

Projeto Traduzindo

CURSO **de Ética** **e Política**



Mesa Diretora

Deputado Sidney Beraldo
Presidente

Deputado Emidio de Souza
1º Secretário

Deputado José Caldini Crespo
2º Secretário



Projeto Traduzindo **CURSO** **de Ética** **e Política**

Profa. Dra. Iray Carone

Iray Carone é doutora em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo; professora aposentada do Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo; pós-doutorados como Visiting Scholar nas Universidades da Califórnia (Berkeley), New School for Social Research (Nova York) e Columbia (Nova York). Publicações: Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil (Editora Vozes, 2001), e A psicologia tem paradigmas?(Ed. Casa do Psicólogo/Fapesp, 2003), além de vários artigos em livros, revistas especializadas e Folha de São Paulo (Caderno Mais!).

Sumário / Programa

Bibliografia básica:	7
Aula 1: A ética e a política de Aristóteles	9
Homem, cidadão e indivíduo.....	10
Teoria, praxis e trabalho	11
A Ética como ciência do ethos.....	13
A psicologia humana e a aquisição das virtudes.....	13
Ética e liberdade	15
Os fins e os meios: o bem supremo da vida humana.....	16
Medida justa (mesotes) como regra da razão reta	17
Aula 2: A ética individualista de Thomas Hobbes e o Estado-Leviatã....	19
Hobbes contra Aristóteles.....	19
O homem hobbesiano	20
As leis naturais da ética de Hobbes	21
Os direitos individuais naturais e o Estado	21
A felicidade.....	22
A liberdade.....	22
Aula 3: A ética de Kant, segundo a Fundamentação a uma metafísica dos costumes.	25
Introdução	25
As três seções da Fundamentação da metafísica dos costumes.....	26
Boa vontade e dever.....	27
Os imperativos hipotéticos e o imperativo categórico	27
O reino dos fins	30
Aula 4: Theodor W. Adorno	33
Aula 5: PRÁXIS: da origem aristotélica aos nossos dias	37



Bibliografia Básica

1. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Nova Cultural, 1991 (Os pensadores, v.2)
2. HOBBS, Th. *De Cive*. Petrópolis: Editora Vozes, 1993 (Clássicos do pensamento político)
3. HOBBS, Th. *Leviatã*. Portugal: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, s/d
(Clássicos de filosofia)
4. KANT, E. *Fundamentação da metafísica dos costumes* - São Paulo: Abril Cultural, 1980 (Os pensadores, v.2)
5. ADORNO, Th. W. *Minima moralia*. São Paulo: Editora Ática, 1993 (segunda edição)

Aula 1

A ética e a política de Aristóteles

Todas as obras de Aristóteles sobre a ética e a política datam do século IV AC.
São elas :

1. *Ética a Eudemo* - 8 livros (período de transição, quando esteve em Assos, Lesbos e Macedônia)
2. *Ética a Nicômaco* - 10 livros (período de maturidade do pensamento ético de Aristóteles)
3. *Grande Ética* - 2 livros (provavelmente um texto escrito por algum peripatético)
4. *Das virtudes e dos vícios* - 8 capítulos
5. *Política* - 8 livros (provavelmente posterior à *Ética a Nicômaco*)

1

Introdução

A razão de ser dos tratados de ética de Aristóteles se deve ao aparecimento da sociedade política (politéia) na Ática - o indivíduo deve ser educado por meio de exemplos, exortações, advertências e reprimendas do educador para ser um futuro “sujeito de direitos”, ou seja, um futuro cidadão da polis.

O Estado não pode tomar para si o dever de educar o indivíduo; no entanto, as virtudes individuais são necessárias para o bom governo da sociedade: elas são virtudes cívicas.

A separação entre a ética e a política tem consequências negativas para a cidade. A política implica no uso do poder, mas não pode ser reduzida à retórica (arte da argumentação para mover a vontade alheia), nem pode ser exercida sem o “juízo reto”(orthos logos). Daí a necessidade da formação moral para o exercício da política.

A ética é aprendida pelos exemplos e palavras, que convertem disposições naturais em hábitos (hexis); a política também é matéria de aprendizagem, pois converte o indivíduo num sujeito de direitos. Na ordem ontológica, a ética precede a política; mas na ordem lógica ou “de natureza”, a política precede a ética, porque há uma subordinação dos fins: há uma hierarquia dos fins, sendo o fim político superior aos demais. Ciência do *ethos* e ciência da *polis* estão intimamente entrelaçadas, mas a primeira está subordinada “por natureza” à segunda; além disso, o cidadão futuro é aquele que se tornará sujeito de direitos na *polis*, mas a via preparatória ou “antecedente” da cidadania é a aprendizagem ética. Como a sociedade ou o todo social antecede ao indivíduo, é nela e por ela que a espécie humana se desenvolverá; por outro lado, é pela mediação das virtudes individuais que a sociedade se aperfeiçoará, pois elas estarão a serviço da sociedade. Fora da sociedade, a espécie humana se tornará “muda”; apenas os deuses prescindem da sociedade para a realização de si mesmos.

A palavra “*ethos*”, da qual resulta “*etiké*”, significa: 1. Usos, costumes, interdições, valores, regras, etc, que constituem a dimensão normativa e objetiva da cultura; não são leis positivas escritas, mas regulam as ações e os comportamentos sociais; por essa razão eram ditas “leis ágrafas”; 2- *ethos-hexis* é a dimensão subjetiva do *ethos* social, convertido em hábitos (virtudes e vícios) do indivíduo; os hábitos não são inatos, mas adquiridos por meio do processo educativo da socialização. Essa dupla significação corresponde à “eticidade” (social) e à “moralidade” (individual). Uma não existe sem a outra, pois a ética social só poderá existir e continuar a existir por meio dos indivíduos que a internalizam.

Aristóteles não nega a existência de “disposições” e potencialidades inatas dos indivíduos, mas afirma a sua plasticidade - ou seja, elas podem ser alteradas pela educação, se convertendo em “hábitos” bons ou maus. Logo, as virtudes éticas não são natureza, pois são adquiridas, mas também não são contra a natureza do homem.

Homem, cidadão e indivíduo

São bem conhecidas as duas definições aristotélicas de “homem”: animal político e animal racional. Pela primeira, se diz que ele é um animal societário, que por sua própria natureza, vive e se desenvolve através de relações

comunitárias com outros homens. Animais que vivem em grupos, como os cavalos, aves, etc, não são animais políticos, mas sim gregários. Essa qualidade intrínseca à espécie humana, ou seja, a sociabilidade, supõe a existência da racionalidade.

A segunda, diz que o homem tem um “logos”, cuja tradução latina é “razão”, mas quer dizer também “palavra”, “discurso”, “linguagem articulada”. A posse da linguagem é a principal condição para os homens interagirem e afetarem uns aos outros, tornando a sociabilidade possível. Em suma, o homem é político porque é dotado de razão e vice-versa. (Quando no século XVII Hobbes afirmou que o homem é o lobo do homem, quis contrariar a tese aristotélica da sociabilidade inata ou por natureza do homem; ele só vive em sociedade, malgrado a sua vontade, para se proteger quer da natureza hostil, quer da ameaça dos outros homens, por meio das leis que proíbem uns de matarem aos outros).

O indivíduo é o “átomo”; não é a base da formação da sociedade, pois ela só aparece com a formação da família. Os indivíduos superiores aos demais, como os heróis trágicos, tem o direito de não obedecer mas podem ter o direito de governar pela excelência humana que alcançaram; os anti-sociais são próximos aos animais e piores do que eles, pois não realizam a essência social do homem.

O cidadão é aquele que tem o direito de participar da sociedade política, ou seja, de governar, de ser eleito, de exercer a práxis social. No entanto, esse direito não estava garantido a todos os indivíduos da sociedade, de modo que a cidadania pertencia, em princípio, a uma oligarquia democraticamente organizada. A ética de Aristóteles se dirigia pois, apenas aos indivíduos livres que poderiam vir a exercer o poder na sociedade política: um elitismo evidente. O discurso de Aristóteles era claramente a favor da escravidão como se ela fosse um fato natural: alguns nasciam para ser livres e outros, para serem escravos.

Teoria, praxis e trabalho

As atividades especificamente humanas dependem de sua natureza racional, ou seja, do “logos”: a razão é a sua capacidade para pensar (teoria), para agir (praxis) e para fazer (trabalho). O homem é um ser que pensa e reflete

sobre o mundo que o cerca; que age no sentido de alcançar a sua perfeição no plano político; e que faz ou produz um mundo para si mesmo. Essas atividades são atividades voluntárias, livres e dotadas de racionalidade, mas diferem entre si quanto à sua teleologia própria (finalidade).

A natureza física tem também teleologia, mas o seu telos (finalidade) não é criado pelo homem. Ela é, pois, dotada de uma teleologia objetiva. Apenas a sociedade é criada pela teleologia humana, por meio das três atividades especificamente humanas.

Pela teoria, o homem cria o conhecimento sobre o mundo que o cerca; pelo trabalho, todos os objetos que constituem a cultura material; pela praxis, as regras, os usos e costumes, as normas, as interdições, os valores, as instituições sociais e políticas, as leis escritas, etc que constituem a dimensão normativa da cultura. Em suma, o homem é um ser capaz de criar um mundo para si mesmo, a sociedade, por meio da transformação que impõe à natureza física.

Os tratados metafísicos de Aristóteles versam sobre o mundo tal como nos é dado; os tratados éticos e políticos versam sobre a dimensão normativa da cultura humana gerada pela praxis coletiva; as artes versam sobre as obras humanas criadas pelo trabalho.

A teleologia da atividade teórica é o conhecimento do mundo, sem a intervenção sobre ele (daí que “teoria” tem o sentido de contemplação). A teleologia da praxis é o aperfeiçoamento do indivíduo e o aperfeiçoamento das instituições sociais. A teleologia do trabalho é o produto, resultado da alteração das formas do mundo natural. A diferença básica entre a primeira e as duas últimas é a de que estas interferem na natureza, através do agir e do fazer. A sociedade é como a morada que o homem criou para si mesmo, por meio da qual realiza continuamente a sua essência social e política. Como fruto da construção humana, a sociedade está também em mudança contínua através do agir e do fazer humanos.

