

REVISTA DA

FUNDAÇÃO EDUCACIONAL MONSENHOR MESSIAS



DIREITO



FILOSOFIA

Nº 1

1000

1000

REVISTA DA

FUNDAÇÃO EDUCACIONAL MONSENHOR MESSIAS

Nº 1

Fundação Educacional
"Monsenhor Messias" S L
BIBLIOTECA

Apresentação

Esta Revista representa o início de uma caminhada que pretendemos realizar a cada semestre dos anos vindouros. Ela veio para ficar, para ser instrumento oficial de publicação dos artigos dos corpos docente e discente das atuais faculdades isoladas da Fundação Educacional Monsenhor Messias, e se projetar, em um futuro breve no órgão oficial da Universidade de Sete Lagoas (UNISETE). Há mais ou menos 10 anos atrás, o saudoso Prof. Venero Caetano da Fonseca, com o brilho e o dinamismo que lhe era peculiar, conseguiu coordenar e lançar o primeiro número da Revista da Faculdade de Direito. Entretanto, as dificuldades da época e a sua precoce passagem para o reino de Deus fizeram com que outros números deixassem de ser editados. Agora, fizemos criar uma Revista de todos os organismos que constituem esta monumental instituição de ensino, que, mercê de Deus, e sob as bênçãos daquele que lhe empresta o nome Monsenhor Messias, marcará para sempre o desenvolvimento cultural da nossa juventude universitária.

Marcelo Viana
Diretor Geral

Aos Colaboradores

A Revista da FEMM é uma publicação semestral que abrange os campos do Direito, Pedagogia, Filosofia, Letras, Ciências Biológicas, Exatas e Humanas. A prioridade para a publicação de artigos é dada a membros do corpo docente desta Fundação, mas a participação de alunos e profissionais de ensino e pesquisadores de outras instituições será franqueada desde que devidamente aceita pelo Conselho Editorial.

- Os artigos deverão ser inéditos, e escritos em língua portuguesa. A Revista não se compromete a publicar todos os artigos recebidos.

- Eles devem ser enviados em disquetes, digitados em processadores de texto Word 2.0 ou 6.0, (corpo 14) e não devem exceder o limite de 20 páginas, incluindo as notas e a bibliografia.

- Resenhas podem ser enviadas, e devem ter no máximo 5 páginas.

- As notas bibliográficas devem seguir as normas da ABTN.

- Os artigos que não se enquadrarem nas normas prescritas não serão priorizados pelo Conselho Editorial para eventual publicação, a não ser em casos que o mesmo julgar procedente.

- Os disquetes serão devolvidos tão logo forem copiados.

- O endereço para o envio dos originais é:

Revista da FEMM
Fundação Educacional Monsenhor Messias
Av. Marechal Castelo Branco, 2765 - Sete Lagoas - MG

REVISTA DA
FUNDAÇÃO EDUCACIONAL MONSENHOR MESSIAS

Diretor Geral

Marcelo Viana

Vice-Diretor da Fac. de Direito

Cerilo Abreu Paiva

Diretor da Fac. de Filosofia, Ciências e Letras

Hélio Diniz Peixoto

Vice-Diretor da FAFI

César Farias Pereira

Secretário de Redação

Breno Diniz França

Composição e Impressão

grafiCARimbos ind. e com. Ltda.

Revisão

Alfredo Valadares - Giulie Adriana Vieira - Sérgio da Mata

FICHA CATALOGRÁFICA

Revista da Fundação Educacional Monsenhor Messias
V. 1, n. 1 (nov. 1994) - Sete Lagoas: FEMM/MG, 1994

Semestral

1 - Ciências Sociais - Periódicos - Fundação Educacional
Monsenhor Messias, ed.

CDD - 300.5

Biblioteca da Fundação Educacional Monsenhor Messias

Sumário

Nacionalidade: O Direito de Opção

Marcelo Viana.....01

Ação Declaratória de Constitucionalidade

Simone Maria Lopes Cançado Diniz.....04

A Valoração em Direito (O Valor e a Regra do Direito)

Otávio Ferreira Cardoso.....11

Algumas notas sobre a história do Amor

Sérgio da Mata.....23

Reabilitando os Sofistas

Miriam Campolina Diniz Peixoto.....39

Nietzsche e o Fausto de Goethe - Uma Face da Modernidade

Flávio C. S. Oliveira.....54

Nacionalidade: O Direito de Opção

Marcelo Viana

Prof. Titular de Direito Internacional Público da Fac. Direito Sete Lagoas
Doutor em Direito Público pela UFMG

A emenda constitucional de revisão nº3, de 1994, publicada no D.O.U. de 09.06.94, trouxe para o art. 12 da CF várias modificações.

