão coercitiva de um Estado a um Estado dos povos não só poderia anular os direitos e garantias internamente conquistados, mas, sobretudo, violar a autonomia dos povos e, conseqüentemente, a autonomia de cada um dos cidadãos que compõem quaisquer dos Estados coagidos, mediante a imposição de uma particular concepção de justiça que outra coisa não é senão uma forma de despotismo universal⁸⁰. Em outras palavras, dados os seus compromissos mais amplos, Kant entende que um Estado de Estados que use de coerção para o fim de incorporar outros Estados já é uma forma despótica de federação, uma vez que a coerção elimina a liberdade de decidir dos Estados e, assim, a liberdade de decidir dos seus povos (Cf. KLEINGELD, 2004, p. 308-311). Isso justifica não somente a passagem acima transcrita, mas também explica aquela na qual Kant afirma que a separação e independência entre os Estados é, conforme a ideia da razão, melhor do que uma

⁸⁰ A esse respeito, Arendt explica que a “violência é, tradicionalmente, a *ultima ratio* nas relações entre nações e, das ações domésticas, a mais vergonhosa, sendo considerada sempre a característica saliente da tirania”. (2011, p. 49).

“monarquia universal”, derivada da “fusão por obra de uma potência que controlasse os outros”, pois, em virtude do “aumento do âmbito de governação”, as leis “perdem progressivamente a sua força” e, por conseguinte, tal forma de governo “acaba por cair na anarquia depois de ter erradicado os germes do bem” (KANT, 2009, p. 160).

Em terceiro lugar, para esclarecer melhor os contornos da segunda crítica, convém pontuar que os intérpretes de Kant, comprometidos com a “visão padronizada”, advogam que ele apresenta o substituto negativo da federação de Estados livres por entender que a ideia de um Estado de povos com força coercitiva encerra em si uma contradição, na medida em que a união dos Estados ensejaria a renúncia de suas soberanias em favor de uma macrosoberania, o que os levaria a deixar de existir como Estados singulares. Para esses críticos, a federação de Estados livres é um recurso desnecessário, uma vez que tal problema seria facilmente resolvido pela forma como Kant distingue a soberania do Estado em soberania interna e soberania externa. Essa distinção permitiria aos Estados manter a sua soberania sobre os assuntos domésticos e renunciar apenas a sua soberania concernente às relações internacionais, quando englobados pelo Estado de povos (Cf. KLEINGELD, 2004, p. 312). Nesse sentido, Cavallar explica que Kant implicitamente distingue duas formas de soberania estatal “a soberania do estado diante dos seus próprios súditos, por um lado, e a soberania do estado diante dos outros estados, por outro lado. A república mundial restringiria apenas a soberania interestatal, mas não a soberania intra-estatal” (ROHDEN, 1997, p. 92).

A esse respeito, Kleingeld afirma que tal leitura equivoca-se no entendimento sobre a natureza da “contradição” aludida por Kant quando ele faz referência ao Estado de povos logo no início dos comentários ao segundo artigo definitivo. Ela esclarece que a contradição não diz respeito às questões referentes à perda de soberania pelos Estados, mas sim à consideração, por Kant, de um pressuposto fundamental do direito internacional: a existência de uma pluralidade de povos. Ou seja, dentro do Estado de povos os vários Estados tornar-se-iam um único Estado mundial, os vários povos tornar-se-iam um só povo global (Cf. KANT, 2009, p. 143), o que contrariaria o referido pressuposto da pluralidade de povos. Não obstante a elucidação a respeito da natureza dessa contradição, ela afirma que esta não é a real razão para Kant interpor o sucedâneo da federação de Estados livres entre o estado de natureza internacional e a república mundial (Cf. KLEINGELD, 2004, p. 313). De fato, o verdadeiro receio de Kant volta-se para aquela forma de governo que ele chamou “monarquia universal”,

a qual paulatinamente extingue as forças da lei, desbocando num “despotismo sem alma” que é o “cemitério da liberdade” (KANT, 2009, p. 160).