O mundo ético está em contínua construção pela atividade humana. Não só há inúmeros mundos éticos, como há um contínuo vir a ser dos usos, costumes, valores, etc, desses mundos éticos. Como fazer uma única ciência do ethos ou uma ética universal diante dessa multiplicidade e mutabilidade dos mundos éticos?

A Ética como ciência do ethos

A ética não é ciência teórica, como a metafísica e a física, mas uma “ciência prática”. Da multiplicidade dos mundos ético-sociais, é possível inferir por indução os universais éticos. Mas a ética como ciência também precisa conhecer a psicologia do homem concreto, na medida em o ethos aparece incorporado como ethos-hexis do indivíduo. Ela tem, portanto, dois suportes empíricos: os mundos éticos de várias sociedades e a psicologia do homem concreto. Esta última, Aristóteles a trata não apenas no livro *Peri Psyché* (Sobre a alma), mas sobretudo nos livros éticos. De qualquer maneira, a ética como ciência atinge apenas uma espécie de “universalidade média” por causa da natureza múltipla e mutante de seu objeto.

A psicologia humana e a aquisição das virtudes

O homem tem uma alma (*psyché*) dotada de três funções distintas mas não separadas entre si: as funções inconscientes e as funções conscientes. As funções inconscientes são próprias dos seres vivos: as vegetativas e as sensitivas. Os vegetais são capazes de se alimentarem, se reproduzirem e de crescerem; os animais têm as mesmas capacidades dos vegetais, mas são também capazes de sensibilidade (apetites) e movimento. O homem é capaz de congregiar as funções dos vegetais e dos animais, mas é também capaz de pensar, agir e fazer de modo consciente, voluntário e livre. É a sua alma racional que exerce todas essas funções, tanto as inconscientes quanto as conscientes.

A aprendizagem ética e política depende tanto das funções conscientes quanto das inconscientes. O educador atua sobre a criança e o jovem através de um chamado à sua sensibilidade: aos sentimentos, aos instintos, às paixões (cólera, medo, desejo, alegria e dor). A “resposta” a esses chamados advém dessa mesma sensibilidade que obedece, aspira, deseja e atende (*pathé*). Uma pedra, por exemplo, não pode ser mudada justamente por ser pedra. Mas a sensibilidade humana torna possível o sofrer a ação educativa e o responder a ela. Quando a alma sensitiva desperta, as disposições iniciais já foram transformadas em hábitos. Não há dúvida que a ação do educador deve ser contínua e repetitiva para alterar as disposições iniciais e “fixar” os hábitos. Assim, a agressividade ou a cólera como disposições iniciais da alma sensitiva do educando podem ser transformadas numa virtude moral: a coragem; o medo em temperança, etc. As *virtudes morais* são fundamentais para a alma

sensitiva prestar ouvidos à razão, assim como os vícios são impedimentos para a obediência aos seus ditames.

As virtudes morais obedientes à razão não bastam, por si mesmas, para a plena formação ética do homem. Na verdade, as virtudes morais devem obedecer a uma virtude superior, puramente racional: a “fronesis” que é também chamada pelos latinos de “prudência”. Em Aristóteles, ela é a “razão reta” (orthos logos) ou “virtude dianoética”.

A virtude da razão reta ou razão prática deve governar o nosso modo de agir no mundo - as ações, as atitudes, as decisões, as deliberações e o discernimento em matérias contingentes. As decisões de ordem prática passam por um processo de deliberação, o qual depende de nossa capacidade de discernimento em questões para as quais não encontramos resposta na ciência, porque são matérias contingentes. Tomemos o exemplo do discernimento, deliberação e decisão do rei Salomão diante do fato contingencial de duas mulheres a reclamar a maternidade de um filho. Diante da impossibilidade de saber (antes dos exames de DNA), quem era a verdadeira mãe, Salomão decidiu que a criança deveria ser dividida em duas partes para satisfazer a ambas. Ele sabia, de antemão, pelo uso da reta razão, que a verdadeira mãe preferiria perder o seu direito ao filho, a por em xeque a sua vida. Logo, a mãe que não reclamou o seu direito ao filho, era a verdadeira mãe.

As virtudes morais (bondade, coragem, temperança, honestidade, paciência, etc.) não são suficientes para uma boa conduta moral: é por isso que se diz que o inferno está cheio de pessoas bem intencionadas. Elas são potências ativas determinadas e adquiridas pela educação, mas não são suficientes para orientar a ação do homem na sociedade. A diferença entre as virtudes éticas e as dianoéticas advém do fato de estas últimas exigirem também a instrução intelectual (didascália) e a reflexão.

As virtudes dianoéticas são também adquiridas, mas advém da instrução intelectual: assim, o conhecimento e o exercício de uma ciência, tal como as matemáticas, exige bons costumes, ou seja, a capacidade de concentração sobre um problema, o esforço contínuo de reflexão, o amor à verdade, a estudiosidade, a disciplina e o respeito às regras, o espírito crítico, etc. São, para Aristóteles, superiores às virtudes éticas e devem exercer controle sobre elas. (Usando uma analogia do pastor, das ovelhas e dos cães que o auxiliam: os cães são capazes, através de um treinamento e da obediência aos sinais

emitidos pelo pastor, de impedir que as ovelhas se separem e se desviem do rebanho. O pastor seria a reta razão e os cães, as virtudes morais que atuam sobre a nossa sensibilidade). É interessante observar que esse tom racionalista da ética aristotélica não implica em métodos repressivos da sensibilidade animal do homem: as virtudes não devem ser contra a natureza animal do homem, mas apenas servem para conduzi-la para o desenvolvimento pleno de sua sociabilidade e consequentemente, para o aperfeiçoamento da sociedade. É interessante observar também que Aristóteles se opunha à versão platônica da ética segundo a qual era preferível sofrer o mal imposto por outras pessoas do que fazer o mal aos outros (talvez pelo fato de Sócrates ter permitido uma injustiça da sociedade contra si mesmo, ao tomar cicuta). Aristóteles dizia que ambas as coisas eram eticamente condenáveis: nós praticarmos a injustiça e permitir que ela fosse praticada contra nós.

Ética e liberdade

O agir ético, na medida em que implica em responsabilidade pelas ações do sujeito, é também um agir livre e voluntário, guiado pela razão reta do sujeito da ação. Se há constrangimentos externos que impeçam o agir livre e voluntário, há também impedimentos para o agir ético. Ora, o homem está subordinado não só às leis da natureza física, mas também às limitações da fortuna e do acaso. Tanto umas como as outras nos mostram que o agir ético está limitado por dois tipos de constrangimentos - entre eles é que se situa o espaço desse agir. A liberdade humana é limitada; não obstante essa limitação advinda da natureza e da sociedade, o homem é um ser ético e por essa razão se distingue das outras espécies animais.

A liberdade tem duplo sentido: como emancipação, ela significa que estamos livres de coações externas; como autonomia, é o exercício positivo da liberdade. Na infância e na juventude, ainda não estamos emancipados das tutelas a que estamos sujeitos e portanto não podemos exercer a autonomia; na maturidade, estamos livres para o exercício da autonomia. Atingimos a autonomia (autarquía), diz Aristóteles, quando somos efetivamente sujeitos de nossas ações. É o momento em que passamos a exercer os nossos direitos na sociedade ou que nos tornamos sujeitos de direitos, como verdadeiros “animais políticos”.

Mas, então, os usos e costumes, as normas, as interdições, as proibições, as leis escritas e demais imposições criadas societariamente não são elas,

também, constrangimentos ao agir ético? Lembremo-nos que fora da sociedade, o homem não desenvolve a sua essência política. Além disso, é a praxis coletiva dos homens a geradora da dimensão normativa da sociedade. De certa maneira, as regras que normatizam a convivência humana na sociedade, foram criadas pelo homem *para* o desenvolvimento do homem. Essas regulações sociais padecem de imperfeições; muitas vezes são inadequadas, erradas, cruéis, irracionais, etc, mas na medida em que foram criadas pelo homem, podem ser alteradas pela praxis humana que visa o seu aperfeiçoamento.

Assim, as sociedades antigas eram *despóticas* e foram se transformando em *sociedades políticas*. Essa passagem da “despotéia” para a “politeia” representou um considerável avanço da sociedade. Se na primeira, o direito de um se sobrepunha ao direito dos outros pela violência e pela força, na segunda, o direito de todos e de cada membro da sociedade política é salvaguardado pela soberania da lei.

Os fins e os meios: o bem supremo da vida humana

Na *Ética a Nicômaco*, livro I, capítulo VII, Aristóteles discorre sobre os fins perseguidos pelos homens, não importando a sociedade na qual vivam. A finalidade é sempre um bem visado ou pretendido pela ação humana. É também a própria atividade ou o aperfeiçoamento dela. É, além disso, o resultado da atividade ou o bem realizado pela ação. É a “causa final” que precede a ação, na medida em que é algo subjetivo pensado pelo sujeito; além disso, ela se objetiva na ação.

Os fins perfeitos são fins que não são meios, porque bastam a si mesmos. Os fins imperfeitos são meios para atingir outros fins, tais como a honra, os prazeres, o dinheiro, a fortuna, a beleza, a força, etc que são meios para se atingir um outro fim: a felicidade.

A felicidade (eudaimonia) é, portanto, o fim perfeito visado pela ação humana. No entanto, embora não se objetive em algum produto, ela é causa final da atividade humana. Na hierarquia dos bens visados pela atividade humana, ela é o bem supremo ou o bem que não é meio para se atingir outro fim. Ou o melhor dos bens.

Sem virtude, não há felicidade: agir em conformidade com a virtude é agir bem; agir bem é viver bem. A rigor, as crianças podem ser alegres,

mas não são felizes, porque ainda não adquiriram as virtudes; o homem que dorme não é feliz, embora pareça tranqüilo, pois o sono é uma não-atividade. Ser feliz é, portanto, praticar belas ações; não é ter posse de bens ou ser bem afortunado. Pode-se ser feliz sem se ser afortunado pela riqueza, beleza, força, etc. Tampouco é ser feliz não sofrer os infortúnios e as vicissitudes da vida: o homem que age em conformidade à virtude é capaz de viver bem inclusive quando atravessa momentos desafortunados. Ele tem os contrafortes da virtude para enfrentá-los.