Inicialmente, a letra "c" do item I do art. 12 passou a vigor com a seguinte redação:

art. 12 - São Brasileiros

I - Natos

a) -

b) -

c) - Os nascidos no estrangeiro, de pai brasileiro ou de mãe brasileira, desde que venham residir na República Federativa do Brasil e optem, em qualquer tempo, pela nacionalidade brasileira.

Para melhor entendimento das modificações trazidas pela emenda constitucional, transcrevemos abaixo o texto originário da letra "c".

"Os nascidos no estrangeiro, de pai brasileiro ou mãe brasileira, desde que sejam registrados em repartição brasileira competente, ou venham residir na República Federativa do Brasil antes da maioridade e, alcançada esta, optem em qualquer tempo pela 'nacionalidade brasileira'."

Com a nova redação, o constituinte de revisão fez desaparecer as duas condições que o texto anterior estabelecia para que os filhos de brasileiro ou brasileira, nascidos no estrangeiro, pudessem optar pela nacionalidade brasileira.

1 - Quando registrados em repartição brasileira competente;

2 - Viessem residir na República Federativa do Brasil antes da maioridade.

Em consequência, o registro em repartição brasileira

competente, não mais defere ao nascido no exterior, independentemente de sua opção, a condição de brasileiro nato, conforme entendimento que era desposado tanto na doutrina como na Jurisprudência, que entendiam desnecessária tal opção.

Pontes de Miranda, ao interpretar o art. 145, I, "C" da CF de 1967, cujo texto foi quase totalmente repetido no art. 12, I, da CF de 1988, assegurava que:

"O filho de brasileiro que nasce no estrangeiro e teve registro na repartição competente no exterior, é brasileiro, sem qualquer exigência de outro pressuposto". (Comentários à Constituição Federal de 1967, Vol. IV - pgs. 438/439).

O mesmo entendimento teve a Jurisprudência ao decidir que:

"É definitiva a transcrição, no Brasil, de registro de nascimento de filho de brasileiro no estrangeiro". (R.T. 542/76)

"O dever de futura opção pela nacionalidade brasileira só diz respeito ao filho de brasileiro que, nascido no exterior, aí não tenha feito objeto de registro perante a autoridade brasileira competente". (R.T. 462/269)

Quanto à segunda condição, não há mais necessidade que o filho de brasileiro ou brasileira, nascido no exterior, venha residir no Brasil antes da maioridade para exercer o direito de opção.

O único pressuposto que a emenda constitucional passou a exigir para que o filho de brasileiro ou brasileira, nascido no estrangeiro, opte pela nacionalidade brasileira é de sua residência na República Federativa do Brasil.

Desse modo, enquanto não configurado o pressuposto da residência na República Federativa do Brasil, não nasce para o filho de brasileiro, nascido no exterior, a pretensão à aquisição da nacionalidade brasileira, por via de opção posta no ordenamento constitucional como condição, visto que enquanto residindo no exterior, apresenta-se, diante do atual sistema constitucional, como não brasileiro, em função do princípio geral do "*Jus Soli*".

Entretanto, face à ressalva feita pelo legislador revisor, como exceção concedida ao princípio do "*Jus Sangüinis*", esse filho de brasileiro, nascido no estrangeiro, é contemplado com um direito eventual à nacionalidade brasileira.

Esse direito eventual, que no texto anterior sujeitava-se a um termo extintivo, isto é, venha residir na República Federativa do Brasil "*antes de atingir a maioridade*", deixou de existir com o novo texto constitucional, cujo único pressuposto é o da sua residência no Brasil.

Surge, agora, o problema de se saber se o direito de opção pode ser manifestado antes ou depois da maioridade, visto que o novo

dispositivo constitucional menciona apenas "em qualquer tempo".

À primeira vista, dá-nos a entender que a maioria deixou de constituir condição para o exercício da opção, por ter sido a mesma retirada do texto constitucional.

