

Revista de Pesquisa em Filosofia
FUNDAMENTO

ISSN: 2177-6563





UNIVERSIDADE FEDERAL DE OURO PRETO
INSTITUTO DE FILOSOFIA, ARTES E CULTURA
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA



Revista de Pesquisa em Filosofia
FUNDAMENTO

Ouro Preto – Minas Gerais – Brasil
ISSN 2177-6563

FUNDAMENTO • N. 17 • 2018

EXPEDIENTE DA EDIÇÃO

EDITORES GERENTES

Gabriel Geller Xavier – Professor Adjunto do Departamento de Filosofia – Universidade Federal de Ouro Preto, UFOP, Brasil

Guilherme Domingues da Motta – Professor Adjunto do Departamento de Filosofia – Universidade Federal de Ouro Preto, UFOP, Brasil

EDITORES ASSISTENTES E DE LAYOUT

Maria Cristina de Faria Oliveira – Mestranda em Filosofia – Programa de Pós-Graduação em Filosofia – Universidade Federal de Ouro Preto, UFOP, Brasil

Rondnelly Nunes de Assis – Mestrando em Filosofia – Programa de Pós-Graduação em Filosofia – Universidade Federal de Ouro Preto, UFOP, Brasil

COMITÊ EDITORIAL

Alexandre Noronha Machado – Professor Adjunto do Departamento de Filosofia – Universidade Federal do Paraná, UFPR, Brasil

Danilo Marcondes de Souza Filho – Professor Titular do Departamento de Filosofia – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, PUC-Rio, Brasil

Frank Thomas Sautter – Professor Titular do Departamento de Filosofia – Universidade Federal de Santa Maria, UFSM, Brasil

Guido Imaguire – Professor Adjunto do Departamento de Filosofia – Universidade Federal do Rio de Janeiro, UFRJ, Brasil

Guilherme Araújo Cardoso – Professor Adjunto do Departamento de Filosofia – Universidade Federal de Ouro Preto, UFOP, Brasil

Hélio Lopes da Silva – Professor Adjunto do Departamento de Filosofia – Universidade Federal de Ouro Preto, UFOP, Brasil

José Luiz Furtado – Professor Titular do Departamento de Filosofia – Universidade Federal de Ouro Preto, UFOP, Brasil

Mário Nogueira de Oliveira – Professor Associado do Departamento de Filosofia – Universidade Federal de Ouro Preto, UFOP, Brasil

Nelson Gonçalves Gomes – Professor Titular do Departamento de Filosofia –
Universidade de Brasília, UnB, Brasil

Sérgio Ricardo Neves de Miranda – Professor Associado do Departamento de
Filosofia – Universidade Federal de Ouro Preto, UFOP, Brasil

Túlio Roberto Xavier de Aguiar – Professor Associado do Departamento de
Filosofia – Universidade Federal de Minas Gerais, UFMG, Brasil

A NOÇÃO DE PULSÃO NO PENSAMENTO DE NIETZSCHE

Vagner da Silva¹

Universidade Federal de Rondônia

Resumo

O objetivo deste trabalho é apresentar algumas noções preliminares do conceito de pulsão no pensamento de Nietzsche. Também serão apresentados os escolhos mais comuns na análise deste conceito, e o vocabulário com o qual mais comumente Nietzsche se referiu ao conceito de pulsão e o histórico da formação deste conceito na obra do autor.

Palavras-chave: Nietzsche. Pulsão. Ontologia. Filosofia Alemã. Conceito. Subjetividade.

Abstract

The aim of this paper is to present some preliminary notions of the concept of drive in Nietzsche's thought. We will also present the most common hindrances in the analysis of this concept, as well as the vocabulary with which Nietzsche most commonly referred to the concept of drive and the history of the formation of this concept in the author's work.

Keywords: Nietzsche. Drive. Ontology. German Philosophy. Concept. Subjectivity.

Paira sobre a história da origem da psicanálise um ponto obscuro: a influência do pensamento de Nietzsche sobre Freud. O que se sabe é que Freud teria negado um conhecimento extenso da obra de Nietzsche, teria mesmo afirmado que suspendeu tais leituras para que os pensamentos de Nietzsche não influenciassem os seus e teria afirmado sobre este que o considerava o homem com maior conhecimento de si que Freud tinha “conhecido”.²

1 Doutor em Filosofia da Educação pela Universidade de Campinas (UNICAMP).

2 Para mais detalhes sobre a relação de Freud e Nietzsche ver: JONES, E. *La vie e l'oeuvre de Sigmund Freud*. Paris: Gallimard, 1961, 3 tomos. E: GASSER, Reinhard. *Nietzsche und Freud*. Berlin; New York: de Gruyter, 1997.

A relação é mais imbricada do que parece: é sabido que Lou Andreas-Salomé se tornou amiga da família Freud, em especial de Anna Freud. A intimidade de Lou com a psicanálise nascente não foi pequena, pois ela chegou a participar da Sociedade das Quintas-Feiras³, tendo proposto a esta a leitura e discussão do livro de Nietzsche *A genealogia da moral*, ocasião em que Freud teria feito a declaração anterior sobre Nietzsche.

A despeito da negação da influência por Freud, algumas ideias dos dois pensadores apresentam convergências, embora outras sejam realmente distintas. Há proximidade com Nietzsche especialmente em algumas conclusões de Freud em *Totem e tabu*, obra publicada após a proposta de Lou na Sociedade das Quintas-Feiras, tal proximidade também é notada na maneira como Freud explica a passagem do totemismo para o monoteísmo. Um ponto do pensamento de Freud considerado como dos mais originais, sem dúvida, já estava em Nietzsche, tenha Freud se inspirado ou não nele: a teoria das pulsões.

Na segunda tópica, as pulsões assumem papel preponderante na explicação dos fenômenos de expansão e destruição da vida e das sociedades, como também no desenvolvimento e retração da sexualidade e do aparelho psíquico, por meio do par conceitual Pulsão de vida e Pulsão de morte. Todavia, se em Freud as pulsões se dividem em dois grupos distintos e antagônicos, no pensamento do filósofo de Zaratustra o problema é muito mais complexo e bem menos delimitado.

Na tentativa de compreender o que são as pulsões, Nietzsche enfrentou os mesmos problemas que Freud posteriormente enfrentaria: saber o que são as pulsões⁴.

Antes de continuar a análise de como Nietzsche construiu sua teoria pulsional, é necessário esclarecer algumas escolhas metodológicas: comumente, nos trabalhos sobre Nietzsche, a sua teoria pulsional aparece como um subitem

3 Grupo organizado pelo próprio Freud para discussões sobre a psicanálise nascente. O grupo sempre teve um caráter restrito e apenas os “preferidos” de Freud fizeram parte dele.

4 Pulsão é a tradução mais comum para o vocábulo alemão *Treib*, e sua versão plural *Treiben* (pulsões). O vocabulário utilizado por Nietzsche e suas respectivas traduções será discutido mais detidamente nas próximas páginas.

da análise da vontade de poder, dando-se maior importância a esta do que àquela. Aqui, porém optou-se por uma inversão dessa abordagem, o enfoque será na lógica pulsional e não na vontade de poder. Essa abordagem oferece uma tripla vantagem:

1. Partindo-se das pulsões, tem-se um espectro mais amplo do problema, pois dentro da teoria pulsional pode-se abordar outros problemas, como a crítica ao sujeito, realizada pelo filósofo alemão, e também o perspectivismo.
2. Evita-se certo monismo nas interpretações da vontade de poder, nas quais tudo é vontade de poder e esta acaba por excluir ou diminuir a importância da multiplicidade no pensamento de Nietzsche.
3. Como consequência do ponto anterior, consegue-se fugir da crítica heideggeriana de que Nietzsche foi um filósofo metafísico e de que um dos pontos centrais de sua metafísica seria o monismo da vontade de poder.

A inversão feita oferece outra vantagem: quando se tomam as pulsões como subitem da vontade de poder, há o risco de se compreender mal a vontade de poder, pensando-a como uma vontade, o que ela não é, pois a crítica da noção de sujeito, empreendida por Nietzsche, permite perceber que não há um sujeito querente ou um sujeito da vontade de poder.

É claro que tal inversão não é perfeita e não está isenta de problemas. Como será mostrado adiante, a análise a partir da teoria pulsional oferece também um grande problema, difícil de ser contornado, que é a conceituação de pulsões e os diversos termos que Nietzsche utilizou para retratá-las; os quais às vezes mais confundem do que esclarecem.

Se em um procedimento genealógico se dissecasse o ser humano, qual seria o limite dessa dissecação? No pensamento de Nietzsche o ser humano é, intimamente, um conjunto de pulsões, ou seja, um conglomerado de forças em constante combate umas com e contra as outras. Esse combate é o próprio ser das pulsões: as pulsões só existem enquanto estão em conflito umas com e contra as outras.

Desde o início de sua obra filosófica Nietzsche tentou desenvolver uma filosofia agonística. Nela, o conflito seria o regulador das relações humanas, das criações humanas e do próprio ser humano. Essa busca por um princípio agonístico é encontrada já em suas primeiras obras. Em um texto chamado *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*, elaborado como um mimo à senhora Cosima Wagner, redigido entre 1870 e 1872, lê-se:

No esforço inevitável do trabalho de milhões, o que podemos encontrar, além do impulso de existir a qualquer preço, o mesmo impulso todo-poderoso pelo qual as plantas atrofiadas espalham suas raízes sobre a rocha nua?! Dessa **assustadora luta pela existência** só podem emergir os homens isolados que imediatamente voltam a se ocupar da cultura artística por meio de nobres quimeras (...). (NIETZSCHE, 2005, p. 39-40, grifo nosso).

Neste texto já aparecem os elementos que mais tarde comporiam o que aqui é chamado de teoria pulsional de Nietzsche, em especial o conflito entre forças distintas como mantenedor da vida. A ideia de encontrar um princípio agonístico que sustentasse seu pensamento é tão intensa que antes mesmo de formular o par conceitual antagônico, porém complementar, Apolo/Dionísio, o filósofo já analisava a Grécia Antiga a partir das tensões internas, atribuindo à boa e à má Éris o desenvolvimento da Grécia e sentenciava que a vida grega sem a disputa e a tensão sempre descambava para a barbárie e violência.

Essa busca por uma fundamentação agonística de sua filosofia desembocou na formação do par conceitual Apolo/Dionísio, que serviria não apenas como categoria de análise aplicável à arte e ao mundo estético, mas também como chave de compreensão de tudo o que existe, em especial da existência humana. A constante luta e tensão entre Apolo e Dionísio não apenas constrói a obra de arte, mas funda a existência humana como obra de arte.

Se a ideia de desenvolver uma filosofia agonística persistiu e ganhou corpo no segundo livro de *Humano, demasiado humano* foi a partir de *Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais* que Nietzsche constatou que as valorações e crenças morais não derivam de fontes metafísicas ou extra-humanas, pelo contrário, elas são bastante humanas. Diria Nietzsche: “demasiado humanas”, pois nascem de algo em nós, uma força não deliberada, uma força irracional e que opta pela vida em face de qualquer circunstância, mesmo do rebaixamento da vida. Mas como

nomear tal descoberta?

O léxico com o qual Nietzsche nomeou esse conjunto de forças é bastante variado, em especial no período anterior a *Além do bem e do mal*. Algumas das palavras mais utilizadas são: pulsão (*Trieb*), instinto (*Instinkt*), afeto (*Affekt*) e paixão (*Leidenschaft*). Embora o uso indiferenciado de termos tão distintos tenha causado problemas de interpretação, em especial o uso da palavra instinto, seria difícil e até infrutífero tentar diferenciá-los no modo como o filósofo os utilizou. Em apenas um caso essas palavras possuem semelhança de significados em alemão. É o caso da palavra *Instinkt*, cuja definição no dicionário *Duden* da língua alemã é: “Instinkt, der: 1. natürlicher **Antrieb** zu bestimmten Verhaltensweisen. 2. richtiges, untrügliches Gefühl. (1. **impulso** natural para certos comportamentos. 2. direito, correto, sentimento inconfundível).” (DROSDOWSKI, 1988. Tradução e grifo nossos).

Também o dicionário de sinônimos da editora alemã Directmedia (GÖRNER, 2003) apresenta a palavra *Trieb* como sinônima da palavra *Instinkt*. A relação contrária também se verifica, sendo *Trieb* apresentado como sinônimo de *Instinkt*. Quanto às palavras afeto (*Affekt*) e paixão (*Leidesnchaft*), elas não possuem relação uma com a outra nem com as demais palavras utilizadas por Nietzsche. Todavia, se se analisam as principais definições de todas elas, descobre-se um elemento comum que pode servir de pista para melhor compreender a utilização dessas palavras pelo filósofo.

Trieb, der: 1. starker [natürlicher] Drang zu bestimmten Handlungen.
(Pulsão: 1. forte [natural] desejo de certos atos).
Instinkt, der: 1. natürlicher Antrieb zu bestimmten Verhaltensweisen.
(Instinto: 1. impulso natural para certos comportamentos).
Affekt, der: heftige Erregung; Affekte auslösen, hervorrufen (Afeto:
agitação violenta: desencadear, causar emoções).
Leidenschaft, die: heftiges Verlangen; starke Gefühlserregung.
(Paixão: desejo ou solicitação forte; forte sentimento de emoção).
(DROSDOWSKI, 1988, tradução nossa).

Nos quatro casos há acontecimentos volitivos que indicam um forte arrastamento ou inclinação não racional em direção a alguma coisa, como se uma pessoa “tomada” por um desses “sentimentos” ou “sensações” não pudesse reagir racionalmente, podendo apenas obedecer a essa ordem não racional e

aceder aos seus caprichos. Usou-se a palavra “volitivos”, entretanto ela também não dá conta, no pensamento nietzscheano, da amplitude do problema: as pulsões não são atos volitivos; pelo contrário, os atos volitivos são consequências das relações pulsionais no interior de um indivíduo. Analisando os textos de Nietzsche, percebe-se que esses termos são facilmente cambiáveis, como no caso a seguir:

Os fisiólogos deveriam refletir, antes de estabelecer o **impulso** de autoconservação (*Selbsterhaltungstrieb*) como o impulso (*Trieb*) cardinal de um ser orgânico. Uma criatura viva quer antes de tudo *dar vazão* a sua força – a própria vida é vontade de poder –: a autoconservação é apenas uma das indiretas, mais frequentes *conseqüências* disso. – em suma: nisso, como em tudo, cuidado com os princípios teleológicos *superfluos*! – um dos quais é o impulso de autoconservação (*Selbsterhaltungstrieb*) (nós o devemos à inconseqüência de Spinoza). Assim pede o método, que deve ser essencialmente economia de princípios. (NIETZSCHE, 1992, p. 13, grifo nosso).

É bastante claro que nas partes destacadas do texto poder-se-ia substituir pulsão (*Trieb*) por instinto (*Instinkt*) ou correlatos e não haveria perda de sentido, tendo-se então: “instinto de autoconservação” em vez de “impulso de autoconservação”. Nesse caso, o impulso é mostrado como uma força primitiva, anterior à conservação, base da vontade de poder. Lê-se na mesma obra (NIETZSCHE, 1992, p. 58): “(...) na época moral da humanidade, sacrificava-se ao deus os instintos (*Instinkte*) mais fortes que se possuía, a própria “natureza”: é *esta* alegria festiva que reluz no olhar cruel do asceta, do entusiasta “antinatural”.”

Nesse caso, substituindo a palavra “instintos” por “pulsões” tem-se a mesma compreensão do trecho citado. As outras duas palavras, paixão (*Leidenschaft*) e afeto (*Affekt*), têm incidência bem menor na obra de Nietzsche como significação das pulsões. Mesmo assim, é possível ler abaixo um exemplo claro em que a palavra paixão poderia ser substituída por instinto ou pulsão, sem perdas:

A desrazão ou razão oblíqua da **paixão** (*Leidenschaft*) é aquilo que o vulgar despreza no nobre, mais ainda quando esta se volta para objetos cujo valor lhe parece fantástico e arbitrário. Ele se aborrece com quem sucumbe à paixão (*Leidenschaft*) do estômago, mas entende a atração que há por trás dessa tirania; não entende, porém,

como se pode colocar em jogo a saúde e a honra pela paixão (Leidenschaft) do conhecimento, por exemplo. (NIETZSCHE, 2001, p. 3, grifo nosso).

No trecho que antecede essa citação, Nietzsche explica como é difícil para o homem não nobre compreender alguns rompantes dos senhores, por exemplo, ao cometer uma loucura quando deu sua palavra, ao invés de quebrar a palavra. Nietzsche, então, afirma que os servos são mais astutos e inteligentes, justamente porque não se deixam arrastar por essas forças, e continua com a citação. Nela pode-se perfeitamente substituir a palavra paixão pela palavra instinto ou pela palavra pulsão, resultando em: “a desrazão ou razão oblíqua do instinto/pulsão é aquilo que o vulgar despreza no nobre”. A paixão/pulsão nesse caso não é um ato de volição de um ser dotado de vontade e consciente de suas escolhas, pelo contrário, é um arrastamento ao qual “o intelecto tem de silenciar ou servir” (NIETZSCHE, 2001, p. 3).

Na seção de número 109 de *Aurora* há uma perfeita correlação entre afeto e pulsão: esta é uma seção mais longa que o comum para o período e tem o intrigante título *Autodomínio e moderação, e seu motivo último*:

Isso também ocorre quando o orgulho de um homem se rebela, como lorde Byron e Napoleão, por exemplo, e se sente como uma afronta o predomínio de um determinado **afeto** (Affectes) sobre a atitude geral e a ordem da razão; daí surge o hábito e a vontade de tyrannizar o **impulso** (Trieb) e fazê-lo como que gemer. (NIETZSCHE, 2004, p. 109, grifo nosso).

Neste exemplo Nietzsche tomou ambas as palavras (afeto e pulsão) como sinônimas. Apesar de, na obra de Nietzsche, essas palavras muitas vezes serem usadas como sinônimos, em muitas outras elas têm um sentido totalmente distinto, em especial paixão e afeto, as quais o filósofo também utilizou com um sentido bastante comum, sem dar a elas a mesma carga semântica que atribui à palavra pulsão. Mesmo a palavra pulsão às vezes é utilizada, principalmente nas obras iniciais, em um sentido distinto do que se viu na citação anterior.

A dinâmica pulsional

No caminho para compreender a teoria pulsional de Nietzsche, há três

pontos que não podem ser ignorados, sob pena de uma má compreensão dessa teoria. Estes pontos são:

- a. Tomar as pulsões como substâncias;
- b. Dividir ou classificar as pulsões;
- c. Tomar as pulsões como instintos no sentido tradicional da palavra.

Cada uma dessas interpretações das pulsões traz um inconveniente; as duas primeiras serão analisadas agora e, mais adiante, a terceira.

Uma das maiores dificuldades em analisar o conceito de pulsões e a constituição da teoria pulsional de Nietzsche é fugir a uma interpretação substancialista. Na tentativa de fugir de outro problema bastante real, uma interpretação metafísica das pulsões, muitas vezes se interpreta as pulsões como se fossem uma substância. É o que faz Scarlett Marton quando afirma que:

Na ótica nietzscheana, **o corpo humano** ou, para sermos precisos, o que se considera enquanto tal, seria **formado por numerosos seres vivos microscópicos que lutam entre si**, uns vencendo e outros definhando – e assim se manteria durante certo tempo (...). Consistindo numa pluralidade de adversários, tanto ao nível das células, quanto dos tecidos ou órgãos, o corpo humano é animado por combate permanente. Até o número dos seres vivos que o constituem muda sem cessar, **dado o desaparecimento e a produção de novas células**. No limite, a todo instante qualquer elemento pode vir a predominar ou a perecer. (MARTON, 2001, p. 171, grifo nosso).

Em um primeiro momento, a análise parece realmente acertada, todavia, analisando mais detidamente a citação, percebe-se dois problemas: o primeiro consiste na relação das pulsões com as células e em classificá-las (as pulsões) como “seres vivos microscópicos”. Se as pulsões fossem as células, ou algo que existe nelas, ou em função delas, não haveria por que Nietzsche tê-las chamado de pulsões ou significá-las com outros vocábulos, afinal, a biologia em sua época já havia fornecido uma boa ideia do que são as células. O outro problema é que, se as pulsões tivessem relação com as células, seria difícil justificar o conflito pulsional; afinal, os modelos biológicos de hoje e também da época de Nietzsche admitem exatamente o contrário de um combate: uma colaboração harmoniosa e pacífica entre células, tecidos e órgãos.

Essa visão teleológica do corpo e de sua organização biológica está fundada em outra, que é anterior e que atribui ao corpo e à vida uma finalidade específica.

Essa finalidade está inscrita no elemento constituinte do corpo, sua substância. Quando Marton assevera que o corpo é constituído de seres microscópicos e relaciona-os com as células, ela toma as células como o lugar das pulsões no corpo, aproximando-se da ideia de que a teoria pulsional de Nietzsche seria uma ontologia biologicista, para a qual a substância constituinte do ser humano, e de seu corpo, seria a célula. O problema dessa ontologia biologicista é o mesmo de qualquer outra ontologia: a pré-suposição de uma finalidade na existência humana.

