
SOBRE O MAL

ON EVIL

Márcio Pugliesi¹

6

Resumo: Intenta-se refletir sobre uma ética que leve em conta a Regra de Ouro pragmático-utilitarista de causar o menor dano, no âmbito do conhecimento do agente, para todos os interessados na situação a partir daquilo que parece instituir o mal: a diferença e seus consectários – a obra e o amor – embora sem explicitá-la. Será feita uma breve incursão das tentativas ontológicas de definição do mal e se proporá uma outra – ao fim do artigo.

Palavras chave: Regra de Ouro ética; Mal; Ética; Nós e eles; Situação e processo.

Summary: The intention is to reflect on an ethic that takes into account the pragmatic-utilitarian Golden Rule of causing the least damage, in the field of the knowledge of the agent, to all those interested in the situation from what seems to institute evil: the difference and its consectuaries - the work and love - although without explaining it. A brief incursion of ontological attempts to define the evil will be made and another will be proposed - at the end of the article.

Keywords: Ethical Golden Rule; Evil; Ethics; We and Them; Situation and process.

Zusammenfassung: Die Absicht ist es, über eine Ethik nachzudenken, die der pragmatisch-utilitaristischen Goldenen Regel Rechnung trägt, allen an der Situation Interessierten im Bereich der Kenntnis des Agenten den geringsten Schaden zuzufügen, und zwar von dem, was das Böse zu verursachen scheint: der Unterschied und seine Geweihten - die Aufgabe und die Liebe -, ohne ihn jedoch zu erklären. Es wird ein kurzer Einbruch in die ontologischen Versuche zur Definition des Bösen gemacht und ein weiterer wird vorgeschlagen - am Ende des Artikels.

Schlüsselwörter: Goldene Regel Ethik; Böse; Ethik; Wir und sie; Situation und Prozess.

Então, nascida do ventre, de novo subiu, implorante, em onda vagarosa, a vontade de matar — seus olhos molharam-se gratos e negros numa quase felicidade, não era o ódio ainda, por enquanto apenas a vontade atormentada de ódio como um desejo, a promessa do desabrochamento cruel, um tormento como de amor, a vontade de ódio se prometendo sagrado sangue e triunfo, a fêmea rejeitada espiritualizara-se na grande esperança. Mas onde, onde encontrar o animal que lhe ensinasse a ter o seu próprio ódio? o ódio que lhe pertencia

¹ Bacharel, Doutor e Livre Docente em Direito pela Universidade de São Paulo; Bacharel e Licenciado em Filosofia pela Universidade de São Paulo; Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo - PUC-SP; Doutor em Educação pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo - PUC-SP.

por direito mas que em dor ela não alcançava? Onde aprender a odiar para não morrer de amor?²

E uma desilusão. Mas desilusão de quê? Se, sem ao menos sentir, eu mal devia estar tolerando minha organização apenas construída? Talvez desilusão seja o medo de não pertencer mais a um sistema. No entanto se deveria dizer assim: ele está muito feliz porque finalmente foi desiludido. O que era antes não me era bom. Mas era desse não-bom que eu havia organizado o melhor: a esperança. De meu próprio mal eu havia criado um bem futuro. O medo agora é que meu novo modo não faça sentido? Mas por que não me deixo guiar pelo que for acontecendo? Terei que correr o sagrado risco do acaso. E substituirei o destino pela probabilidade.³

All the world's a stage, and all the men and women merely players [...].⁴

Aquilo que se faz por amor sempre se faz além dos limites do bem e do mal.⁵

Introdução

A **Odisseia** conjuntamente com a **Ilíada** são vistas como das mais antigas obras da literatura ocidental⁶ e, como tal, seus valores morais e sociais têm sido entendidos (SCHEIN, 1995, p. 3) como ética e artisticamente paradigmáticos. Mas a **Odisseia** tem ponderações éticas mais insistentes que a **Ilíada** e como bem pondera o mesmo SCHEIN (1995, p. 6):

In particular, the *Odyssey* has seemed more self-consciously moralistic than the *Iliad*: from the first scene, in which Zeus refer to Aigisthos to support his assertion that human beings are responsible for their own sufferings⁷ (1.32-

² Citações em homenagem ao centenário de seu nascimento: LISPECTOR, Clarice. **O búfalo**. In **Laços de Família**, 9ª Ed., Rio de Janeiro: Rocco, 1998.?

³ LISPECTOR, Clarice. **A paixão segundo G.H.** Rio de Janeiro: Rocco, 2009.

⁴ SHAKESPEARE, William. **As you like it** (II, 7) in STAUNTON, Howard (ed.) **The Globe illustrated: Shakespeare – The complete works annotated**. New York/Avenel: Gramercy, 1979, p.894.

⁵ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Além do Bem e do Mal ou Prelúdio de uma Filosofia do futuro**. Trad. Márcio Pugliesi, Curitiba: Hemus, 2001, p. 91.

⁶ - Marcus Reis Pinheiro, em sua nota como revisor da tradução de HOMERO. **ODISSEIA**. Trad. Carlos Alberto Nunes, Rio de Janeiro: Ediouro, 2000, ressaltando a discussão sobre a existência/inexistência do rapsodo, assim se expressou: Vale lembrar que Homero, que viveu por volta do fim do século IX e início do século VIII a. C., teve sua obra, inicialmente oral, fixada pela escrita por volta do século VI a.C. (p.24)

⁷ - Na tradução de Fagles (1990, p. 4): Recalling Aegisthus, Zeus harangued the immortal powers: / "Ah how shameless—the way these mortals blame the gods. / From us alone, they say, come all their miseries, yes, / but they themselves, with their own reckless ways, / compound their pains beyond their proper share." Em tradução livre: Relembrando Egisto, Zeus arengou aos poderes imortais: / "Ah, que vergonha - a forma como estes mortais culpam os deuses". / Só de nós, dizem eles, vêm todas as suas misérias, sim, /mas eles próprios, com os seus próprios modos imprudentes, / agravam as suas dores para além da sua participação adequada. Essa fala do olímpico supremo poderia ser cotada com a desonra sentida por Édipo (430 a.C.): Ai de mim! Ai de mim! As dúvidas desfazem-se! / Ah! Luz do sol. Queiram os deuses que esta seja /a derradeira vez que te contemplo! Hoje tornou-se claro a todos que eu não poderia /nascer de quem nasci, nem viver com quem vivo /e, mais ainda, assassinei quem não devia! (1385-1390)

43), to Odysseus' justified vengeance on the Suitors and defeat of their families, the poem emphasizes the punishment of evildoers and the triumph of those who deserve and receive the gods' aid – a different situation from that in the *Iliad*, where characters are not represented or designated as good or evil, and the gods are divided in their loyalties to various human protégés for reasons that have little or nothing to do morality.

Indicando a prevalência de notas morais na Odisseia sobre a luta olímpica na Guerra de Tróia. Ulisses padece os efeitos da fúria de Poseidon ao intentar o retorno ao lar em Ítaca – por outra parte, durante a trega porfia diante das muralhas – deuses e deusas desfrutam do poder de favorecer aos heróis nos limites do fado.

Isso permite se compreender tanto a eclosão literária da noção de bem e mal na cultura da honra, o que na tradição judaica já se põe, naquela da culpa, no próprio Gênese. Mas, sobretudo, conduz a se pensar nas ponderações de Klein⁸ (1974, 31), *in verbis*:

A luta entre os instintos de vida e de morte e a resultante ameaça de aniquilação do eu e do objeto por impulsos destrutivos são fatores fundamentais na relação inicial do bebê com a mãe, porque os desejos dele implicam querer que o seio e, logo depois a mãe ponham fim a esses impulsos destrutivos e ao sofrimento da ansiedade persecutória.

Conjuntamente com as experiências felizes, ressentimentos inevitáveis reforçam o conflito inato entre o amor e o ódio, ou na verdade, basicamente, entre os instintos de vida e de morte, resultando na sensação de existirem um seio bom e um seio mau.

Essa construção que a conduziu a assumir a existência de um conflito inato entre o amor e o ódio e a estabelecer uma distinção entre a inveja, o ciúme e a voracidade, assumindo que a inveja seja um sentimento irado por outra pessoa possuir e desfrutar de algo desejável e o desejo de privá-la dessa fruição – sendo uma relação de uma pessoa apenas com outra e que remontaria à primitiva relação com a mãe.

Já a voracidade seria ânsia insaciável de busca de exceder o necessário e aquilo que o objeto possa dar. Desse modo, a voracidade visa a locupletação, sendo introjetiva e a inveja à espoliação, sendo projetiva. Por outro viés, a inveja, adveniente do latim *invidia* e do verbo *invideo* que significa olhar de soslaio – o famigerado mau-olhado – significaria buscar destruir a criatividade da mãe, muito embora se vincule ao ciúme -difere desse, por esse intuito destrutivo do próprio objeto São todas ações destrutivas que suplantam a possibilidade da

⁸ - KLEIN, Melanie. **Inveja e Gratidão: um estudo das fontes do inconsciente**. Trad. José Octávio de Aguiar Abreu, rev. tec. e apr. David Zimmermann, Rio de Janeiro: Imago, 1974, p. 31.

bondade enraizada e que adviria da fixação no seio bom, imagem, por excelência, da bondade materna e de sua infinita paciência.