Porém, é sabido que a opção, sendo um ato de manifestação unilateral da vontade, ela só pode ser exercida quando o indivíduo adquire plena capacidade para os atos da vida civil, e esta só é atingida após a maioria estabelecida no art. 9º do C.C., extensiva também aos casos de incapacidade do seu parágrafo.

Tanto é assim, que o registro, cujo texto anterior permitia ao pai ou à mãe do menor fizesse na repartição brasileira competente no exterior, não exigia que o mesmo manifestasse sua opção ao atingir a maioria para que lhe fosse reconhecida a qualidade de brasileiro nato, situação esta reconhecida pela doutrina e pela jurisprudência.

Outra não foi a intenção do legislador ao retirar do texto constitucional essa modalidade de aquisição da condição de brasileiro nato, para caracterizar a necessidade da manifestação da vontade do optante.

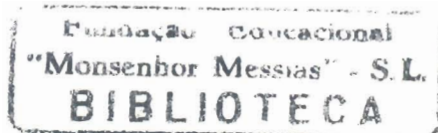
O eminente professor Haroldo Valadão, ao criticar o dispositivo inserido na Constituição de 1967 e renovado em 1988 - quanto ao registro em repartição brasileira competente, assim se manifestou:

"Nunca no direito brasileiro o registro civil das pessoas naturais foi meio de aquisição da nacionalidade, mas serve apenas de prova das condições estabelecidas pela Constituição para tal fim, seja o local do nascimento ou a filiação. E jamais o registro feito pelo pai daria ao filho a nacionalidade brasileira, que é rigorosamente pessoal em nosso direito, legal e jurisprudencial". (Direito Int. Privado, pag. 281)

Assim, retirando do pai ou da mãe do filho menor o direito de registrá-lo na repartição brasileira competente para lhe dar a condição de brasileiro nato, sem que o filho manifeste sua opção, bem como a necessidade de sua residência no Brasil antes da maioria, nos leva a concluir que o direito de opção passou a ser um ato exclusivo do optante, que só poderá exercê-lo ao atingir sua maioria, que lhe é reconhecida no art. 9º do C.C.

Além disso, o art. 32 da Lei 6.015 de 31.12.73, que teve apenas revogado em parte o texto dos seus parágrafos 2º, 3º, 4º e 5º, é que dá aos pais o direito de requerer o registro provisório e facultativo do filho nascido no estrangeiro, e que valerá como prova de nacionalidade até atingida a maioria.

Atingida a maioria, deverá o interessado manifestar a sua opção pela nacionalidade brasileira perante o juiz federal (art. 109, X da C.F. c/c § 4º do art. 32 da Lei 6.015), cujo registro proceder-se-á no livro "E" do Cartório do 1º ofício do domicílio do optante.



Ação Declaratória de Constitucionalidade

Simone Maria Lopes Cançado Diniz

*Profª. Titular de Teoria Geral do Estado da Faculdade
de Direito de Sete Lagoas*

1 - Introdução • 2 - Histórico • 3 - Finalidade da ação • 4 - Objeto da ação e legitimidade para sua propositura • 5 - Julgamento e efeitos da ação • 6 - Algumas críticas ao novo instituto.

1 - Introdução

A ação declaratória de constitucionalidade foi introduzida na Constituição Federal Brasileira de 1988 através da Emenda Constitucional nº 3, promulgada aos 17 de março de 1993. Dentre outras, tal Emenda aportava as seguintes alterações, in verbis:

Art. 102.....

I-.....

a) a ação direta de inconstitucionalidade de lei ou ato normativo federal ou estadual e a ação declaratória de constitucionalidade de lei ou de ato normativo federal.

§ 2º - As decisões definitivas de mérito, proferidas pelo Supremo Tribunal Federal, nas ações declaratórias de constitucionalidade de lei ou ato normativo federal produzirão eficácia contra todos e efeito vinculante, relativamente aos demais órgãos do Poder Judiciário e do Poder Executivo.

Art.103.....

§ 4º - A ação declaratória de constitucionalidade poderá ser proposta pelo Presidente da República, pela Mesa do Senado Federal, pela Câmara dos Deputados ou pelo Procurador geral da República.