Uma ontologia sempre pressupõe um ser ou substância como modo de alguma ideia, seja a ideia platônica, seja a pura ideia formal de Kant ou ideia do absoluto hegeliano; o que se tem, em todo caso, independentemente da matriz metafísica adotada, é uma “materialização” na substância (modo da ideia) de objetivos específicos que ditam a finalidade dessa substância e, em último caso, da própria vida; porém, Nietzsche negou enfaticamente a possibilidade de que a vida humana tivesse algum objetivo tautológico, ontológico ou metafísico.

Para o pensador alemão, uma ontologia é, em último caso, uma transposição para a filosofia de um problema moral, o que pode ser mais bem compreendido pela sua crítica da moral. Segundo o filósofo, os tipos humanos inferiores, incapazes de aceitar a vida em todas as suas manifestações, em especial naquelas mais duras e cruéis, incapazes também de resistir a outros homens, mais bárbaros e mais primitivos, buscam um sentido para sua vida fora dela, imaginam um mundo metafísico, um reino dos céus ou paraíso, que antecede a vida material e que também lhe é posterior; é esse mundo, por fim, que dá sentido e forma à vida. Para Nietzsche, isso é claramente um mecanismo de autoenganação e autopreservação. Essa moral é também um instrumento de poder, pois, como consta na primeira dissertação de *A genealogia da moral*, por meio dessa revalorização da vida, os fracos venceram os fortes, domaram a besta loura e tornaram-se senhores dela.

Pois bem, para Nietzsche, uma ontologia nada mais é do que uma sofisticação desta ideia: transfere-se para antes da vida (substância) o fundamento da vida (ideia), e a prova de que essa ideia é verdadeira é que o

mundo é como é, e não de outro modo, ou seja, ele é assim porque a ideia que o gerou e se “modalizou” em substância “quis” que ele assim fosse. Assim, sai o Deus criador e entra a ideia; sai o homem e entra a substância, mas, para Nietzsche, o que persiste é o mesmo: a transposição para a filosofia dos preconceitos religiosos.

Com esse ponto de vista concorda Velloso Rocha, pois a partir do momento em que em Nietzsche não há uma substância, transcendente ou imanente, que permaneça inalterável a despeito dos acontecimentos do mundo e também não há uma ideia que possua modos ou atributos que sejam reflexos imperfeitos ou condicionados pelas faculdades intelectivas humanas, não é possível falar em um ser no qual se fundamente uma ontologia no pensamento de Nietzsche. Porém, essa mesma autora, ao se contrapor à ideia de que há uma ontologia em Nietzsche, chega a uma conclusão contraditória: não há no pensamento de Nietzsche uma ontologia em sentido tradicional, mas uma ontologia negativa:

A filosofia nietzscheana é uma ontologia negativa porque concebe o mundo como destituído de ser. De fato, o conceito de ser não designa apenas aquilo que é, mas aquilo que é *necessariamente*, em oposição ao que é de forma apenas contingente; aquilo que permanece idêntico a si mesmo, e que, portanto, pode suportar a mudança, ser seu sujeito e seu substrato; finalmente, o ser é aquilo que é em si mesmo e para si mesmo, independentemente de seu aparecer. (ROCHA, 2003, p. 44).

Defender o pensamento de Nietzsche contra as diversas tentativas de torná-lo uma ontologia e simultaneamente afirmar que esse pensamento é uma ontologia, porém negativa, e que essa negatividade se deve à ausência do ser no sentido tradicional, não é apenas uma contradição, mas indício de que o ponto central da crítica de Nietzsche à filosofia tradicional não foi entendido. A crítica de Nietzsche não se dirige apenas à tentativa da filosofia metafísica de encontrar um ser, mas à própria ideia de ser. O problema é muito mais profundo: para Nietzsche, não é que não exista um ser, é que a própria pergunta pelo ser não faz sentido.

Este não fazer sentido não é uma crítica lógica aos moldes do Círculo de Viena, para o qual um enunciado só faz sentido se corresponder a alguma realidade empírica. A crítica de Nietzsche não é lógica, é genealógica, pois buscar um sentido para o ser para então poder conceituá-lo é ignorar a história, não do

ser, mas de como ele foi erigido em problema filosófico e de como utilizou-se este problema para fugir das mais diversas realidades, ou melhor, para ocultá-las.

É o mesmo problema encontrado em Heidegger quando afirma que o pensamento de Nietzsche é uma ontologia, inclusive aos moldes tradicionais, que, em Nietzsche, o ser dos entes é a vontade de poder e que a vontade de poder, embora assuma aparências diferenciadas, é sempre a mesma e é única: força de expansão, domínio e subjugação, não apenas dos outros, mas de perspectivas distintas de mundo. Nessa análise de Heidegger, a vontade de poder possui o elemento central para que se torne o ser dos entes e, conseqüentemente, um ser capaz de fundar uma ontologia. Ela cumpre a exigência mais primitiva da lógica, que provavelmente se originou com Parmênides e foi adotada com gosto por Aristóteles: a identidade. Para o filósofo de *Ser e tempo*, a vontade de poder é igual a si mesma, e essa igualdade não é acidental, porém, necessária. Quando Heidegger supõe que a vontade de poder é o ser dos entes, ele ignora que a vontade de poder não é nem uma substância, nem uma ideia, nem um acontecimento. A vontade de poder é apenas a consequência do constante conflito pulsional, ou seja, um subproduto dessa luta.

As pulsões não querem nada, não possuem volição em direção a coisa alguma. Dizer que as pulsões possuem vontade de poder é inverter a “lógica” do pensamento nietzscheano: as pulsões apenas lutam e se conflitam umas contra as outras, e apenas assim existem. Desse modo, a vontade de poder não pode ser o ser dos entes, pois ela nada mais é que um subproduto dessa luta, não é uma vontade querente.

As pulsões também não podem ser o ser dos entes porque não possuem igualdade. As pulsões nunca são iguais a si mesmas, pois suas características são temporárias e definidas apenas na luta com outras pulsões. Seu aniquilamento ou absorção por outra pulsão, ou conjunto de pulsões, muda-as totalmente; enfim, as pulsões não possuem identidade, suas características alteram-se cada vez que elas entram em novos conflitos com outras pulsões. Todavia, seria possível pensar a luta como identidade das pulsões, tendo em vista que elas só existem enquanto lutam; mas dizer que as pulsões só existem enquanto lutam é uma tautologia, pois dizer pulsões significa dizer algo que luta. Então, a

a identidade das pulsões não pode residir nelas mesmas, pois se alteram sempre nesse processo de existir como algo em luta.

Por fim, falar em uma totalidade do ser dos entes, como o faz Heidegger, é incoerente, pois só pode imaginar e avaliar a totalidade dos entes algo que esteja fora dessa totalidade, e isso absolutamente não é possível ou concebível, ao menos não na filosofia de Nietzsche, pois, como ele mesmo afirma:

Juízos de valor acerca da vida, contra ou a favor, nunca podem ser verdadeiros, afinal; eles têm valor apenas como sintomas, são considerados apenas enquanto sintomas – em si, tais juízos são bobagens. É preciso estender ao máximo as mãos e fazer a tentativa de apreender essa espantosa *finesse* [finura], a de que *o valor da vida não pode ser estimado*. Não por um vivente, pois ele é parte interessada, até mesmo objeto da disputa, e não juiz; e não por um morto, por um outro motivo. – Que um filósofo enxergue no *valor* da vida um problema é até mesmo uma objeção contra ele, uma interrogação quanto à sua sabedoria, uma não-sabedoria. (NIETZSCHE, 2006, p. 2).

A interpretação substancialista, porém, não é o único escolha no caminho da compreensão da teoria pulsional de Nietzsche; há também a interpretação que subdivide e classifica as pulsões em grupos. Isso é o que faz Acampora quando analisa as pulsões e as subdivide em categorias:

Essas forças são inúmeras, e mesmo que fôssemos capazes de fixar o seu número, em qualquer ponto esse número iria mudar, uma vez que algumas são absorvidas e incorporadas por outras. Nietzsche se esforça de diversas maneiras para capturar o sentido do processo da relação das forças simplificando radicalmente o seu número e subdividindo sua luta em uma grande escala – a luta entre a força criativa do Apolíneo e a força destrutiva do Dionisíaco (NT), a luta entre lembrança e esquecimento (GM), a luta entre a vontade de engano e vontade de conhecimento (ABM). Precisamente o modo como essas forças se relacionam entre elas exige maior atenção e elaboração do que este trabalho permite, mas uma coisa é clara: Nietzsche parece pensar que estes conflitos são definidores – nós somos a interpretação dessas batalhas – e produtivos – os resultados dessas lutas influenciam as diferentes fases de desenvolvimento, que não têm direção ou fim particular ou teleológico. (ACAMPORA, 2006, p. 326, tradução nossa).

A despeito da afirmação de Acampora, Nietzsche não subdividiu as pulsões em categorias, apenas afirmou sua existência, geralmente qualificada como irracional e sem direção específica que não a expansão e o domínio (poder). Outro problema são as categorias pulsionais sugeridas pela autora: ela juntou elementos de períodos distintos da filosofia de Nietzsche para formar essas

categorias.

É certo que Eugen Fink (FINK, 2003) afirmou que a filosofia de Nietzsche pode ser dividida em três momentos distintos, que são complementares, não havendo rupturas em seu pensamento. Porém, não se pode perder de vista que, embora não haja rupturas, alguns elementos do período inicial de sua filosofia (aquele que engloba as obras anteriores a *Humano, demasiado humano*) foram abandonados, aparecendo posteriormente apenas como menções rápidas. É o caso das forças apolíneas e dionisíacas. No seu período intermediário, aceito comumente como se estendendo até *Aurora*⁵, Nietzsche abandonou sua metafísica de artista e passou a nutrir grande desconfiança quanto à ideia de que a arte, pensada como trabalho do artista, em especial o artista profissional, seria a redenção da humanidade. É certo que no período final Nietzsche defendeu a ideia de que a vida, tornada uma obra de arte pela vivência incondicional de todos os seus aspectos (*amor fati*), os belos e os horríveis, e, muitas vezes, invertendo-os, a vida, nesta perspectiva, dá sentido a si mesma e pode ser pensada como uma justificativa de tudo o que existiu antes de nós e existirá após; porém, aí não há mais a metafísica de artista formulada na dualidade apolíneo/dionisíaco.

As outras duas classificações feitas em função da luta entre a lembrança e o esquecimento (discutido principalmente em *A genealogia da moral*), e vontade de engano e vontade de conhecimento (a principal obra a tratar do tema é *Além do bem e do mal*) nada mais são do que variações da vontade de poder, ou seja, elas são também subprodutos do constante conflito pulsional.

O que essa categorização das pulsões traz é o mesmo problema da interpretação substancialista, ou seja, conduz-se o pensamento nietzscheano a uma metafísica ou a uma ontologia, pois quando se subdividem e classificam as pulsões, dá-se a elas as mesmas características do ser: identidade, permanência

5 Alguns defendem que nesse período também está o livro *A gaia ciência*, em especial, por certo tom positivista que ainda é notado nos seus dois primeiros capítulos; porém, esse livro como um todo já representa o que há de mais importante no período final da filosofia de Nietzsche, a saber, a morte de Deus, o eterno retorno, o *amor fati* e o aparecimento de Zaratustra.

e, principalmente, igualdade, ou seja, as pulsões de uma determinada categoria são necessariamente iguais a si mesmas. Mesmo que Acampora afirme que as pulsões se modificam ao serem assimiladas por outras, elas permanecem como pulsões que possuem uma identidade, mesmo que essa identidade seja cambiante.

O que, então, são as pulsões? Independentemente da palavra que Nietzsche tenha usado para significar o conceito de pulsão, esse conceito possui um conjunto de ideias que o especifica, porém uma afirmação presente em um fragmento não publicado oferece uma ótima compreensão do que seja:

Não resta coisa (*Ding*) alguma, apenas *quanta* dinâmicos, em uma relação de tensão com todos os outros *quanta* dinâmicos: sua essência está na sua relação com todos os outros *quanta*, em seu 'efeito' sobre eles. (NIETZSCHE, 1988, p. 259, tradução nossa).

Pensar as pulsões como *quanta* dinâmicos de energia é a melhor saída para o perigo representado pela interpretação substancialista e pela interpretação classificatória das pulsões, ambas fazendo a teoria das pulsões de Nietzsche redundar em uma ontologia. Entretanto, chamar as pulsões de *quanta* de energia ou *quanta* dinâmicos de energia não seria apenas mudar o nome das pulsões e repetir o processo pelo qual elas são vistas como ser, ou seja, atribuir-lhes identidade, permanência e igualdade? O risco persiste e é real, mas quando se pensa que esses *quanta* de energia não existem como seres reais, mas apenas enquanto estão em conflito uns com os outros, e que a partir do momento em que tal conflito cessa, cessa também seu existir, então, foge-se à possibilidade de repetir a ontologização do pensamento de Nietzsche quanto às pulsões. Com essa ideia concorda Oswaldo Giacoia quando afirma que as pulsões

(...) devem ser compreendidas como quantidades de energia dinâmica que não remetem a nenhuma essência ou suporte estável, identitário. Sua essência consiste em seu próprio efetivar-se, em seu produzir efeito sobre todas as outras quantidades de força com as quais se encontra necessariamente em, relação, mais precisamente, com as quais se determina numa relação de poder. (GIACÓIA, 1995, p. 81).

Essa visão das pulsões como *quanta* de poder é reforçada ainda por Casa Nova, quando afirma que:

Em todo acontecimento nos defrontamos com o estabelecimento de uma relação entre elementos perspectivísticos de ordenação de pluralidade de forças em jogo. Cada um destes elementos

perspectivísticos encerra em si mesmo uma determinada ascensão sobre esta pluralidade de forças e uma determinada capacidade de resistir aos elementos contrários à sua vigência. O mundo caracteriza-se então por um embate entre princípios de composição e estes princípios não estão senão inseridos em uma relação necessária de poder uns em relação aos outros. De acordo com uma certa formulação recorrente nos cadernos nietzscheanos de 1887/88, eles são *quanta* de poder e se instauram em sua identidade própria a partir “do efeito que exercem e ao qual resistem”. Porque o mundo é marcado originariamente por uma luta entre *quanta* de poder e porque se mostra em sua dimensão mais primordial enquanto uma guerra entre perspectivas detentoras de uma capacidade de domínio, temos a cada instante o despontar de uma conjuntura de poder. Esta conjuntura de poder precisa incessantemente transmutar-se em função de sempre novas composições, visto que a sua instauração não encerra de uma vez por todas a guerra (...). (CASA NOVA, 2001, p. 43).

Desse modo, vê-se que a teoria pulsional de Nietzsche toma o ser humano como um conjunto caótico de pulsões em constante luta e que só momentaneamente conseguem arranjos de poder que dão à existência a aparência de permanência. Não apenas o corpo humano é fruto dessas pulsões, mas tudo que envolve o corpo humano, inclusive a sua personalidade. Nietzsche radicalizou essa ideia quando afirmou que mesmo o sujeito nada mais é do que a consequência de toda essa luta constante, apenas uma pelinha de maçã sobre um caos constante.

Resta ainda um problema para bem compreender a teoria pulsional de Nietzsche: analisar as metáforas da natureza que o filósofo usou, em especial a palavra instinto para designar as pulsões, e compreender então se ele seria um filósofo da natureza.

O fato de Nietzsche utilizar muitas vezes um léxico repleto de metáforas relacionadas à natureza e a elementos da natureza levou muitos intérpretes a afirmarem que Nietzsche seria um filósofo da natureza e que este naturalismo estaria na base de sua explicação da moral, da dualidade moral nobre e moral escrava, e também na base da sua teoria pulsional. Em especial a teoria pulsional é apontada como um produto do naturalismo nietzscheano.

Essa interpretação é bastante comum entre autores de língua inglesa⁶ e

⁶ Christa Davis, Brian Leiter e Ansell-Pearson são alguns partidários bastante conhecidos dessa ideia.

funda-se na suposição de que Nietzsche embasa sua teoria em uma ideia de natureza humana que está relacionada às pulsões. Nessa interpretação, as pulsões ou a vontade de poder seriam, uma das duas, a natureza humana e, a partir desta natureza humana, tudo o mais seria respondido e definido. Leiter, por exemplo, afirma que: “Nietzsche não pertence ao grupo dos pós-modernistas como Foucault e Derrida, mas, ao invés, ao grupo dos naturalistas como Hume e Freud – ou seja, de modo geral, está entre os filósofos da natureza humana” (LEITER, 2002, p. 2, tradução nossa).

É certo que o vocabulário usado por Nietzsche não é específico e que, salvo raros conceitos, os demais são significados com palavras diferentes. Contudo, para afirmar que Nietzsche é um filósofo naturalista ou defensor da ideia de uma natureza humana, ter-se-ia de distinguir antes a ideia expressa pela palavra natureza por estes filósofos que Leiter designou acima: “de modo geral, está entre os filósofos da natureza humana”.

Na tentativa de fugir à supremacia dos conceitos metafísicos, orientados em especial por filósofos ligados à Igreja Católica, diversos filósofos do período moderno estruturaram suas filosofias buscando um fundamento na natureza, ou ao menos no que eles diziam ou imaginavam ser a natureza. Porém, esses filósofos caíram na armadilha denunciada por Nietzsche: sempre que se filosofa, inevitavelmente se cai em algumas das armadilhas da metafísica, devido à estrutura da linguagem, que não permite que se pense os acontecimentos sem que neles já esteja presente a linguagem fundamental da metafísica, a lógica. Mesmo Nietzsche, apesar de seus esforços, sabia que não poderia fugir a essa sina da filosofia. Filósofos como Hume, Hobbes e Rousseau, contudo, não estavam tão precavidos como Nietzsche com relação a esse aspecto.

O que essas teorias da natureza e da natureza humana acabaram por fazer, grosso modo, foi desdivinizar Deus, o mundo das ideias e seus correlatos, acabando por divinizar a natureza. Para isso, pressupuseram que a natureza estava munida de uma série de elementos anteriormente encontrados apenas nesse mundo das ideias ou em Deus: racionalidade, finalidade e, o principal, leis universais e regulares; mesmo Hume, com toda sua desconfiança empirista, não

conseguiu fugir à ideia de uma natureza finalista e racionalmente autorregulada e autorreguladora.

Essas ideias, porém, não fazem parte do pensamento de Nietzsche, que viu a natureza como o que há de mais brutal e ao mesmo tempo belo, pois esse brutal está isento de valoração moral; ele diria, ao invés de brutal, ciclópicas. Ele pensa essa natureza sem qualquer racionalidade ou lógica, afirmando, diversas vezes, que ela é inconsequente e desperdiçadora. Por isso, pode negar que a natureza tenha uma lógica interna reguladora ou finalidades e que essas estejam de qualquer forma associadas às pulsões.

Outra vertente na interpretação de Nietzsche como um filósofo naturalista baseia-se na relação que ele manteve com a ciência de sua época. De fato, Nietzsche tinha grande interesse nela; nos dois livros que compõem a obra *Humano, demasiado humano*, esse interesse pela ciência beira o positivismo. Nietzsche abandonou a metafísica de artista e buscou no positivismo, ou ao menos em um forte empirismo, uma ponte de transição para sua filosofia madura. No período final, esse interesse prosseguiu, embora sem tanta força, e Nietzsche reconheceu que o positivismo foi apenas uma ponte. Contudo, sua teoria das pulsões sofreu forte influência de leituras de biólogos da época, nos quais Nietzsche buscava argumentos para contrapor-se ao evolucionismo darwinista. É nessa perspectiva que Acampora afirma que Nietzsche é um naturalista:

Há uma concepção mais estreita de naturalismo que focaliza na relação entre filosofia e ciência de tal modo que reivindica que a filosofia é melhor quando seus modelos e métodos estão baseados nas ciências empíricas ou que ela deveria utilizar as pesquisas das ciências empíricas, ou ambos. (ACAMPORA, 2006, p. 315, tradução nossa).

Se, de fato, em seu período intermediário, Nietzsche nutriu grandes esperanças com relação à ciência como redentora da humanidade – principalmente no que tange aos problemas da metafísica, que o filósofo ainda não vira, que também estavam na ciência –, sua obra madura lançou suspeitas severas sobre a ciência, em especial sobre o que é o cerne do seu método, a ideia de causa e efeito. Nietzsche mostrou sua desconfiança com relação a essa última

ideia em um texto que se inicia criticando a moral e sua ideia central, o livre arbítrio:

Supondo que alguém perceba a rústica singeleza desse famoso “livre arbítrio” e o risque de sua mente, eu lhe peço que leve sua “ilustração” um pouco à frente e risque da cabeça também o contrário deste conceito monstro: isto é, o “cativo arbítrio”, que resulta em um abuso de causa e efeito. Não se deve coisificar erroneamente “causa” e “efeito”, como fazem os pesquisadores da natureza (e quem, assim como eles, atualmente “naturaliza” no pensar –), **conforme a tacanhez mecanicista dominante, que faz espremer e sacudir a causa, até que “produza efeito”;** deve-se utilizar a “causa”, o “efeito”, somente como puros conceitos, isto é, como ficções convencionais para fins de designação, de entendimento, não de explicação. No “em si” não existem “laços causais”, “necessidade”, “não-liberdade psicológica”, ali não segue “o efeito à causa”, não rege nenhuma “lei”. Somos nós apenas que criamos as causas, a sucessão, a reciprocidade, a relatividade, a coação, o número, a lei, a liberdade, o motivo, a finalidade; e ao introduzir e entremesclar nas coisas esse mundo de signos, como algo “em si”, agimos como sempre fizemos, ou seja, mitologicamente. (NIETZSCHE, 1992, p. 21, grifo nosso).