Uma leitura atenta dessa exposição permite reconhecer que há, de fato, em todos os casos, apenas a presença de amor – com objetos distintos, no entanto. No caso da voracidade há o apego amoroso apenas a si – buscando tornar parte própria (em sentido conjuntista) de si àquilo que se ama. Na inveja se deseja apenas para si o objeto de amor com a exclusão de todo o conjunto diferença (em sentido conjuntista) e no ciúme a preservação da totalidade do objeto apenas para si. E, nesses aspectos, quer envolvem, todos, o poder, se resume toda a possível conflitividade nos assuntos humanos. No artigo se buscará desenvolver esse entendimento após apresentar os mais conhecidos esboços sobre o tema.

I. A abordagem platônica.

Desde, pelo menos, o **Górgias**⁹ (451d) platônico tematiza-se sobre o papel da palavra na produção do saber sobre todos os campos. Circunscritos (o neologismo esferoscritos – é tentador) ao discurso como meio de transferência dos sentidos, vê-se nos literatos: aqueles capazes de sínteses, os indicadores dos rumos da reflexão que a Filosofia pode realizar mediante novos discursos. O intenso labor de Gadamer¹⁰ ao construir a analogia entre a compreensão da obra de arte e aquela dos textos – numa hábil retórica para introduzir a distinção essencial entre método e verdade – traz, no entanto outro problema: se a obra de arte possibilita o acesso a muitas chaves interpretativas, por outra parte, o texto deveria, embora não se defenda, articular a proposta para um leitor fechar o sentido e se aproximar (de algum modo) do que teria - o autor empírico - dito¹¹. De um lado o autor da obra de arte¹² aceita a plurivocidade possível em seu trabalho, embora dele tenha uma leitura (e, por essa razão, muita vez, o intitula), de outra parte, os expletivos que os textos técnicos tanto acumulam – são forte indicativo de que seu autor busca uma leitura consentânea aos seus

⁹ - PLATON. **Œuvres Complètes.** ed. Luc Brisson, Paris: Flammarion, 2016, p. 421.

¹⁰ - GADAMER, Hans-Georg. **Wahrheit und Methode: Grundzuge einer philosophischen Hermeneutik.** 2. Auflage, Tübingen: P.S. Mohr, 1965.

¹¹ - A respeito veja-se: ECO. Umberto. **Interpretação e superinterpretação.** trad. MF. rev. e texto final Monica Stahel. S. Paulo: Martins Fontes. 1993.

¹² - Nesse mesmo sentido escreveu MOLES, Abraham A. **Sociodinamica della cultura.** Trad. Giovanni Bechelloni e Marie Bernadette Giraud, Bologna: Guaraldi, 1971, em tradução livre: A principal diferença entre mensagem falada e mensagem visual emerge bastante bem da experiência: o texto escrito é por definição algo de permanente ao qual se pode retornar, enquanto o fluxo da palavra no decurso do tempo é irreversível e sem detença, e impõe o próprio ritmo ao receptor.(p. 159)

propósitos iniciais. Baldado esforço – em ambos os casos, vez que a compreensão¹³ entendida como estrutura fundamental existencial do *Dasein* é que libera a hermenêutica dos estritos limites de um método introduzindo, ao mesmo tempo, uma certa ontologia lúdica.

A palavra, como a obra de arte, causa emoções, e nesse mesmo texto, o **Górgias**, Platão apresenta a palavra pênsil entre o *logos* e *pharmakon*, pois tem os ambivalentes poderes, de ser um remédio, ou um veneno para os audientes, tendo em vista que a relação da palavra com a disposição do espírito se assemelha àquela das drogas com a dos corpos: do ponto de vista de Górgias¹⁴ a palavra poderia persuadir e dissipar a dor da alma, provocar o medo, a alegria; a compaixão – enfim as emoções - em quem a escuta – sendo capaz de conformar a ‘realidade’.

Essa ambivalência se acentua na teatralidade de toda vida humana – em que além da palavra há um corpo que fala e uma obra que se realiza e como apontou Lévinas, em tradução livre:

A Obra pensada radicalmente é, efetivamente, um movimento do Mesmo em sentido ao Outro que não retorna jamais ao Mesmo. [...] A Obra pensada até as últimas consequências exige uma generosidade radical do Mesmo que na Obra vai em direção ao Outro. Ela exige consequentemente uma ingratidão do Outro. A gratidão seria precisamente o *retorno* do movimento à sua origem¹⁵.

Compõe-se, assim, no mínimo, pelo próprio fato da Obra a inserção necessária do mal pelo distinguir entre quem a realiza e aquele que a recebe. Todo movimento que separa o nós dos eles - conduz ao mal: precisamente porque o amor sempre será a raiz do bem e do

¹³ - Em seu **Hermeneutik I: Wahrheit und Methode**, escreveu, em tradução livre: Quem deseja entender um texto, sempre projeta. Ele se pré-projeta um sentido do todo assim que se apresenta um primeiro sentido do texto. Esse sentido, por sua vez, se mostra apenas porque se lê tal texto. E esse sentido se apresenta, por sua vez, apenas porque tal texto é lido já com determinadas expectativas tendo em vista determinado sentido. Na elaboração de tal anteprojeto, que é, naturalmente, constantemente revisado a partir daquilo que resulta de um maior aprofundamento no sentido, consiste o compreender daquilo que ali está escrito. (p. 271)
Conduzindo àquilo que se prefere chamar de espiral hermenêutica – visto não incluir circularidade.

¹⁴ - ὄν αὐτὸν δὲ λόγον ἔχει ἢ τε τοῦ λόγου δύναμις πρὸς τὴν τῆς ψυχῆς τάξιν ἢ τε τῶν φαρμάκων τάξις πρὸς τὴν τῶν σωμάτων φύσιν. ὥσπερ γὰρ τῶν φαρμάκων ἄλλους ἄλλα χυμοὺς ἐκ τοῦ σώματος ἐξάγει, καὶ τὰ μὲν νόσου τὰ δὲ βίου παύει, οὕτω καὶ τῶν λόγων οἱ μὲν ἐλύπησαν, οἱ δὲ ἔτερψαν, οἱ δὲ ἐφόβησαν, οἱ δὲ εἰς θάρσος κατέστησαν τοὺς ἀκούοντας, οἱ δὲ πειθοῖ τινα κακῆι τὴν ψυχὴν ἐφαρμάκευσαν καὶ ἐξεγοήτευσαν. Górgias. Elogio de Helena. §14. Em tradução livre: Pois há a mesma relação entre o poder do discurso e a disposição da alma, dispositivo das drogas e natureza dos corpos: assim como uma droga faz sair do corpo um dado humor, e umas fazem cessar a doença, outras a vida, assim também, dentre os discursos, alguns afligem, outros encantam, outros atemorizam, outros inflamam os ouvintes, e alguns, por efeito de alguma má persuasão, drogam a alma e a enfeitçam.

¹⁵ - LÉVINAS, Emmanuel. **En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger**, (éd. aug.) Paris: Vrin, 1967, p. 191.

mal. Ao se amar o nosso – aparta-se o amor dos outros – embora se possa reconhecê-lo como o amor dos outros e que são outros não por necessidade – pois poderiam compor o nosso.

E isso conduz a novas reflexões: o reconhecimento da vulnerabilidade da vida humana às incidências da fortuna¹⁶ e a consequente aspiração de compor uma ordenação moral da existência capaz de viabilizar algum controle sobre os acontecimentos e uma redução dos conflitos práticos por efeito da preeminência do nós sobre os outros: raiz essa de todos os totalitarismos. De tal sorte que essa aspiração legítima (em princípio), caso radicalizada conduziria a um entenebrecimento da vida humana¹⁷ e à sua inteira reconstrução – por efeito dessa artefata diferenciação – pelo próprio fato do artifex distinguir-se do artefeito e de seus utentes.

Assim, por exemplo, na **República**, quando Platão se vale de “símbolos” ao falar do mais elevado estudo em que os governantes filósofos devem se exercitar, ou seja, a ideia de bem (506a-e) deixa de apresentar uma definição do que seja o ‘bem’ e passa a discorrer sobre o que se apresenta como o filho do bem e bastante semelhante a esse (com os símbolos: Sol (509a), caverna (515a e 514a-521d) etc.) – sem ousar uma definição tentativa dessa ideia, mas encontrando relações com a verdade; o conhecimento; o ser e a ação humana na vida particular e pública. O outro símbolo, a linha dividida (511d-e), remete às “paixões da alma”.