Todavia, ainda segundo Kleingeld, é um equívoco pensar que a rejeição da formação de uma monarquia universal implica na rejeição da ideia de uma república mundial, pois Kant insiste diversas vezes que tal ideia é uma exigência da razão pura prática (Cf. KLEINGELD, 2004, p. 313). Com efeito, quando Kant pensa na ideia de república mundial, ele a entende como uma ideia regulativa que é “inferida *a priori* pela razão do ideal de uma união jurídica entre os homens sob leis públicas em geral” (KANT, 2011, p. 245). A ideia de república mundial aparece no pensamento juspolítico kantiano na forma de um “republicanismo de todos os Estados”, conforme a “razão prático-moral”, que obriga os homens a “agir como se [ela] fosse real” e a realizá-la “mediante reforma paulatina, de acordo com sólidos princípios” que poderá “conduzir, numa contínua aproximação, ao bem político supremo, a paz perpétua”, apesar das incertezas teóricas e empíricas que pairam sobre a viabilidade da sua efetivação no mundo (KANT, 2011, p. 243-245).

Em quarto lugar, a terceira crítica “padronizada” argui que a formação de uma mera federação de Estados livres é praticamente irrelevante para o direito internacional, haja vista que a sua natureza voluntária e não coercitiva não a colocaria em condições de conduzir os diversos Estados à paz internacional. Nesse passo, é provável que a ela se associem somente aqueles Estados que não teriam capacidade de fazer guerra, os quais, ao terem quaisquer de suas políticas ou potencialidades modificadas, deixariam a federação por empreitadas bélicas; e, também, ela seria um reduto de Estados poderosos e oportunistas que, estrategicamente, a usariam quando lhes fosse útil, para submeter os Estados mais fracos e impor seus interesses, e a desconsiderariam quando seus interesses fossem questionados. Com isso, a federação de Estados livres aparenta ser uma entidade inteiramente subordinada às intenções subjetivas dos seus membros de não promover a guerra e, portanto, não tem qualquer eficiência para instituir a paz (Cf. KLEINGELD, 2004, p. 314). No entanto, Kleingeld entende que na *Doutrina do direito* Kant apresenta uma solução para essa crítica e, além disso, consideramos que em *A paz perpétua* ele oferece outra réplica para tal objeção.

De fato, na *Doutrina do direito*, sem manifestar qualquer riqueza de detalhes, Kant concebe a federação de Estados livres como um Congresso permanente e voluntário com caráter jurisdicional, transformando-a, em parte, em uma corte judicial do direito internacional que teria a competência de decidir as lides dos Estados associados “de forma civil, digamos, por

meio de um processo” (KANT, 2011, p. 239). Assim, ao que tudo indica, os Estados teriam permanentemente à sua disposição juízes imparciais para mediar suas disputas internacionais e, assim, tentar evitar os conflitos armados. Com isso, Kleingeld defende que a federação teria a vantagem de oferecer canais de comunicação e estruturas de arbitragem e negociação permanentes que, na sua ausência, teriam que ser criados *ad hoc* para resolver os conflitos. Por um lado, isso ajudaria os Estados a encontrar mediadores imparciais para as suas disputas e, assim, os pouparia de desgastes com as procuras, as quais nem sempre seriam exitosas e resultariam em juízes imparciais. Por outro lado, a federação não teria somente a finalidade de evitar ou cessar a guerra, pois tampouco Kant acreditava na sua infalibilidade, mas também o escopo de adiar ou mitigar os conflitos, o que já seria um ganho em prol da pacificação e da melhoria interna dos Estados (Cf. KLEINGELD, 2004, p. 314-315). Em complemento, é possível dizer que a federação poderia contar com procedimentos céleres de composição dos conflitos, os quais evitariam o aumento das animosidades e a irrupção de embates bélicos; e, também, há que se considerar que a federação poderia abranger competências jurisdicionais não restritas a evitar a guerra, mas também aquelas destinadas a decidir sobre embates comerciais, econômicos, políticos, ambientais, trabalhistas, dentre outros, que, se não forem tempestiva e devidamente apaziguados, podem tornar-se fontes de injustiças e ressentimentos e, por isso, motivos para conflitos armados⁸¹.