Essa citação de Nietzsche contribui para encerrar definitivamente o problema do seu suposto naturalismo: para o filósofo, tudo o que embasa o naturalismo não passa de invenção humana; nada há anterior ao homem e que vá sobreviver a ele. Então, as pulsões também não servem de base, no pensamento de Nietzsche, para uma teoria da natureza ou da natureza humana, não aos moldes da filosofia moderna, único momento da filosofia em que faz sentido falar em naturalismo. Mesmo que o filósofo tenha usado com tanta frequência suas metáforas da natureza, ele admite que elas são metáforas; e vai além ao afirmar também que, quando os cientistas e os mecanicistas as usam, nada mais fazem do que criar metáforas e ficções.

Considerações finais

Estudando e pesquisando a noção de pulsão nas obras de Nietzsche, pode-se perceber que ela traz nova luz para diversas ideias do filósofo, e estas ideias certamente poderão ser mais bem compreendidas quando melhor compreendida for sua teoria pulsional.

Temos assim algumas ideias claras sobre o que as pulsões não são e

também sobre o que elas são. Também já se pode compreender o seu modo de agir e como este conceito está na base da noção, às vezes mais *popular*, de vontade de poder. Todavia, o conceito de pulsão tem um papel muito mais importante no pensamento de Nietzsche do que se tem dado a ele.

É o caso, por exemplo, da sua tipologia: o que torna um tipo humano superior ou inferior? O que faz com que uns sejam senhores e outros escravos? É possível afirmar que esta distinção não é qualitativa, mas quantitativa. São os *quanta* dinâmicos de energia, como Nietzsche também nomeou as pulsões, em seu constante conflito, que determinam o lugar que uma pessoa ocupa na escala tipológica do filósofo. Bem como também são as alterações nestas relações pulsionais que indicam a ascensão ou decadência do tipo humano.

Também a concepção que o filósofo alemão desenvolveu acerca da subjetividade humana, o *si* nietzscheano, depende de uma boa compreensão das pulsões. Como se lê em Zaratustra, o *si* (o complexo pulsional que cada ente é) ordena; o eu, apenas obedece.

Referências

ACAMPORA, Christa Davis. Naturalism and Nietzsche's Moral Psychology. In: ANSELL-PEARSON, Keith. **A companion to Nietzsche**. Massachusetts: Blackwell Publishing, 2006.

CASA NOVA, Marco Antônio. Interpretação enquanto princípio de constituição do mundo. In: **Cadernos Nietzsche**, vl. 10, p. 27-47. São Paulo: USP, 2001.

DROSDOWSKI, Günther; MÜLLER, Wolfgang; SCHOLZE-STUBENRECHT, Werner; WERMKE, Matthias. **Duden**: Stilwörterbuch der deutschen Sprache. Dudenverlag: Mannheim, Leipzig, Wien, Zürich: 1988.

FINK, Eugen. **Nietzsche's Philosophy**. Translation: Goetz Richter. London and New York: Continuum Press, 2003.

GASSER, Reinhard. **Nietzsche und Freud**. Berlin; New York: de Gruyter, 1997.

GIACÓIA, Oswaldo. O conceito de pulsão em Nietzsche. In: **As pulsões**. MOURA, Arthur Hyppólito (org). São Paulo: Editora Escuta, 1995.

GÖRNER, Herbert und KEMPCKE, Günter. **Wörterbuch Synonyme**: Neu bearbeitet und herausgegeben. Berlin: Directmedia, 2003.

JONES, E. **La vie e l'oeuvre de Sigmund Freud**. Paris: Gallimard, 1961, 3 tomos.

LEITER, Brian. **Routledge Philosophy Guide Book to Nietzsche on Morality**. Nova York: Routledge, 2002.

MARTON, Scarlett. **Extravagâncias**. Ensaios sobre a Filosofia de Nietzsche. 2ª ed. São Paulo: Discurso Editorial e Editora UNIJUÍ, 2001.

NIETZSCHE. **A Gaia Ciência**. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras 2001.

_____. **Além do Bem e do Mal**: prelúdio a uma filosofia do futuro. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras 1992.

_____. **Aurora**: reflexões sobre os preconceitos morais. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras 2004.

_____. **Cinco Prefácios para Cinco Livros não Escritos**. Tradução e prefácio: Pedro Sússekind. Rio de Janeiro: 7 Letras Editora, 2005.

_____. **Crepúsculo dos Ídolos, ou como se filosofa com o martelo**. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras 2006.

_____. **KSA**. München: Walter de Gruyter GmbH e Co. KG, Berlin, 1967-77 und 1988.

ROCHA, Silvia Pimenta Velloso. **Os abismos da suspeita**: Nietzsche e o perspectivismo. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

A ARTE COMO EXPERIÊNCIA DA AFIRMAÇÃO DA VIDA.
CONSIDERAÇÕES SOBRE NIETZSCHE E GRACIÁN

Adilson Felicio Feiler¹

Universidade do Vale do Rio dos Sinos

Resumo

Balthasar Gracián apresenta uma leitura refinada e complicada da moral cristã a fim de afirmar as reivindicações do Cristianismo. A maneira como Gracián aborda a dureza da moral é caracterizada como suave e enfraquecida, despertando, por isso, o interesse de Nietzsche, naquilo que ele denomina: arte de dissimulação. A experiência da arte como dissimulação se traduz como forma de afirmar a vida mediante recursos literários que, em muitos aspectos, parecem antecipar pontos do pensamento nietzschiano. A acolhida do fato da vida, naquilo que este apresenta de mais duro, a torna plena, ou seja, imortal, pois se a afirma da forma como ela é. Em que medida Nietzsche partilha desta posição, no intuito de desacreditar o Cristianismo moral, afirmando-o como prática?

Palavras-chave: Nietzsche. Gracián. Arte. Moral. Vida.

Abstract

Balthasar Gracián shows a refined and complicated reading of christian moral in order to affirm the claims of Christianity. The way as Gracián addresses the hardness of moral is characterized as soft and faded, rousing, therefore, the Nietzsche's interest, in what he terms: art of concealment. The experience of art as concealment translates as way of affirming the life by the literary resources that, in many aspects, seem bring forward the points of nietzschean's thought. The reception of life's fact in what is more hard, becomes it full, in other words, immortal, for affirm it as it is. In what measure Nietzsche shares of this position, in order to discredit the moral Christianity affirming it as practice?

Keywords: Nietzsche. Gracián. Art. Moral. Life.

1 Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS)

1. Introdução

O estilo barroco de Balthasar Gracián², marcado pelo pessimismo, consiste em sentenças breves, pessoais, densas e concentradas. Pelo pessimismo que se depreende do barroco, o mundo é um espaço hostil e engenhoso, dentro do qual o ser humano se apresenta como débil, interesseiro e malicioso. A poesia de Gracián lembra o estilo aforismático de Nietzsche, quem foi seu leitor, e, em muitos aspectos, admirador. Não queremos induzir uma influência fundamental e decisiva de Gracián na formação de Nietzsche, contudo, seguindo Victor Bouillier (1926, p. 22) pretendemos mostrar “(...) que Nietzsche conheceu e apreciou a Gracián, que a ele deve certas reminiscências e, inclusive, incitações; em definitivo, apesar de todas as diferenças, estes dois gênios apresentam curiosas afinidades tanto na forma quanto nas ideias.¹” Assim, como em Nietzsche, cada aforismo de Gracián concentra uma riqueza muito grande de significados que se descobrem em cada nova perspectiva que se estuda. Nele, o mundo é um espaço em que a hostilidade e a sutileza se impõem frente à virtude e à verdade. Por essa razão, a sabedoria está baseada na experiência de vida, que se caracteriza por técnicas como a da arte de dissimular e adaptar o comportamento conforme diferentes situações. A arte da dissimulação tem se destacado como uma técnica para acentuar algum aspecto, em detrimento a outros, considerados periféricos. Por esta razão, inclusive, teve-se a intenção de se realizar denúncias sociais, culturais, políticas ou religiosas, sempre com o intuito de, com sutileza, propor ao leitor meios alternativos para se resolver determinada questão. Estes meios alternativos estiveram também sempre muito ligados ao *modus quo*, à maneira corrente pela qual determinado problema pudesse ser resolvido.

Os diferentes casos que demandam uma diferente resposta para cada caso em particular resultaram em um procedimento ético conhecido como casuísmo.

² Balthasar Gracián (1601-1658), jesuíta espanhol que se destacou como escritor, pelo cultivo da prosa didática e filosófica. Entre suas obras, a que tem maior respaldo é *El Criticón* e *Oráculo Manual*. Como representante do barroco, seu pensamento reflete pessimismo, sem deixar, contudo, de apresentar um ser humano capaz de aproveitar a sabedoria de vida a partir da experiência.

Os jesuítas se distinguiram como expoentes deste procedimento; não podiam mais responder aos desafios da época moderna com os expedientes da velha moral. Por essa razão, suas táticas missionárias se manifestaram de forma que a moral fosse atingindo um tom refinado e sutil, a ponto de fazer com que se viva num mundo em que o peso dos diversos regramentos já não se perceba de maneira tão evidente, mas dissimulado. Outrossim, o peso arquitetônico do barroco e do rococó dão espaço ao barroco tardio, também denominado de barroco jesuítico, em que as linhas leves e retas buscam incutir uma mentalidade humanista, fundada na experiência de vida. A sofisticação do estilo jesuíta, que Gracián apresenta no pensamento e na literatura, acompanha e corrobora aquele mesmo estilo que se vincula à música, à arquitetura, bem como a outras manifestações artísticas. Montserrat Cots Vicente (1995, p. 131) realça “(...) a vontade manifesta do autor de alcançar a obscuridade e a ininteligibilidade da expressão através da agudez verbal e da sutileza do conceito. A conjunção de ambos recursos, a vontade e o intelecto, daria como resultado o belo barroco, metaforização do ideal estilístico graciano.”

Estariam os jesuítas, de modo especial Gracián, disseminando um pensamento que denunciava os engessamentos da Idade Média tardia, para incutir uma mentalidade renovada? Teria Nietzsche a mesma intenção com relação à modernidade, ao se servir de diversas máscaras para fazer ecoar, no labirinto da existência, um conjunto de vozes múltiplas, de modo a tornar mentira tudo aquilo que foi julgado verdade e tornar verdade muito daquilo que foi tomado por mentira? Na obra *El Criticon*, Gracián expõe, pelo comportamento de suas personagens, à saber, a autocrítica de Critilo e o hedonismo inconsciente de Andreino as sutilezas e as contradições da virtude e da moral, antecipando, com isso, elementos que apontam para o perspectivismo nietzschiano. Como Nietzsche desconhecia a língua espanhola, teve acesso ao romance e outros escritos de Gracián, pela tradução delas realizada por Schopenhauer, como é o caso de *O Oráculo Manual*. Este consiste num escrito, todo em aforismos, que versam sobre os mais diversos temas, como, por exemplo, o que segue: “Entrar com a alheia e sair com a sua. É estratégia do conseguir” (GRACIÁN, 1979, p. 53).

O estilo aforismático e a capacidade refinada de dissimulação, somada a um estético sublime e uma crítica dura e implacável a tudo aquilo que se pretende eterno, fazem de Gracián um autor que, em muitos aspectos, lembra a escrita filosófica de Nietzsche. Esta aproximação do jesuíta espanhol, inclusive, se depreende de seis ocorrências explícitas a ele na obra de Nietzsche. Bouillier (1926, p. 27) diz que “Nietzsche é, igual a Gracián, um mestre do aforismo.”

Neste estudo temos a intenção de cotejar uma questão paradoxal que se depreende da pessoa de Gracián e de Nietzsche – a afirmação da vida que se depreende do Cristianismo entendido como prática. Ou seja, em que medida o refinamento e a suavidade da reivindicação da vida, sublinhada por Gracián em meio ao barroco jesuítico, corrobora as teses de Nietzsche. Com isso, atentamos às implicações no Cristianismo enquanto acento em seu aspecto prático e vital. A maneira como Gracián trata o Cristianismo vem ao encontro à maneira de Nietzsche? Gracián veicula em seus escritos um Cristianismo como prática, como experiência de vida?

A reflexão dar-se-á em três partes. Cada uma das partes segue o raciocínio indutivo, mediante a lógica de uma sequência triádica e através de aforismos que Nietzsche apresenta em seus *Fragmentos Póstumos* do outono de 1873 ao inverno de 1874. De igual maneira, também, se procederá a acompanhar, em cada uma das partes, alguns dos escritos de Gracián. Num primeiro momento seguimos o aforismo 30[32], do referido período dos *Fragmentos Póstumos*, intitulado “Da simplicidade dos antigos à complexidade do Cristianismo.” Procuraremos responder em que medida Gracián apresenta um regresso à simplicidade dos antigos corrompida pela complexidade moralizante e proveniente de uma certa concepção de Cristianismo. Na sequência, tomamos o aforismo 30[33], através do título “Os jesuítas e a reivindicação de um Cristianismo suavizado.” Procuramos responder ao problema, vendo em que medida os jesuítas e Gracián, de forma particular, desconstruíram uma concepção do Cristianismo moral explícito para expressá-lo de maneira dissimulada. Enfim, no terceiro capítulo, seguindo o aforismo 30[34], intitulado “Gracián e a compreensão do Cristianismo como experiência de vida,”

investigamos em que aspectos a experiência de um Cristianismo vital, em Gracián, se aproxima do estilo aforismático de Nietzsche.

2. Da simplicidade dos antigos à complexidade do Cristianismo

“O Cristianismo apresentou as formas mais altas, porém a maior multidão está caída para trás. Isso é ainda tão difícil para represar novamente a simplicidade dos antigos.”³

(NIETZSCHE, Nc/FP do outono de 1873 – inverno de 1873-74, 30[32], KSA, 7.743)

A maneira simples e direta do mundo antigo, de interagir com os fenômenos orgânicos, fez com que este usufruísse, ao máximo, da potencialidade criativa. Esta riqueza especial é quebrada quando os mecanismos, pressupostos pelo advento da razão, tomam as rédeas da situação. Desse modo, aquela observação direta e imaginativa dos fenômenos naturais dá espaço ao raciocínio, pelo nascimento messiânico do conhecimento. Nietzsche mostra esta transição em seu escrito de juventude *Sobre a verdade e a mentira no sentido extra moral*. Logo no início do escrito, Nietzsche diz que o conhecimento foi o momento mais mentiroso já acontecido. Contudo, foi apenas um breve momento⁴. Ainda, na *Gaia Ciência*, Nietzsche (FW/GC, III, 210, KSA, 3.469) assim se expressa a respeito da origem do conhecimento intelectual: “O intelecto, através de descomunais lances

3 Para as citações das obras de Nietzsche adotamos a Edição Crítica Alemã Colli & Montinari: KSA (*Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe*) e das Cartas KGB (*Sämtliche Briefe Kritische Studienausgabe*); após a sigla indicando a obra, em Alemão/Português: GT/NT – *Die Geburt der Tragödie* (O nascimento da tragédia), MA/HH – *Menschliches Allzumenschliches* (Humano demasiado humano), M/A – *Morgenröte* (Aurora), FW/GC – *Die fröhliche Wissenschaft* (A gaia ciência), Za/ZA – *Also sprach Zarathustra* (Assim falava Zaratustra), JGB/BM, *Jenseits von Gut und Böse* (Para além do bem e do mal), GM/GM – *Zur Genealogie der Moral* (Genealogia da moral), AC/AC – *Der Antichrist* (O anticristo), EH/EH – *Ecce Homo* (Ecce Homo), GD/CI – *Götzen-Dämmerung* (Crepúsculo dos ídolos), CV/CP – *Fünf Vor Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern* (Cinco prefácios a cinco livros não escritos), WL/VM – *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinn* (Sobre verdade e mentira no sentido extramoral), Nc/FP – *Nachlass* (Fragmentos Póstumos), segue o número, em romano, indicado o capítulo, se tiver, o número do aforismo, KSA ou KGB, o número do volume e a página.

4 “(...) animais inteligentes inventaram o conhecimento. Este foi o minuto mais soberbo e mais mentiroso da ‘história universal’, mas foi apenas um minuto” (WL/VM, I, KSA, 1.875).

de tempo, não engendrou nada além de erros.” Tais posicionamentos, críticos ao hermetismo racional do conhecimento, nos remetem a algumas intuições que se depreendem da pena de Gracián. No primeiro capítulo de *El Criticón*, de Balthasar Gracián (1938, p. 9) lemos:

Falta-nos comumente a admiração porque nos falta a novidade e, com esta, a advertência. Todos entramos no mundo com os olhos do ânimo fechados e, quando os abrimos ao conhecimento, o costume dos coesos, por maravilhosos que sejam, não deixam lugar à admiração.

Gracián critica duramente toda a complexidade esquemática dos processos implicados no conhecer. Aquela fruição direta da plenitude do conhecimento, que se depreende da riqueza do mundo, dá espaço a mecanismos complexos e sistemáticos, escondendo toda aquela riqueza de formas, cores e texturas por causa da rigidez conceitual. Nicolás Boullosa (2016, p. 5), recorda, ainda, que “*El criticón* é um manual sobre o comportamento humano que inicia o perspectivismo moderno, filosofia atribuída à Schopenhauer e Nietzsche (...) tem presente a ideia de que o juízo e a verdade dependem de cada situação e estado do indivíduo.” A obra de Gracián consiste numa crítica ao hermetismo da ilustração moderna, vindo, por isso, a anteceder diversas intuições do autor de Zaratustra.

É interessante que Gracián utiliza o mito da criação para fazer este paralelo entre o conhecimento antes e depois do pecado original, quando os olhos dos primeiros seres humanos estavam fechados. Enquanto fechados pareciam contemplar mais coisas, uma plenitude na verdade. Quando pecaram, passam a ver o mundo de forma diferente, diz Gracián, em detalhes, porém sem aquela admiração da plenitude que a cegueira corporal permitia. Nietzsche toma este mesmo mito criacionista e o emprega em seu *Anticristo*. Contudo, embora o filósofo faça um movimento contrário ao de Gracián em termos de pensamento, sua estilística continua muito próxima a de Gracián. No *Anticristo*, Nietzsche mostra que a moralização proveniente do mundo decidia por enxergar as coisas, ou seja, por querer conhecer⁵. No entanto, a moral não quer o conhecimento,

5 Conhecer os limites da razão – somente isso é filosofia genuína. Que finalidade teve a revelação divina ao homem? Deus faria algo supérfluo? O homem não pode descobrir por si mesmo o que é bom e o que é ruim, então Deus lhe ensinou sua vontade... Moral (*AC/AC*, 55, KSA, 6.238-9).

preferindo a ignorância passiva e inerte, uma submissão obediente, como ele recorda, em *Aurora*, ao referir-se a moral alemã. “O homem tem de ter algo, a que possa obedecer incondicionalmente” - este é um sentimento alemão, uma coerência alemã: defrontamo-nos com ela no fundamento de todas as doutrinas morais alemãs” (*M/A*, III, 207, KSA, 3.187).

Assim, embora antípoda em termos de posicionamento filosófico, Nietzsche se fascina com o refinamento estilístico de Gracián. Com Gracián, Nietzsche (Carta a Peter Gast de 20 de setembro de 1884, 536, KGB, 6.535) reconhece que a moral entra num processo de complexificação, atingindo o ápice do rococó e do sublime, como se depreende da carta a Peter Gast, de 20 de setembro de 1884 dizendo:

Sobre Balthasar Gracián tenho o mesmo sentimento que você: a Europa não tem produzido nada mais fino e complexo em matéria de sutileza moral. No entanto, depois de meu *Zaratustra*, de uma impressão do rococó e do sublime filigrama.