Platão entende que tão-só a Filosofia poderia conduzir os homens à aquisição daquele tipo de sabedoria sobre o qual se sustenta, de seu ponto de vista, o bem, a argumentação platônica intenta substituir a antiga Paideia pelo saber filosófico, pois somente ele garantiria o verdadeiro conhecimento distinguindo-se da poesia visto que essa, como elucidada no **Íon** (533d): *‘En effet, tous les poètes auteurs de vers épiques - je parle des bons poètes – ne sont pas tels par l’effet d’un art, mais c’est inspirés par le dieu et possédés par lui qu’ils profèrent tous ces beaux poèmes.*¹⁸ – está ligada à inspiração e possessão pelo deus, distanciando-se da razão – mediante a qual elabora suas teses a Filosofia. Como bem apontou Nunes¹⁹: *A Filosofia repele o trágico da tragédia - o incontornável das situações humanas extremas, o ‘patético da miséria’, o*

¹⁶ - A respeito: PUGLIESI, Márcio. **Filosofia e Direito: uma abordagem sistêmico-construcionista**. São Paulo: Oca, 2020 – em particular: - Parte III, V, 5.1.

¹⁷ - E sobre essa, assim se expressou Shakespeare: *Out, out brief candle / Life’s but a walking shadow, a poor player/ that struts and frets his hour upon the stage / And then his heard no more. / It is a tale told by an idiot, full of sound and fury,/ signifying nothing.* (Macbeth, V, 4, 23-28)

¹⁸ - PLATON. **Œuvres Complètes**. ed. Luc Brisson, Paris: Flammarion, 2016, p. 576, em tradução livre: Com efeito, todos os poetas autores de versos épicos – falo dos bons poetas – não são assim por efeito de uma arte, mas inspirados pelo deus e possuídos por ele que profere todos esses bons poemas.

Não se pode esquecer, no entanto, as concessões que faz aos poetas na **República** (598e).

¹⁹ - NUNES, Benedito. **Filosofia e Tragédia: Labirintos**. in **Revista Política**, 7 (1993), p. 46.

destino absurdo - tudo isso que, como mito, repele a teorização filosófica enquanto posse contemplativa pelo espírito das coisas em sua Verdade. e esse, parece, era o sentir de Platão que, ao mitificar o 'martírio' de Sócrates (e o seu **Apologia** – ainda guarda traços da tragédia clássica – visto que o 'herói' se destina- inevitavelmente – à ruína²⁰) permanece em uma certa continuidade das percepções do teatro trágico, mas buscando uma reflexão explicitamente anti-trágica com a produção de um saber depurado da falibilidade e da contingência, buscando elaborar juízos adequados e construir uma orientação correta para a vida a partir de ideias imutáveis, posto que ideias. Assim, os valores poderiam ser reduzidos a um princípio único, verdadeiro e estável e os objetos particulares poderiam ser vistos como a expressão contingente de algo imutável e universal e, em consequência, os sentimentos, as paixões e os apetites corporais no seu apego a realidades transitórias perderiam sentido²¹.

Após essa tentativa platônica de reconstrução racional das bases da ética, a ética aristotélica reata com o mundo da tragédia por efeito de seu antropocentrismo, assumindo a fortuna como condição constitutiva da vida que os seres humanos são capazes de viver afetando, por isso, a compreensão do papel da racionalidade prática, que não poderia ser pensada sem suas circunstâncias, como portadora de princípios universais, visto requerer não apenas o conhecimento dessas normas gerais, mas, e principalmente, a percepção dos particulares concretos envolvidos na deliberação: que tem como substrato a vida boa

²⁰ - Jean Hyppolite em nota a HEGEL, Georg W.F. **La phénoménologie de l'Esprit, vol. II**, trad. Jean Hyppolite, Paris: Aubier, 1941, em tradução livre, apontou: Hegel indica aqui o sentido geral de todo este capítulo. Vimos o mundo ético em sua harmonia. A família se aperfeiçoa na comunidade e a comunidade na família; mas a ação que só é o Eu efetivo perturba essa ordem. Família e comunidade se opõem porque *dois direitos diferentes* se afrontam, o que expressa a tragédia antiga. O resultado desse conflito trágico será a desaparecimento da essência, e das consciências de si que os incarnam. Lei divina e lei humana são igualmente vencidas pelo Destino. Mas a verdade desse destino que enfrenta a consciência de si, é o homem, o eu efetivo, fonte oculta dessa tragédia. A entidade singular que era apenas uma sombra impotente se eleva à efetividade, se torna pessoa em si e por si. O individualismo e o imperialismo substituem à família e à cidade. (p. 30-31).

²¹ - Deve-se apontar que, no entanto, no **Fedro**, parece rever suas concepções sobre afeições e paixões, bem assim sobre a qualidade dos discursos (227 c-228a), vendo no amor uma via para a excelência ética e, afastando, os legisladores dos filósofos (278c-d). Mas, ainda mais significativamente afirma no Fedro, em tradução livre: A escrita é muito perigosa e, nesse ponto, muito semelhante à pintura, pois esta, em verdade, apresenta seus produtos como vivos; mas se alguém lhes formula perguntas, cala-se cheia de dignidade. O mesmo se dá com os escritos. És inclinado a pensar que conversas com seres inteligentes; mas se, com teu desejo de aprender, os interpelares acerca do que dizem, só respondem de um único modo e sempre a mesma coisa. Uma vez definitivamente fixados na escrita, rolam daqui e dali os discursos, sem o menor cuidado ao escolher, tanto entre os concededores da matéria como entre os que nada têm a ver com o assunto de que tratam, sem saber a quem se devam dirigir e a quem não. E no caso de serem agredidos ou menoscabados injustamente, sempre necessitarão da ajuda paterna, pois por si sós são tão incapazes de se defenderem como de socorrer alguém. (275d-e)

(εὐδαιμονία - EN²² 1098a 16-18 e EE²³ 1219a 37-39 – com suas diferenças) para os seres humanos, que expostos à fortuna e ao acaso, são frágeis.

Além das dificuldades para a caracterização das ações e virtudes que conduzem à vida boa e que requerem a autossuficiência (αὐτάρκειᾶ) que é uma das possibilidades engendradas pela vida na pólis (**Política** 1252b 27-30) remetendo ao agir do homem coletivo, por outra parte defende a vida filosófica visto que passível de realização pelo homem solitário (EN 1177a 27-33). Isso aparenta contradição para efeito das escolhas entre as virtudes que se referem à vida política e àquela do filósofo que pode independe da pólis e conseguir a vida boa – mas é apenas aparente – pois em ambos os casos a vida se torna desejável apenas por si viabilizando um existir sem qualquer carência (EN 1097b 14-16).

Quanto à αὐτάρκειᾶ era um atributo essencial dos deuses e no Timeu (68e) há a postulação de que o demiurgo criara o deus supremo, este foi descrito como αὐτάρκη τε καὶ τὸν τελεώτατον θεὸν, o “autossuficiente e mais perfeito deus” em clara contradição às práticas sacrificiais tradicionais e aos mitos em que sempre se mostraram sensíveis à honra²⁴. E isso se confirma no Filebo, em que Platão argumenta que alguns prazeres são falsos e não têm lugar na vida boa e em 67a afirma que o supremo deus (to agathon) é autossuficiente, adequado e perfeito (αὐταρκείας καὶ τῆς τοῦ ἰκανοῦ καὶ τελέου δυνάμεως) e essa adequação se refere à fruição dos prazeres adequados – o que engaja diretamente o problema da ação adequada e da prudência (φρόνησις) e da equidade (ἐπιείκεια) pois as circunstâncias compõem o bastidor da ação do prudente, que tem a experiência e a percepção moral das circunstâncias relevantes da situação em que deve agir.

O mesmo encaminhamento se dá no Livro V da Ethica Nicomachea quando analisa o equitativo que corrige a lei visto que a generalidade desta impede de resolver os casos particulares – devendo a lei limitar-se ao que se produz mais frequentemente - parecendo haver uma grande proximidade entre o âmbito moral e o jurídico: de um lado, a generalidade expressa na premissa ‘o mais das vezes’, e, de outro, o recurso às circunstâncias da ação e as particularidades do caso.

Aristóteles, no livro VI do mesmo Ethica Nicomachea indica que a prudência (φρόνησις) se relaciona com aquilo que ‘poderia ser de outro modo’ (τὸ ἐνδεχόμενον ἄλλως

²² - Ethica Nicomachea – em que a εὐδαιμονία é apresentada como atividade segundo a melhor e mais completa das virtudes (1097b).

²³ - Eudemi Rhodii Ethica - em que a εὐδαιμονία (1219a 37-39) é entendida como atividade própria de uma vida completa, ou seja, de acordo com todas as virtudes.

²⁴ - Confrontar PUGLIESI, Márcio. **Mitologia Greco-Romana: arquétipos de deuses e heróis**. São Paulo: Madras, 2003.