Além disso, outro ponto que pode ser acrescentado como favorável à existência de uma federação de Estados livres, a despeito da sua natureza voluntária e não coercitiva, é a institucionalização da publicidade como princípio jurídico regulador da ação internacional dos seus Estados associados. Segundo Kant, o princípio da publicidade, que também é pertinente ao direito das gentes, está contido em toda pretensão jurídica, a qual, mediante um simples experimento da razão pura, tem sua legalidade ou ilegalidade evidenciada. Em outras palavras, o princípio jurídico da publicidade serve para identificar a justiça das máximas dos agentes estatais, uma vez que as máximas injustas não podem ser publicadas sem que haja a necessária e universal reação contrária de todos os outros Estados que são por ela ameaçados (KANT, 2009, p. 178-179). Dessa forma, o princípio da publicidade, institucionalizado no âmbito da federação de Estados livres, pode funcionar como um filtro de duplo alcance.

⁸¹ Nesse sentido, é interessante observar que a OMC tem desempenhado um eficiente papel nas disputas comerciais que lhes são outorgadas, exercendo a função jurisdicional entre nações com grande poderio bélico como mostra, por exemplo, os *DS (Dispute Settlement)* 431, 440, 449 e 450 (China x EUA), o *DS* 436 (Índia x EUA), os *DS* 316, 317 e 424 (EUA x Europa), os *DS* 425 e 432 (China x Europa) e, também, entre aquelas nações envoltas em antigos ódios e questões territoriais mal resolvidas como indica o *DS* 433 (China x Japão).

Primeiramente, ele tem a função de dissuadir o Estado pretendente da ação a submeter a sua máxima à fórmula transcendental do direito público – *São injustas todas as acções que se referem ao direito de outros homens cujas máximas não se harmonizem com a publicidade* (KANT, 2009, p. 178) –, pela qual ele [Estado] teria condições de saber a respeito da justiça ou injustiça da sua máxima e, se for o caso, deixar de agir de forma contrária aos interesses de todos os seus pares⁸². No entanto, se após esse exercício de abstração, por qualquer motivo a injustiça da máxima passar despercebida ao agente estatal, com a publicação da sua intenção na esfera pública internacional, ele poderia ser notificado por uma comissão de justiça para prestar esclarecimentos a respeito das suas pretensões, hipótese em que poderia ser ele dissuadido não coercitivamente a deixar de praticá-la em razão da sua patente ilegalidade; e, ainda, ele poderia ser demandado junto a uma corte internacional que decidiria imparcialmente o mérito da lide, a qual, sendo julgada procedente, oportunizaria aos Estados consortes a aplicação proporcional e razoável de reprimendas específicas para o fim de impedi-lo de agir ou fazê-lo cessar as ações, sendo ainda possível exigir condutas positivas.

Referências bibliográficas

ARAMAYO, Roberto R. *et al* (editores). *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración: a propósito del bicentenario de Hacia la paz perpetua de Kant*. Madrid: Tecnos, 1996.

ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. 7 ed. São Paulo: Perspectiva, 2011.

BOBBIO, Norberto. *Direito e estado no pensamento de Emanuel Kant*. 2. ed. São Paulo: Mandarim, 2000.

FLIKSCHUH, Katrin. *Kant and modern political philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

HECK, José N. *O princípio kantiano da publicidade na moral e no direito*. Síntese, Belo Horizonte, v. 36, n. 115, 2009.

KANT, Immanuel. *A Metafísica dos costumes*. 2 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011.

KANT, Immanuel. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 2009.

⁸² A esse respeito, José Heck esclarece que o princípio jurídico da publicidade “serve para identificar projetos de lei inaceitáveis porquanto injustos; [...] a contraparte do agente jurídico compõe a totalidade dos cidadãos e no caso da aplicação do direito das gentes é a comunidade global dos povos e Estados que constitui a alteridade do respectivo agente jurídico” (HECK, 2009, p. 296).

KANT, Immanuel. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

KANT, Immanuel. *O conflito das faculdades*. Lisboa: Edições 70, 1993.

KLEINGELD, Pauline. *Approaching Perpetual Peace: Kant's Defence of a League of States and his Ideal of a World Federation*. *European Journal of Philosophy*, 2004, 12:3.

KLEINGELD, Pauline. *Kant and cosmopolitanism: the philosophical ideal of world citizenship*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

NOUR, Soraya. *À paz perpétua de Kant: filosofia do direito internacional e das relações internacionais*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

ROHDEN, Valério (coord.). *Kant e a instituição da paz*. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, Goethe-Institut/ICBA, 1997.

TERRA, Ricardo R. *A política tensa: idéia e realidade na filosofia da história de Kant*. São Paulo: Iluminuras, 1995.B