Verifica-se, assim, que a mais alta Corte brasileira, elevada que foi pelo constituinte originário de 1988 a guardiã suprema da Lei Fundamental, teve acrescido o seu raio de competência no tocante ao controle

da constitucionalidade, eis que ao lado das já existentes modalidades de ação direta - interventiva, genérica e coibidora da omissão do legislador ou do administrador- veio a somar-se a ação declaratória de constitucionalidade.

2 - Histórico

A nova técnica de controle, ao que tudo indica, foi a fórmula encontrada para evitar-se a reintrodução no sistema jurídico pátrio da chamada advocatória, instrumento inserido sobre o texto constitucional de 1969 em abril de 1977, pela controvertida Emenda Constitucional nº 7, de legitimidade duvidosa, posto que outorgada pelo então Presidente Geisel durante o período em que decretara o fechamento do Congresso Nacional exatamente para modificar a Constituição sem a participação do órgão legislativo. Através do deferimento da advocatória, solicitada pelo Procurador-Geral da República (então o grande árbitro da procedência de ações de inconstitucionalidade), o Supremo Tribunal Federal poderia chamar a si atribuindo-se como questão de sua competência originária, toda e qualquer causa em andamento perante qualquer órgão nacional, a fim de processá-la e julgá-la em definitivo. Em 1991, constava do denominado "Emendão" proposto pelo Presidente Collor, o ressurgimento da avocação, talvez com o fito de coibir a enxurrada de ações propostas perante o Judiciário, devido à promulgação de leis e atos de constitucionalidade contestável. A hipótese veio a suscitar veementes críticas por parte de juristas e estudiosos comprometidos com a solidificação do Estado Democrático de Direito inaugurado a partir de 1988. Dentre eles, Ives Gandra da Silva Martins, que em janeiro de 1992 publica artigo na imprensa paulista, onde oferece solução intermediária, a que chama "ação declaratória de constitucionalidade, cuja titularidade para proposição caberia a todas as pessoas elencadas no art. 103 da Constituição Federal, como explicava o jurista, reconhecendo ainda que "o controle real da constitucionalidade não pode ficar apenas nas ações diretas de inconstitucionalidade por omissão, ou contra ato ou lei, maculados pelo vício maior no universo jurídico".

Ora, com a queda do Governo Collor, o Governo Federal apresenta nova proposta de reforma constitucional que, por sua vez, foi substituída por outra, esta de autoria do Deputado Benito Gama, e já com a inclusão da ação declaratória ao invés da advocatória, mas reduzindo drasticamente a legitimidade ativa de sua propositura perante o Supremo Tribunal. Novamente vem a manifestar-se o jurista Ives Gandra, desta feita afirmando que *"ao ter sugerido esse tipo de ação para atalhar o perigo da advocatória, vi, infelizmente, minha proposta adulterada pelo eminente amigo e deputado Benito Gama, em cuja concepção não tive qualquer participação. Resisto a qualquer 'investigação de paternidade'. Esse filho bastardo não é meu, apesar de ter adotado o*

constituente o nome que daria ao filho que não gerei".

3 - Finalidade da ação

A adoção de mais um instrumento de controle da constitucionalidade através da ação declaratória teve por escopo instituir-se mecanismo jurídico destinado a submeter ao Supremo Tribunal Federal a solução definitiva de pleitos judiciais em andamento perante juízos inferiores, singulares ou colegiados ou, simplesmente, de declarar a constitucionalidade de lei ou ato normativo federal por solicitação dos órgãos indicados, que estão convictos da perfeição da espécie legislativa e de sua adequação ao texto fundamental.

Há de funcionar, outrossim, como instrumento de uniformização jurisprudencial, sanando a um só tempo seja o congestionamento do Judiciário nacional, portanto celerizando-o, seja a lesão ao princípio da isonomia, tão à modernidade democrática, princípio esse que vinha amiúde ocorrendo pela via do controle difuso da constitucionalidade. Com efeito, frequentemente eram prolatadas decisões judiciais discrepantes para casos e situações análogas, dentre as quais é de se destacar o desbloqueio de cruzados novos, os 147% dos aposentados e as contribuições para o Finsocial. Patenteava-se, destarte, certa desvantagem do controle da constitucionalidade exercido difusamente: não obstante garantidor de direitos subjetivos e instrumento de exercício da cidadania, tal controle vinha a propiciar tratamento desigual para situações iguais, ensejando perigosa descrença e a insegurança face ao Judiciário, fato agravado em país como o nosso, onde proliferam lei de constitucionalidade se não suspeita, ao menos discutível.