ἔχειν), isto é, com o contingente²⁵, ou seja, situação em que o acaso, logo o contingente, exigem a deliberação e a prudência que não é, evidentemente, ciência (ὅτι δ' ἡ φρόνησις οὐκ ἐπιστήμη, φανερόν) – e, a sabedoria que deveria ser a mais perfeita das ciências – não é arte, nem ciência. De fato, a prudência é entendida, por Aristóteles, como disposição racional, que tem como objeto o bom e o mau para os seres humanos, visando realizar boas escolhas – em situação de contingência, pois é inútil deliberar sobre o necessário (I 140b). Assim, como o bem buscado na Ética é essencialmente prático (se refere à ação), só será possível na pólis e seu estudo pertence a uma ciência prática (política), que tem como tarefa principal tornar os cidadãos virtuosos e capazes de belas ações (1099 b 30-33) e firmar o bem individualmente praticado no convívio político. E se a felicidade, em Aristóteles (384 a.C. - 322 a.C.) se torna assim possível no convívio segundo a escolha prudente, em Epicuro (341 a.C. - 271 / 270 a.C.) só terá sentido pelo afastamento dos desejos e em Sêneca (4 a.C. - 65 d.C.) essa será vista, no mesmo diapasão aristotélico, como a virtude do possível²⁶ – todas essas concepções remetem, no limite, ao agir que afaste o mal e acarrete o bem – indicando a centralidade do problema do mal.

Ainda em atmosfera platônico-aristotélica – Agostinho de Hipona (354-430) propôs o problema: Qual é a causa do *malefacere* (da prática do mal)? e, a partir de Plotino e das correntes maniqueístas, propôs uma primeira aproximação da solução: o mal é deficiência e privação de ser²⁷. A seguir, tratou das consequências dessa: tendo em vista a natureza puramente privativa das coisas más, resta o problema ontológico: aquilo que não é – não pode ter sido criado e, se Deus tivesse criado o mal (e criar é obter algo a partir do nada e, tudo que advém do nada é corruptível) este tenderia ao nada, porém, aquele mal pertinente ao homem é o mal moral, decorrente da vontade do homem que age mal ao escolher – livremente – as suas decisões (ações) e só é capaz do mal – por ser livre. Adão, frente à possibilidade de decidir escolheu mal e a partir desse pecado restou aos homens uma espécie de mácula ou pecado original – de que apenas a graça divina pode libertar. Haveria, assim, uma culpabilidade herdada desse primeiro homem e punível como um crime. Sendo nada por definição, o mal sequer pode ser concebido fora de um bem. Para que exista um mal, é necessário que haja privação, portanto, é necessário que haja uma privação de algo. Enquanto tal, essa coisa é boa

²⁵ - Ver PUGLIESI, Márcio. **Filosofia e Direito: uma abordagem sistêmico-construcionista**. São Paulo: Oca, 2020, Parte III, cap. V.

²⁶ - A felicidade, o bem viver (Aristóteles), ou a tranquilidade da alma (Sêneca) todos esses conceitos poderiam ser entendidos, *prima facie*, como o afastamento das angústias e dos tormentos da alma.

²⁷ - Assim escreveu em **Confissões**: O mal não é somente uma privação, é uma privação que reside num bem como em seu sujeito. (p. 187).

e, somente enquanto privada de algo é deficiente o que não é não tem defeitos. o mal não pode existir fora do bem. Neste sentido, explicita:

[...] Vi claramente que todas as coisas que se corrompem são boas: não se poderiam corromper se fossem sumamente boas, nem se poderiam corromper se não fossem boas. Com efeito, se fossem absolutamente boas, seriam incorruptíveis, e se não tivessem nenhum bem, nada haveria nelas que se corrompesse²⁸.

Por outra parte, relativamente à vontade, esta deveria tender, por força de sua natureza, ao Bem supremo, mas, algumas vezes, pode tender a bens criados e finitos, subvertendo a ordem hierárquica, preferindo a criatura em detrimento a Deus, optando por bens inferiores em lugar daqueles superiores. O livre arbítrio consiste em um perigo, como toda liberdade, mas também é condição necessária para o maior de todos os bens: a beatitude – mas só leva ao mal por efeito um movimento de conversão dele ao que é apenas temporal e pela aversão ao bem imutável: Deus.

Portanto: o mal só pode ser a corrupção de uma das perfeições que a natureza possui. E a natureza má é aquela em que a medida, a forma ou a ordem estão corrompidas e, é má na exata proporção do grau de sua corrupção e, mesmo corrompida, permanece boa enquanto natureza, sendo má apenas na extensão de sua corrupção.

Por efeito da existência do *Summum Bonum* haverá também a graça que permitirá a correção desses desvios. No campo da alma humana, por suas próprias limitações, não há conexão de causa e efeito entre os movimentos da moralidade e a felicidade.

Analogamente, Kant (pela atividade da crítica, isto é, na busca dos limites da razão pura prática) pensa numa síntese entre a moralidade²⁹ e a felicidade, como fim de uma vontade finita moralmente determinada e chega, também, a conceber o sumo bem, cuja realidade objetiva é suportada transcendentemente por dois postulados: a existência de Deus e a imortalidade da alma como correspondente à totalidade do objeto da razão prática pura e,

²⁸ - AGOSTINHO. **Confissões**. São Paulo: Nova Cultural, 2004, p. 187. O foco da discussão se concentra no Livro 7, I a V.

²⁹ - Interessa referir que Hegel, voltado a uma ética da decisão, introduz distinção entre ética (*Sittlichkeit*) e moralidade (*Moralität*), reservando o princípio ético para a ação imediata, e a moralidade concernindo à ação reflexiva. De interesse sobre esse ponto: BUBNER, R. Moralité et Sittlichkeit – sur l'origine d'une opposition. in *Revue Internationale de Philosophie*. Bruxelas, vol. 42, n° 166, 1988. p. 341 – 360. Assume-se, aqui, que a ética se refira à escolha individual das ações que produzam o menor dano a todos envolvidos na situação, ao passo que a moralidade se refere à conduta (de cada um) esperada por todos nessa mesma situação. Isso se vê com maior nitidez em HEGEL, Georg W. F. **Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio**. Trad. Paulo Meneses et alii, São Leopoldo, RS: EdUnisinos, 2010 -em que a moralidade é tratada nos parágrafos 105 a 140, o 141 faz a transição e a eticidade nos parágrafos 142 ao 360.

assim, referido a um objeto transcendente. Para efeito de se aproximar a este objeto, Kant (1724-1804) sugere a correspondência entre felicidade e conduta moral, para além do mundo empírico. Estabeleceu³⁰ o conceito de propensão como uma inclinação contingente para a humanidade em geral afirmou que a propensão para o mal geral depende do livre arbítrio e por efeito do afastamento das máximas da lei moral, seria esta uma propensão *natural (sic!)* do homem para o mal. E, se referindo a Paulo de Tarso, falou³¹ sobre a fragilidade (*fragilitas*) da natureza humana: acolhe o bem (a lei) *in thesi* um motivo invencível, mas *in hypothese* não consegue realiza-lo. Indicou, ainda, a impureza (*impuritas, improbitas*) do coração humano que faz com que as ações conformes ao dever não seja executadas apenas por dever. Enfim, ressaltou a maldade (*vitiositas, pravitas*), a perversidade (*perversitas*) do coração humano por inverter a ordem moral por motivos de livre arbítrio, pervertendo a maneira de pensar em sua raiz (quanto à intenção moral).

E prossegue, pouco mais adiante³² nos seguintes termos:

Ora, se há uma propensão para isto na natureza humana, então há no homem uma propensão natural para o mal; e mesmo esta propensão, que deve ser finalmente procurada no livre arbítrio, e que é, conseqüentemente, imputável, é moralmente má. Este mal é *radical* porque corrompe o fundamento de todas as máximas; ao mesmo tempo também, como propensão natural, não pode ser extirpado por forças humanas; porque não poderia ter lugar senão por intermédio de máximas boas, o que não se pode produzir quando o fundamento subjetivo supremo de todas as máximas é pressuposto como corrompido; da mesma forma é necessário poder dominá-lo porque se encontra no homem como ente que age livremente.

Kant pondera o fato de os sujeitos agentes tomarem em consideração os resultados e as conseqüências das ações, entretanto se limita a indicar que não são determinantes da ação, na mesma medida que a intenção e o respeito à lei moral, isto é, a determinação do valor moral de uma ação se faz subjetivamente: o moralmente bom decorre da obediência da lei e, não apenas, de atentar às suas conseqüências. Quanto à referência à possível natureza humana e que se reveste de fundamental assunção em sua explicação, os problemas que acaba por introduzir tendo em vista as diferenças pessoais, radicam na impossibilidade de à sua

³⁰ - KANT, Immanuel. **A religião nos limites da simples razão**, trad. Tania Maria Bernkopf (p. 369-389) in **Crítica da Razão Pura e outros textos filosóficos**. sel. Marilena de Souza Chauí Berlinck, São Paulo: Abril, 1974.

³¹ - Kant, op. Cit., p. 374.

³² - KANT, Immanuel. **A religião nos limites da simples razão**, trad. Tania Maria Bernkopf (p. 369-389) in **Crítica da Razão Pura e outros textos filosóficos**. sel. Marilena de Souza Chauí Berlinck, São Paulo: Abril, 1974., p. 379.

época, embora Rousseau³³, de perceber que mesmo a linguagem desfaz a possível igualdade entre os homens e permite negar a identidade de sua natureza.