Medida justa (mesotes) como regra da razão reta

A virtude está na mediania. Assim, a temeridade e a covardia são o excesso e a falta, respectivamente. A mediania é a fortaleza ou a valentia. A prodigalidade é um hábito excessivo e a avareza, o seu contrário (a falta); a mediania é a generosidade. O desenfreno é um hábito excessivo e insensibilidade ou frieza, a falta respectiva; a temperança é a mediania entre o desenfreno e a frieza..

O vício é portanto uma hexis (hábito) desmedida, adquirida durante o processo da socialização, que se reflete na ação desmedida ou hybris.

A virtude é uma hexis medida, sob a influência da razão reta (fronesis ou prudência), que se reflete na ação virtuosa ou boa. É ela que nos faz escolher e empregar os meios aptos para alcançar a finalidade de nossa ação.

O vício está sob a ação da parte animal, inconsciente e irrefletida do homem, sem a mediação da razão reta. A virtude está também sob a ação das forças inconscientes, mas mediada pela razão reta.

Quanto mais próxima da disposição e menos mediada pela razão reta, mais a hexis é incapaz de conter a disposição natural irracional e inconsciente. Ou seja, sem medida, o homem está sujeito às suas paixões, desejos, etc., ou seja, condenado a agir sem contenção e a comprometer a ordem social. Dizia-se, a esse propósito, que Atenas não conseguiria sobreviver a *dois* Alcibíades (Plutarco)

A “mesotes” ou medida justa (diferente da “metriotes” ou medida matemática) teria uma função mediadora entre a particularidade de nossa natureza primeira animal e a natureza segunda de nossos hábitos adquiridos . Ela é, no fundo, uma regra de continência da natureza animal do homem, não

para suprimir ou reprimir essa natureza, mas para evitar o excesso e a falta que podem advir de impulsos, tendências inatas, desejos, etc. É a “regra da razão reta” (da frônesis ou da principal virtude dianoética) que deve governar a nossa alma, para conduzi-la ao bem individual e ao bem da sociedade. Não seria um “imperativo categórico”, no sentido kantiano, mas os conselhos e as sugestões da reta razão.

Daí que para se viver bem, é necessário se agir bem e é impossível se agir bem. sem ser virtuoso - e isto tudo, para o bem da sociedade.

Leituras:

Ética a Nicomaco, livro I cap 1, p.9 sobre os fins das artes técnicas; cap. 9, p.19 sobre a felicidade x virtude; cap. 10, p.19-21 sobre felicidade e infortúnio.

Livro II, cap. 1, p.27 sobre as virtudes; cap.5, p.31-32, sobre as virtudes;

Livro VI, cap 4, p.103, sobre a ação e produção; cap. 5, p. 104-105, sobre a fronesis.

Aula 2

A ética individualista de Thomas Hobbes e o Estado-Leviatã

Hobbes contra Aristóteles

Diz Hobbes que o homem não é naturalmente um animal social, mas contingencialmente social. A necessidade de autopreservação é que o conduziu, num certo momento histórico, a construir a sociedade

A grande modificação implantada por Hobbes é a de negar a definição aristotélica de homem como “animal social ou político”. Diz que o homem é o lobo do homem; por conseguinte, tem uma natureza anti-social. Daí a distinção entre “estado de natureza” e “estado de sociedade” do homem que reflete a contingência da sua sociabilidade. A essa doutrina, que supõe um estágio de natureza, anterior ao estado de sociedade, se deu o nome de “jusnaturalismo”

A Ética não é a ciência do ethos, isto é, dos usos e costumes advindos do estado de sociedade, mas o conjunto de leis naturais da natureza humana: aquelas que orientam o comportamento humano; são naturais como os instintos animais e não adquiridas pelo processo de socialização. A natureza humana, por outro lado, tem direitos “inalienáveis” a tudo o que desejar, como diziam as cartas da Revolução Francesa, mas as leis naturais de certa maneira impõem limites a esse desejar.

Por causa disso, a Ética de Hobbes é uma parte da Física, que é, por sua vez, parte da Filosofia Natural. Aristóteles colocava a Ética entre as ciências práticas e não como parte da Física.

Como o comportamento ético do homem hobbesiano não é aprendido nem deriva dos usos e costumes sociais, ele se resume na obediência às leis da natureza humana que o conduzem à autopreservação e a procurar a satisfação de suas necessidades; no limite, entretanto, se todos têm direito a tudo, para a satisfação de suas necessidades, as leis naturais não podem impedir a luta e a destruição mútua

dos homens. As leis naturais não são suficientes para evitar a guerra total de uns contra os outros: daí a necessidade histórica sentida pelos homens de sair do seu estado de natureza, através de “pactos” que inauguram a vida em sociedade. É a tese da origem “contratualista” da sociedade. (*De Cive*, I, cap. 1, cap. 3; *Leviatã*, livro I, cap. 9 e cap. 15)

No estado de natureza, todos os homens naturais são livres e iguais, atuando como indivíduos que lutam pela sua sobrevivência; no estado de sociedade, abrem mão e transferem, de forma consciente e livre, alguns ou todos os direitos naturais ao Estado, mediante pactos variados que acabam por criar um poder superior a todos. Não há dúvida que o poder do Estado emana dos indivíduos que compõem a sociedade, mas ele é “autorizado” a exercer o poder em nome deles, de modo a garantir o bem de todos.

Os direitos individuais são direitos naturais e inalienáveis de cada um, mas podem ser alienados no estado de sociedade, através dessa transferência contratual ao Estado, que goza de um poder “delegado”, mas superior ao de todos os homens (As “massas” e as “multidões”, que foram tomadas como objeto de estudo da psicologia social européia de Le Bon, por exemplo, eram no fundo consideradas “irrupções” irracionais do estado de natureza no estado de sociedade, ou seja, tentativas coletivas de recuperar os direitos naturais individuais).

O homem tem uma natureza individual e não social; o homem “social” é aquele que adquiriu, por necessidade, a capacidade de conviver com os outros, mas isso é apenas a capa de cordeiro de um lobo relutante, uma natureza segunda que encobre uma natureza anti-social que, de vez em quando, volta à tona e mostra os dentes. Em função dessa natureza animal feroz do homem, o Estado usa recursos repressivos e “maquiavélicos” sobre o homem no estado de sociedade.

O homem hobbesiano

Aquilo que consideramos “natureza humana social” é, para Hobbes, o fruto de uma transformação social, ou seja, tomamos algo que é histórico como algo natural. Assim, ao se definir o homem como “animal social”, estamos confundindo a sua natureza com o fruto do processo da socialização. No entanto, a descrição que Hobbes faz do “homem natural” coincide inteiramente com a descrição do homem burguês e de seu individualismo possessivo na sociedade mercantil do século XVII. Rousseau (*vide Discurso sobre a origem da desigualdade*, p. 252; cf. *prefácio Leviatã*, p. 10) já havia feito essa observação: o homem natural de Hobbes é apenas o homem social, o homem pervertido da sua sociedade.

Há muitas coincidências entre o que Freud disse sobre o homem e aquilo que Hobbes afirmou sobre o individualismo possessivo do homem natural: uma natureza animal *reprimida* (que se torna inconsciente) mas não *suprimida* (a possibilidade do retorno do reprimido) no estado de sociedade. Os homens são como porco-espinhos que, ao sentirem frio, se aproximam uns dos outros; ao se juntarem, entretanto, ferem uns aos outros e precisam manter uma certa distância para garantir o *aquecimento sem se afetarem mutuamente com os espinhos*. (*De Cive*, I, cap.1; *Leviatã*, livro I, cap. XIII, p.109-113)

As leis naturais da ética de Hobbes

De acordo com Hobbes, as leis naturais não são “leis” no sentido próprio, mas ordens ou obrigações de foro interno, e não externo. Diferem das leis civis, mas não estão delas separadas, pois são preservadas no estado de sociedade.

São *vinete* leis que nos obrigam, em última análise, a ser virtuosos, ou seja, a ser pacíficos, fiéis, gratos, adaptáveis, misericordiosos, não cruéis ou vingativos, não orgulhosos ou soberbos, moderados, eqüitativos, etc. São divinas e imediatamente dadas por Deus, e também pelos porta-vozes de Deus, tais como Jesus Cristo, os profetas e os apóstolos. Embora estejam “impressas” por Deus na natureza humana, elas são necessárias mas não suficientes para evitar a sua violação contínua no estado de natureza. A Ética é, nesse sentido, a ciência das vinte leis da natureza humana. (*De Cive*, I, caps. 2 e 3).

2

Os direitos individuais naturais e o Estado

Além das obrigações impostas pelas leis naturais, o homem tem direitos individuais inatos. Isso quer dizer que ele tem uma natureza *individual* (e não social). Ora, todo direito é um poder que cabe exercer livremente. A *perda* de direitos também, é um direito que deve ser exercitado com liberdade.

Quem tem direitos, é um proprietário de direitos, os quais podem ou não ser transferidos livremente a outros mediante pactos contratuais. Assim, por uma procuração, os direitos que nos pertencem podem ser exercidos pelo procurador. Nesse caso, há uma alienação voluntária do direito individual do seu proprietário; embora continue a pertencer ao seu dono. Num contrato de trabalho, alienamos a força de trabalho durante um certo período de tempo ou jornada, mas não deixamos de ser proprietários da mesma.