A maneira como a moral passa a ser veiculada nos diversos meios não é mais como aquela que se defendia na Idade Média. O humanismo renascentista, principalmente o barroco, tem um modo muito mais sutil e camuflado para incutir a moral, como se depreende do seguinte aforismo “A virtude é o sol do mundo menor, e tem por hemisfério a boa consciência” (GRACIÁN, 1979, p. 109). O sol é evocado por *Zaratustra* como o “grande astro” (*Za/ZA*, I, Prólogo, KSA, 4.11), aquele que ilumina e, nisto, faz consistir a sua felicidade. O barroco apresenta o seu conteúdo pela beleza e sublimidade da forma; parece que este último se esconde entre o emaranhado de movimentos, cujo começo e fim não se identificam. Na biografia escrita por Curt Paul Janz é mencionada a influência de Gracián sobre a obra de Nietzsche, seja pela tradução de um escrito patrístico de Arnóbio, como também pelo estilo que se depreende da pena do jesuíta barroco espanhol.⁶

Através da sublimidade e da beleza das formas do barroco que Gracián divulga o seu conteúdo moral, tal como se depreende da escrita de Nietzsche

6 “Em 19 de setembro, pede que sua mãe lhe envie uma obra em latim do padre da igreja, Arnóbio, da qual ele possui uma tradução alemã e um volume de Montaigne. Köselitz havia lido a tradução do jesuíta espanhol Balthasar Gracián (1601-1658) na tradução de Schopenhauer.” (JANZ, Curt Paul. *Friedrich Nietzsche. Uma biografia*. Vol. II. Petrópolis: Vozes, 2015. p. 244).

(Nc/FP da Primavera de 1884, 25[347], KSA, 11.103), “Sêneca como uma culminação da antiga mentira moral – um mais grave espanhol como Gracián”; eis, portanto, a sua perspicácia e vitalidade. Nietzsche não deixa de reconhecer nisto, além de um ato de esperteza, também uma capacidade de reinventar a ação, a ação nova e criativa. Ademais, como recorda Rogério Antônio Lopes, o fato de Nietzsche ter assumido determinados pontos de vista filosóficos, o conduz ao desafio de os comunicar.

Partimos da convicção de que a dimensão retórica da obra nietzscheana, assim como o conjunto de questões que emergem a partir desta dimensão, só podem ser percebidos em toda a sua relevância quando nos confrontamos com os desafios enfrentados por Nietzsche ao tentar comunicar, de forma coerente e responsável os pontos de vista de sua filosofia. Para isso é indispensável uma análise dos textos que Nietzsche trouxe a público, pois é neles que iremos nos confrontar com suas inúmeras tentativas de dar uma solução adequada a este conjunto de questões. (LOPES, 1999, p. 19).

A referência acima, mais uma vez, corrobora a nossa proposta, no sentido de buscar elucidar textos que Nietzsche trouxe a público para uma compreensão da opção pelo estilo que adota. O estilo acompanha a forma como o pensamento que se estabelece, no sentido de fazer com que o pensamento possa ser melhor comunicado. Para tanto, são necessários diferentes recursos para a sua compreensão, pondo assim em ação a nossa própria capacidade de interpretação da realidade.

Assim, a ação da estilística nietzschiana como também a ação que caracteriza os jesuítas faz deles alvos de diferentes interpretações. As interpretações que se destacam são as de amor e de ódio: “Aqui teme-se o egoísmo como ‘mau em si’ – com exceção dos jesuítas, que concordam com os antigos, e, por isso, pretendem ser os mais eficazes educadores do nosso tempo” (CV/CP, V, KSA, 1.789). A maneira como os jesuítas encontram destaque no campo da educação permitiu que eles, mesmo após a sua expulsão, continuassem existindo como província independente na Rússia Branca⁷. Apesar de sofrerem

⁷ A supressão da Companhia de Jesus se deu mediante a Bula *Dominus ac Redemptor* pelo Papa Clemente XIV, em 1773, sendo sua restauração dada pela Bula *Sollicitudo omnium ecclesiarum*, pelo Papa Pio VII em 1814. Portanto, durante estes duzentos anos de supressão a Companhia de Jesus continuou existindo apenas como província independente na Rússia Branca. A Czarina

críticas pelo seu viés ultramontano⁸, mesmo que disfarçado por uma atitude dissimulada de suavização do peso moral, os jesuítas foram aqui e acolá recolhendo mostras de amor e ódio.

Um certo fascínio de Nietzsche pelos jesuítas, e, de modo particular, por Gracián, traz influências no conjunto de sua obra madura, de maneira especial a sua estilística. Seu rebuscamento e complexidade na forma faz com que o conteúdo pareça belo e suave, ou seja, aquele peso da moral cristã passa por um processo de dissimulação, mediante o afrouxamento do arco. No entanto, em Nietzsche, a opção estilística se dá muito mais pela necessidade de comunicar o pensamento. Mas a que se deve esta mobilização em prol de uma suavização em termos de costumes na vivência cristã? Em que medida a resposta dos jesuítas foi satisfatória em termos dessa suavização do peso moral do Cristianismo?

3. Os jesuítas e a reivindicação de um Cristianismo suavizado

“Os jesuítas enfraqueceram e suavizaram as reivindicações do Cristianismo, por causa disso sua potência ainda está para se afirmar.”

(NIETZSCHE, Nc/FP do outono de 1873, 30[33], KSA, 7.743)

A modernidade é mãe de uma tensão poderosa que se instalou na cultura ocidental pela “(...) pressão clerical cristã” (GRACIÁN, 1938, p. 345). No bojo desta tensão, a Reforma Protestante se afirma como um dos eventos mais marcantes. Caracterizada como a manifestação do inconformismo da massa diante da instituição, a Reforma Protestante vai criando um acirramento de ânimo tão grande que resulta na cisão, na ruptura com aquela que, até hoje, era reconhecida como a mais sólida das instituições: a Igreja Católica.

Diante deste quadro, marcado pela ruptura institucional da Igreja, a que se ter presente dois aspectos importantes, que se fazem sentir neste contexto. O

Catarina da Rússia se recusou publicar a Bula papal no país para não perder a contribuição dos jesuítas no campo educacional. Cf. GALDEANO, 2013, p.6.

8 O ultramontanismo consiste numa atitude tradicional da Igreja Católica Romana, baseada na posição da defesa da infalibilidade papal.

primeiro diz respeito a iluminação democrática, com os seus ideais de povo e participação, de um governo colegiado. O segundo se liga ao jesuitismo, com a busca de tornar leve e suave o jugo que acarreta o nome de cristão. Por essa razão, toda a obra jesuítica é a de revigorar, restaurar, reafirmar o Cristianismo, mediante o serviço obediente e incansável à instituição católica, como o seu fundador Inácio de Loyola (1985, p. 188) se expressa: “Renunciando a todo o juízo próprio, devemos estar dispostos e prontos a obedecer em tudo à verdadeira esposa de Cristo Nosso Senhor, isto é, à santa Igreja hierárquica, nossa mãe.” Embora se depreenda destas palavras rigidez de renúncia ao amor próprio e à vontade, a maneira de o praticar se dá mediante novas estratégias que querem recobrar o ânimo e a coragem, com uma abordagem suave, cândida e repleta de novas esperanças. “Fala-se da astúcia e da arte infame dos jesuítas, mas não se vê a auto superação a que todo o jesuíta se obriga, e o como o regime facilitado de vida, pregado nos manuais jesuíticos, deve beneficiar não a eles, mas aos leigos” (MA/HH, 55, KSA, 2.74-5). Facilitado ou não, o caminho trilhado pelos jesuítas neste processo de restauração das bases cristãs se dá via os princípios da mística. André Ravier (1982, p. 420-421), em seu tratado sobre a fundação da Companhia de Jesus, se expressa ao tematizar o amor, que “(...) em nós comporta graus de intensidade ele repercute mais ou menos até em nossa sensibilidade, nossa imaginação, nossos impulsos instintivos. Esses graus de amor são os graus da vida mística.” A mística reflete plenitude, implicando, por isso, todas as dimensões humanas, o que repercute em forças capazes de responder aos novos desafios que se desenham em termos de missão.

O modo como os jesuítas vão respondendo a estes desafios marca o impulso milenar de relaxamento da rigidez do arco em nome de uma forma de viver o Cristianismo mais tranquila e suavemente. Esta suavidade se depreende daquilo que o fundador da Companhia de Jesus entedia ser o mais importante para uma ordem religiosa naquele período em que foi fundada, tal como ele mesmo se expressa:

Esta foi instituída para o aperfeiçoamento das almas na vida e na doutrina cristãs, e para a propagação da fé, por meio de pregações públicas, do ministério da palavra de Deus, dos Exercícios Espirituais e obras de caridade, e nomeadamente pela formação cristã das

crianças e dos rudes, bem como por meio de Confissões, buscando principalmente a consolação espiritual dos fiéis cristãos. (LOYOLA, 1997, p. 22)

Diante das demandas missionárias, na época da fundação da Companhia de Jesus, era preciso “(...) afrouxar todo arco teso. Afrouxar com consideração, com mão solícita, naturalmente – afrouxar com compaixão que inspira confiança: eis a verdadeira arte do jesuitismo, que sempre soube apresentar-se como a religião da compaixão” (*JGB/BM*, 206, KSA, 5.134). Por mais que Nietzsche se oponha a toda a manifestação da religião da compaixão, a maneira pela qual o jesuitismo, com sua capacidade afirmativa e que inspira confiança propõe, revela arte, genialidade e erudição; contudo, sem um toque de rebaixamento e mediocridade. “A subordinação, que é tão valorizada no Estado militar e burocrático, logo se tornará tão desacreditada como já se tornou a tática dos jesuítas” (*MA/HH*, 441, KSA, 2.278). Nietzsche (*Nc/FP* do outono de 1887, 9[11], KSA, 12.344) não nega que os jesuítas não sejam, também, representantes da moral. Vemos isso nesta passagem que aparece Gracián como representante de uma moral filosófica: “Entre moralistas – Os grandes filósofos morais. Moral até agora como fatalidade dos filósofos. Rousseau. Kant. Hegel. Schopenhauer. Lichtenberg. Goethe. B. Gracián”. A maneira pela qual os jesuítas, e, entre eles Gracián, apresentam a moral se mostra mediante um revestimento de sobriedade, o que revela a sua perspicácia. A sutileza pela qual a moral é abordada faz dela não um peso e sim suavidade, o que, por sua vez, revela toda a sua perspicácia.

Toda essa busca de relaxamento da rigidez do arco vem marcada por uma tensão presente no movimento artístico, literário e filosófico que deriva dela: o barroco. E neste, mais uma vez, os jesuítas se revelam como homens de ação. Esta tensão é entretecida pelo movimento dos contrários que se põem em luta a fim de alcançar uma resolução. Esta luta entre contrários é muito bem apresentada por Gracián em virtude de sua consideração a respeito da criação do mundo. Segundo ele (1938, p. 15), “(...) todo este universo se compõe de contrários e se concerta de desacertos: um contra o outro, exclamou o filósofo. Não há coisa que não tenha seu contrário com que lute.” É desta luta, entretecida e fomentada pelos contrários, que se deriva a ação. “Todo o fazer e padecer: se há ação, há repaixão.” Há um movimento de construir e destruir – “(...) do natural passa à

oposição ao moral.” Controversamente, Gracián (1938, p. 15) conclui que a permanência do mundo é garantida pela sua oposição, mudança e instabilidade “(...) tanta mudança com tanta permanência (...) todas elas perecem, e o mundo sempre o mesmo, sempre permanece.” É justamente neste estado de instabilidade plena que Nietzsche constata a eternidade do instante. Este instante de plenitude, de acordo com o autor de *Zaratustra*, é marcado pela oposição entre destruição e criação, se destrói para construir e, assim, sucessivamente. Gracián (1938, 16) constata, na alteração entre dias e noites, que “(...) a destruição de uma criatura é geração de outra. Quando parece que se acaba tudo, então começa de novo.” É possível derivar desta leitura criacionista, feita por Gracián, pistas que apontem para a concepção nietzschiana do Eterno Retorno. Pois, de acordo com o autor de *Assim falava Zaratustra*, é pela destruição das antigas tábuas que se dá espaço a outras novas, e assim sucessivamente.

Como tudo se move rapidamente, nada se estabelece na forma de uma lei ou de uma regra, em torno a qual se reúne um grupo de seguidores em forma de rebanho. O jesuíta Gracián (1938, p. 43), inclusive, traz uma ocorrência que lembra a passagem de Zaratustra pelo mercado, em meio à turba. “Estava a praça feita de um grande coro do vulgo, enxame de moscas no zumbir e no assentar-se no lixo dos costumes, engordando com o podrido e hediondo das morais.” Gracián constata, com fino tino psicológico, o quanto de pobre, raso e superficial há em meio à turba⁹; o quanto a mera convenção carrega a marca do periférico, sem profundidade e reflexão. Por essa razão, Gracián (1938, p. 45), neste mesmo capítulo, acena para uma saída desse nivelamento por baixo, a partir do não se deixar enganar pelas aparências: “(...) o que ontem foi nome, hoje é pó, e amanhã é nada.” Diante disso, a única realidade é o movimento, tudo passa, a vida é uma pulsão contínua. De modo que não há mais como se refugiar em preceitos e em qualquer pseudo realidade que se pretenda eterna. No barroquismo de Gracián

9 Apesar de existirem diversas similaridades entre *El Criticón* e *Zaratustra* com relação a dita passagem da praça, Bouillier nos recorda que “(...) o sentido e as peripécias do apólogo são totalmente distintas no seu e no de Gracián.” (BOUILLIER, Victor. *Balthasar Gracián y Nietzsche*. In: *Cuaderno Gris*, Cultura, p. 27).

o único eterno é o movimento, a tensão, a luta, o embate. Distante de pesados e custosos preceitos, outrora sagrados, Gracián aponta para um aproveitamento do precioso tempo que se dá a cada instante, que é, paradoxalmente, um instante de plenitude. Este instante se experimenta quem o acolhe com amor: *amor fati*. Eis aí algo que responde bem a esse desafio de fruição da plenitude do instante. A própria Companhia de Jesus, que, conforme seu fundador Inácio de Loyola, deve ser ligeira¹⁰, ou seja, despida de aparatos supérfluos para atender ao essencial, que está em mudança constante. Fiódor Dostoiévski (1961, p. 286), inclusive, mediante sua afiada leitura psicológica, acentuando a importância de se ater ao essencial e não às minúcias, toma como exemplo o “(...) jesuitismo prático.” Pelo senso prático, os jesuítas imprimiram um ethos de subscrição ao que é essencial. Ora, diante disso, o Cristianismo que se desenha passa a ser um Cristianismo suavizado, despido do supérfluo e arraigado ao que muda, por isso, sempre inovando. Logo, se o Cristianismo não é uma lei ou uma doutrina com o que se o pode caracterizar? O que faz do Cristianismo, entendido como essência cristã, essa realidade em constante mutação, ante o qual nada se cristaliza? E, como Gracián, e a leitura que Nietzsche faz dele, pode responder a essa concepção mutacional do Cristianismo?

4. Gracián e a compreensão do Cristianismo como experiência de vida

“Gracián mostra uma sabedoria e prudência na experiência de vida, com isso nada se deixa confrontar.”
(NIEZSCHE, Nc/FP do outono de 1873 e inverno de 1873-74, 30[34], KSA, 7.744)

A vida, para Gracián, é o critério fundamental. Por isso, nada pode ser anteposto à mesma. Ela é o valor dos valores, o fundamento de todo o valorar.

10 “Devemos estar sempre prontos, em virtude da nossa profissão e gênero de vida, a ir pelas diversas partes do mundo, sempre que o Sumo Pontífice ou o nosso Superior imediato no-lo mandem” (LOYOLA, 1997, p.59).

Logo ao início do capítulo 10, Gracián (1938, p. 59) denuncia a confusão que há entre os meios e o fim, denunciando o ser “(...) mais bruto que as bestas, degenerando de si mesmo, faz fim do deleite e da vida faz meio para o gosto.” Aquele que não toma a vida como fim último é considerado como alguém reduzido à bestialidade, porque abdica do valor fundamental de todo o ser humano: a vida. Se faz isso, abdica, inclusive, da própria condição de ser humano, para comungar da condição bestial.

O ser humano, imerso em sua singularidade, desconstrói os princípios em função dos fins. São os fins os que correspondem verdadeiramente à vida, que é sempre lançada para a frente. Os princípios, pelo contrário, lançam para trás pois, cristalizam, petrificam todas as possibilidades de mudança. Por essa razão, segundo Gracián (1938, p. 64) “(...) nunca ponho diante de mim os princípios, senão os fins” O fim último com o qual cada um deveria se ocupar por excelência é a vida, com tudo o que a ela diz respeito. A vida é a “(...) a alma das ações, vida das façanhas, alimento da virtude e alimento do espírito” (GRACIÁN, 1938, p. 173). O que alimenta verdadeiramente o espírito é a vida, e a vida é, em última análise, fruto da ação. Por essa razão, o agir é promotor da vida em todos os seus níveis. Toda esta dimensão do trato com a vida foi um traço que “(...) Nietzsche realizou (...) pelo terreno da psicologia mundana, e é possível que o deva a alguma sugestão de Gracián assim como certo refinamento e, seu sentido da observação” (BOUILLIER, 1926, p. 33). Embora Gracián e Nietzsche compartilhem de uma natureza aristocrática, ativa, movida por instintos de poder e domínio, no campo da moral, é difícil estabelecer, entre eles, uma relação mais fundamental. Nietzsche (Nc/FP do verão de 1883, 8[15], KSA, 10.336) se expressa sobre isso dizendo que “O estoicismo de modo algum teria sido possível em um mundo moralista sem preconceitos. Qualquer palavra de B. Gracián ou La Rochefoucault ou Pascal tem o sabor grego contra ele.” Apesar de todos os instintos de força, Gracián ainda partilha do preconceito moral, assim como diversos outros autores.

O traço ativo de Gracián, tal como Nietzsche compreende, está no agir, neste se depreende um *quantum* de forças que quebram estruturas cristalizadas pelos nossos hábitos e crenças. O agir é criativo e inventivo; pelo agir se “(...)

busca, em novas proezas, a honra ao uso” (GRACIÁN, 1938, p. 177). Ou seja, o uso não se reduz a mero produto utilitário, mas se eleva para além desse mesmo produto, ao nível do que cria e reinventa constantemente novos fazeres. Somente é capaz de honrar o uso ao nível da criação aquele que vive o conselho: “(...) tratar de viver” (GRACIÁN, 1938, p. 179). Eis, portanto a grande máxima que se depreende do Cristianismo, entendido como prática de seu fundador: promover a vida. Esta promoção, inclusive, implica em dar a vida. “Isto sim que é dar a vida e tornar imortais as pessoas” (GRACIÁN, 1938, p. 180).

No tipo psicológico “Jesus”, a ação adquire valor e reconhecimento, para além da impositação da norma e da moral. Diversas atitudes que se depreendem da vida de Jesus apontam para a promoção da vida, não uma vida que possui um término, mas uma vida infinita, eterna e plena. Dizer *vida plena*, não é o mesmo que subjugar a vida terrena, humana à vida divina, mas elevar, divinizar a vida humana terrena, concedendo a ela o estatuto da imortalidade. Para tanto, este mesmo patamar de vida se pode experimentar em todo aquele que a concebe, não como algo alheio e externo, mas como unidade reconciliada. Ou seja, a vida consiste em ser vivida como conteúdo de experiência da mais elevada fruição, que se presentifica num instante de plenitude. Por essa razão, o Cristianismo, que Jesus viveu e ensinou, não é um Cristianismo apenas de promessa para o futuro, mas também de experiência de vida no instante em que se vive. À medida em que se aprofunda esta vivência, tanto mais eterna ela se torna. Por isso, a eternidade da vida não constitui apenas uma promessa de futuro, mas já se realiza no instante, tornando-o pleno. Diante disso, se impõe uma meta: a de promover a plenitude da vida, amando-a e acolhendo-a para além dos ditames morais que impedem a sua fluidez. Pela capacidade de encerrar a vida com tudo o que dela demanda, num sentido de totalidade e plenitude, honra-se as suas proezas. A acolhida jubilosa da vida, com tudo aquilo que dela demanda, equivale a experienciar sua profundidade, plenitude e fluidez. A vida é vivida em sua plenitude quando inspirada por uma nova ética: a ética, mediante a qual nada pode se cristalizar; a ética do *amor fati*. Amar é acolher o fato, é acolher a vida em sua plenitude, alegrando-se com ela e tornando cada instante que se vive pleno e repleto de significados e perspectivas.

Em diversas passagens de seus escritos, como já temos conferido, Gracián, movido pelo ardor jesuítico, tem a intenção de propagar o Cristianismo suavizado, escondendo aqueles aspectos doutrinários, para torná-lo mais conforme a prática e a vida de seu fundador. Ora, o Cristianismo, com tais características, somente pode ser demonstrado à medida em que estiver profundamente arraigado numa experiência de vida, naquilo que a vida apresenta de mais instintivo, mais amável e sagaz.¹¹ Para tanto, é necessário peregrinar pela vida. Critilo e Andreelino, do romance *El Criticón* de Gracián (1938, p. 247), são dois exemplos daqueles que fazem da peregrinação a busca de viver a vida com intensidade e plenitude. Estes dois peregrinos são os peregrinos da vida, ensinando que “(...) o saber viver consiste em enfrentar o medo.” Com astúcia e prudência, tendem a unir suas sendas em torno à vontade da vida, cujas ações são as chaves do ser, e quem acolher o todo acolhe, ao mesmo tempo, o nada. Age sempre como aquele que está para além do pessimismo e do otimismo, com um olhar aberto a acolher a vida como fato, por niilista que seja. “O pessimismo de Gracián não predica como o de Schopenhauer a resignação, ascetismo e a negação da vida; igual que em Nietzsche é o pessimismo dos caracteres enérgicos que, tomando a vida como ela é, empregam todos os seus recursos para tirar dela o melhor partido possível” (BOUILLIER, 1926, p. 32). Embora Gracián afirme a vida com ambições práticas, Nietzsche o faz mediante aspirações de intensificação heroica e dionisíaca. Ou seja, acolher o todo é afirmar a vida como verdadeira e autêntica felicidade, e isso significa, ao mesmo tempo, desejar nada. Isto é, gozar os bens, fruir a vida, sabendo aproveitá-la nos seus aspectos tanto naturais quanto artísticos sem uma perspectiva utilitária. Viver assim é tornar a vida imortal: *amor fati*, a amando em sua plenitude.