Entretanto, em Kant, a consciência da lei moral seria sempre uma consciência anterior à ação, e apenas complementarmente um sentimento de remorso ou arrependimento, compondo a raiz do sentimento de respeito de agente responsável, verdadeiro ator de seus atos, na exata medida em que estaria obrigado a não agir contrariamente ao dever— e sendo, por isso, capaz de fazê-lo, pois o dever implica o poder.

Para Hegel (1770-1831) essa indeterminação abstrata, em Kant, deixa de considerar os resultados e decorrências da aplicabilidade da lei moral, como desenvolve ao apresentar o direito de emergência no § 127 do **Linhas Fundamentais** em que as circunstâncias externas interferem mesmo que a ação seja determinada *a priori*, sobrepondo-se às intenções do sujeito, *in verbis*:

§ 127 - A particularidade dos interesses da vontade natural, reunida em sua *totalidade* simples, é o ser-aí pessoal enquanto vida. Essa, *no perigo último* e em conflito com a propriedade jurídica do outro, tem a invocar (não enquanto concessão, porém enquanto direito) um *direito de miséria* [*direito de emergência – jus necessitatis*], visto que, de um lado, se encontra a violação infinita de um ser-aí, e nisso a privação total do direito, e, do outro lado, encontra-se apenas a violação de um ser-aí delimitado, singular, da liberdade, em que se reconhece o direito como tal e ao mesmo tempo sua capacidade jurídica do que apenas é lesado nessa propriedade.

Do direito de miséria deriva o benefício da imunidade, pelo qual se deixam ao devedor as ferramentas de trabalho, os instrumentos de lavoura, as vestimentas, de maneira geral se deixa seu patrimônio, isto é, da propriedade do credor tanto quanto é considerado como contribuindo para a possibilidade de sua manutenção – conforme seu estamento [social].

A *Moralität* estabelece, assim, o subjetivo como único âmbito de determinação da vontade, vez que as condições objetivas podem interferir. e alterar, os *desiderata* – situando-se, dessarte, além dos lindes da vontade e a superação dialética com a passagem da *Moralität* para a *Sittlichkeit* deflui da contradição em que o direito cai ao se fundar no princípio do dever pelo dever: sendo a *Sittlichkeit* a negação da vontade subjetiva no âmbito da *Moralität*, que por sua vez representa a negação da vontade individual, esta, a *Sittlichkeit* apresenta sua objetividade: o espaço da realidade, do dever em e por si.

³³ - Pensa-se aqui em: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Ensaio sobre a origem das línguas**. Trad. Lourdes Santos Machado; Intr. e notas de Paul Arbousse-Bastide e Lourival Gomes Machado, São Paulo, Abril, 1973.

A lógica da dialética hegeliana em relação à determinação do conceito não é a eliminação dos momentos anteriores, mas a exposição através da superação dialética (*Aufhebung*) da indeterminação da unilateralidade para o alcance da totalidade da determinação. Isto é, consoante os §144 – 146 do **Linhas Fundamentais**:

α) o ético objetivo, que entra em lugar do Bem abstrato pela subjetividade enquanto *forma infinita*, é a substância *concreta*. Por isso ela põe dentro de si diferenças que são assim determinadas pelo conceito e por meio do ético tem um conteúdo estável, que é para si necessário, e um subsistir que se eleva acima do opinar subjetivo e do bel-prazer, as *leis e instituições sendo em si e para si*.

§145 O fato de que o ético seja o sistema dessas determinações da ideia constitui sua *racionalidade*. Desse modo, o ético é a liberdade ou a vontade sendo em si e para si, enquanto o objetivo, círculo da necessidade cujos momentos são as *forças éticas* que regem a vida dos indivíduos e têm neles, enquanto seus acidentes, sua representação, sua figura aparecendo e sua efetividade.

§146 β) A substância nessa sua *autoconsciência efetiva*, tem um saber de si e é, com isso, o objeto do saber Para o sujeito, a substância ética, suas leis e poderes têm, de uma parte, enquanto objeto, a relação segundo a qual *eles são*, no sentido mais alto da autonomia, -uma autoridade e uma força absoluta, infinitamente mais estáveis do que o ser da natureza.

Para Hegel o ético (*Sittlichkeit*) apesar de aparecer³⁴ como realização do Direito Abstrato e *Moralität*, ainda assim, por efeito da lógica, não os elimina: os limita por efeito de um conteúdo substancial - leis e instituições visto que a vontade deve conhecer e respeitar ao dever.

Como se pode notar, desde a formulação agostiniana – o que permite o mal é a liberdade.

³⁴ - Como bem indica HYPOLITE, Jean. **Lógica y existência – ensayo sobre la lógica de Hegel**. Trad. María Cristina Martínez Montenegro e Jesús Rodolfo Santander Iracheta, Puebla: Universidad Autónoma de Puebla, 1987, em tradução livre: O Ser, a Essência e o Conceito constituem as três pulsações do Logos, três círculos que reproduzem, em níveis diferentes, o mesmo tema fundamental. O germe, a célula inicial é o ser, o nada, o devir. O ser só se determina pelo nada, ele é o nada de si, como aparecerá a nível da essência, porque a essência é a negação interna de toda a esfera do ser. O nada era a negação sob a figura do ser. O nada é um imediato como o ser; a transição do ser ao nada, como o nada ao ser, é apenas um passo, o devir, um pressentimento do que será o verdadeiro passo, a mediação. [...] o próprio ser se opõe a si mesmo, se nega como ser e se põe como essência. (p. 211)

Nesse trecho se põe manifesto o mecanismo da superação dialética – lembrando que o conceito se estabelece na compreensão de si, na esfera da lógica subjetiva, que é a lógica do sentido. E, ainda, seguindo Hyppolite: Os três momentos do Logos estão contidos no termo alemão *Selbstbewusstsein*: o ser, o aparecer, o si. (p. 211)

Assim, por exemplo, em suas **Lectures on the History of Moral Philosophy**³⁵, John Rawls afirma que Kant, em particular em sua **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**, teria assumido uma *psicologia moral maniqueísta* [segundo a qual temos dois eus: um bom (no mundo inteligível) e outro mau (no mundo sensível)] e que em a **Religião nos Limites da Razão**, teria assumido uma *psicologia moral agostiniana* atribuindo ao livre arbítrio a sede do mal moral. Certamente sempre se poderá contender que a **Fundamentação** já traria elementos para se ver no livre arbítrio a fonte de todos os males – mas o essencial é perceber o sabor agostiniano dos desenvolvimentos em moral perfilados por Rawls em sua obra fundamental.

Saindo desse enfoque, e caminhando pelas vias do existencialismo, seria possível indicar que há, aí, uma ruptura de todos os valores morais, não que Nietzsche (de outro ponto de vista) não o tenha feito produzindo outras tábuas de valores³⁶, mas o existencialismo afetou, de modo permanente, todos os valores morais afastando a possibilidade de sua universalização – vez que razão e emoções não mais são separáveis. Entretanto, para se pensar em uma hipótese, a obra de Sartre, especialmente em **L'Être et le Néant**³⁷, ainda que na ambiência da Fenomenologia, parece sugerir a possibilidade de universalização de alguns valores – embora se atenha à negativa de se admitir a concepção de essência como fundamento de existência, vez que esta última precede a essência. Entretanto, admite a produção de eticidade pelo simples fato de ser projeto:

Ao afirmarmos que o homem se escolhe a si mesmo, queremos dizer que cada um de nós se escolhe, mas queremos dizer também que, escolhendo-se, ele escolhe todos os homens. De fato, não há um único de nossos atos que, criando o homem que queremos ser, não esteja criando, simultaneamente, uma imagem do homem tal como julgamos que ele deva ser. Escolher ser isto ou aquilo é armar, concomitantemente, o valor do que estamos escolhendo, pois não podemos nunca escolher o mal; o que escolhemos é sempre o bem e nada pode ser bom para nós sem o ser para todos. Se, por outro lado, a existência precede a essência, e se nós queremos existir ao mesmo tempo que moldamos nossa imagem, essa imagem é válida

³⁵ - RAWLS, John. **Lectures on the History of Moral Philosophy**. ed. Barbara Hermann, Cambridge (Mas.)/London: Harvard, 2000, p. 294-304.

³⁶ - Basta indicar: NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Além do Bem e do Mal ou Prelúdio de uma Filosofia do futuro**. Trad. Márcio Pugliesi, Curitiba: Hemus, 2001 e **Also sprach Zarathustra ein Buch fuer Alle und Keinen**. Chemnitz: Ernst Schmeitzner, 1883. Sendo a tônica de sua abordagem o emprego do critério da vida ascendente, valor esse acima do bem e do mal, para distinguir entre a moral do tipo forte e a do tipo fraco de homem.

³⁷ - SARTRE, Jean-Paul. **L'Être et le Néant – Essai d'Ontologie Phénoménologique**. Paris: Gallimard, 1953.

para todos e para toda a nossa época. Portanto, a nossa responsabilidade é muito maior do que poderíamos supor, pois ela engaja a humanidade inteira³⁸.