O mesmo acontece quando o homem passa a viver em estado de sociedade. Todos transferem os seus direitos individuais a um terceiro que, de fato, **não** é proprietário desses direitos porque **não** é uma pessoa ou indivíduo: o Estado. No máximo, ele é uma “pessoa artificial” criada pelos homens para exercitar os poderes que lhe foram delegados pelos pactos sociais. Uma vez que os homens transferem os seus direitos individuais ao Estado, suas leis devem ser respeitadas como leis civis do direito positivo. Em última análise, o homem ao se submeter ao Estado, alienando contratualmente os seus direitos naturais, deve a ele total obediência. (*Leviatã*, livro I, cap. XVI)

A felicidade

No estado de sociedade, em que os direitos individuais são limitados sob a coação do Estado, a felicidade é, de alguma maneira, “trocada” pela segurança. Ela não é, na ética de Hobbes, o bem supremo a ser perseguido pelos homens no estado de sociedade. (*Leviatã*, I, cap. XI, p. 91-92)

A felicidade está associada, nesse sentido, com a realização dos desejos. Se no estado de natureza, o homem natural dá livre curso aos desejos, contrariando as próprias leis naturais, o mesmo não pode acontecer na sociedade em que as leis positivas o obrigam a respeitar o semelhante e as determinações do Estado, sob o risco de ser punido com prisões e sentenças de morte.

A liberdade

A liberdade ilimitada do homem natural é convertida numa liberdade do cidadão controlada pelo Estado no estado de sociedade.

As éticas individualistas da antigüidade clássica, como a de Antífone, diziam que o homem transgride as leis no plano privado, embora mantenha as aparências na esfera pública - por essa razão, as sociedades inventaram os deuses com a função de vigiar as nossas atividades no mundo privado.

Hobbes, entretanto, afirma que as leis naturais não são ficções inventadas pelos homens, mas obrigações impressas por Deus na natureza humana. Se as calamos no estado de natureza, para dar vazão aos nossos desejos egoístas, estamos, no entanto, impedidos de fazer o mesmo no estado de sociedade. Então, que liberdade nos resta?

Será que o Estado sob o regime democrático permite maior liberdade individual do que outros regimes de natureza autocrática?

A resposta de Hobbes é clara: apenas ilusoriamente o regime democrático permite mais liberdade do que outros não democráticos. (*De Cive*, II, cap. 10)

De acordo com o regime político, pode haver maior ou menor liberdade do *cidadão* em exercer o poder nos cargos públicos. No entanto, essa liberdade é da cidade ou da sociedade civil, e não a liberdade individual. O Estado, representante máximo da sociedade civil, tem o direito de delegar poderes específicos e temporários para os seus cidadãos. Um rei delega poderes para os seus ministros; um presidente, atribui cargos para os cidadãos por ele nomeados. Um professor é autorizado a dar aulas; um médico, a exercer a sua função, etc. A liberdade não é do indivíduo, mas da sociedade.

Leituras :

Leviatã, livro I, cap. 16, p 137-140 sobre pessoa, pessoa artificial, dominus;

De Cive, livro I, cp.1 paragr. 2, p. 50-51 contra Aristóteles; notas ao cap. 1, p.281-282;

De Cive, livro I, cap. 8, p. 57-59 sobre lei natural e transferência de direitos.

Aula 3

A ética de Kant, segundo a Fundamentação a uma metafísica dos costumes

Introdução

Em Kant, não há moral sem liberdade e não há liberdade sem a razão. O homem, como ser sensível, está sujeito a todas as leis da natureza e não é livre. Mas enquanto ser dotado de razão, ele pode ser sujeito de suas ações e é, portanto, um ser livre e moral.

A liberdade enquanto ausência de coações externas é a liberdade negativa. Enquanto tutelados por poderes externos, não somos livres; a ausência dessas limitações, quando alcançamos a maioridade moral, se chama pois, ausência de impedimentos ao livre agir ou “emancipação”. A escravidão, por exemplo, é uma coação que impede o livre agir, o livre pensar e a livre expressão, e até o livre fazer. Ela coage o homem no sentido de desumanizá-lo, ou seja, de impedir a realização de sua natureza ética.

A realização ou exercício da liberdade sem impedimentos externos, é a liberdade positiva. É a “autonomia”.

A autonomia é a capacidade do indivíduo de ser “a lei de si mesmo”, de ser sujeito responsável pela qualidade moral sua ação. A sua vontade é autônoma quando está guiada por uma lei que Kant chamou de “imperativo categórico” da razão prática. A liberdade humana consiste, no seu aspecto positivo, em obedecer ao ditame interno de sua razão prática - e não, às coações externas, das quais deve se emancipar ou ser emancipado para ser sujeito de suas ações. O comportamento ético consiste em atender à essa lei interna, que é individual e ao mesmo tempo, universal a todos os homens. O contrário da autonomia é a “heteronomia”, que consiste em se deixar governar por móveis vários (objetos que mobilizam a vontade) do mundo externo.

A natureza humana é uma natureza ética - o que vem a distinguir a espécie humana de todas as outras espécies animais. Ou seja, o homem tem uma natureza

“sobrenatural” porque embora seja um ser da natureza, é mais elevado do que os outros seres naturais pela sua eticidade. Se Aristóteles concebia o homem como um ser social e Hobbes, como um ser individual, Kant se opõe a ambos supondo o homem como “pessoa” - um ser feito à imagem e semelhança de Deus. Nesse sentido, ele é superior a todos os outros seres criados, o verdadeiro centro da criação divina.

As três seções da Fundamentação da metafísica dos costumes

Essa obra de 1785 é anterior à *Crítica da Razão Prática* (1788) e à *Metafísica dos costumes* (1797). É considerado um texto preparatório tanto para a crítica quanto para a metafísica - e nesse sentido, aborda os problemas que serão posteriormente aprofundados nos dois grandes livros éticos.

Kant parte das crenças morais vulgares dos homens, mas o seu objetivo é refletir sobre elas e analisar o que pressupõem. Isso significou formular uma lei moral que o homem comum pode nunca ter formulado para si mesmo, mas que apesar disso, pode ser considerada como a sua visão do problema. Por outro lado, a lei moral e os conceitos éticos podem ser apenas “fantasmas do cérebro”, ou seja, crenças infundadas do homem comum. Como legitimá-los?

Essa questão só pode ser respondida pela crítica e não pela metafísica dos costumes. A filosofia moral de Kant tem, nesse sentido, dois componentes principais: o metafísico e o crítico.

A *Fundamentação* é, pois, um trabalho preparatório à metafísica dos costumes e, ao mesmo tempo, um esboço da crítica da razão prática. O elemento crítico está apresentado na terceira seção, onde Kant põe em xeque um saber metafísico sobre a moralidade.

Do ponto de vista de Kant, a *Fundamentação* bem como a *Metafísica dos costumes* são trabalhos de exposição metafísica e não transcendental das matérias que expõem. Pertencem à “Filosofia pura não formal”, que está subdividida em “Metafísica da natureza” e “Metafísica dos costumes”, que correspondem à Física e à Ética.

A Física e a Ética, no entanto, tem uma parte empírica e uma parte racional depurada de elementos empíricos; a parte empírica da Física é a Física propriamente dita; a parte empírica da Ética é a Antropologia prática (estudo dos usos e costumes).

A parte racional da Ética, é, pois, a Metafísica dos costumes. Não esqueçamos, entretanto, que o componente metafísico da ética deve ser completado pela crítica

da razão prática, por causa do risco dos conceitos éticos serem conceitos vazios (fantasmas criados pelo cérebro), sem aplicação no mundo fenomenal.

Boa vontade e dever

A boa vontade é a vontade guiada pela razão prática, mas nessa noção está contido o conceito de dever. Agir de boa vontade é agir conforme ao dever ou é agir por dever?

Agir por dever tem conteúdo moral; agir conforme ao dever tem outros determinantes além da vontade guiada pela razão prática; por essa razão, apenas o primeiro agir cuja motivação é puramente ética, tem valor moral.

O valor moral da ação por dever não está no propósito ou intenção; a sua qualificação advém da máxima que a determina.

A máxima é um princípio subjetivo do querer, mas ela deve ser subsumida por uma lei universal prática - que é seu princípio objetivo. O dever é, pois, a necessidade de uma ação por respeito à lei universal prática. O conhecimento moral da razão humana vulgar tem esse princípio, embora não na sua formulação abstrata.

Ora, qual é essa lei diante da qual a boa vontade se curva?

Os imperativos hipotéticos e o imperativo categórico

A lei moral só pode ser um princípio objetivo (e não uma máxima subjetiva) que é obrigante da vontade. É um imperativo.

Toda lei é um imperativo mas não todo imperativo é uma lei da razão pura prática. Há imperativos técnicos, que determinam a eleição dos meios, tais como as regras de destreza. Há imperativos pragmáticos, que são os conselhos da prudência. E há imperativos morais, que são os mandamentos da moralidade.

Os imperativos morais são categóricos, enquanto os outros são hipotéticos. (*Fundamentação*, cap. 2, p119-138)

A destreza para se eleger os meios é guiada por um imperativo hipotético, como as regras que o médico segue para curar uma doença. No entanto, um envenenador

pode também estar escolhendo os “melhores” meios para matar uma pessoa. O imperativo hipotético diz apenas, como um princípio prático que orienta a ação, que os meios eleitos devem ser os meios “certos” ou eficazes para se atingir a finalidade que se busca, não importa qual seja. Lembremo-nos da ‘solução final’ dada à questão judaica na Alemanha nazista...

Quando a escolha dos meios obedece à finalidade de se alcançar a própria felicidade ou o maior bem estar, o princípio que orienta a escolha dos meios é pragmático e é hipotético. Neste caso, ele funciona como conselhos da razão prática ou prudência: o meio aconselhado é bom, porque conduz ao bem estar ou felicidade. Os pais geralmente aconselham os filhos, visando a sua felicidade ou bem futuro. A escolha dos meios é direcionada pela finalidade.

O imperativo categórico não é nem uma coisa (regra de destreza), nem outra (conselho). Ele se impõe à nossa conduta como seres morais.

Quando dizemos: “não debes fazer promessas enganadoras”, estamos nos guiando por imperativos hipotéticos ou pelo imperativo categórico? (cap. 2, p.128). Se cumprimos as promessas por um móbil, tal como o de não perder a credibilidade, então a máxima que nos guia é apenas um conselho prático que visa o nosso próprio bem estar. Se fazemos o bem aos outros, visando a nossa “salvação”, existe um condicionante da ação, um móbil até egoísta. É um princípio prático e pragmático que nos orienta a buscar o maior bem possível para nós mesmos.