5. Considerações finais

O percurso, realizado por alguns escritos de Balthasar Gracián e suas

11 “Como soa jesuítico aquele amável e sagaz cicerone de Port-Royal, Sainte-Beuve, não obstante sua hostilidade aos jesuítas!” (JGB/BM, III, 48, KSA, 5.69).

influências no pensamento de Nietzsche, fez-nos perceber que a vida, na sua dimensão de experiência, é o que pode servir de base para uma certa aproximação com o Cristianismo, entendido enquanto prática. O estilo poético e aforismático do jesuíta Gracián, pouco afeito à moral institucionalizada e sim a uma experiência vital do Cristianismo, repercutiu não apenas na estilística nietzschiana, mas sobretudo em seu pensamento, de maneira especial na ética do *amor fati*. Ambos, Gracián e Nietzsche, pertencem, pelo menos em teoria, à escola da força e da energia vital.

Nietzsche segue Gracián em sua excursão pelos antigos, os quais afirmam a vida a partir da simplicidade das experiências cotidianas. Ora, estas experiências consistem em opor-se à complexidade da razão que invade o cenário ocidental a partir de Sócrates, bem como a herança de seu esquema de pensamento sobre o Cristianismo. Esta complexidade da razão e, consequente expressão na moral cristã, vem a ser suavizada com a fundação da Companhia de Jesus, na Modernidade. A complexificação da moral cristã passa, a partir dos jesuítas, a sofrer um processo de refinamento e dissimulação da dureza da moral em flexibilidade e suavidade. O estilo jesuítico supera o barroco, apontando para uma forma de encerrar o Cristianismo, de maneira particular, a partir da experiência de vida, como um instante pleno que se afirma. No entanto, mesmo que, com o jesuitismo se inaugure um afrouxamento do arco não quer dizer que, com isso, os jesuítas deixem de ser porta vozes da moral. Nietzsche reconhece, neste aspecto, a astúcia jesuítica: a de apresentar o senhorio da moral de uma maneira sutil, sob a capa do devotamento ao serviço ligeiro e pronto às demandas da missão, pelas distintas partes do mundo. Mesmo que a meta dos jesuítas se distancie do foco de Nietzsche, destes o filósofo alemão toma a disposição psicológica e o refinamento criativo devotado à ação, o que, em última análise, conduz à afirmação da vida.

Ora, o Cristianismo, tal como concebido pelo seu fundador, não foi estabelecido para ensinar uma doutrina e, sim, para viver. E viver não significa encerrar a vida como um peso a ser tomado com resignação, mas acolhido com jubilosa afirmação. A vida, neste sentido, é acolhida no seu todo, e acolher a vida como um todo é acolher o nada. Ou seja, o todo da vida acolhida é um instante

que, embora de plenitude, não passa de um instante. Portanto, o esforço é fazer esse instante, embora passageiro, pleno, em que se a usufrua ao máximo. Desta vida que se acolhe como um todo, o que equivale a acolher o nada do qual resulta a vida acolhida em sua expressão máxima, é o que inspirou a ética nietzschiana do *amor fati*, a única possibilidade de superação da modernidade. Logo, mais que um inspirador de Nietzsche, Gracián pode ser classificado, em certa medida, como um precursor do mesmo, seja em termos de estilística, como em termos de proximidade com relação à reflexão vital, principalmente pelo instinto, do qual demanda a força. A força é o que faz da vida uma experiência que, a cada instante, se afirma em sua plenitude mediante o gesto do criar artístico.

Referências

BOUILLIER, Victor. Balthasar Gracián y Nietzsche. In: **Cuaderno Gris**, Cultura, p. 22-38.

BOULLOSA, Nicolás. **Baltasar Gracián**: um europeu esquecido precursor de Nietzsche. 2016.

GALDEANO, Carla. **Dois períodos de uma mesma história, num mesmo Espírito**. Documentos. São Paulo: Loyola, 2013.

GRACIÁN, Balthasar. **El Criticón**. Edición crítica y comentada por M. Romera-Navarro. London: Oxford University Press, 1938.

_____. **Oráculo Manual e arte de prudência**. Editora Ediouro: Rio de Janeiro, 2020.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor. **Recordações da casa dos mortos**. Trad. Rachel de Queiroz. Livraria José Olympio Editora: Rio de Janeiro, 1961.

JANZ, Curt Paul. **Friedrich Nietzsche**. Uma biografia. Vol. II. Petrópolis: Vozes, 2015.

LOYOLA, Inácio. **Exercícios Espirituais**. Trad. Joaquim F. Pereira. Loyola: São Paulo, 1985.

_____. **Constituições da Companhia de Jesus**. Loyola: São Paulo, 1997.

LOPES, Rogério Antonio. **Elementos da retórica na obra de Nietzsche**. 1999. 230 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia), UFMG, Belo Horizonte.

NIETZSCHE, F. W. **Kritische Studienausgabe**. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Verlag de Gruyter: Berlin, 1999. 15 Bd.

_____. **Sämtliche Briefe**: Kritische Gesamtausgabe Briefwechsel KGB. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Walter de Gruyter: Berlin, 1986. 8 Bd.

_____. **Aurora**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. **A gaia ciência**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. **Além do bem e do mal**. Prelúdio a uma filosofia do futuro. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

_____. **Genealogia da Moral**. Uma polêmica. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. **Assim falou Zaratustra**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. **O Anticristo e Ditirambos de Dionísio**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

_____. **Obras incompletas**. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda, 1999.

RAVIER, André. **Inácio de Loyola funda a Companhia de Jesus**. São Paulo: Loyola, 1982.

VICENTE, Montserrat Cost. **Amelot De la Houssaie**. Tradutor de Gracián. Barcelona: Universitat Pompeu Fabra, 1995.

A POLÍTICA DO RECONHECIMENTO EM TAYLOR E FRASER:
CONTRIBUIÇÕES À REDUÇÃO DAS DESIGUALDADES CULTURAIS

Mário Nogueira de Oliveira¹

Universidade Federal de Ouro Preto

Mileni Martins de Andrade²

Cáritas Brasileira – Regional de Minas Gerais

Resumo

O presente estudo versa sobre a política de reconhecimento, mais especificamente sobre o modelo de reconhecimento de status de Nancy Fraser. Para abordarmos tal modelo, lançamos mão de alguns pontos da conhecida perspectiva do reconhecimento identitário de Charles Taylor, tese que fundamenta alguns excelentes estudos progressistas na teoria política. A relevância do tema reside na maior divulgação e importância que têm sido atribuídas à política do reconhecimento e à noção de identidade nos debates políticos contemporâneos. O estudo tem por objetivo apresentar alguns dos pontos centrais da perspectiva de Nancy Fraser, buscando mostrar que sua tese pode enriquecer os estudos na área ao apontar uma concepção bem refinada de eliminação de desigualdades. Para esse fim, também apresentamos alguns pontos cruciais do trabalho seminal de Taylor. Finalmente, apontamos o modelo de Fraser como crucial para juntar-se às políticas do reconhecimento contemporâneas e aduzimos que as suas críticas ao modelo de Taylor contribuem para uma maior eliminação das desigualdades culturais decorrentes do não-reconhecimento entendido como subordinação de status.

Palavras-chave: Política de reconhecimento. Identidade. Reconhecimento por *status*

Abstract

This study deals with the politics of recognition specifically with Nancy Fraser's thesis of recognition of status. To approach this model of recognition, we used some specific points from Charles Taylor's well-known perspective of identity recognition, a work that underlies some of the most progressive studies in political theory in Brazil. The relevance of the theme lies in the greater dissemination and importance that have been attributed to the politics of

1 Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).

2 Mestre em Direito pela Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP).

recognition and the notion of identity in political debates in Brazil. The study aims to present some of the main points of Nancy Fraser's perspective, seeking to show that she can enrich studies in the area by pointing to a very refined conception of eliminating inequalities. To that end, we also present some crucial points of Taylor's inspiring work. Finally, we point out Fraser's model as crucial for joining contemporary recognition policies and we add that her criticisms on Taylor's model contribute to a greater elimination of cultural inequalities resulting from non-recognition understood as status subordination.

Keywords: Politics of Recognition. Identity. Recognition of Status.

Introdução

Tem sido frequente o uso do termo reconhecimento nos embates políticos recentes. Contudo, não há, ainda, um consenso entre a melhor definição do termo, nem, muito menos, quanto à sua aplicação na esfera política. Autores como Charles Taylor e Axel Honneth, que se propõem, cada um a seu modo, a uma releitura de Hegel, compreendem o reconhecimento atrelado à noção de identidade. Por causa disso, o não-reconhecimento teria efeitos nefastos na construção da identidade do indivíduo, impedindo sua autorrealização. Dessa forma, como argumenta Taylor, o reconhecimento correto seria uma necessidade humana.

Em contraposição a tal entendimento, surge no cenário da Filosofia Política a autora norte-americana Nancy Fraser. Ela critica Taylor e Honneth especialmente pela vinculação do reconhecimento à questão identitária. Para ela, esse modelo de política de reconhecimento restringe-se à dimensão cultural da justiça e é incapaz de pensar as injustiças culturais de modo a vinculá-las à moralidade. Não bastasse, ele ainda ignora as reivindicações por redistribuição material e, mais do que isso, pode resultar em uma reificação da identidade. Sua proposta, assim, consiste justamente em defender um modelo de reconhecimento que não se vincule à identidade, mas tenha por finalidade a eliminação da subordinação de status.

Nesse sentido, o objetivo é implementar o debate político apresentando a política do reconhecimento na perspectiva de Nancy Fraser, especialmente

apontando o que ela possui de diferente da teoria de Taylor.³ Tal estudo se justifica ante a necessidade de se explorar os variados modelos de política de reconhecimento, uma das pautas mais relevantes da atualidade. É preciso, pois, defender um modelo que busque a efetiva eliminação das desigualdades, ao invés de uma possível substituição de uma desigualdade por outra.

Assim, inicialmente, se apresenta a perspectiva de Charles Taylor, precursor da noção de reconhecimento na atualidade. Destacam-se importantes elementos de sua teoria, bem como suas críticas dirigidas a Rousseau e aos liberais igualitários. Em um momento posterior, analisa-se a perspectiva de Nancy Fraser, especificamente o modelo de status por ela proposto.

Ao final, conclui-se que o caminho tecido por Taylor para explicar a importância adquirida pelo reconhecimento identitário na modernidade é, de fato, notável. Contudo, sua incisiva defesa de uma política de identidade como a da província de Quebec, no Canadá, pode parecer que, ao invés de promover a diversidade, restringiria a liberdade individual, resultando em uma homogeneização da diferença e em um “comunitarismo opressor”, nas palavras de Fraser. Assim, conclui-se que o modelo de status, ante a busca pela eliminação da subordinação de status decorrente de padrões institucionalizados de valor cultural consiste em um elemento fundamental para se alcançar a justiça.

1. Sobre a política do reconhecimento identitário de Charles Taylor

Em um texto intitulado “A Política do Reconhecimento”, parte do livro *Multiculturalismo*, Charles Taylor faz uma análise acerca da visão moderna de reconhecimento para, ao final, apresentar uma defesa de sua própria concepção de uma política do reconhecimento adequada à proteção da diversidade. Seu objetivo é, justamente, demonstrar a importância de uma política de

3 Um exemplo de um excelente trabalho no debate político brasileiro que usa a matriz teórica de Charles Taylor é “(Não) Reconhecimento e subcidadania, ou o que é 'ser gente'?”. *Lua Nova: Revista de Cultura e Política*. Print version ISSN 0102-6445. On-line version ISSN 1807-0175. Lua Nova. Nº59 São Paulo, 2003

reconhecimento que, mais do que promover a igual dignidade dos cidadãos, proteja as diferentes culturas e identidades, garantindo sua sobrevivência.

Inicialmente, pois, o autor visa identificar como se deu o surgimento de uma visão moderna de reconhecimento baseada na noção de identidade, bem como quais as mudanças que contribuíram para o significado que essa visão tem hoje nas sociedades ocidentais.

Dessa forma, o filósofo entende que alguns aspectos da política atual estimulam a exigência de reconhecimento, como, por exemplo, o feminismo e o multiculturalismo. Para ele, essa exigência tem se mostrado urgente em virtude de uma (suposta) relação de identidade com reconhecimento, posto que, a seu ver, a nossa identidade é formada pela (in)existência de reconhecimento ou mesmo pelo reconhecimento incorreto dos outros, o que pode levar uma pessoa ou um grupo a serem afetados negativamente, resultando, até mesmo, na assimilação de uma imagem limitativa, de inferioridade ou depreciativa por eles mesmos (TAYLOR, 1994, p. 45).

O autor cita dois exemplos para ilustrar o seu ponto de vista. De acordo com ele, as sociedades patriarcais levaram as mulheres a interiorizar uma imagem depreciativa delas mesmas, a tal ponto que, quando apareciam novas oportunidades, elas eram incapazes de aproveitá-las. O mesmo ocorria em relação aos negros. Para ele, pois, a auto depreciação é um dos instrumentos mais poderosos de sua própria opressão. O primeiro desafio a ser enfrentado pelos negros é desconstruir essa identidade que o outro/colonizador lhes confere de forma depreciativa. Na sua perspectiva, o reconhecimento incorreto por parte do outro, configura não apenas falta de respeito devido, mas pode gerar um sentimento incapacitante de ódio contra as próprias vítimas. Daí porque “o respeito devido não é uma questão de gentileza para com os outros. É uma necessidade humana vital” (TAYLOR, 1994, p. 46).

Nesse sentido, Charles Taylor aponta algumas mudanças principais que contribuíram para a preocupação moderna em relação à identidade e ao reconhecimento, notadamente atrelando este àquela. Primeiramente, ele apresenta a guinada da noção de honra para a noção moderna de dignidade, o que caracteriza a política da igual dignidade (TAYLOR, 1994, p. 58). Há, aqui, um

rompimento com as hierarquias sociais relacionadas aos títulos de nobreza e à posição social, regime intrinsecamente ligado às desigualdades. O principal expoente dessa mudança, segundo Taylor, foi Rousseau, para quem a moralidade é “uma voz da natureza dentro de nós e por nós seguida” (TAYLOR, 1994, p. 49). Surge, assim, o ideal de autenticidade, que indica que devo ser verdadeiro para comigo mesmo e para com minha maneira própria de ser. É importante destacar a influência desse conceito e sua relação de causalidade em relação à força adquirida pelo reconhecimento a partir do séc. XVIII, com a ideia de identidade individualizada.

Nesse sentido:

Este é o ideal de uma enorme força moral que chegou até nós. Faz a conciliação entre importância moral e um tipo de contato comigo mesmo, com a minha própria natureza interior, que é vista como estando em perigo de se perder, em parte, devido às pressões que obrigam uma pessoa a virar-se para o exterior, mas também devido a uma possível perda da capacidade de ouvir essa voz interior quando assumo uma atitude instrumental em relação a mim mesmo (TAYLOR, 1994, p. 50).

Mais adiante, Taylor argumenta que a dialogicidade é um fator determinante para que nos tornemos agentes humanos, capazes de nos entendermos e, assim, definirmos nossas identidades. Citando Mead, o autor argumenta que os “outros-importantes” contribuem para a auto definição do sujeito, que ocorre por meio dessa interação intersubjetiva. A formação da mente não é algo que o indivíduo realiza sozinho, monologicamente, mas, ao contrário, ocorre de forma dialógica (TAYLOR, 1994, p. 54).

Assim, apesar de identificar Rousseau como um dos marcos na origem do discurso moderno de autenticidade, Taylor aduz que é com Hegel que a questão do reconhecimento começa a ser tratada de forma mais influente. A importância do reconhecimento, segundo ele, passa agora a ser universalmente admitida, seja (i) no nível íntimo, em que as relações de amor são decisivas para a formação da identidade interior, seja (ii) no nível social, onde o reconhecimento igualitário é necessário, pois garante a manutenção de uma sociedade democrática saudável e sua recusa pode resultar na interiorização de uma imagem depreciativa pelos indivíduos/grupos que reivindicam o reconhecimento pelo outro (TAYLOR, 1994, p. 56).

Nesse sentido, o autor aduz que essas noções de autenticidade e identidade introduziram uma “nova dimensão na política de reconhecimento igualitário, que agora funciona com algo parecido a um conceito próprio de autenticidade, pelo menos no que respeita à denúncia de distorções provocadas pelos outros” (TAYLOR, 1994, p. 57). Ele argumenta, então, que a mudança do paradigma da honra para a dignidade fez surgir uma política de universalismo, baseada na dignidade igual de todos (política de igual dignidade), que tem por objetivo justamente evitar a existência de cidadãos de primeira ou segunda classe.

Na sequência, Taylor (1994, p. 60) aborda a segunda mudança, a qual diz respeito à política da diferença. Assim, enquanto a política de igual dignidade visa a igualdade universal, uma parcela igual de direitos e imunidades, a política da diferença, ao contrário, irá exigir o reconhecimento da identidade única de determinado indivíduo/grupo, ou seja, de sua particularidade ou singularidade. O autor identifica, então, um conflito entre a política de dignidade universal, que busca formas de não-discriminação tendentes a ignorar as diferenças dos cidadãos (igualdade cega às diferenças) e a política de diferença, a qual busca uma redefinição da não-discriminação, de modo a fazer das distinções a base do tratamento diferencial.

A política de igual dignidade de Rousseau não consegue, de acordo com Taylor, apresentar uma solução satisfatória às reivindicações por tratamento diferencial. Isto porque, no modelo do filósofo francês, a noção de honra e estima estão relacionadas à dependência dos outros à hierarquia, de modo que somente haveria dependência em uma relação de desigualdade. Assim, ele propõe como solução para criar um organismo livre, a exclusão da diferenciação de papéis. Para Taylor (1994, p. 70-71), contudo, quanto ao reconhecimento das particularidades, tal solução proposta por Rousseau seria insuficiente, haja vista sua tendência à homogeneização das diferenças.

Após tal conclusão, o autor busca identificar se a política de igual dignidade baseada no reconhecimento das capacidades universais, é igualmente homogeneizante. Para tanto, ele apresenta o caso do Quebec, trabalhando os argumentos favoráveis e contrários às normas desta província do Canadá, que estipulam tratamento diferenciado entre canadenses francófonos, anglófonos e

e imigrantes. De acordo com ele, para a perspectiva liberal de teóricos como Ronald Dworkin, que adota uma visão kantiana de autonomia, a sociedade liberal deve permanecer neutra em relação às concepções de boa vida dos cidadãos, sob pena de violação da dignidade/autonomia daqueles que não compartilham da mesma concepção (TAYLOR, 1994, p. 77-78). O filósofo canadense, entretanto, critica essa perspectiva, argumentando que a sobrevivência e a prosperidade cultural francesa constituem um bem para a população do Quebec, razão pela qual a política, nesse caso, não pode se manter neutra, pois precisa certificar-se de que existirá, ali, uma comunidade de pessoas, no futuro, que desejará aproveitar a oportunidade de falar o francês. Visa, assim, assegurar às gerações futuras o direito de falarem francês e terem essa cultura preservada.

Nesse sentido, a conclusão do autor é a de que a política do igual respeito pode ser ilibada da acusação de pretender homogeneizar a diferença, se se adotar um modelo de sociedade liberal em que a diversidade seja respeitada, especialmente visando considerar aqueles que não partilham dos objetivos comuns, e desde que possa proporcionar garantias adequadas para os direitos fundamentais (TAYLOR, 1994, p. 82).

Posteriormente, Taylor pretende identificar se a perspectiva do liberalismo cego às diferenças que considera necessário que a política proporcione um terreno neutro onde as pessoas de todas as culturas podem se encontrar e coexistir leva à homogeneização da diferença. Para ele, essa perspectiva está errada porque o liberalismo não pode, nem deve, pretender uma neutralidade cultural completa, afinal, “o liberalismo também é um credo em luta” (TAYLOR, 1994, p. 83). Contudo, a política da diferença, também não consegue, por si só, escapar à acusação de pretender homogeneizar a diferença, haja vista que, “Ao invocar os nossos critérios para julgar todas as civilizações e culturas, a política de diferença poderá acabar por tornar todas as pessoas iguais” (TAYLOR, 1994, p. 91-92).