Nesse sentido, assim se manifesta Arnold Wald, para quem *"a ação direta de constitucionalidade é um instrumento de unificação jurisprudencial cuja finalidade básica é evitar a demora e as contradições em relação a questões constitucionais de alta relevância que, se não forem resolvidas rapidamente, podem ensejar um verdadeiro caos jurídico, prejudicando a economia nacional e o próprio desenvolvimento do País"*.

É de se ressaltar, contudo, que a Constituição Federal não faz qualquer menção expressa quanto à possibilidade de o Supremo Tribunal ser acionado para aferir a constitucionalidade de lei ou ato normativo somente em caso de ocorrência de decisões controversas prolatadas pelos juízos inferiores no exercício do controle difuso, isto é, já com ações em curso. A ação declaratória poderá ao que parece, ser impetrada tão logo a lei entre em vigor, sem a ocorrência de conflitos de decisão em outros órgãos do Poder Judiciário. Da mesma opinião é Ives Gandra, que afirma: *"O Supremo Tribunal Federal poderá ser chamado a pronunciar-se imediatamente após a publicação da lei ou ato normativo federal, devendo contrastá-la com toda a legislação, para*

aferir sua constitucionalidade, inclusive no plano da hierarquia das normas, sem que a ocorrência de fatos concretos lhe possibilite a análise e a experiência decorrente de sua aplicação, o que, além de trazer danos irreparáveis a direitos individuais, poderá ilidir a separação de funções, consagrada no art. 2º da Constituição Federal, transformando a Suprema Corte em órgão consultivo da conduta do Legislativo e do Executivo, como se lhe coubesse, previamente à aplicação da lei, dar-lhe o aval". Era a primeira de sua série de críticas que surgiriam à inovação na jurisdição constitucional brasileira, como veremos adiante.

4- Objeto da ação e legitimidade para sua propositura

Podem ajuizar a ação declaratória de constitucionalidade perante o Supremo Tribunal Federal - e somente a ele, por tratar-se de controle do tipo concentrado - o Presidente da República, a Mesa do Senado Federal, a Mesa da Câmara dos Deputados e o Procurador-Geral da República.

Note-se desde já a exclusão de órgãos políticos estaduais (Governador de Estado e Mesa de Assembléia Legislativa), além de outras entidades representativas da cidadania (partidos políticos, confederação sindical, entidades de classe de âmbito nacional, Conselho Federal da Ordem dos Advogados do Brasil), arrolados pelo legislador constituinte originário de 1988, no art. 103, como legitimados para propositura de ações diretas de inconstitucionalidade seja da lei ou do ato normativo federal e estadual, seja da omissão do legislador ou administrador que, requeridos, se omitem em seu dever constitucional de legislar.

A restrição efetuada pelo constituinte reformador não nos parece de boa técnica para o aprimoramento do controle da constitucionalidade, já que o interesse de fazer cumprir-se a Lei Maior deve ser desdobrado e difundido a toda a comunidade política e seus órgãos representativos, comprometidos que devem estar com o Estado Democrático de Direito cujo pressuposto maior é justamente o acatamento e o respeito à Constituição do Estado.

A mesma opinião é esposada por Marcelo Figueiredo, que assim se expressa: *"A ausência de legitimidade dessas entidades é incompreensível, já que o controle da constitucionalidade por simetria e equilíbrio do sistema deveria ser equitativo. As mesmas pessoas legitimadas a promover a ação direta de inconstitucionalidade deveriam poder ingressar com a ação declaratória. Não vislumbramos razão alguma para a distinção havida. Afinal, o controle desejável é de interesse de todos (refiro-me ao interesse global do controle e não ao interesse de agir individualizado, inexistente no controle abstrato da constitucionalidade, segundo ponderável doutrina e jurisprudência) em especial das pessoas e entidades arroladas no art 103, IV, V, VII e IX (...) Interesse jurídico não faltaria a nenhum dos excluídos fato de a declaratória*

voltar-se contra lei ou ato normativo federal não implica ausência de interesse jurídico das demais entidades do art. 103".