Ressaltando a importância que atribui a valores que projetam um modo de existência autêntico em detrimento daquele existir em má-fé, sublinhando-se que, como disse em outra obra, em tradução livre: o conflito é o sentido original do ser-para-o-outro³⁹. Mas é relevante indicar que sob o ponto de vista moral, assim se expressou:

Vimos, portanto, que ele [o existencialismo] não pode ser considerado como uma filosofia do quietismo, já que define o homem pela ação; nem como uma descrição pessimista do homem: não existe doutrina mais otimista, visto que o destino do homem está em suas próprias mãos; nem como uma tentativa para desencorajar o homem de agir: o existencialismo diz-lhe que a única esperança está em sua ação e que só o ato permite ao homem viver. Nesse plano, estamos, por conseguinte, perante uma moral da ação e do engajamento⁴⁰.

E isso permite compreender a natureza do bem em sua filosofia que, embora ligado à ação, repousa, ainda, sobre uma ontologia, visto que entende o homem como falta e estatui a relação entre o desejo de ser e o projeto fundamental (admitido como irrealizável) de si como estrutura ontológica da realidade humana.

Muito recentemente, Emmanuel Lévinas⁴¹ (1906-1995) segue um outro rumo – negando que a questão do mal se vincule às condições de possibilidade do conhecimento e da moralidade e, muito menos, à ontologia, visto que, para ele, a separação entre bem e mal precede a distinção entre ser e ente: reside na origem do sentido do humano, da moralidade e da própria transcendência ética, mas a resposta não parte de um Eu que pensa, mas de um apelo ético irrevogável que vem do Outro: o mal é excesso em sua própria essência. Para superar esse excesso é preciso sobrelevar a alteridade, estabelecer relações efetivamente humanas, no estar face a face com o Outro. O mal não repousa sobre a compreensão, mas

³⁸ - SARTRE, Jean-Paul. **O existencialismo é um humanismo**. Tradução de Rita Correia Guedes, São Paulo: Nova Cultural, 1987, p. 12

³⁹ - SARTRE, Jean-Paul. **L'Être et le Néant – Essai d'Ontologie Phénoménologique**. Paris: Gallimard, 1953, p. 431.

⁴⁰ - SARTRE, Jean-Paul. **O existencialismo é um humanismo**. Tradução de Rita Correia Guedes, São Paulo: Nova Cultural, 1987, p. 31

⁴¹ - Seguem-se aqui as posições de LÉVINAS, Emmanuel. **Totalité et Infini: essai sur l'extériorité**. Paris: Kluwer, 2000.

reside no campo da ética e da luta estrênuo contra o mal, visto como a exacerbação do egoísmo, que é a fonte de todo mal – visto que autoriza a violência para a manutenção desse excesso de ser. O reconhecimento do Outro leva à percepção de sua penúria, de seu sofrimento e de seu ser, diverso daquele deste ego e requerendo a abertura a esse rosto, infinito em suas possibilidades diante da finitude da imediaticidade do ego.

E, se essa, por assim dizer, abordagem intimista permite uma aproximação à raiz do problema, como se desenvolverá a seguir, por outra parte, Arendt apresenta seu conhecido argumento sobre a banalidade do mal por efeito da ausência de pensamento e politiza a questão ao se questionar se dada a falência dos padrões de julgamento e de ineficácia da ação política não seria o pensamento (desde sempre ligado a ponderar, sopesar – mas, também, a intervir sobre o ferimento) a instância de defesa contra o mal, pois pensar significa buscar as raízes e, assim, impor limites (o que significa criticar) atingindo diretamente ao mal que é ilimitado e sem raízes.

Assume-se, agora, um posicionamento próprio, a partir desses outros anteriores. Inicialmente aponta-se que a liberdade e o livre arbítrio apenas são possíveis por efeito da contingência e, como já se explorou em outro texto⁴², neste momento sócio-histórico, o indivíduo se sente mais livre⁴³ e mais disponível, ao mesmo tempo em que o sistema produtivo,

⁴² - PUGLIESI, Márcio. **Filosofia e Direito: uma abordagem sistêmico-construcionista**. São Paulo: Oca, 2020.

⁴³ - POSTIGO, Vanuza Monteiro Campos. **A Ética e o sujeito da hipermodernidade: algumas considerações psicanalíticas**. In CUNHA, Maria Lourdes da & GOUVEIA, Lene Revoredo. **A ética como fundamento dos projetos humanos**. São Paulo: Saraiva, 2012, pontuou: Destacamos o cenário da sociedade de espetáculo e a indústria da cultura, que transformam o sujeito, suas emoções e vivências em mercadorias de consumo expostas ao olhar do outro. Evocamos o quanto o sujeito humano, já por sua natureza o sujeito do desamparo, se encontra cada vez mais desamparado e sem referenciais que o sustentem, e ainda o quanto, nessa busca de tamponamento do desamparo, a fugacidade da cultura do consumo parece responder a esse vazio. Entendemos que o retorno a um universo autoengendrado e narcísico parece uma defesa a essa perda de referenciais internos e externos que amparam o sujeito. Retirar-se para um universo solipso parece a resposta imediata de fuga a esse desamparo. Paradoxalmente, em uma cultura que massifica informações e produtos, o efeito disso parece ser a construção defensiva do sujeito, que esvazia tudo de sentido e de permanência subjetiva em sua vida[...] entendemos que o resgate da ética do desejo e da diferença e o resgate do reconhecimento do outro como tal são fundamentais para que o sujeito contemporâneo saia de sua redoma narcísica e autoengendrada. A objetificação dos sujeitos e das relações esvazia o sujeito de sua subjetividade, e, ao se colocar como mercadoria, é com esse mesmo olhar que avalia o outro. Na escuta do inconsciente e na construção de toda a sua teorização já tão imiscuída na teia de nossa cultura, a psicanálise apresentou a importância da (des)construção e da reconstrução do discurso do sujeito. Esse resgate da construção simbólica nos parece fundamental para o resgate de uma ética em nossos tempos, o resgate da humanidade, que se fez através da simbolização, da construção de uma cultura repleta de signos e símbolos consistentes. Dizem que uma palavra vale mais do que mil palavras. Mas as imagens não substituem as palavras, pois são elas que constroem o sentido. Em tempos nos quais domina

não apenas por efeito da transnacionalização da produção, pode descartar o concurso da maior parte da mão de obra pelo império do controle numérico, da inteligência artificial e pela robótica introduzindo mais insegurança existencial. O contingente torna-se o quadro de referência do pensamento e da ação humana: necessidade-contingência; necessidade-liberdade; fortuna-virtude; fatalidade-acaso; destino-providência; repetição - acontecimento e outros pares assemelhados servem para a discussão dos resultados obtidos (êxito) frente à probabilidade de se agir e lograr (ou não) o resultado pretendido.

A liberdade aparece como a capacidade de o sujeito construir um sentido possível para sua situação⁴⁴ instantânea, isto é, a capacidade de diferenciar seus desejos de sua interpretação da ação racional com vistas a fins (que podem ser irracionais) a ser desenvolvida para obter o resultado esperado com o emprego dos ‘fatos’ (descrições linguísticas de ocorrências incorporando, portanto, o processo sócio-histórico⁴⁵ da produção da língua) presentes na situação e contando com o indeterminado como um fator a seu favor⁴⁶. O

a espetacularização da vida e das imagens, acreditamos que o resgate da palavra é o resgate da ética das relações humanas, da ética do sujeito humano. No princípio era o verbo. (p. 62-63)

Aproveita-se, deste artigo, para insistir sobre a necessidade de projetos para o funcionamento da cultura – o mesmo vale no âmbito da atmosfera semântico-pragmática (o antigo sujeito). Sem projetos essa estiola, a atmosfera, e se deprime: é preciso construir-se continuamente – levando sempre em conta a necessária fidelidade (que implica a confiança) e a indispensável solidariedade – que substituem no mais recente estádio da sociedade, o projeto da igualdade, liberdade e fraternidade. Além da *filia* – está o *solidus* dos que efetivamente se sentem iguais.

⁴⁴ - SCHUTZ, Alfred. **Collected Papers I – the problem of social reality.** (Phaenomenologica, vol I.) The Hague: Martin Nijhoff, 1962, p. 7, 77, 136 – constrói um rico conceito de situação posta como bagagem de conhecimentos disponíveis incluindo o como se comportar para ser socialmente bem-sucedido, tudo que se sabe por efeito da tradição, a visão de mundo etc. Estar em situação, assim, representa estar em uma posição biograficamente determinada – acarretando ser o mundo diverso para cada sujeito.

⁴⁵ - Veja-se: BORDIN, Reginaldo Aliçandro. **O caráter histórico-social do conhecimento no pensamento de Marx.** In **Trans/formação – revista de Filosofia – UNESP**, 40.3, jul-set 2017, p. 157-174 para efeito do caráter epistemológico dessa noção.