Será que não existem escolhas que não sejam condicionadas por móveis, que tornem possível o “agir por dever”?

Se isto é possível, esse agir está seguindo uma máxima que se quer que se torne uma lei universal. Ela poderia então ser assim expressa: **”Age como se a máxima da tua ação se devesse se tornar, pela tua vontade, em lei universal da natureza”**.

Exemplificando:

1. Alguém julga que a sua vida não vale a pena ser vivida, por causa de uma série de desgraças e pergunta a si mesma se deverá ou não se suicidar. Põe em xeque a máxima: por amor a mim mesmo, é válido encurtar a minha vida. Se essa máxima for convertida em lei universal, ela irá ser contrária à natureza (preservação da vida) e, portanto, contrária ao princípio de todo dever;

2. Alguém passando necessidade de dinheiro, resolve fazer uma promessa enganosa, pedindo emprestado e prometendo pagar, embora sabendo que nunca o fará. A sua máxima de ação seria esta: por amor a mim mesmo, posso fazer uma promessa enganosa. Convertida em lei universal, essa máxima mostraria ser inválida, pois daí todas as promessas seriam enganosas e ninguém acreditaria em qualquer coisa que lhe prometessem.
3. Uma pessoa reconhece que tem um talento natural, que cultivado, a faria útil aos outros. Por amor a si mesma, aos prazeres da ociosidade, resolve não trabalhar para desenvolvê-lo (como os habitantes dos mares do Sul). Se isso se tornar uma lei universal, a natureza poderá ainda subsistir, mas ela não iria querer que isso se universalizasse para todos os homens;
4. Uma pessoa vive na prosperidade e vê outras que lutam com grandes dificuldades; decide não se importar em auxiliar as que passam por dificuldades, segundo a máxima: “que cada qual goze da felicidade que o céu lhe concede ou que ele mesmo pode arranjar; eu nada tirarei dela, nem sequer a invejarei; mas contribuir para o seu bem estar ou para o socorro na desgraça, para isso é que não estou!”. Transformada em lei universal, o gênero humano poderá ainda subsistir, mas não é possível que se queira que tal princípio valha por toda a parte como lei natural. Além disso, a própria pessoa pode se prejudicar com isso, pois ela roubaria a si mesma toda a esperança de auxílio que pode vir a precisar.

No primeiro caso, não podemos usar a nós mesmos como meios ou coisas: não podemos nos matar, nos degradar ou nos mutilar voluntariamente. É um dever *necessário* preservar a própria vida.

No segundo caso, o mentiroso está usando os outros como meios, violando os direitos humanos. É um dever *necessário* não enganar os outros.

No terceiro, a pessoa age contra promoção da humanidade como fim objetivo, pois embora ela não ponha em risco a conservação da humanidade, não contribui para a sua elevação. É um dever *meritório* desenvolver os próprios talentos.

No quarto, embora a ação do indivíduo não ponha em risco a sobrevivência do gênero humano, ela toma o indivíduo como um fim em si mesmo, e não a humanidade. É um dever *meritório* contribuir para a felicidade dos outros.

O dever não é, portanto, um conceito vazio e diz respeito ao nosso comportamento no mundo fenomenal. Se ele tem significado, então existe uma legislação que vai além das máximas subjetivas, e é um imperativo categórico que vale para todos os seres racionais. Se o imperativo como lei obrigante atua na vontade de um ser racional, então os fins de uma ação por dever só podem ser motivos e não móveis subjetivos. Os fins ou motivos de uma ação por dever só podem ser o homem como pessoa; tudo o mais na natureza, tais como as coisas e os seres não-racionais, são móveis e não motivos da ação humana. O imperativo categórico nos obriga a tratar todos os seres humanos como fins e não, como meios.

A vontade de todo ser humano é, portanto, uma vontade legisladora : a vontade submetida ao imperativo categórico é uma vontade que legisla sobre si mesma, é autora de sua própria lei.

A autonomia da vontade é a vontade que legisla sobre si mesma; a heteronomia é a vontade governada pelos móveis e não autogovernada pela sua própria lei.

A moral do homem comum parece, pois, se guiar por uma lei que o obriga a não fazer aos outros o que não quer para si mesmo e também, a não fazer o mal para si mesmo. Não basta ser bondoso para si mesmo e ao mesmo tempo, ser mau para os outros. Tampouco ser maldoso para si mesmo, ao permitir ser vítima dos outros. Isso equivale, como lei universal, a dizer: **“Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente, como fim e nunca simplesmente como meio”**. (p.135)

O reino dos fins

O que quer dizer “a humanidade como fim”?

Percebam que Kant está falando da humanidade e não, de *todos* os seres vivos. Usamos de todos os seres vivos para a conservação de nossas vidas; matamos as espécies que parecem ser ameaçadoras à nossa sobrevivência; comemos as carnes dos animais e nos alimentamos com os vegetais que não põem em risco a nossa saúde; prendemos em gaiolas e jaulas os animais que apreciamos; usamos a tração animal e as habilidades dos animais fortes ao nosso serviço; prendemos em cativeiro os animais que são objeto de nossa afeição, etc. Porque a lei da razão prática não diz respeito ao *uso* dos demais seres vivos em nosso benefício?

O conceito de “pessoa” se aplica apenas ao homem: animais e vegetais não são pessoas, mas apenas animais e vegetais criados por Deus para o nosso benefício. A “pessoa” é um ser sagrado, que deve ser respeitado como fim e não usada como meio. A transgressão moral diz respeito apenas aos crimes contra a humanidade, porque a humanidade é uma expressão de sobrenaturalidade na natureza.

No mundo animal e no vegetal, não há imperativos categóricos que governem as ações de uns contra os outros: não se pode condenar a um leão por ser um predador ou mesmo um infanticida de sua prole. Mas o homem, como o único ser ético da natureza, a lei obrigante condena o comportamento contra a humanidade.

Aquilo que se chama “reino dos fins”, é realizável historicamente ou se concretiza pelas ações dos sujeitos autônomos governados pelo imperativo categórico. O reino dos fins é, pois, um corolário da autonomia: desde que haja na Terra seres humanos autônomos, o reino dos fins *já existe*, constituído pelas nossas ações concretas. É o reino de Deus na Terra, objetivado pelas ações humanas. A autonomia é a liberdade positiva que torna sensível, material, o reino dos fins.

O reino dos fins (*Reich der Zwecke*) é a comunidade ética ideal, embora historicamente realizável, construída pelos efeitos das ações dos sujeitos autônomos. Ora, ela se torna possível como “*jus cosmopolitanum*” ou “*mundus intelligibilis*”, quando o homem transcende o seu ser sensível (*homo phenomenon*) pela obediência a uma lei natural e transcendental que é o imperativo categórico, ou seja, quando se torna o *homo noumenon*, deixando de lado motivações particularistas. O progresso da humanidade é, pois, o progresso da moralidade.

1. se o homem é apenas um *homo phenomenon* tal como foi descrito por Hobbes, ele é apenas um ser biológico e natural guiado por seus instintos, necessidades e apetites que buscam a sua satisfação em móveis vários;
2. se é um ser apenas biológico, então é heterônomo como todos os outros animais que se guiam pelas leis da natureza física, ou seja, não é um ser ético e político;
3. se é heterônomo, é preciso então saber se somos realmente livres ou nos representamos como seres livres, ou seja, se a idéia de liberdade é uma idéia vazia criada pela nossa mente;

4. se a vontade está guiada por instintos e apetites, então não é vontade livre e a nossa ação não tem conteúdo moral, pois o “querer” se identifica com o “desejar”;
5. se a vontade está determinada pelas suas próprias leis e consegue se alçar para além dos determinismos naturais, então ela é livre e o homem, um ser ético e político;
6. se a noção de dever nos diz que é “uma necessidade conforme à lei”, essa lei se expressa no imperativo categórico;
7. a boa sociedade é a apenas a realização do reino dos fins: a cidade dos fins é o resultado ou efeito das ações governadas pelo imperativo categórico.

Aula 4

A leitura da *Minima Moralia*, que é um conjunto de fragmentos sem ordenação sistemática, nos mostra o seu conteúdo crítico através de detalhes insignificantes da vida, que no entanto acabam ganhando um significado de “vida danificada” para Adorno. São na verdade, problemas morais ou exemplos de ruínas morais da vida contemporânea. Não se trata, pois, de um tratado de moral “positiva”, com máximas morais. Então, que moral é essa, a moral de Adorno? Não há moral possível na vida contemporânea? Em que medida as antigas morais “positivas” eram ideologia, ou seja, falsas na sua pretensão à verdade?

Vejamos, então, os tratados morais de Aristóteles, Hobbes e Kant.

1. Aristóteles estabeleceu os fundamentos de uma ética, mas de um ponto de vista da classe dominante: a dos homens livres. Os futuros sujeitos de direitos. Isso excluiu de sua ética, todos os não livres: os escravos, as mulheres e os metecos (estrangeiros). Além disso, os outros, os que viviam fora da polis ateniense: os bárbaros. Era uma ética da classe dominante para o uso da classe dominante. Uma justificação ideológica da dominação também, porque considerava que alguns homens nasciam livres e outros, nasciam escravos. O problema da igualdade entre os homens nem se colocava, porque lhe parecia “óbvio” que os homens não eram iguais. Só havia, pois, a igualdade de direitos dos iguais, isto é, dos cidadãos livres da polis.
2. Hobbes, ao pintar o homem natural como um indivíduo a perseguir os seus interesses particularistas estava sem dúvida, pautado no homem burguês de seu tempo, convertendo o que era social em natural. Além disso, justificando como Maquiavel, o Estado todo poderoso a quem o indivíduo deveria se sujeitar. A ética foi reduzida à esfera privada e não valendo, pois para o domínio público. O que é lei natural para o indivíduo, não é lei para o Estado (que pode ser cruel, vingativo, etc.). É a ressurreição do “déspota”, mas encarnado na pessoa

artificial do Estado-Leviatã. Poderíamos hoje, na linguagem dos economistas burgueses, substituí-lo pelo “mercado” todo poderoso, além do bem e do mal, acima de qualquer ética autoreguladora.