Por tudo isto, o autor argumenta que:

[...] é sensato supor que as culturas que conceberam um horizonte de significado para muitos seres humanos, com os mais diversos caracteres e temperamentos, durante um longo período de tempo – por outras palavras, que articularam o sentido de bem, de sagrado, de

excelente –, possuem, é quase certo, algo que **merece a nossa admiração** e respeito, mesmo que possuam, simultaneamente, um lado que condenamos e rejeitamos (TAYLOR, 1994, p. 93, grifo nosso).

Dessa forma, é possível apreender das ideias do autor que a política de reconhecimento atual se fundamenta em duas perspectivas distintas, quais sejam, (i) a política da igual dignidade e (ii) a política da diferença. Todavia, cada uma, a seu modo, leva a alguma violação de direitos, conforme aponta: a primeira é especialmente acusada de tentar homogeneizar a diferença, enquanto que a segunda tende a violar a dignidade (autonomia) dos indivíduos. Nesse sentido, de acordo com o filósofo, seria importante uma “fusão de horizontes”, a fim de adotar uma perspectiva que permita reconhecer as mais variadas identidades/culturas.

Há, portanto, em Taylor, uma vinculação do reconhecimento à questão identitária. O autor objetiva demonstrar a importância de normas que busquem a preservação de determinadas culturas/identidades, visando a sua sobrevivência, como é o caso da cultura francófona do Quebec. Entretanto, a imposição de uma concepção de bem a toda uma comunidade parece atentar contra a autonomia privada dos indivíduos que não partilham dessa mesma concepção. Evidentemente, as determinações contidas na norma do Quebec (Lei n. 101) submetem o indivíduo a uma vida inautêntica, na visão kantiana, obrigando-o a adotar um padrão de comportamento que não condiz com a sua concepção de bem. O resultado, ao que parece, é justamente uma homogeneização da diferença, tão criticada pelo autor canadense.

2. A proposta de Nancy Fraser: o modelo de status

Por discordar de Charles Taylor em variados aspectos – dentre os quais a problemática vinculação do reconhecimento à questão identitária, como acima exposto –, a cientista política Nancy Fraser tece sérias críticas ao modelo de reconhecimento proposto por ele. Em oposição à tese do filósofo canadense, Nancy Fraser propõe um modelo de reconhecimento que, diferentemente da ideia moderna de reconhecimento, não se vincula à identidade, mas busca superar as desigualdades por ela denominadas de “subordinação de status”.

Fraser entende que a crescente importância atribuída às reivindicações por reconhecimento têm ofuscado as reivindicações por redistribuição material, o que resultou em prejuízo às lutas contra as injustiças econômicas. Para ela, então, é preciso pensar um conceito amplo de justiça, que abarque tanto as reivindicações defensáveis de reconhecimento da diferença quanto as reivindicações defensáveis de igualdade social (FRASER, 2007, p. 103).

Cabe esclarecer que, no presente estudo, pretende-se abordar tão somente a diferença entre as concepções de reconhecimento de Charles Taylor e Nancy Fraser, motivo pelo qual não será apresentada a concepção desta autora quanto à redistribuição material. A elucidação da noção de reconhecimento entre os autores citados é suficiente aos fins aos quais se propõe o presente artigo.

2.1. A estratégia de Fraser: uma guinada da ética para a moralidade

Antes de adentrar no conceito de reconhecimento em Fraser, cumpre destacar que sua proposta tem como ponto central uma guinada da ética para a moralidade. Nas palavras da autora:

É hoje uma prática comum na filosofia moral distinguir questões de justiça de questões da boa vida. Interpretando as primeiras como um problema do que é o “correto” e as segundas como um problema do que é o “bem”, a maioria dos filósofos alinha a justiça distributiva com a *Moralität* (moralidade) kantiana e o reconhecimento com a *Sittlichkeit* (ética) hegeliana. Esse contraste é, em parte, uma questão de perspectiva. Normas de justiça são pensadas como universalmente vinculatórias; elas sustentam-se independentemente do compromisso dos atores com valores específicos. Reivindicações pelo reconhecimento da diferença, ao contrário, são mais restritas. Por envolverem avaliações qualitativas acerca do valor relativo de práticas culturais, características e identidades variadas, elas dependem de horizontes de valor historicamente específicos que não podem ser universalizados (FRASER, 2007, p. 103-104).

Assim, de acordo com tal entendimento, sustenta Fraser, tradicionalmente vincula-se o reconhecimento à ética hegeliana e a redistribuição à moralidade kantiana e os defensores dos dois lados concordam que reconhecimento e redistribuição nunca se encontrarão. Cada um sustenta, assim, que o seu paradigma exclui o do outro, não havendo possibilidade de combinação entre eles. Fraser argumenta, no entanto, que é justamente essa presunção de incompatibilidade que ela pretende desafiar (FRASER, 2007, p. 103).

O que Fraser pretende com tal argumentação é evidenciar que, a seu ver, os defensores do reconhecimento identitário – notadamente Charles Taylor e Axel Honneth – têm dado prosseguimento a uma interpretação limitada de Hegel em relação à obra de Kant. É que esses pensadores atrelam o reconhecimento ainda à noção kantiana de cultura (*Kultur*), a qual guarda relação com o grupo ao qual pertence o indivíduo e encontra-se, assim, situada no campo da ética. Diferentemente, o que Fraser busca quando propõe uma guinada da ética para a moralidade é que a cultura seja superada, de modo a se conceber o reconhecimento com vistas à humanidade com civilidade, a qual, por sua vez, situa-se no campo na moralidade.

Para elucidar a questão, transcreve-se abaixo trecho do livro *Sobre a pedagogia*, no qual Kant apresenta uma definição dos conceitos aqui trabalhados:

Na educação, o homem deve, portanto:

1. Ser disciplinado. Disciplinar quer dizer: procurar impedir que a animalidade prejudique o caráter humano, tanto no indivíduo como na sociedade. Portanto, a disciplina consiste em domar a selvageria.
2. Tornar-se *culto*. A cultura abrange a instrução e vários conhecimentos. A cultura é a criação da habilidade e esta é a posse de uma capacidade condizente com todos os fins que almejamos. Ela, portanto, não determina por si mesmo nenhum fim, mas deixa esse cuidado às circunstâncias.

[...]

3. A educação deve também cuidar para que o homem se torne *prudente*, que ele permaneça em seu lugar na sociedade e que seja querido e tenha influência. A essa espécie de cultura pertence aquela chamada propriamente de *civilidade*. Esta requer certos modos corteses, gentileza e a prudência de nos servirmos dos outros homens para os nossos fins. Ela se regula pelo gosto mutável de cada época. Assim, prezavam-se, faz já alguns decênios, as cerimônias sociais.
4. Deve, por fim, cuidar da moralização. Na verdade, não basta que o homem seja capaz de toda sorte de fins; convém também que ele consiga a disposição de escolher apenas os bons fins. Bons são aqueles fins aprovados necessariamente por todos e que podem ser, ao mesmo tempo, os fins de cada um (KANT, 1999, 449-450).

O que se abstrai daí é que a cultura diz respeito a variados fatores que dão particularidade ao indivíduo, tornando-o um ser único. Nesse sentido, a cultura está vinculada ao pertencimento a um grupo, com o qual o indivíduo compartilha os mesmos fins, a mesma concepção de bem. É nesse sentido que autores como Charles Taylor e Axel Honneth pretendem, pois, atrelar o reconhecimento à

Mas, adverte Kant, a cultura é muito particular, razão pela qual deve-se ultrapassá-la com vistas a se chegar à humanidade com civilidade. Esta, por sua vez, pode ser entendida como a manifestação externa do respeito ao próximo e, como dito, encontra-se situada no campo da moralidade. Ela se caracteriza pela noção do indivíduo que compreende que suas concepções são diferentes das de outros, mas, ainda assim, não pretende impor sua visão de mundo, nem interferir no modo de vida destes. Há um respeito à dignidade do outro, que decorre do fato de considerá-lo um ser racional, portanto igual a mim.

Diante disso, é possível compreender a preocupação de Fraser em relação ao modelo de reconhecimento de Taylor, baseado na identidade. É que, ao situar o reconhecimento na esfera da cultura (ética), restringe-se o seu alcance, haja vista que a concepção de cultura é estritamente particular. Além disso, há um enorme risco em colocar a identidade de grupo como objeto do reconhecimento, o que pode resultar “em uma pressão moral sobre os membros individuais, a fim de se conformarem à cultura do grupo” (FRASER, 2007, p. 107).

Dessa forma, mostra-se relevante a estratégia da autora de promover uma guinada do reconhecimento da ética para a moral, com vistas a construir a política de reconhecimento de uma forma que ela não seja vinculada prematuramente à ética. Seu objetivo, ao contrário, é tratar as reivindicações por reconhecimento como reivindicações por justiça (moralidade), dentro de uma noção ampla de justiça (FRASER, 2007, p. 105).

2.2. A igualdade de *status*

Uma vez tendo sido esclarecida a estratégia de Fraser quanto à guinada da noção de reconhecimento da ética para a moralidade, passa-se propriamente, pois, à concepção de reconhecimento desta autora. De acordo com ela, atualmente se aborda a política do reconhecimento com base no modelo designado pela filósofa de “modelo de identidade”. Esse modelo, explica, parte da ideia hegeliana de construção dialógica da identidade, que ocorre por meio de um processo de reconhecimento recíproco (FRASER, 2010, p. 116), como defendido por Charles Taylor.

Uma primeira consequência desse modelo, segundo Fraser, é o perigo de deslocamento da redistribuição. Para ela, os mercados são parcialmente independentes dos padrões culturais de valor e prestígio. Por causa disso, seguem uma lógica própria, nem totalmente reprimida pela cultura, nem subordinada a ela.

Sendo assim:

[...] eles geram desigualdades econômicas que não são meras expressões de hierarquias identitárias. Sob essas condições, a ideia de que alguém pudesse reparar toda a má distribuição através de uma política de reconhecimento é profundamente enganosa: seu resultado final pode apenas ser deslocar lutas pela justiça econômica (FRASER, 2010, p. 119).

Mas esse não é o único problema desse modelo. Uma segunda consequência, de acordo com Fraser, diz respeito à reificação da identidade. É que, ao enfatizar a necessidade de uma identidade coletiva autêntica, auto afirmativa e autogerada, esse modelo provoca uma pressão moral nos indivíduos visando forçá-los a se adaptar a uma cultura de determinado grupo. Isso impede a dissidência e a experimentação cultural, além de impor obstáculos ao criticismo cultural. Por isso, “O modelo identitário, desse modo, se presta fácil demais a formas repressivas de comunitarismo, promovendo o conformismo, a intolerância e o patriarcalismo” (FRASER, 2010, p. 120).

Nesse sentido, Fraser propõe tratar o reconhecimento não mais com base na identidade, mas como uma questão de status social. Conforme aponta:

Desta perspectiva, o que requer reconhecimento não é a identidade específica de grupo, mas o status dos membros de grupo individuais como parceiros integrais na interação social. O não reconhecimento, consequentemente, não significa a depreciação e deformação da identidade de grupo, mas subordinação social – no sentido de ser impedido de participar como um igual na vida social. Para reparar isto, a injustiça ainda precisa de uma política de reconhecimento, mas no “modelo de status” isso não é mais reduzido a uma questão de identidade: em vez disso, significa uma política voltada para o domínio da subordinação, através do estabelecimento da parte não reconhecida como um membro completo da sociedade, capaz de participar na mesma condição que o resto (FRASER, 2010, p. 121).

O ponto central desse modelo proposto pela autora, é a necessidade de analisar os padrões institucionalizados de valor cultural com relação a seus efeitos sobre a posição dos atores sociais. Assim, “Se e quando tais modelos instituem atores como pares, capazes de participar no mesmo nível um com o

outro na vida social, então podemos falar de reconhecimento recíproco e de igualdade de status” (FRASER, 2010, p. 121). Por outro lado, quando tais padrões instituem “alguns atores como inferiores, excluídos, inteiramente outros, ou simplesmente invisíveis – ou seja, como menos do que parceiros integrais em interação social – então podemos falar de não-reconhecimento e subordinação de status” (FRASER, 2010, p. 121).

Portanto, o não-reconhecimento para Fraser é uma questão de subordinação de status e, por isso, não guarda relação com quaisquer identidades de grupos. Em razão disso, trata-se de uma violação séria da justiça. Aqui, pois, resta claro que a autora situa seu modelo de reconhecimento na esfera da moralidade e não mais na ética, como é o caso de Taylor.

Nas palavras da autora:

Mas observe precisamente o que isso significa: visando não a uma valorização da identidade de grupo, mas antes a superar a subordinação, nesta abordagem, reivindicações por reconhecimento procuram estabelecer a parte subordinada como um parceiro integral na vida social, capaz de interagir com outros como pares. Eles objetivam, em outras palavras, desinstitucionalizar padrões de valor cultural que impedem a paridade de participação, bem como repô-los com padrões que a favorecem. Restaurar o não-reconhecimento agora significa mudar instituições sociais, ou, mais especificamente, mudar os valores que regulam a interação, os quais impedem a paridade de participação em todos os lugares institucionais relevantes. Exatamente como isto deve ser feito depende de cada caso, do modo no qual o não-reconhecimento é institucionalizado (FRASER, 2010, p. 122).

Dessa forma, o não reconhecimento significa, aqui, subordinação social, no sentido de ser o indivíduo privado de participar como um igual na vida social. Nesse aspecto, reparar as injustiças, na perspectiva da autora, certamente requer uma política de reconhecimento, mas não mais uma política de identidade. Visando a não valorizar a identidade de grupo, mas superar a subordinação, as reivindicações por reconhecimento no modelo de status procuram tornar o sujeito subordinado um parceiro integral na interação social, capaz de interagir com os outros como um par. O objetivo, pois, é “desinstitucionalizar padrões de valoração cultural que impedem a paridade de participação e substituí-los por padrões que a promovam” (FRASER, 2007, p. 107).

3. Conclusão

Como se afirmou no início, ao longo do estudo pode-se apreender, notadamente considerando a abordagem histórica de Charles Taylor, a relevância adquirida pela teoria do reconhecimento nos últimos tempos, bem como sua vinculação à noção de identidade.

Tanto Charles Taylor quanto Nancy Fraser apresentam, cada um a seu modo, perspectivas defensáveis em relação à política do reconhecimento. Para Taylor, o não-reconhecimento guarda relação íntima com a perpetuação das desigualdades, especialmente ante a interiorização de uma imagem depreciativa de si mesmos pelos indivíduos subjugados, o que, muitas vezes, os impede, segundo o autor, de buscar os próprios direitos.

Fraser, por sua vez, argumenta que a perspectiva de Taylor, apesar de contribuir para uma compreensão do mal psíquico causado aos indivíduos aos quais é negado o reconhecimento, entende que tal constatação não teria muito a acrescentar a uma política de reconhecimento. Afinal, tal sentimento de injustiça não se trata de um fator objetivo/paupável no qual se possam fundamentar as políticas públicas de reconhecimento. Ela propõe, assim, uma política de reconhecimento baseada no modelo de status, direcionado à eliminação da subordinação social. Dessa forma, o reconhecimento passa a ser visto, aqui, como uma questão de justiça. Com isso, ela consegue alcançar um de seus objetivos principais, que é, justamente, promover a guinada da noção de reconhecimento da ética para a moralidade.

Referências

FRASER, Nancy. **Reconhecimento sem ética**. Revista Lua Nova, 70, 101-138, 2007.

_____. **A justiça social na globalização**: redistribuição, reconhecimento e participação. Revista Crítica de Ciências Sociais, 63, out. 2002: 7-20.

HEYES, Cressida. "Identity Politics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.). Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/identity-politics/>>.

Acesso em: 25 out. 2018.

ISER, Mattias. "Recognition", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.). Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/recognition/>>. Acesso em 17 out. 2018.

KANT, Immanuel. **Sobre a Pedagogia**. Tradução de Francisco Cock Fontanella. 2ª ed. Piracicaba: Editora Unimep, 1999.

TAYLOR, Charles. A Política de Reconhecimento. In: TAYLOR, Charles (et al.). **Multiculturalismo: examinando a política de reconhecimento**. Lisboa: Instituto Piaget, 1994. p. 45-94.

_____. **Argumentos Filosóficos**. Loyola: São Paulo, 2000.

AS RESPONSABILIDADES DA CIDADANIA SEGUNDO PAUL RICOEUR

Sérgio de Souza Salles¹

Universidade Católica de Petrópolis

Jessica Vasconcelos Soares²

Universidade Católica de Petrópolis

Resumo

Em oposição à compreensão atomista da responsabilidade, de natureza individualista e não-dialógica, almeja a presente investigação resgatar o conceito ricoeuriano de sujeito responsável como sendo a pessoa capaz de ser e de agir com e para os outros em instituições justas. A responsabilidade é o último estrato da constituição do sujeito do direito, capaz de reconhecer a si mesmo como autor e protagonista de sua própria história e de ser imputado pelos seus atos. É ainda o sujeito responsável capaz de reconhecer a um outro como um sujeito de direito, digno de igual estima e de igual respeito. Busca-se, assim, demonstrar que a responsabilidade cidadã consiste no reconhecimento, na estima e no respeito de um sujeito do direito constituído pela alteridade dialógica, comunitária e institucional.

Palavras-chave: Paul Ricoeur. Sujeito Capaz. Responsabilidade. Cidadania.

Abstract

In opposition to the atomistic understanding of responsibility as an individualistic and non-dialogical nature, this research aims to rescue the concept of the responsible subject as being the capable person of being and acting with and for others in just institutions. Responsibility is the last stratum of the constitution of the subject of the law, capable of recognizing himself as the author and protagonist of his own history and of being imputed by his actions. The responsible subject is still capable of recognizing another as a subject of law, worthy of equal esteem and of equal respect. It seeks to demonstrate that the citizen's responsibility consists in the recognition, esteem and respect of a subject of the right constituted by the dialogical, communitarian and institutional otherness.

Keywords: Paul Ricoeur. Capable Self. Responsibility. Citizenship.

1 Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio).
Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-2759-1344?lang=en>.

2 Bacharel em Direito pela Universidade Católica de Petrópolis (UCP).

1. Introdução

Através da presente pesquisa, apresenta-se uma análise hermenêutica da responsabilidade desde o seu conceito clássico no Direito às novas perspectivas e contribuições propostas pela antropologia filosófica de Paul Ricoeur. A elaboração desse estudo está calcada no entendimento do filósofo acerca da responsabilidade, e sua estreita vinculação com os preceitos éticos e morais, especialmente no que diz respeito à prudência, base da sabedoria prática, em seu sentido mais originário.

Sob a ótica da filosofia ricoeuriana, a responsabilidade é o último estrato da constituição do sujeito capaz. Nesse sentido, aquele que alcança esse nível é um verdadeiro sujeito do direito, que reconhece a si mesmo como capaz de fazer suas próprias escolhas e ser autor e protagonista de sua própria história, identificando a responsabilidade por suas ações e omissões. É ainda capaz de reconhecer a um outro como um sujeito com igual estima e igual respeito. Nessa linha, ao longo do presente artigo, procura-se evidenciar que a responsabilidade cidadã consiste no reconhecimento, na estima e no respeito de um sujeito do direito construído pela alteridade dialógica, comunitária e institucional.

Em contraposição a esse conceito, observa-se que as noções básicas de justiça e de responsabilidade do senso comum, arraigadas a uma cultura individualista (ou seja, não dialógica e não comunitária) da responsabilidade, não dão conta da responsabilidade ética e moral que deve conduzir a atuação dos indivíduos no papel de cidadãos mutuamente responsáveis pela vida em sociedade. Em outras palavras, embora a Constituição da República garanta aos indivíduos o direito à cidadania, os cidadãos nem sempre atuam de acordo com os valores e conceitos a ela inerentes e fundamentais para a cooperação responsável entre si mesmos, o que supõe o mútuo reconhecimento de direitos e deveres no exercício da cidadania.

O conceito clássico de responsabilidade pela perspectiva jurídica se resume aos sentidos trazidos pelo Direito Civil e Penal. Ocorre que se trata, em verdade, muito mais que somente a obrigação de reparar o dano causado a outrem ou de sofrer uma pena pelos atos praticados. Enfatiza-se, assim, a relevância do

conceito de responsabilidade cidadã ou responsabilidade mútua sob a perspectiva de Paul Ricoeur, que engloba os sentidos ético e moral, para trazer os princípios necessários às práticas da cidadania conscientes da interdependência mútua, em busca de relações de reconhecimento que sejam a base da paz e uma efetiva réplica à sociedade do conflito.

Faz-se necessário esclarecer, desde logo, que a cidadania não se resume à atuação política por parte do indivíduo, no sentido de se eleger e ser eleito, mas se completa com a responsabilidade, termo a ser destacado no presente trabalho. Trata-se, em verdade, do sentido de mútua responsabilidade na prática, para a tomada de decisões pessoais e socialmente comprometidas com a justiça enquanto busca do *télos* comum do reconhecimento mútuo, da igual estima e do igual respeito entre os cidadãos.