⁴⁶ - Muito dessa ponderação decorre da posição pascalina sobre as aspecções do mundo: o objeto (mesmo os matemáticos) não é uma idealização do objeto natural de que se mostraria essência, porém, como o faz a ciência contemporânea, entendido como relação; o conhecimento é saber nem seguro e nem neutro, mas dependente de seu objeto, incompleto e dependente das próprias condições de enunciação; a natureza não obedece a leis universais e necessárias, mas é processo submetido a variações e flutuações (entende-se, aqui, que as chamadas leis naturais são leis humanas defluentes de regularidades observadas). Todo conhecimento adquirido é particular, como os métodos, não existindo, instrumentos neutros nem objetos independentes dos sujeitos que o produzem. Observação análoga foi feita por NIETZCHE, Friedrich Wilhelm **Wille zur Macht** in **Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe.** München: Walter de Gruyter, 1999, em tradução livre. Crítica do mecanicismo. — Afastemos daqui dois conceitos populares, a “necessidade” e a “lei”: a primeira introduz no mundo um falso constrangimento, a segunda uma falsa liberdade. As “coisas não se comportam regularmente conforme uma regra: não

provável introduz esperança; o imprevisto dá margem de possível vantagem em condições desvantajosas: o indivíduo torna-se o nauta do indeterminado em seu afã de aportar na segurança.

E isso gera o excesso de amor ao conquistado, esse apego acendrado e insopitável que se lobra nas citações da epígrafe – o ódio brota do ressentimento, do amor negado e com isso possibilita, dada a contingência, a efetivação do mal. A distinção entre o nós e o eles faz com que surja o apego ao grupo que, se dominante pode levar a todos os excessos⁴⁷ e se, dominado – pode levar à mais abjeta sujeição e renúncia – perpetrando a permanência de um mal resiliente contra aqueles que assim lograram sujeita-los.

Paulo de Tarso já dizia: o amor nunca é excessivo. De fato, sempre que alcança o excesso – deixa de ser amor. Torna-se a patética tentativa de sujeitar o que se ama: engendrando um duplo malefício – o ser amado se sente tolhido, amordaçado, diminuído e, ao mesmo tempo, aquele que ama sente a falta que o excesso produz: sente-se desamado, esquecido e não correspondido. Nessas tortuosas e escuras vielas do amor se esconde o mal mais profundo que o ser humano pode sentir. Nós que nos amamos – somos superiores a eles que desamamos.

Nas avenidas e nos becos sem saída da política residem os amores às ideias e aos de mesmo ideário – com o desprezo, o desamor (por que não ódio?) aos dessemelhantes. As cores do time amado são objeto de sonho de grandeza e vitória que retiram o indivíduo submetido à invisibilidade da maioria – para o pertencimento à grei que exalta e comemora a vitória que nunca foi sua, mas de outros que a representariam.

há coisas (são nossa ficção): elas não se deixam submeter à coação de uma necessidade. Aqui não se obedece: visto que uma coisa seja o que é, forte ou fraca, não é a consequência de uma submissão ou regra, ou coação...” O grau de resistência e o grau de preponderância — eis do que se trata em tudo que acontece: se nós, para o uso cotidiano do cálculo, sabemos expressá-los por fórmulas e “leis”, tanto melhor para nós! Mas pelo fato de imaginá-los obedientes não introduzimos moralidade no mundo —. Não há lei: cada potência extrai em cada instante sua última consequência. É precisamente no fato de “não poder ser diferente” que repousa a calculabilidade. (p. 297)

⁴⁷ - Conforme se vê em SCHOPENHAUER, A. **O mundo como vontade e como representação**. Trad. Jair Lopes Barbosa. São Paulo: Ed. Unesp, 2005, livro IV, § 65: .O sofrimento alheio torna-se agora fim em si, é um espetáculo que regozija. Daí se origina o fenômeno da crueldade propriamente dita, da sede de sangue, tão frequentemente revelada pela história dos Neros e Domicianos, nos Deis africanos, em Robespierre e outros.

E essa têmpera humana já foi ressaltada por Milton (1667, Book X, 82-98), em tradução livre⁴⁸:

[...] a partir de seu Trono supremo
 O Todo-Poderoso pronunciou assim a sua vontade soberana.
   Filhos, como um de nós, o Homem aprendeu a
 Conhecer tanto o Bem como o Mal,
 desde que provou daquela fruta proibida; mas que ele se vanglorie
 de seu conhecimento do Bem perdido, e do Mal adquirido,
 Mais feliz, se lhe bastasse ter sabido
 O Bem por si só, e, de modo algum, o Mal.
 Entristece-se agora, arrepende-se, e reza contrito,
 As minhas moções nele, mais longas do que elas se movem,
 O seu coração eu sei, como   variável e vaidoso
 deixado a si mesmo. Pelo menos a sua agora mais ousada mão
 Alcança também a árvore da Vida, e come,
 E vive para sempre, sonha pelo menos em viver
 Para sempre, determino seja removido,
 E seja enviado do Jardim para
 O Solo de que foi tirado, mais adequado   sujidade.

E esse desterro apto a aplainar (dessa ambiência judaico-cristã da culpa) a v  cobiça e o preço do saber- representa aquele apego a si e ao que seria seu, além da busca do pertencente a outros – na esfera do erótico acumular. Esse tr nsito da voli o (a escolha do colher) para aquela da cogni o – pela ingest o (o comer do fruto) trazem implicitamente o agir – esfera da consuma o e aperfei oamento da escolha (o decidir).

⁴⁸ - [...] till from his Throne supream Th' Almighty thus pronounced his sovran Will. O Sons, like one of us Man is become To know both Good and Evil, since his taste 85 Of that defended Fruit; but let him boast His knowledge of Good lost, and Evil got, Happier, had it suffic'd him to have known Good by itself, and Evil not at all. He sorrows now, repents, and prayes contrite, 90 My motions in him, longer then they move, His heart I know, how variable and vain Self-left. Least therefore his now bolder hand Reach also of the Tree of Life, and eat, And live for ever, dream at least to live 95 Forever, to remove him I decree, And send him from the Garden forth to Till The Ground whence he was taken, fitter soile.

Mesmo a busca do reconhecimento prevista para os atos de boa vontade (ARPALY, 2002) representa um, aumento de autoestima por efeito da estima do Outro – ressaltando, talvez involuntariamente, o aspecto teatral do agir humano, ao afirmar (2002, p.233):

Praiseworthiness as responsiveness to moral reasons (revised version): for an agent to be morally praiseworthy for doing the right thing is for her to have done the right thing for the relevant moral reasons-that is, in response to the features that make it right (the right reasons clause); and an agent is more praiseworthy, other things being equal, the stronger the moral concern that has led to her action (the concern clause). Moral concern is to be understood as concern for what is in fact morally relevant and not as concern for what the agent takes to be morality.⁴⁹

Assim, para concluir: do amor nasce o mal – mas daquele amor excessivo e apegado – que nega o próprio sentido do afeto. O Eros sempre promoveu a junção apegada e dolorida – que apenas Anti-Eros pode ser capaz de libertar e conduzir ao equilíbrio necessário para que as ações conduzam à solidariedade, efetiva pátria dos iguais. Para tanto um refinamento dos praxemas para obter êxito em uma determinada situação (em um processo), tomando em conta a regra de ouro ética de causar o mínimo dano a todos os envolvidos nessa situação se faz necessário:

- (1) [seleção do objetivo a alcançar]
- (2) [avaliação dos fatores atuantes]
- (3) [identificação dos grupos de pressão interessados]
- (4) [prospecção dos recursos disponíveis]
- (5) [análise de possíveis litisconsortes (aliados/inimigos ou concorrentes)]
- (6) [afastamento dos efeitos dos excessos de apego⁵⁰]
- (7) [nova análise da situação-problema]
- (8) [decisão de agir]
- (9) [primeira ação]

⁴⁹ - Em tradução livre: A louvabilidade como resposta a razões morais: para um agente ser moralmente louvável por fazer a coisa certa é que ela tenha feito a coisa certa pelas razões morais relevantes - ou seja, em resposta às características que a tornam correta (a cláusula das razões certas); e um agente é mais digno de louvor, sendo iguais as outras coisas, mais forte é a preocupação moral que tem levado à sua ação (a cláusula de interesse). O interesse moral deve ser entendido como a preocupação pelo que é de fato moralmente relevante e não como preocupação pelo que o agente considera ser moralidade.

⁵⁰ - E, isso, sem esquecer a transiência desses afetos aferrados como bem o soube e disse em uma redondilha, Luiz Vaz de Camões: Acha a tenra mocidade /Prazeres acomodados, /E logo a maior idade /Já sente por pouquidade /Aqueles gostos passados. /Um gosto que hoje se alcança, /amanhã já não o vejo; /Assim nos traz a mudança /de esperança em esperança, /e de desejo em desejo. /Mas em vida tão escassa /que esperança será forte?/Fraqueza da humana sorte, /Que, quanto na vida passa, /Está receitando a morte.

(10) [segunda ação — após análise da situação decorrente de (8) e reiteração dos passos (1) a (8)] e, assim, sucessivamente.

Pois, de fato, o que se busca é o êxito, incluindo-se, subsidiariamente o direito ao reconhecimento (conforme o pensava o jovem Hegel), como apontou Honneth (2003), visto que, para esse, ao buscar a autorrealização, o indivíduo somente a alcança quando há, na experiência de amor: o reforço da autoconfiança; na experiência de direito: a formação do autorrespeito e, na experiência de solidariedade: a constituição da autoestima.