3. A ética kantiana, por sua vez, que pretende ser uma ética que deriva do autogoverno dos homens, da prevalência do imperativo categórico sobre a vida sensorial dos homens, é um ótimo exemplo da repressão agressiva do superego na vida psicológica. O que é liberdade para Kant, nada mais é do que a repressão instintual perpetrada pelo superego na vida psicológica. E isso é também naturalizado como lei obrigante natural, e não como determinação societária, na medida em que o superego é também determinado pela pressão da sociedade. Quando se diz que “o homem livre é aquele que é escravo do seu dever”, estamos estabelecendo uma equivalência kantiana entre liberdade e repressão. Além disso, como Hobbes, Kant pensa a base da sociedade como sendo o indivíduo e esta, como a soma dos indivíduos, de modo que o reino dos fins é a soma dos efeitos das ações dos sujeitos autonomizados. Nesse ponto, não há primado do todo social sobre as partes, mas sim, o contrário. A moral não deriva da socialização, mas sim do imperativo categórico como lei natural da razão humana, a nos guiar na vida social.
4. A negação determinada de cada um dos tratados morais, pode nos levar a pensar que o fundamento da moral não seja social (Aristóteles), e nem racional (Kant), mas a religião. Há um ditado que diz “Sem Deus, tudo é permitido ao homem”. Se não se admite, por agnosticismo, a existência de Deus e de leis morais obrigantes que estejam impressas no nosso espírito como uma espécie de “consciência moral” e que nós somos indivíduos éticos (pessoas), então não há moral que possa ser sustentada racionalmente pelos homens. Mas ao buscarmos na religião um fundamento para a ética, estamos substituindo a razão e os seus argumentos, pela fé e pela crença. Ou seja, tirando da filosofia esse objeto ou o considerando como um objeto não-discutível.
5. Negar a moral é a meta da moral “negativa” de Adorno? Questão difícil de ser respondida, porque ao mesmo tempo em que ele procede a uma crítica das éticas positivas, parece também “salvar” um novo imperativo moral : o de não permitir que Auschwitz se repita. Na *Dialética Negativa*, Adorno disse: “Hitler impôs aos seres humanos, em seu estado de não liberdade, **um novo imperativo categórico _ pensar e agir para que Auschwitz nunca mais se repita, para que nada de semelhante possa se repetir**”, ou seja, não podemos partir de uma máxima moral que nos diga o que deve ser, mas apenas aquilo que não

pode acontecer. Ele é um imperativo categórico formulado *negativamente*, que diz o que não pode ocorrer, o que não deve ser. Ele não diz afirmativamente, como deveria ser evitado o que não deveria ser. Sua evidência refere este imperativo à experiência histórica do que já aconteceu. Mas as condições que tornaram possível Auschwitz não foram superadas, é um passado que não passou e que sobrevive no presente como um passado sem elaboração - daí a possibilidade de novos Auschwitz. Isso significa também que a crítica das éticas positivas, não deve jogar a criança com a água do banho, como diz o aforismo 22 : a crítica aos elementos falsos e ideológicos das éticas, não deve ser a sua negação abstrata, como fez Nietzsche, pois “extirparíamos também com o falso tudo o que é verdadeiro” (MM, p.37), ou então espalhar “a boa farinha sobre a cerveja derramada” (MM, p.37). Embora repita com Nietzsche que “não há vida correta na falsa”, ele diz também que devemos nos mover dentro de uma tensão dialética entre “a compreensão do impossível desenvolvimento histórico de uma vida justa e a compreensão simultânea de como poderia ser” (Terminologia Filosófica), ou seja, não há redenção ou reparação possível para o passado, mas o presente precisa ser salvo, apesar de tudo e das condições que não foram ainda superadas. As éticas positivas diziam o que deveria ser, em contraste evidente com o que era; a negação absoluta das éticas positivas, que denuncia a imoralidade da própria moral, nos conduz ao nihilismo político e com isso, acaba ratificando a ordem existente; apenas a crítica das éticas positivas como negação determinada dos seus elementos falsos, pode salvar a reflexão moral necessária ao nosso tempo.

6. A reflexão moral de Adorno sobre o nosso tempo não parte de princípios teóricos de uma ética sistemática e positiva, mas sim de traços e fragmentos de nossa vida imediata, como mediações para se vislumbrar a sociedade na qual vivemos. Escreveu a sua “pequena ética” (ou “minima moralia”) em fragmentos aforísticos - já contrariando a própria forma sistemática das grandes ou magnas éticas, porque essa forma é uma forma-conteúdo: diante de uma realidade que nos escapa à compreensão, em virtude de seu caráter fragmentário, a forma figurativa dessa fragmentação, que nos joga na insciência, é a forma aforística. Tomou como objeto alguns “flashes” do cotidiano, fazendo uma espécie de micrologia da vida contemporânea. Aquilo que passa despercebido no automatismo alienado da vida cotidiana - os detalhes - permite a ele apenas vislumbrar quem somos, como existimos socialmente e o que é a sociedade. O particular se torna a via para se vislumbrar o universal, já que estamos mais ou menos reduzidos, como na obra de Kafka, à posição do “narrador insciente”. O narrador insciente é um narrador que não sabe nada ou quase nada sobre o

que de fato acontece (ao contrário do narrador onisciente de Cervantes ou da pretensão da dialética clássica em apanhar todas as determinações categoriais da totalidade concreta), diante do impasse moderno da perda da noção de totalidade. Trata-se pois, quando muito, de visões parceladas em função da circunstância histórica da alienação, que obscurece o horizonte narrativo, pois o narrador não tem chance de ser um agente esclarecedor ou iluminista.

Leituras :

Minima Moralia : aforismos 11, 15, 19, 21, 22, 97 (p.130, sobre a mônada)

Aula 5

PRÁXIS: da origem aristotélica aos nossos dias

Praxis é um conceito cuja definição remonta a Aristóteles, século IV antes de Cristo. Dizia que as atividades especificamente humanas, que distinguem a espécie do homem das outras e por meio das quais ele se desenvolvia como homem, eram três : a atividade teórica, a *praxis* e o trabalho. Diferiam entre si quanto à sua finalidade, ou quanto à sua estrutura teleológica. Correspondiam ao pensar (atividade teórica), ao agir (*praxis*) e ao fazer (trabalho).

Pela primeira, o homem visava a obtenção do conhecimento da natureza, ou seja, de suas leis, sem intervenção sobre ela através do trabalho e da *praxis*. Daí que “teoria” significava *contemplação* sem ação ou intervenção direta, na qual sujeito e objeto se reconheciam mutuamente. A filosofia teórica, tal como a Metafísica e a Física, eram exemplos dessa atividade de conhecimento que visava o conhecimento como finalidade.

Pela segunda, a *praxis*, a atividade humana se voltava para o aperfeiçoamento do sujeito e da sociedade, de modo a desenvolver a espécie humana no mais alto grau possível ou excelência. Segundo Aristóteles, nascemos com disposições inatas que precisam ser desenvolvidas e transformadas em virtudes; o educador e o legislador são sujeitos de uma *praxis* que visa formar as virtudes morais nos educandos, porque estas serão também virtudes cívicas a favor do desenvolvimento da pólis. Os tratados da Ética e da Política de Aristóteles dizem respeito exatamente à esse tipo de atividade : a de desenvolver e aperfeiçoar a natureza humana (que é potencial, ao nascermos) e com isso, aperfeiçoar a própria sociedade. Daí a importância da finalidade prática - a de tornar a sociedade e as suas instituições melhores do que são, sem desprezar a formação ética do indivíduo. A boa sociedade, em contrapartida, é aquela que permite o maior desenvolvimento possível dos seus cidadãos, embora esse processo seja praticamente infundável, sem término. A atividade da *praxis* é exercida pelos homens como sujeitos da ação, mas os objetos da *praxis*, que recebem os seus efeitos são os próprios sujeitos da ação: é a ação do homem que modifica a sociedade e é

por ela modificado. É, portanto, uma intervenção na natureza humana e na sociedade dirigida para o bem individual e para o bem coletivo.

Onde houver educação ou um processo formativo visando o aperfeiçoamento humano, há *práxis*. Onde houver legislação ou política visando o aperfeiçoamento das instituições sociais, há *práxis*. A natureza física em si, com suas leis próprias, é incapaz de exercer uma atividade desse tipo. A *práxis* é uma atividade intencional do *homem* que visa, em última análise, o bem do homem. Como sempre há margem para novos aperfeiçoamentos, a atividade da *práxis* tem finalidade mas não tem fim ou término. Nesse sentido estrito, ela não tem um produto final na qual a finalidade esteja definitivamente objetivada.

O trabalho é uma atividade humana com finalidade diferente da *práxis* : ele transforma a natureza, com a finalidade de produzir um mundo para os homens. A natureza física em si, antes do trabalho humano, tem leis e formas próprias que não foram criadas pelo homem e para o homem. Quando o homem transforma árvores em cabanas, está criando um mundo para si mesmo, através do trabalho. Está impondo formas novas e artificiais à natureza, pois nenhuma árvore nasce com a forma de uma cabana, ou nenhum rio com a forma de uma represa hidroelétrica. Daí que o trabalho transforma, muda a forma das coisas naturais. O que é importante frisar aqui é que o trabalho tem sempre um produto, no qual a finalidade se objetiva, se materializa. Daí que Aristóteles coloca nas Artes Técnicas, tais como a engenharia naval, a medicina, a arquitetura, a economia, a escultura, a pintura, a literatura, etc, o melhores exemplos de atividades desse tipo: elas sempre tem um produto (o navio, a casa, a saúde ou a cura da doença, a riqueza material, os quadros de pintura, as esculturas, as obras literárias como a poesia, a tragédia e a comédia, etc.)