Objetiva-se evidenciar a imprescindibilidade da compreensão das facetas da responsabilidade na cidadania para formar sujeitos plenamente capazes de reconhecer a si mesmos e os outros como semelhantes. O presente tema é muito atual e relevante para se interpretar a esfera jurídica e suas aplicações de ética e responsabilidade, conceitos essenciais para a implantação de uma cidadania mais consciente e responsável, capaz de lidar efetivamente com os desafios da contemporaneidade.

2. A constituição do sujeito responsável

Sob a ótica de Paul Ricoeur, somente o homem plenamente capaz pode ser considerado um sujeito verdadeiramente responsável, de maneira que se faz necessário tecer alguns comentários sobre o entendimento do filósofo acerca da capacidade para só então investigar o conceito de responsabilidade. O filósofo francês denomina as quatro camadas ou quatro estratos que constituem a fenomenologia hermenêutica da pessoa, quais sejam: linguagem (o homem que fala), ação (o que homem que age), narrativa (o homem que narra) e vida ética (o homem que é responsável). Tais estratos levam à constituição do sujeito capaz (RICOEUR, 1996, p.164).

Antes de desenvolver cada um dos aspectos, cabe chamar atenção à

estrutura ternária ou tríade do viver bem apresentada pelo filósofo, cujo enunciado principal é: “aspiração a uma vida realizada - com e para os outros - em instituições justas” (1996, p.164). Ricoeur (2011) nomeia tal estrutura como desígnio ético e, a partir de tal enunciado, apresenta os três termos da tríade: estima de si (aspiração a uma vida realizada), solicitude (com e para os outros) e instituições justas (em instituições justas).

Verifica-se a existência de uma conexão profunda entre a tríade e os referidos estratos, uma vez que a estrutura ternária representa o desejo de vida boa, visada pelo sujeito plenamente capaz. Convém adiantar que, em seus estudos, Ricoeur analisa o termo vida no sentido ético-cultural, e não no sentido meramente biológico (RICOEUR, 1991, p. 209), esclarecendo que a busca pela boa vida é construída com base no princípio da moralidade e na Regra de Ouro, a saber, não fazer ao outro o que não gostaria que o outro lhe fizesse (cf. SALLES, 2013).

A aspiração a uma vida realizada, primeiro termo constante da estrutura ternária, representa o início da constituição do ethos pessoal: a estima de si. De acordo com Ricoeur, é necessário reconhecer a si mesmo como capaz, porque a pessoa não pode ser considerada responsável se não puder estimar a si mesma como capaz de fazer ou deixar de fazer algo intencionalmente, contribuindo de forma positiva ou negativa para as ocorrências ao seu redor (RICOEUR, 1996, p. 165). A estima de si, portanto, revela-se na reflexão em duas esferas: a de agir com intenção e a de agir com iniciativa para mudar o curso das coisas (RICOEUR, 2011, p. 6).

Com efeito, no mesmo sentido que o sujeito deve reconhecer a si mesmo como capaz, deve também assim reconhecer o outro, enxergando-o como seu semelhante. Isso porque, conforme Ricoeur defende, o sujeito somente se realiza por completo na relação com o outro, saindo da esfera da capacidade para a esfera da efetivação ou realização. Para o filósofo, a solicitude, representada na estrutura ternária pela expressão com e para os outros, é “o movimento do si na direção do outro, que responde com a interpelação do si pelo outro” (RICOEUR, 1996, p. 165).

O outro deve ser visto como aquele que também tem capacidade de agir

intencionalmente e com livre iniciativa, e que reconhece a si mesmo como tal. Na figura do outro, encontra-se a possibilidade de o sujeito gerar humanidade, a qual, em último nível, atinge tanto ele mesmo enquanto pessoa, quanto aquele que é objeto do reconhecimento e da alteridade.

Deve-se, aqui, fazer uma ressalva: de acordo com o filósofo, a solicitude alcança não só as relações de amizade, nas quais há igualdade desde o início, mas também aquelas “marcadas por uma forte desigualdade inicial” (RICOEUR, 1996, p. 166), nas quais se pode falar de justiça. Nos relacionamentos interpessoais, a reciprocidade ocorre de maneira natural, entre sujeitos insubstituíveis um ao outro, razão pela qual Ricoeur diz que neles não há a ideia de justiça, mas sim de afeto mútuo.

O sujeito responsável é capaz de reconhecer a desigualdade inicial existente em uma relação e superá-la, pelo viés da solicitude, em busca de uma igualdade moral. Para Ricoeur, o outrem está na relação de amizade, e o cada um, na relação justa ou institucional. No que tange às instituições justas, último termo do desígnio ético, evidencia-se a relação entre os indivíduos e o Estado. O desejo de viver bem não abrange só o si mesmo, em uma concepção individualista, tampouco somente a relação com o outro: abrange, ainda, a justiça nas instituições que fazem a mediação na sociedade.

A noção das instituições justas inclui as pessoas que não participam da relação interpessoal entre o si e o outro. Em outras palavras, dá-se na relação entre moral e política e o sentido da justiça distributiva, seja na amizade, seja na sociedade em geral com cada pessoa desconhecida. Para Ricoeur, o último termo da perspectiva da vida ética abrange os chamados terceiros, isto é, os sujeitos sem rosto dentro do âmbito da justiça. Destaca, ainda, a importância da permanência – ou duração – nessas relações institucionais, garantindo, no contexto social e político, a igualdade para os sujeitos (RICOEUR, 1991, p. 229).

Essa singular abordagem teórica – da estrutura ternária – fortalece toda a constituição do sujeito capaz, uma vez que os estratos que caracterizam a pessoa, definidos por Ricoeur, são diretamente ligados a cada um dos termos da tríade do viver bem. Dentro desse contexto, passa-se, então, à análise de quem é o sujeito capaz, segundo o entendimento do autor.

A primeira das características basílicas do homem capaz, a linguagem, faz-se essencial em primeiro plano na formação do sujeito. Ricoeur explora os dois planos da linguagem, quais sejam: o da semântica e o da pragmática. No primeiro, verifica-se a possibilidade de referência identificante das pessoas (RICOEUR, 1991, p. 44). Já no segundo plano, isto é, da pragmática, trata-se da autodesignação (RICOEUR, 1991, p. 44).

Nessa perspectiva, o sujeito efetivamente é considerado como um si, eis que há a presença do diálogo. Ricoeur evidencia o engajamento da palavra quando esta é dirigida para o outro, distinguindo o discurso e a interlocução da simples proposição lógica. Assim, quando faz uma promessa, o sujeito engaja a si mesmo, uma vez que é capaz de reconhecer-se como aquele que promete e que é responsável por suas promessas (RICOEUR, 1996, p. 168-172).

A ação, segunda camada, é desenvolvida pelo viés da intenção, o que diferencia o comportamento humano do comportamento animal, sendo o homem que age aquele que antes reconhece a si mesmo como agente. Importante enfatizar que, para o filósofo, “Interpretar o texto da ação é para o agente interpretar-se a si próprio” (RICOEUR, 1991, p. 211). Assim, no momento em que o sujeito interpreta suas escolhas e seu modo de agir nas situações, torna-se capaz de estimar a si mesmo como aquele que age.

Além disso, Ricoeur diz que quando alguém realiza uma conduta, outro alguém sofre a ação, acarretando, muitas vezes, o processo de vitimização, um dos grandes males da sociedade. Por essa razão, de acordo com o autor, deve-se tratar o outro como semelhante, afastando-se da justiça vingativa e da desigualdade entre os sujeitos e fortalecendo os ideais da justiça distributiva, tudo isso tendo em vista as noções da Regra de Ouro – a saber, não fazer ao outro o que não gostaria que lhe fosse feito -, e da alteridade (RICOEUR, 1996, p. 173-176).

O filósofo também acentua que a teoria da ação se desenvolve, assim como a linguagem, em dois planos, semântica e pragmática, sendo nesse último que ocorre o “exame das idéias de razões de agir e poder agir” (RICOEUR, 2008a, p. 46). Tem-se, então, que o poder fazer surge após a capacidade do agente reconhecer-se como capaz de agir, e, assim, verifica-se a importância da relação

entre a ação e o agente, isto é, “da relação do si com o conjunto de seus atos, sejam estes pensamentos, palavras ou ações” (RICOEUR, 2008a, p. 47), tornando-se responsável por cada um desses atos e por seus efeitos.

No que se refere à terceira camada, Ricoeur desenvolve a ideia de identidade narrativa, através da fixidez de caráter nas histórias, e relaciona a mesmidade com a ipseidade. A mesmidade (identidade idem) se refere às características imutáveis da pessoa humana, enquanto a ipseidade (identidade ipse) equivale às modificações, que podem ocorrer no sujeito ao longo do tempo (RICOEUR, 1996, p. 177). Segundo ele, a personagem deve ser descrita com coerência, de forma que se possa identificá-la do começo ao fim, sendo a identidade narrativa quase a mesma ideia de identidade pessoal.

Da mesma maneira, a identidade também abrange a alteridade, cujo conceito está ligado ao da solicitude antes mencionado. Trata-se, ainda, do enredo e da interação, sendo cada história conectada com outras histórias de vida. Assim, verifica-se a importância da ficção e da literatura para o reconhecimento de si mesmo e do outro através da identificação (RICOEUR, 1996, p. 177-180).

Ricoeur (1991) utiliza o termo relatar para se referir à resposta completa para as perguntas “quem?”, “o que?”, “como?”. Assim, diz que o ato de relatar é “dizer quem fez o que, por que e como, mostrando no tempo a conexão entre esses pontos de vista” (1991, p. 174). Evidencia-se, nesse sentido, que através da narrativa é possível a atribuição de uma história ou uma conduta a alguém, remetendo, portanto, à noção de responsabilidade.

A vida ética, que pode ser definida como a própria responsabilidade, é o quarto aspecto do sujeito plenamente capaz, sob a visão de Ricoeur. Importante recordar que aquele que alcança todos os níveis da fenomenologia hermenêutica é considerado um homem responsável. Tem-se, assim, que o sujeito responsável é aquele capaz de assumir a autoria de seus discursos, de seus atos, de sua própria história e da história de seu povo, e, segundo o filósofo, nesse ponto a ideia de capacidade chega ao seu mais profundo nível (2008a, p. 24).

3. Da responsabilidade moral à jurídica *et retour*

Para melhor exposição dos novos paradigmas da responsabilidade, segundo Paul Ricoeur, é preciso primeiramente recuperar o sentido ético e moral de responsabilidade, vinculando-o à questão da liberdade e da imputação. Em seguida, deve-se delimitar o seu sentido jurídico que conserva um certo ligame com a ideia moral de imputação. Enfim, será preciso retornar à moral não mais para perder de vista o sentido propriamente jurídico mas para repensá-lo à luz dos novos desafios da responsabilidade cidadã como unida à eticidade (*Sittlichkeit, éthicit *) tal como o faz ou faria o *phr nimos*, ou seja, uma pessoa prudente.

Tendo em vista a etimologia do conceito de responsabilidade, Ricoeur apresenta a divisão entre a ideia de responder por algo e a de responder a alguém (RICOEUR, 2008a, p. 34). Dessa forma, dizer que um sujeito   responsável pode ter um duplo sentido: no de que ele é responsável pelos efeitos de suas ações - e omissões - ou de que ele é responsável pelo outro, a quem provocou um dano. E nesse ponto há uma diferença fundamental.

  de se sublinhar a referência   alteridade em ambos os casos, uma vez que, em qualquer deles, o agente é considerado responsável pelos seus atos em relação a outrem, seja quanto às suas consequências, seja em relação ao outro propriamente dito. No entanto, a distinção essencial está no fato de que no primeiro caso há uma relação vertical entre agente e paciente, a qual Ricoeur relaciona   imputação, como se ver  adiante, enquanto que no segundo existe uma relação horizontal, a qual se baseia na noção de solicitude, pressupondo, por sua vez, um genuíno reconhecimento do outro e da sua própria responsabilidade.

Quando o sujeito é considerado responsável pelas consequências causadas ao outro, quem imputa essa condição é um outro-distante, isto é, a pessoa que faz o juízo de incidência -ou não - da responsabilidade o faz a partir de uma fundamentação exterior ao indivíduo. Já no que diz respeito à responsabilidade por outrem – diretamente pelo paciente da ação -, não há imputação, mas sim solicitude, reconhecimento e reciprocidade, a partir de uma reflexão interior do sujeito sobre suas atitudes.

Ressalta-se que, de acordo com o filósofo, a ideia de responsabilidade é derivada do termo imputação, cujo significado principal é atribuir uma ação, que pode ser boa ou má, ao seu verdadeiro autor. É destacada a referência ao agente, a saber, aquele que é o sujeito responsável pela ação. No entanto, “Imputar seria não somente levar uma ação por conta de alguém mas ainda levar uma ação suscetível de cair sob a categoria permitido/não permitido, por conta de alguém suscetível de ser julgado culpável/não culpável” (RICOEUR, 1991, p. 341).

Assim, observa-se a relação entre a imputabilidade e a capacidade do sujeito de agir livremente, isto é, “‘capacidade para a imputação’ (moral e jurídica)” (RICOEUR, 2008a, p. 39). Dessa forma, imputável é o sujeito capaz de falar, agir, narrar e ser responsável. Ricoeur utiliza a ideia de Kant sobre a imputação, e mostra que a liberdade rege o Direito, sendo aquela o seu pressuposto transcendental (2008a, p. 40-41), de forma que o sujeito só pode ser imputado porque seus atos são espontâneos. Dessa forma, por determinada forma de agir, essa ação pode ser lançada à conta do sujeito.

Após isso, o autor chega a uma outra questão fundamental, cujo objetivo é trazer de volta o conceito moral de responsabilidade, enfatizando a diferença entre o plano jurídico e o plano moral do termo. Trata-se de divergência essencial para compreender o quão mais amplo é o aspecto moral do conceito, no sentido de envolver os fenômenos da alteridade e da empatia com relação ao objeto da responsabilidade. Assim,

[...] é preciso evidenciar o deslocamento representado pela mudança de objeto da responsabilidade, deslocamento que encontra expressão em construções gramaticais novas. No plano jurídico, declara-se o autor responsável pelos efeitos de sua ação e, entre estes, pelos danos causados. No plano moral, a responsabilidade é por outro ser humano, outrem (RICOEUR, 2008a, p. 53).

Assim, no plano jurídico, a pessoa cumpre sua obrigação de reparar o dano que causou somente em decorrência de determinação legal nesse sentido, tendo havido ou não a ocorrência de culpa na atuação. Não há necessariamente uma genuína vinculação ou um verdadeiro reconhecimento em relação ao outro como existe no plano moral, mas apenas o cumprimento de obrigação legal para remir o prejuízo causado pelo agente.

No plano moral, que, por sua vez, possui alcance maior que o jurídico, o sujeito compreende que ele é responsável pelo outro, tratando-se, assim, de alguém moralmente responsável. É fundamental o entendimento de que, nesse plano, há uma relação entre aquele que age (agente) e aquele que sofre essa ação (paciente), eis que o outro é o objeto imediato da responsabilidade moral. Nesse aspecto, verifica-se uma relação direta com a solicitude - antes mencionada -, tendo em vista a necessidade de reconhecer o outro ainda que haja uma desigualdade inicial entre agente e paciente, uma vez que o agente tem responsabilidade pelo outro sendo este próximo ou não daquele.

Nessa esteira, Ricoeur (2008a, p. 53) diz que a responsabilidade por alguém também existe dentro do âmbito do Direito Civil chamada responsabilidade objetiva. Nessa hipótese, o sujeito responde judicialmente pelos danos causados a outrem, ainda que não tenha havido qualquer intenção ou ocorrência de culpa em sua atuação.

Dessa maneira, nos casos expressamente indicados pela Lei, será o sujeito objetivamente responsável pelos danos causados, com raras exceções, como nos casos de culpa exclusiva da vítima e fato de terceiros (BRASIL, 2002). Ricoeur analisa tal hipótese quando trata do que chama de responsabilidade sem culpa, afirmando que nela “é exaltado um valor moral importante, o da solidariedade, sem dúvida mais digna de apreço do que o valor mais utilitário da segurança” (RICOEUR, 2008a, p. 50).

Ainda na ideia de responsabilidade objetiva, Ricoeur chama a atenção para o deslocamento do foco, que não está mais no agente, mas sim na vítima. Nessa linha, como destaca Vicente Barretto, dá-se um privilégio à vítima para garantir a indenização (1996, p. 381). Ocorre que, segundo Ricoeur, apesar de se tratar de uma evolução plausível, por trazer à tona a moralidade, a concentração na vítima pode trazer algumas consequências negativas.

Constata-se que quando se trata de responsabilidade objetiva, a pessoa considerada responsável não é culpada pelos danos causados ao outro, e, ainda assim, precisa repará-los. Basta, então, a assunção de riscos para instaurar a possibilidade de imputação por eventuais danos. Segundo o filósofo, “quanto

mais ampla a esfera de riscos, mais premente e urgente a busca de um responsável, ou seja, de alguém, pessoa física ou jurídica, capaz de indenizar e reparar” (2008a, p. 50).

Com isso, percebe-se que a demanda pela responsabilização de alguém cresce cada vez mais, a fim de a vítima receba alguma indenização pelo dano que lhe foi causado. O objeto da responsabilidade passou a ser o sujeito vulnerável ou a sua própria vulnerabilidade, como afirma Ricoeur (2008a, p. 54), gerando um processo de vitimização. Em outras palavras, evidencia-se um afastamento da noção originária de imputação, eis que, com o instituto da responsabilidade sem culpa, deixa-se de atribuir a ação ao seu verdadeiro autor (ideia da imputação, antes mencionada) para trazer o foco à vítima do dano e à necessidade de reparação do mal que ela sofreu (RICOEUR, 2008a, p. 50-52).

Para Ricoeur, esse afastamento da ideia de imputação é, em contrapartida, uma inflação do conceito de responsabilidade dentro do Direito, uma vez que a sociedade de vítimas clama com urgência por reparações e indenizações. Dessa forma, segundo o filósofo, “ao cabo de uma evolução em que a idéia de risco tivesse conquistado todo o espaço do direito da responsabilidade, subsistiria apenas uma única obrigação: a de garantir-se contra qualquer risco” (RICOEUR, 2008a, p. 53). Surge, então, a necessidade de um conceito moral de responsabilidade, que possa dar conta das dificuldades emergentes causadas pela inflação do termo no contexto jurídico (COLODETI, 2018, p. 58).

No campo da moral, a responsabilidade tem por objeto o outro, de forma que o sujeito somente precisa reparar o dano porque era responsável pelo outro antes de ocasioná-lo. Mas, tendo em vista essa responsabilização pelo outro, qual seria o limite no espaço e no tempo para a responsabilização? Nesse sentido, verifica-se também a inflação do sentido de responsabilidade no âmbito da moral, de forma que, sem limites, todos poderiam ser considerados responsáveis por tudo e por todos (RICOEUR, 2008a, p. 54).

Acerca desse alongamento do conceito, Ricoeur apresenta alguns desafios, os quais merecem destaque. Para tanto, apresenta como problema a poluição, cujos efeitos são incessantes e limites são incalculáveis. Vicente Barretto (1996,

p. 381-382) também faz uma análise dessas dificuldades elencadas por Ricoeur, e afirma:

Corre-se, entretanto, o risco do direito e da moral procurarem superar as deficiências encontradas pela teoria clássica da responsabilidade, ao lidar com os problemas da atualidade, através de uma desculpabilização individual absoluta, tendo como consequência o surgimento de uma sociedade de vítimas, em busca de culpados institucionais e de indenizações para compensar situações socialmente injustas. Trata-se então de reavaliar a idéia de que a responsabilidade nasce na obrigação moral individual e de que se realiza exclusivamente no campo de uma relação intersubjetiva, onde poderia ser determinada a relação de causa e efeito entre o ato, o agente e a vítima (BARRETTO, 1996, p. 382).

O primeiro desafio se refere à dificuldade trazida pela ampliação do termo responsabilidade no que tange ao reconhecimento do agente responsável. Na responsabilidade sem culpa, como mencionado acima, o critério de julgamento é objetivo, dificultando a identificação do sujeito imputável. Dito de outro modo, a primazia da análise da situação fática se dá sobre a vítima, e não sobre o sujeito causador do dano, e, ainda assim, é preciso identificar quem é o responsável pelas consequências (RICOEUR, 2008a, p. 55).

Além disso, faz-se difícil a identificação do sujeito responsável por conta da grandeza das estruturas atuais, em que as consequências são resultado de um conjunto de pequenas decisões, tomadas por pessoas e setores no meio de um sistema burocrático, formando o que Barretto chama de responsabilidade anônima (BARRETTO, 1996, p. 382). Ricoeur afirma que seria “como se a responsabilidade, ampliando seu raio de ação, diluísse seus efeitos, até tornar inapreensível o autor ou os autores dos efeitos nocivos que devem ser temidos” (RICOEUR, 2008a, p. 56).