Bibliografia e Referências

AGOSTINHO, Santo. **A natureza do bem**. Trad. Carlos Ancêde Nougé, Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2005.

_____. **Confissões**. Trad. J. Oliveira Santos. São Paulo: Nova Cultural, 2004.

_____. **O livre-arbítrio – Patrística**. (vol. 8) Trad. Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995.

_____. **A Graça e a liberdade – Patrística – A graça II**, (vol. 13). trad. Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1999.

ARPALY, Nomy. **Unprincipled Virtue: an inquiry into moral agency**. Oxford: Oxford, 2003. [https://doi.org/ 10.1093/0195152042.001.0001](https://doi.org/10.1093/0195152042.001.0001)

_____. *Moral Worth*. *Journal of Philosophy*, vol. XCIX, 5 (May 2002): pp. 223-245. [https://doi.org/ 10.2307/3655647](https://doi.org/10.2307/3655647).

AUGUSTINE, Saint. **The Confessions**. Trad. e notas J.C. Pilkington, Cleveland: Fine editions, s. d.

BEISER, F. C. **Hegel**. Cambridge: Cambridge, 1993.

BORDIN, Reginaldo Aliçandro. **O caráter histórico-social do conhecimento no pensamento de Marx**. In **Trans/form/ação – revista de Filosofia – UNESP**, 40.3, jul-set 2017, p. 157-174. <https://doi.org/10.1590/s0101-31732017000300009>.

BUBNER, R. **Moralité et Sittlichkeit – sur l'origine d'une opposition**. in **Revue Internationale de Philosophie**. Bruxelas, vol. 42, n° 166, 1988.

CANTO-SPERBER, Monique. **Éthiques grecques**. Paris, PUF, 2001.

DIXON, Rosalind & NUSSBAUM, Martha C. **Children's Rights and a Capabilities Approach: The Question of Special Priority** in **Cornell Law Review**, vol. 97, Issues 3 March 2012, article 3.

ECO, Umberto. **Interpretação e superinterpretação.** trad. MF. rev. e texto final Monica Stahel. S. Paulo: Martins Fontes. 1993.

GADAMER, Hans-Georg. **Wahrheit und Methode: Grundzuge einer philosophischen Hermeneutik.** 2. Auflage, Tübingen: P.S. Mohr, 1965.

GAUTHIER, René-Antoine & JOLIF, Jean Yves. *L'Éthique à Nicomaque.* Introd., trad. et Commentaries. Louvain: Louvain, 1959.

GAZOLLA, Rachel. **O ofício do filósofo estoico: o duplo registro da stoa.** São Paulo: Loyola, 1999.

DE HEER, Cornelius. **Makar-Eudaimon-Olbois Eutuchēs: A Study of the Semantic Field Denoting Happiness in Ancient Greek to the End of the 5th Century b. C.** Amsterdam: Adolf M. Hakkert, 1969.

HEGEL, Georg W. F. **Des manières de traiter scientifiquement du droit naturel. (Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten der naturrechts),** trad. B. Bourgeois, Paris: J. Vrin, 1972.

_____. **El sistema de la eticidad. (System der Sittlichkeit),** trad. de L. Gonzáles-Hontoria, Madrid: Nacional, 1982.

_____. **Fundamentos de la Filosofia del Derecho. (Grundlinien der Philosophie des Rechts),** trad. de C. Díaz; ed. K. H. Ilting, Madrid: Ensayo, 1993.

_____. **Linhas fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado (em compêndio). (Vorlesungen über die Rechtsphilosophie),** trad. de Marcos Lutz Müller, in: Textos Didáticos. 2ª. ed. Campinas: IFCH/Unicamp, nº 32, maio 1998 e nº 21, set 2001.

_____. **Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio.** Trad. Paulo Meneses et alii, São Leopoldo, RS: EdUnisinós, 2010.

HEGEL, Georg W.F. **La phénoménologie de l'Esprit (Phaenomenologie des Geistes), vol. II,** trad. Jean Hyppolite, Paris: Aubier, 1941.

HOMER. **The Iliad, The Odyssey, and The Aeneid** Trans. Robert Fagles, London: Penguin Classics, 1990.

HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais** Trad. de Luiz Repa. São Paulo: Ed. 34, 2003.

HYPOLITE, Jean. **Lógica y existência – ensayo sobre la lógica de Hegel.** Trad. María Cristina Martínez Montenegro e Jesús Rodolfo Santander Iracheta, Puebla: Universidad Autónoma de Puebla, 1987.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão prática.** trad. Arthur Morão, Lisboa: 70, 1994.

_____. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes.** trad. de Paulo. Quintela, Lisboa: 70, 1986.

_____. **Crítica da Razão Pura e outros textos filosóficos.** sel. Marilena de Souza Chauí Berlinck, São Paulo: Abril, 1974.

KERVEGAN, J-F. **Le problème de la fondation de l'éthique: Kant, Hegel.** Revue de métaphysique et de Morale. Paris, vol. 01, n° 95, 1990, p. 33-55.

KLEIN, Melanie. **Inveja e Gratidão: um estudo das fontes do inconsciente.** Trad. José Octávio de Aguiar Abreu, rev. tec. e apr. David Zimmermann, Rio de Janeiro: Imago, 1974.

LANDOWSKI, Eric. **Presenças do outro.** 2ª. ed. São Paulo: Perspectiva, 2003.

LÉVINAS, Emmanuel **En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger,** (éd. aug.) Paris: Vrin, 1967.

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

_____. **Humanisme de l'autre homme.** Montpellier: Fata Morgana, 1972.

_____. **Totalité et Infini: essai sur l'extériorité.** Paris: Kluwer, 2000.

LISPECTOR, Clarice. **Laços de família.** 9ª. ed. Rio de Janeiro, Rocco: 1998.

_____. **A paixão segundo G.H.** Rio de Janeiro: Rocco, 2009.

LORAU, Nicole. **La voix endeillée. Essai sur la tragédie grecque.** Paris: Gallimard, 1999.

MOLES, Abraham A. **Sociodinamica della cultura.** Trad. Giovanni Bechelloni, Marie Bernadette Giraud et alii, Bologna: Guaraldi, 1971.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (in 15 Bänden).** (KSA) Hrsg. Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin/ New York: DTV & Walter de Gruyter, 1999.

_____. **Além do Bem e do Mal ou Prelúdio de uma Filosofia do futuro.** Trad. Márcio Pugliesi, Curitiba: Hemus, 2001.

_____. **Also sprach Zarathustra: ein Buch fuer Alle und Keinen.** Chemnitz: Ernst Schmeitzner, 1883.

NUNES, Benedito. **Filosofia e Tragédia: Labirintos.** in **Revista Política**, 7 (1993).

NUSSBAUM, Martha C. **The fragility of goodness: luck and ethics in Greek tragedy and philosophy.** 2nd. ed. Cambridge: Cambridge, 2001.

PLATON. **Œuvres Complètes.** Ed. Luc Brisson, Paris: Flammarion, 2016.

POSTIGO, Vanuza Monteiro Campos. **A Ética e o sujeito da hipermodernidade: algumas considerações psicanalíticas.** In CUNHA, Maria Lourdes da & GOUVEIA, Lene Revoredo. **A ética como fundamento dos projetos humanos.** São Paulo: Saraiva, 2012.

PUGLIESI, Márcio. **Filosofia e Direito: uma abordagem sistêmico-construcionista.** São Paulo: Oca, 2020.

_____. **Mitologia Greco-romana: arquétipos de deuses e heróis.** São Paulo: Madras, 2003.

RAWLS, John. **Lectures on the History of Moral Philosophy.** ed. Barbara Hermann, Cambridge (Mas.)/London: Harvard, 2000.

SANGALI, Idalgo Jose. **O fim último do homem: da eudaimonia aristotélica à beatitudo agostiniana.** Porto Alegre: EDIPUCRS: 1998.

SARTRE, Jean-Paul. **L'Être et le Néant – Essai d'Ontologie Phénoménologique**. Paris: Gallimard, 1953.

_____. **O existencialismo é um humanismo**. Tradução de Rita Correia Guedes, São Paulo: Nova Cultural, 1987.

SCHEIN, Seth L. **Reading the Odyssey – selected interpretive essays**. Princeton (N.J.): Princeton, 1995.

SCHUTZ, Alfred. **Collected Papers I – the problem of social reality**. (Phaenomenologica, vol I.) The Hague: Martin Nijhoff, 1962.

SÊNECA, Lúcio Anneo. **Da felicidade**. Trad. e introd. de Lúcia Sá Rebello. Porto Alegre: L&PM, 2012.

SHAKESPEARE, William. **As you like it (II, 7)** in STAUNTON, Howard (ed.) **The Globe illustrated: Shakespeare – The complete works annotated**. New York/Avenel: Gramercy, 1979.

WILLIAMS, Bernard. **Moral luck**. Cambridge, Cambridge, 1981.