Segundo Aristóteles, há no trabalho duas fases distintas e quatro causas ocorrendo. Assim, há uma fase de *pensamento* que é anterior à *consecução da obra*, pela qual o homem não só cria um plano ou idéia do que irá fazer, mas também estabelece uma finalidade subjetiva e preliminar para essa atividade. O escultor Policleto, por exemplo, planejou construir uma estátua da deusa Atenas para o seu templo na cidade de Atenas, com a intenção de homenageá-la. Desenhou o projeto, portanto, com uma finalidade subjetiva. Ao dar início à construção da estátua, começou a objetivar a finalidade subjetiva, transformando o mármore ou o bronze com a figura de Atenas. A primeira fase, chamada de *noética*, foi seguida de uma segunda, chamada de *poiética*. O produto final, a estátua de Atenas, foi a objetivação material de sua finalidade subjetiva e de sua idéia inicial, por um fazer que transformou ou impôs uma forma nova na natureza, que não existia antes do homem existir sobre a Terra.

Quando a estátua ficou pronta, a finalidade do trabalho também chegou ao fim. O trabalho é, pois, uma atividade *transiente* pela qual a finalidade do sujeito é materializada ao passar para o objeto. As quatro causas em jogo no trabalho do artista foram : a final e a formal, que constituíram a fase *noética*; a material (bronze, ferro, gesso, mármore) e a instrumental (mãos do artista, cinzel, etc) que constituíram a fase *poiética*. É evidente que a segunda fase foi inteiramente subordinada à primeira, ou seja, às intenções e propósitos do artista no comando da transformação da natureza. O produto final foi, portanto, a transposição de um pensamento para uma forma material. O famoso dito de Glauber Rocha de que o cinema era uma idéia na cabeça e uma câmara na mão, representa bem essa idéia de trabalho como arte técnica, na qual a idéia precede a realização material pela via do instrumento. O produto final é o resultado da atividade-trabalho no qual estão objetivados a idéia e a finalidade do sujeito da ação, o produto de um *fazer*.

Vejam bem que Aristóteles tomou como modelo de trabalho, o *trabalho do artesão livre* e não o do lavrador ou do escravo. Por quê?

A razão é simples: porque o trabalho, no sentido aristotélico, é a síntese ou união da *noésis* com a *poiésis*; se houver separação entre ambas, não há trabalho. O escravo, a rigor, não “trabalha” porque aquilo que ele fez, o fez porque o senhor determinou o plano e o objetivo do produto; agiu como um mero instrumento da vontade do senhor e não como sujeito livre da ação-trabalho. Houve separação, e não união da *noésis* e da *poiésis*. O agricultor, por sua vez, está sujeito não só às férreas determinações da natureza como também das necessidades dele e da sociedade; há pouca liberdade na sua ação de trabalhar. Se o escravo e o seu senhor não trabalham, então o que é que estão fazendo? A resposta de Aristóteles é a seguinte: se o primeiro é mero instrumento vivo da vontade do senhor, então sua atividade é *banausia*, como a de qualquer instrumento não-vivo (enxada, martelo, etc) comandado por uma finalidade externa a ele. O que se pode deduzir é que não se desenvolve a natureza humana pelo intermédio da *banausia*; pelo contrário, ela embrutece e deteriora essa capacidade, reduzindo o trabalho à condição de trabalho vazio de finalidade subjetiva (não-trabalho).

Em que diferem, pois, o trabalho e a práxis?

Embora ambas incluam a intervenção do homem, o trabalho é uma *atividade produtiva* (pois sem produto, não há trabalho), enquanto a *práxis* é uma atividade de aperfeiçoamento contínuo da espécie humana e da sociedade. Poderíamos chamar a esta última de *atividade formativa*.

O trabalho do escravo, no sentido de Marx jovem, seria o trabalho alienado porque a finalidade da ação não é subjetiva, autônoma, livre, mas heterônoma, não livre. O trabalho deveria, segundo os “Manuscritos de Paris” de 1844, ser a atividade destinada a desenvolver a natureza interna do homem através da transformação da natureza externa. Se o trabalho é alienado, como o modelo do escravo mostra, então a natureza interna do homem se deteriora, se animaliza socialmente e permanece como mera potencialidade impedida de vir à tona. Desalienar o trabalho é, pois, a finalidade primordial da práxis política.

Em “O Capital”, Marx toma o trabalho não num sentido abstrato e universal, como nos “Manuscritos de Paris”, e sim, num sentido histórico-social. *O trabalho sob o capital* é uma atividade produtiva de valor econômico, subordinada às exigências do processo de valorização crescente do valor, ou seja, do capital. Nesse sentido, ele está alienado ao processo de valorização, como finalidade heterônoma dos agentes da produção. Essa alienação não recai apenas sobre o trabalhador, mas também sobre a classe proprietária dos meios de produção. É a sociedade como um todo que está alienada. Logo, a práxis no sentido marxista clássico, significa uma atividade política com a finalidade de transformar radicalmente o “*status quo*” social, supondo que este impede o desenvolvimento da natureza humana. Quando, no “Manifesto Comunista” (1848), Marx designa a classe trabalhadora como agente de transformação, ele o faz por julgar que ela, de certa maneira, é mais *livre* do que a classe dominante, da classe pequeno-burguesa e do *lumpen*, para carregar ou ser o suporte da revolução anti-capitalista. Os donos dos meios de produção tem tudo a perder num processo revolucionário; a pequena burguesia tem uma ideologia de ascensão social (quer ser classe dominante) e o *lumpen* é a massa dos excluídos do processo de produção, politicamente muito vulnerável, pois está apenas lutando pela sua sobrevivência.

De certa maneira, essa significação se mantém nos dias de hoje, pois sempre que invocamos a *práxis*, é para dizermos que mudanças profundas são necessárias e que não é possível se mudar a cultura, as instituições políticas, jurídicas e sociais, o Estado burguês e demais instâncias, sem se alterar o modo pelo qual foram estabelecidas as relações sociais de produção. *A práxis, nesse sentido, é uma atividade anti-capitalista ou contra o capitalismo, dirigida primordialmente para a destruição da relação considerada “alienada” entre trabalho e capital, e por consequência, para a mudança das instituições que mediam o econômico, no plano social, político, jurídico e cultural.* Ora, a alienação deriva do regime da propriedade privada dos meios de produção, de modo que o trabalhador é produtor não proprietário do que produz e o capitalista é proprietário do que o outro produz, mas não produtor. Como na relação entre escravo e senhor descrita por Aristóteles, a natureza humana não se desenvolve, mas se brutaliza através da relação alienada entre trabalho e capital.

Para o marxismo clássico, o *regime democrático* não é anticapitalista ou entra em choque com o modo de produção capitalista, porque a democracia é, antes de tudo, a defesa dos direitos individuais, que inclui, *ipso facto*, o *direito à propriedade privada*. A igualdade tão sonhada pelos revolucionários marxistas, não é, portanto, nem a “igualdade formal” nem a “igualdade de condições” das cartas constitucionais do regime democrático. Nesse sentido, a *práxis* revolucionária não pretende uma sociedade democrática (na medida em que não é, de fato, igualitária), mas uma *sociedade socialista*.

Mesmo as democracias ditas “democracias com justiça social” ou “democracias sociais” do mundo ocidental, estão longe de atender às exigências da *práxis* no sentido marxista. Os próprios movimentos sociais, de modo geral, não significam atividades políticas contra o capitalismo, mas a favor da justiça social para os segmentos populacionais que representam como sujeitos coletivos. São, para a *práxis* marxista, *reformistas* mas não revolucionários e anti-capitalistas, porque o direito à propriedade privada é sempre preservado.

A *práxis*, portanto, não é sempre *a mesma coisa* para as diferentes orientações políticas, pois se assim fosse, deveria sempre significar a atividade política destinada a destruir o sistema capitalista de produção, como a base necessária para se estabelecer um regime socialista de produção (socialização dos meios de produção e autogestão da sociedade; desalienação total do trabalho em relação ao capital e à propriedade privada, etc.)

Desde que os regimes socialistas foram derrubados pelo capitalismo neoliberal, ou então criticados como capitalismo de Estado ou capitalismo atrasados, expressões da própria crise do capitalismo que quebra nas pontas mais frágeis, a noção marxista de *práxis* tem sofrido inúmeras reformulações pelos neomarxistas e pós-marxistas.

A idéia de socialismo tem se mantido como uma *idéia ainda não realizada historicamente*, mas mesmo assim, como uma *idéia reguladora* da prática política, sobretudo quando se fala em igualdade material e inclusão social. Talvez como uma forma de se manter a chama da *práxis* acesa : enquanto não se pode mudar o mundo macroeconômico, devemos nos empenhar na prática micropolítica, em prol da politização crescente da sociedade civil, da vida cotidiana, dos grupos minoritários, etc.

É preciso dizer, no entanto, que a crise do marxismo começou bem antes da própria queda dos regimes políticos socialistas, ou seja, da crise absoluta do

socialismo em 1989. Já na década de 20, o marxismo clássico passou por inúmeras versões e revisões. Através de sua vinculação com as correntes européias de pensamento filosófico, social e político, surgiram várias formas do chamado “marxismo ocidental” (escola de Budapeste, Gramsci, Althusser, *New Left*, escola de Frankfurt, etc); além disso, com a crescente desconfiança no papel histórico do proletariado como sujeito histórico e político da revolução, as teorias neo e pós-marxistas passaram a designar outros sujeitos da *práxis*; outras versões surgiram para dar conta de um desenvolvimento enorme da acumulação do capital, com a formação de monopólios e surgimento das sociedades afluentes, etc. A Escola de Budapeste, por exemplo, deixou de considerar o proletariado como força revolucionária ou agente da *práxis*, para colocar a ênfase na emergência possível de novos sujeitos coletivos portadores de necessidades radicais, capazes de transformar revolucionariamente, mas de modo lento e em escala microssocial, a sociedade civil (contra a versão jacobinista de revolução, que aconteceu na Revolução Francesa e na Rússia de Lênin). Colocou como fonte desse processo revolucionário, o chamado “mundo da vida” _ o lugar onde o indivíduo se socializa e de onde surgem necessidades de vários tipos, inclusive as radicais. Deixou de considerar, pois, as “contradições ativas” da teoria marxista, que surgem do desacerto econômico entre o desenvolvimento das forças produtivas e as relações sociais de produção, como o “motor” da revolução, e as substituiu pelas “necessidades radicais”.