O segundo desafio está relacionado à proliferação dos efeitos da responsabilidade no tempo e no espaço, o que quer dizer que as decisões tomadas hoje podem levar a consequências para o presente e para o futuro, como, por exemplo, aquelas que impactam o meio ambiente. A responsabilidade clássica apresenta o sujeito responsável e os limites de sua responsabilidade. Mas quando se trata de atos que trazem consequências perduráveis, a situação se complica. Nesse ponto, sobre a poluição, Ricoeur (2008a, p. 56) destaca que

esta traz efeitos incessantes, atingindo não só a geração presente, mas também as próximas.

O último desafio diz respeito à ausência de relação entre os agentes poluidores e as vítimas. Assim, indaga: “o que acontece com a idéia de reparação, mesmo substituída pela idéia de indenização ou de seguro contra o risco, quando não existe nenhuma relação, ainda que tênue, de reciprocidade entre os autores da população e suas vítimas?” (RICOEUR, 2008a, p. 56). Vicente Barretto afirma tal dificuldade como a inexistência de nexo de causalidade entre o autor do dano e a pessoa por ele prejudicada (BARRETTO, 1996, p. 382).

Para as três dificuldades, Ricoeur afirma que só é possível trazer soluções parciais. O filósofo apresenta a ideia da prevenção da poluição futura como forma de reformular o conceito de responsabilidade, agregando a moralidade no contexto. Assim, para o autor, a prevenção dos danos futuros pode trazer respostas aos problemas apontados. Sustenta:

Com base na idéia de prevenção, tornar-se-ia possível reconstruir uma idéia de responsabilidade que atendesse aos três motivos de preocupação mencionados há pouco. Seria preciso em primeiro lugar dizer que o sujeito de responsabilidade é aí o mesmo que o sujeito dos poderes geradores da poluição, ou seja, indivisivelmente as pessoas singulares e os sistemas em cujo funcionamento ações individuais intervêm de um modo – digamos – infinitesimal e “homeopático”. É nessa escala ínfima, mas real, que se exercitaria o espírito da vigilância, a virtude da prudência própria à responsabilidade a montante (RICOEUR, 2008a, p. 56-57).

Assim, sobre a primeira dificuldade apontada, Ricoeur reafirma a necessidade de considerar como sujeito responsável aquele que provoca o ato danoso. Porém, passa a incluir nessa esfera todas as pessoas que influenciam no resultado, ainda que com pequenas decisões, deixando de ser prudentes e atentas às possíveis consequências que podem ser trazidas com determinadas escolhas. Em outras palavras, a solução apresentada é considerar a responsabilidade das pessoas que tomam tais decisões, mesmo que sejam ínfimas dentro do sistema, com o propósito de estimular a vigilância e a prudência nas instituições (RICOEUR, 2008a, p. 57).

No que tange aos efeitos da responsabilidade espalhados no espaço e no tempo – segundo desafio -, o filósofo francês estipula, com base em Kant, um novo imperativo categórico para solucionar, qual seja: “agir de modo tal que continue

havendo seres humanos depois de nós” (RICOEUR, 2008a, p. 57). Essa formulação da ordem moral, diferentemente das anteriores, traz uma resposta suficiente para dar conta da ausência de contemporaneidade na relação entre o sujeito que age e o sujeito que sofre. Barretto afirma que tal imperativo tem eficácia “para além da relação intersubjetiva, aplicando-se não somente aqui e agora, mas fazendo com que o agente considere as repercussões de sua ação, também no futuro (BARRETTO, 1996, p. 383).

Por fim, quanto à terceira dificuldade, verifica-se em Ricoeur a preocupação com a ausência de reciprocidade entre as partes envolvidas. Para solucioná-la, reafirma a ideia de solidariedade para esclarecer a diferença existente entre os efeitos desejados e os efeitos não desejados pelo sujeito no momento de sua ação. Tem-se um grande questionamento: o sujeito só pode ser responsabilizado pelas suas intenções ou pode responder pelos efeitos que “escapam à circunscrição da intenção” (RICOEUR, 2008a, p. 59)?

Para Ricoeur, admitir que o sujeito é responsável por todos os efeitos possíveis de ocorrer, sejam eles desejados ou não, gera o fatalismo, chegando ao ponto em que a pessoa pode ser considerada responsável por tudo e por todas as pessoas (RICOEUR, 2008a, p. 58). Em contrapartida, admitindo que o sujeito não pode ser responsabilizado por efeitos não intencionados, bastaria que as consequências fossem por ele ignoradas, assumindo uma postura negligente (RICOEUR, 2008a, p.59).

Dessa forma, Ricoeur evidencia a necessidade de encontrar uma resposta, sustentando que entre “a fuga perante a responsabilidade pelas consequências e a inflação de uma responsabilidade infinita é preciso encontrar o meio-termo” (2008a, p. 60). Trata-se – o meio termo – da noção de prudência como juízo moral a ser aplicado na prática pelo sujeito responsável. Ricoeur apresenta a ideia da *prudentia* com a força que a cultura grega lhe atribuíra:

[...] já não se trata da prudência no sentido fraco de prevenção, e sim da *prudentia*, herdeira da virtude grega da *phrónesis*, em outras palavras, no sentido de juízo moral circunstanciado. De fato é a essa prudência, no sentido forte da palavra, que cabe a tarefa de reconhecer entre as inúmeras consequências da ação aquelas pelas quais podemos legitimamente ser considerados responsáveis [...] (RICOEUR, 2008a, p. 61).

A ideia de prudência será apresentada novamente na última parte do presente trabalho, dentro do contexto da responsabilidade cidadã. Nesse momento, somente cabe ressaltar que a responsabilidade se refere a muito mais que somente ao sentido jurídico, tratando-se, fundamentalmente, de uma preocupação com a manutenção do si e com o respeito ao outro e às instituições, em respeito à vontade pessoal, às normas morais e às leis jurídicas. Assim, tem-se que o sujeito plenamente capaz é aquele que age com liberdade, e, em contrapartida, assume a responsabilidade de suas ações frente a outrem.

Essa prática da responsabilidade se dá no meio social, isto é, no dia a dia do indivíduo, em que precisa assumir o seu papel como cidadão. Segundo Ricoeur, somente há realização do sujeito capaz no espaço público, através da intermediação das instituições, onde “será possível em função da aceitação dos direitos e obrigações, que se realizam a nível individual e coletivo” (BARRETTO, 1996, p. 380). Assim, no espaço público se faz necessário o novo conceito de responsabilidade trazido por Ricoeur para ascender à mera aplicação dogmática do termo.

4. As responsabilidades no espaço público

Paul Ricoeur, em consonância com o pensamento de Hannah Arendt, defende que o sujeito do direito somente se realiza na atuação como cidadão, no contexto político. Sustenta, portanto, que aquele conceito de sujeito capaz e responsável, estudado anteriormente, somente passa da teoria à prática no efetivo exercício da cidadania, ideia a qual será aqui denominada responsabilidade cidadã.

Antes de mais, cabe destacar uma observação interessante feita por Ricoeur a respeito da diferença entre a capacidade e a realização (ou efetivação), a qual desvenda a imprescindibilidade da discussão sobre responsabilidade cidadã. Segundo o filósofo, não há caracterização da pessoa como sujeito do direito antes da passagem pelo caminho nesses estratos, pelo que se pressupõe a coexistência entre as capacidades da pessoa e um Estado que possa garanti-las.

Isso porque, como analisado anteriormente, o sujeito deve ser capaz não só

de estimar a si mesmo, mas – e aqui se observa claramente a necessidade da mediação do outro – estimar também o outro como digno de respeito, e, ainda, estimar as instituições. Assim, não pode existir um sujeito plenamente capaz antes da mediação dos outros indivíduos. Para ele, é no espaço público de visibilidade, termo utilizado por Hannah Arendt e reproduzido por Ricoeur (2008a, p. 29), que o sujeito irá desenvolver sua história, e, conseqüentemente, sua responsabilidade. Em “Paul Ricoeur e o humanismo jurídico moderno: o reconhecimento do sujeito de direito”, os autores afirmam:

Busca-se formar um sujeito habilitado a inscrever o seu papel na sociedade, ou seja, a exercer plenamente a cidadania, como condição existencial indispensável para o aperfeiçoamento de seu intelecto e de sua vocação para a política. Sobretudo, o aporte Ricœuriano permite dar visibilidade ao sujeito de direito, apto a ser estimado e respeitado, e, portanto, a constituir-se em agente ético na reflexão e construção da política, e articularmente na formação de sociedades mais justas (BENTES; SALLES, 2011, p. 114).

No âmbito da responsabilidade cidadã, pode-se falar em um sujeito responsável pelo outro e pelas instituições. No espaço da cidade, o sujeito se relaciona com outrem e com o Estado, que intermedia todas as relações, havendo, assim, corresponsabilidade entre ambos, mutuamente. Assim, na efetuação das capacidades junto ao outro e às instituições, o sujeito se realiza enquanto pessoa e constrói sua própria história, sua narrativa de vida, a qual está profundamente ligada às histórias e às narrativas de vida das pessoas que vivem ao seu redor.

O espaço público é o cenário onde ocorre o encadeamento das narrativas de vida, e cada cidadão, dentro da esfera política, possui liberdade para falar, agir, ser autor e narrar sua história e, ao fim, por ela se responsabilizar. Tendo em vista, portanto, a existência de tais liberdades, faz-se absolutamente imprescindível uma previsão de responsabilidade para lidar com todas as eventuais controvérsias entre os sujeitos nesse contexto, isto é, uma responsabilidade mútua, de um para com o outro. Sobre a responsabilidade cidadã, cabe destacar dois aspectos essenciais, eis que essa se dá no vínculo cidadão-Estado, pressupondo o reconhecimento de um pelo outro como fonte de respeito mútuo e coexistência (RICOEUR, 2008a, p. 29).

Assim, o primeiro aspecto a ser ressaltado se refere à virtude da justiça, a qual se encontra intimamente ligada ao terceiro termo da tríade do viver bem: instituições justas. Dessa forma, em um primeiro momento, verifica-se a obrigação do Estado reconhecer os sujeitos como cidadãos, e ser justo para com eles, garantindo-lhes uma igualdade moral. O segundo aspecto se refere à necessidade de o cidadão, por sua vez, ser justo e responsável com o outro e com o Estado. Tal análise se encontra inserida na ideia das éticas posteriores e de sabedoria prática.

Acerca das instituições, Ricoeur afirma que devem ser entendidas como “estrutura do viver-junto de uma comunidade histórica – povo, nação, religião etc -, estrutura irreduzível às relações interpessoais” (RICOEUR, 1991, p. 227). No espaço público, o qual se reflete em cada uma das instituições sociais, há uma pluralidade imensa e diversa de pessoas e relações, que se mantêm unidas através da justiça (1991, p. 229).

As instituições devem manter a chamada justa distância – situada no equilíbrio entre os extremos - para tomar decisões que afetarão a sociedade como um todo, como a regulamentação de uma nova Lei, ou pessoas específicas, como a resolução de um conflito processual no Poder Judiciário (RICOEUR, 1995, p. 106). O Estado deve, portanto, agir conforme a Lei, os princípios e os costumes do país, garantindo segurança e o direito à cidadania para cada indivíduo.

A Constituição da República Federativa do Brasil (1988), amplamente reconhecida como Constituição Cidadã, traz proteção ao direito à cidadania de forma expressa. Logo em seu artigo 1º, há o tratamento da cidadania como um dos fundamentos basilares do Estado Democrático de Direito. Trata-se de um direito que importa a todas as pessoas, eis que cada uma delas se relaciona com o Estado quando por ele reconhecida como cidadã.

A ideia de distribuição justa, como mencionado anteriormente, trata-se da necessidade de repartição das vantagens e das desvantagens a partir de uma lógica de igualdade proporcional para cada um dos cidadãos. A justa distribuição é o que, para o filósofo, traz sentido ao desígnio ético da vida boa (RICOEUR, 1991, p. 234-235). Assim, é dever das instituições assegurar a igualdade moral para todos, a partir da justiça na distribuição dos ônus e dos bônus.

No entanto, Ricoeur acentua que as instituições não se resumem à reunião dos indivíduos, tampouco somente à distribuição justa, sendo necessária a participação dos sujeitos. Sustenta que a “instituição considerada regra de distribuição só existe porque os indivíduos aí tomam parte. Esta participação, no sentido de tomar parte, presta-se às análises probabilísticas que não têm outro ponto de aplicação que não os comportamentos individuais” (1991, p. 235).

Assim, no segundo aspecto da responsabilidade cidadã, tem-se a atuação do sujeito propriamente como cidadão, que, por sua vez, reconhece o Estado como autoridade para garantir a paz e a convivência social. Na prática diária, o sujeito necessita fazer escolhas em todo o tempo, as quais demandam juízo e bom senso, uma vez que as consequências têm o condão de afetar outras pessoas.

No campo das éticas posteriores, Ricoeur traz três as dimensões de aplicação: “persistência de si mesmo, solicitude para com o próximo, participação cidadã na soberania” (RICOEUR, 2008b, p. 58), assim também sendo, conseqüentemente, com a responsabilidade cidadã. O sujeito responsável nessa dimensão o é com ele próprio, devendo manter sua identidade pessoal, com o outro, devendo trata-lo como fim em si mesmo, e com o Estado, devendo exercer o seu papel de cidadão, considerando-se “ao mesmo tempo súdito e legislador na cidade dos fins” (2008b, p. 58).

Por outro lado, a responsabilidade cidadã se situa no campo das éticas posteriores através do fundamento no juízo ético-moral para o momento de escolha das condutas e, após, a assunção da responsabilidade por cada uma delas, em todas as suas dimensões: ética, moral e, se for o caso, jurídica. Tem-se, assim, que para lidar com as dificuldades e com as decisões do dia a dia, é necessária uma virtude prática de vida: a prudência (*phrónesis*). A respeito dela, afirma:

Consiste ela na capacidade, na aptidão de discernir a reta regra, o *orthós logos*, nas difíceis circunstâncias da ação. O exercício dessa virtude é inseparável da qualidade pessoal do homem de sabedoria – o *phrónimos* – o homem atilado. Entre a prudência e as “coisas singulares” o elo é estreito. É então nas éticas aplicadas que a virtude da prudência pode ser submetida à prova da prática (RICOEUR, 2008b, p. 59-60).

A prudência, portanto, reflete-se na aplicação das esferas ética e moral da

responsabilidade, eis que pressupõem o uso da razão prática para a tomada de decisões. Não agindo de maneira imprudente, isto é, considerando as possíveis consequências, o sujeito pode ser considerado responsável - aquele que age com responsabilidade e sabedoria prática -. Assim, como forma de conviver com o outro no espaço público, observa-se a sabedoria prática como essencial para o dia a dia do cidadão, como fonte de juízo responsável para suas escolhas de vida, que trazem consequências não só para a sua narrativa de vida, mas também para todas as outras a ela interligadas.

Deve ser exercido o direito à cidadania com liberdade, mas sempre a partir da sabedoria prática para lidar com o si mesmo, com o outro, com as instituições sociais, com o meio ambiente. A responsabilidade prática se dá, assim, através da prudência nas ações que devem levar em consideração o outro como fim em si mesmo. O reconhecimento do outro como semelhante é essencial para um convívio em sociedade, garantindo-se o respeito mútuo e a convivência digna.

Sublinha-se a importância da dimensão moral da responsabilidade para o exercício da cidadania, como meios para afastar as tendências individualistas do entendimento acerca da responsabilidade, no sentido de cada um ser responsável somente por si mesmo (ideia relacionada àquela do sujeito capaz de agir por si mesmo, conservando sua própria identidade graças à autodeterminação) e no limiar por si mesmo como um outro (compatível com a ideia do sujeito capaz de padecer, mudando sua própria identidade graças à vulnerabilidade do seu ser, do seu agir, de seu falar).

A fim de contornar esse risco comum - às perspectivas individualistas da responsabilidade (autocentradas no eu e não no si) -, a ideia da ipseidade faz com que a pessoa se descubra como constituída pela alteridade em si mesma (o si mesmo como um outro) graças às interações com uma alteridade alheia, seja a do outro-próximo (tu) seja a do outro-distante (ele) (o outro como um si mesmo).

Em outras palavras, é necessária a compreensão do sujeito acerca da responsabilidade que tem por si mesmo como um outro, de manter a sua identidade narrativa ao longo do tempo, manifestada através de suas escolhas pessoais de vida. Mas, além disso, é necessária também a identificação da

responsabilidade pelo outro como a si mesmo, através do reconhecimento das diversidades e da preservação do respeito pelas particularidades de cada pessoa.

Verifica-se, assim, na ideia de responsabilidade cidadã o dever do exercício de reconhecimento mútuo para a escolha de condutas direcionadas ao respeito e à estima da humanidade do outro. No cenário público, há a interdependência mútua entre os cidadãos e o Estado, que devem buscar em cada decisão – pessoal ou política – os princípios éticos e morais norteadores da prática, isto é, a prudência e a sabedoria prática, a fim de contribuir para uma convivência mais pacífica e justa.

Conclusão

Durante o breve percurso sobre a teoria filosófica da responsabilidade segundo Paul Ricoeur, procurou-se compreender a constituição do sujeito responsável a partir de sua relação dialógica, comunitária e institucional. A atuação de cada pessoa no meio social é essencial para a manutenção da vida em comunidade, devendo o direito à cidadania ser preservado e incentivado pelo Estado, em conformidade com o disposto na ordem constitucional. Assim, além de previsto e garantido, o direito à cidadania deve ser vivenciado a partir de um juízo consciente, reflexivo, responsável e prudente.

Graças à constituição ternária da responsabilidade por si mesmo, pelos outros e pelas instituições, ampliou-se os sentidos da responsabilidade cidadã para além da imputação, procurando inserir os atuais desafios ao exercício de tal responsabilidade no âmbito das exigências da sabedoria prática, das virtudes pessoais e comunitárias, que projeta a responsabilidade por si mesmo e pelos outros nos horizontes da estima e da solicitude pelos seres humanos que nos são contemporâneos e pelos que ainda estão por viver segundo a mesma eticidade (*Sittlichkeit, éthicit *). Como sujeito de cidadania responsável, cada pessoa efetua e realiza suas potencialidades humanas no espaço público, com e para os outros em busca da construção de instituições justas. Ser um sujeito responsável é ser, assim, um sujeito capaz de falar, de agir, de narrar e ser protagonista de sua

história de vida, e de ser responsável, não somente por si mesmo, mas também por seus semelhantes.

Referências

BARRETO, Vicente. Responsabilidade e Teoria da Justiça Contemporânea. **Revista da Faculdade de Direito da UERJ**. v.I, n.4., p. 377-385, 1996.

BENTES, Hilda; SALLES, Sérgio. Paul Ricoeur e o humanismo jurídico moderno: o reconhecimento do sujeito de direito. **Études Ricoeuriennes/ Ricoeur Studies**, v. 2, n. 2, p. 106-117, 2011. Disponível em: <http://ricoeur.pitt.edu/ojs/index.php/ricoeur/article/view/95_>. Acesso em: 18 mar. 2018.

BRASIL. 1988. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Brasília, DF: Senado Federal. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/CCivil_03/Constituicao/Constituicao.htm>. Acesso em 11 out. 2018.

BRASIL. 2002. **Lei nº 10.406, de 10 de janeiro de 2002**. Código Civil. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/2002/L10406.htm. Acesso em 23 jun. 2018.

COLODETI, Érica Rezende. **A tríplce dimensão da responsabilidade em Paul Ricoeur**. 2018. 104 f. Dissertação (Mestrado em Direito) – Faculdade de Direito, Universidade Católica de Petrópolis, Petrópolis.

RICOEUR, PAUL. **O si-mesmo como um outro**. Tradução: Lucy Moreira Cesar. Revisão: Luiz Arthur Pagani, Regina F. Castilho e Vera A. Albino. Campinas, SP: Papirus, 1991.

_____. O justo entre o legal e o bom. In: **Leituras 1: em torno ao político**. Tradução: Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 1995.

_____. Abordagens da pessoa. In: **Leituras 2: A Região dos Filósofos**. Tradução Marcelo Perine e Nicolás Nyimi Campanário; revisão Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Editora Loyola, 1996.

_____. **Ética e Moral**. Tradução António Campelo Amaral. Revisor: José M. S. Rosa – Covilhã: LusoSofia, 2011. Disponível em: <http://www.lusosofia.net/textos/ricoeur_paul_etica_e_moral_rpf1990.pdf>. Acesso em 24 jul. 2018.

_____. **O Justo 1: a justiça como regra moral e como instituição**. Tradução Ivone C. Benedetti – São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008a.

_____. **O Justo 2: justiça e verdade e outros estudos**. Tradução: Ivone C. Benedetti – São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008b.

SALLES, S. S.. A regra de ouro entre o amor e a justiça: uma leitura sobre Paul Ricoeur. **Sapere Aude**: Revista de Filosofia, v. 4, p. 25-46, 2013.

_____. A dignidade do sujeito dos direitos humanos. **Conhecimento & Diversidade**, v. 6, p. 112-122, 2014.