Para a Escola de Budapeste, os *movimentos sociais* nem sempre têm motivações econômicas anticapitalistas, mas podem ser portadores de necessidades radicais que transformem a sociedade civil. Os segmentos da população que são afetados pela discriminação racial, sexual, política, religiosa, por exemplo, podem se organizar em movimentos sociais que causem grandes alterações na cultura discriminatória (racista, machista, homófoba, anti-semítica, anti-islâmica, anti-afrorreligiosa, etc). Os movimentos civis dos negros nos USA na década de 60, por exemplo, foram decisivos para a imposição de várias mudanças na cultura e na legislação norte-americanas. Atualmente, no Brasil, os movimentos negros estão exigindo não só normas e leis anti-discriminatórias, mas também a igualdade de condições através de uma pauta de ações afirmativas que têm causado enorme rebuliço nos privilégios da branquitude. Todo dia, lemos nos jornais protestos de brancos contra cotas especiais para os negros nas universidades públicas e particulares (embora esse seja um assunto para ser bem debatido e não exclusivo da pauta de ações afirmativas).

É preciso observar que a *práxis* dos movimentos sociais tem ocorrido sempre de acordo com as regras do regime democrático, atuando mais pela persuasão (esclarecimento) da sociedade civil e pela pressão sobre o Estado do que pela força

das armas ou ações ditas subversivas. No sentido do marxismo clássico, não se trata de *práxis*, mas de reformas que acabam confirmando e ajudando a reproduzir (manter) o “*status quo*”.

Tudo isso mostra que a questão da *práxis* é contextualizada. Poderíamos dizer que as versões neo e pós-marxistas surgiram em função de grandes transformações históricas ocorridas no mundo ocidental, e não por meras mudanças teóricas e epistemológicas do marxismo. Ao contrário, estas surgiram em função daquelas.

Desejamos chamar a atenção, em particular, às mudanças operadas no marxismo por causa do impacto do nazismo na Europa ocidental, a partir dos anos 30. Já em 33, Reich apontou para a incapacidade do marxismo dos partidos comunistas e social-democratas alemães de impedir e até mesmo de entender o fenômeno de ascensão de um partido de extrema direita, o partido Nacional Socialista, junto às massas. As massas, neste caso, incluíam uma boa parte do proletariado urbano e do campesinato.

Reich observou, com acerto, que as condições objetivas (sociais, políticas, econômicas) deveriam conduzir o proletariado para a extrema esquerda. Além disso, o proletariado alemão estava muito politizado e organizado em partidos para se deixar enganar pela propaganda nacional-socialista (não era mais o proletário de Marx, pobre e ignorante de suas possibilidades históricas). Já havia a união dos partidos de esquerda na Europa, com as três Internacionais Socialistas, bem como a presença de grandes teóricos do marxismo como Rosa de Luxemburgo e o partido espartaquista, etc. A situação financeira e econômica da República de Weimar era das piores e tudo levava a crer num levante das forças de esquerda. No entanto, ocorreu o inverso das previsões dos partidos comunistas e social-democratas. Como explicar isso pelas condições objetivas se elas eram praticamente *pré-revolucionárias*? Deveria haver outras condições atuando no processo político, talvez subjetivas e culturais, que acabaram empurrando as massas proletárias para a adesão a um partido notoriamente de extrema direita e a atrair os seus interesses de classe.

Esse foi o ponto de partida de Reich : estudar a psicologia social de massas do fascismo como a via de compreensão de um processo político no qual as condições subjetivas e culturais tiveram mais peso do que as condições objetivas nas decisões irracionais do proletariado. Mas, que condições subjetivas eram essas?

Sem dúvida, aquelas que atuaram no sentido de haver uma clivagem entre o plano consciente e o inconsciente das massas, pois pelo primeiro, as decisões

deveriam ter ocorrido a favor de uma revolução socialista. Pelo segundo, só a psicanálise ou uma psicologia social psicanaliticamente orientada poderia explicar. Não vamos nos deter aqui nas análises de Reich, no seu diagnóstico, no prognóstico e nos ‘remédios’ que apontou para essa calamidade psicopolítica (a *Sex-Pol* como psicoprofilaxia preventiva e a *análise do caráter* como terapêutica).

O que importa para nós, neste momento, é mostrar como a psicologia social entrou como uma espécie de *práxis* na política, mas dentro de uma versão freudo-marxista. De certa maneira, Reich tentou mostrar (sem estudos empíricos e científicos) que a adesão a ideologias de extrema-direita pode ser muito mais determinada pelas pulsões recalçadas dos desvãos obscuros do inconsciente, do que pela classe econômica ou posição social do sujeito na sociedade. As nossas opções políticas não são sempre determinadas pela consciência de classe ou pelos argumentos aparentemente racionais que apresentamos. Além disso, ser proletário não é nem condição suficiente e nem necessária para o aparecimento de um sujeito coletivo revolucionário, tal como Marx previa no “Manifesto Comunista”: a Alemanha dos anos 30 refutou dramaticamente essa certeza.

O problema do indivíduo e de sua subjetividade psicológica nunca foi devidamente tratado pelo marxismo clássico, porque a sua visão política não o permitia. Centrado na classe social, determinada pela divisão social do trabalho, o marxismo apontou para o proletariado como o sujeito da *práxis*, sem levar em consideração as suas características psicológicas, uma vez que era um *sujeito coletivo* construído pela própria teoria do materialismo histórico, com base na ampliação organizada dos movimentos operários que agitavam a Europa Ocidental. Mas depois da Terceira Internacional Socialista e da ascensão do Nacional-Socialismo, a questão da subjetividade começou a ter um peso maior na revisão da teoria. Uma dessas revisões, como já dissemos, foi a freudo-marxista.

Dentro dessa linha de estudos, é que surgiu a Escola de Frankfurt. Todos nós já ouvimos falar de “A personalidade autoritária” como uma pesquisa psicossocial de Theodor W. Adorno junto aos psicólogos sociais e clínicos da Universidade da Califórnia, em Berkeley, realizada no período de 1943 a 1947, e publicada em 1950. Mas nem todos tiveram a possibilidade de estudar as 1000 páginas desse importante e inovador estudo sobre as tendências pré-fascistas que podem estar habitando no nosso inconsciente. Esta não é a ocasião para expor a pesquisa, mas para apontar a importância da psicologia social como *práxis* através desse estudo sobre o fascismo potencial.

O estudo derivou da constatação de uma mudança histórica na forma e no conteúdo da ideologia de dominação como o fascismo. Assim, os discursos de Hitler não escondiam os seus objetivos de dominação, de um lado, e da intenção de extermínio dos judeus, de outro. Objetivos e intenções que foram, a despeito de seu completo irracionalismo, aceitos pelas massas, inclusive a proletária. Pela primeira vez na história, a ideologia não apareceu como camuflagem de interesses totalitários, mas como “mentira manifesta”. A ideologia fascista foi, como disse Adorno, “involuntariamente sincera”.

Ora, a crítica da ideologia parte do suposto de uma falsidade que deve ser desmascarada; no caso do fascismo, esse instrumento crítico se tornou ineficaz, porque além dela ser descarada, tem eficácia junto às massas, quer sejam politizadas ou não-politizadas. Como combater essa ideologia, se ainda hoje ela atrai tantas pessoas? Basta ver que no mundo ocidental e mesmo no Brasil, há grupos neo-fascistas que negam os horrores criados por uma ideologia tão assassina!

Adorno e os pesquisadores de Berkeley descobriram que a única saída era a de estudar a psicologia social dos sujeitos propensos a se identificarem com a vociferação racista do fascismo. A crítica ideológica é, nesse sentido, o diagnóstico da subjetividade que apresenta propensão para a adesão à ideologias de extrema direita.

Certamente vocês dirão que isso é pouco satisfatório como *práxis*, que falta “ação” nessa proposta. Mas eu direi, em resposta, que não podemos ignorar o fato de que houve mudanças na forma e na função da ideologia, pois, no caso contrário, as pessoas que respondem ao seu apelo irracional estariam convencidas dos males causados pelo nazismo no mundo, historicamente demonstrados. Creio que o principal traço do fascista potencial ou pré-fascista é a sua crença na força, nos governos totalitários, na violência como arma política, nas guerras sob pretextos até de impingir “a democracia” nos outros povos, na prepotência da alta tecnologia militar, na necessidade de encontrar “bodes expiatórios” e na projeção paranóica sobre eles, na idealização dos grupos com o quais se identificam e na demonização dos grupos de contra-identificação, etc. Esse traço basta para se ter uma idéia da periculosidade inconsciente do fascismo e para dar à psicologia social um papel nessa luta. Isso é *práxis*.



Maurílio Maldonado
Diretor Presidente

Lia Baraúna
Diretora Executiva

Carlos Nunes da Costa
Diretor Executivo

Editoração e Impressão: Gráfica da ALESP
1a. edição: julho/2004

O objetivo do curso é apresentar e discutir as principais teorias clássicas da Ética e da Política. Em cinco aulas, o curso pretende oferecer uma visão panorâmica do pensamento filosófico ocidental. A programação inclui os seguintes tópicos: A Ética e a Política de Aristóteles; A Ética Individualista e o Estado-Leviatã de Thomas Hobbes; A Ética de Kant, segundo a Fundamentação da Metafísica dos Costumes; A Ética de Theodor W. Adorno; e o Conceito de Práxis, da Origem Aristotélica aos Nossos Dias.

O curso faz parte do Projeto Traduzindo. A intenção é discutir temas complexos da Filosofia Política e da Ética por meio de uma linguagem simples.

Projeto Traduzindo
Curso
de **Ética**
e **Política**

Iray Carone é doutora em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo; professora aposentada do Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo; pós-doutorados como Visiting Scholar nas Universidades da California (Berkeley), New School for Social Research (Nova York) e Columbia (Nova York). Publicações: Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil (Editora Vozes, 2001), e A psicologia tem paradigmas? (Ed. Casa do Psicólogo/Fapesp, 2003), além de vários artigos em livros, revistas especializadas e Folha de São Paulo (Caderno Mais!). demais interessados com 2º grau completo.