O objeto da ação declaratória é a lei ou o ato normativo federal. Reside aqui outra diferença relativamente à ação direta de inconstitucionalidade, por não se contemplar lei estadual. Por lei, há de entender-se às espécies legislativas arroladas no art. 59 da Constituição Federal, aí incluindo-se naturalmente as Emendas à Constituição que, embora categoria normativa de natureza constitucional, posta que emanada do Poder Constituinte de Reforma, submete-se à forma e ao conteúdo preceituados pela lei fundamental. Por ato normativo, como ensina Michel Temer, entende-se os decretos, que são de competência exclusiva do Poder Executivo, no caso em tela do Presidente da República, contendo *"um comando geral visando à correta aplicação da lei"*, na lição de Helly Lopes Meirelles.

5 - Julgamento e efeitos da ação declaratória

A ação declaratória de constitucionalidade será julgada em plenário do Supremo Tribunal Federal, com quórum mínimo de oito de seus Ministros, e será decidida pelo voto da maioria absoluta, isto é, de seis Ministros, ouvindo-se previamente o Procurador-Geral da República.

Afirma Gilmar Ferreira Mendes que, admitida a ação, o Supremo Tribunal Federal pode decidir *"a) pela procedência da ação, com a consequente declaração de constitucionalidade da norma questionada, ou, ainda b) pela improcedência da ação, que importará na declaração de inconstitucionalidade da norma submetida a exame"*. É de se aventar, ainda, a possibilidade de o Supremo Tribunal julgar a norma apenas parcialmente inconstitucional.

O efeito da decisão da Corte Suprema, seja declarando a constitucionalidade, seja a inconstitucionalidade, é vinculante, portanto submete de forma direta e compulsória a todos os juízes e tribunais inferiores brasileiros. É de se ressaltar que a Emenda Constitucional nº 3 determina que as decisões definitivas de mérito em ações declaratórias de constitucionalidade, produzem eficácia contra todos e efeito vinculante relativamente aos **demais** órgãos do Poder Judiciário. Não se deve entender que tais decisões, portanto, não vinculam ao próprio Supremo Tribunal Federal, questão levantada por alguns juristas, já que a Procuradoria-Geral da República, através de Moacir Antonio Machado da Silva, na Ação Declaratória de Constitucionalidade N. 1-1, manifesta-se afirmando que *"a eficácia contra todos ou erga omnes já significa que todos os juízes e tribunais, inclusive o Supremo Tribunal Federal, estão vinculados ao pronunciamento judicial"*.

Em consequência da eficácia geral e do efeito vinculante, tem-se que, no julgamento de casos concretos, decididos através de controle difuso, em

que a mesma questão seja suscitada como incidente processual, o juiz singular ou o tribunal deverão acatar e submeter-se à decisão do Supremo Tribunal. Explica Moacir Antônio Machado da Silva que *"decisão em sentido contrário constitui afronta à autoridade do julgado do Supremo Tribunal Federal, que pode ser proclamada pelas instâncias superiores nos julgamentos dos recursos, ou mesmo por via de reclamação ao Supremo Tribunal Federal, na forma dos arts. 156 e 157 do Regimento Interno"*.

6 - Algumas críticas ao novo instituto

Inúmeras foram as críticas aportadas por eminentes juristas, relativamente à constitucionalidade da ação direta de constitucionalidade. Dentre elas, trazemos à colação aquelas realizadas por Gilmar Ferreira Mendes, resumindo em artigo publicado no Correio Braziliense a opinião da Ordem dos Advogados do Brasil: *"a) trata-se de ação sem réu; b) haveria violação do princípio do devido processo legal (art. 5º LIV), dos princípios da ampla defesa, abrangendo o contraditório (art. 5º LV), e do acesso à Justiça (art. 5º, XXXV), sendo, pois, violadas as cláusulas pétreas da Constituição (art. 60, § 4º IV); c) não estaria sendo respeitado o princípio da separação dos poderes (art. 60, § 4º III); estaria sendo eliminado o princípio do duplo grau de jurisdição e da recorribilidade das decisões judiciais"*.

Ressalte-se, mais, que a Associação dos Magistrados Brasileiros impetrou perante o Supremo Tribunal a Ação Direta de Inconstitucionalidade n.913-3, tendo por objeto exatamente a ação declaratória de constitucionalidade. Essa Ação, porém, não foi conhecida pelo Supremo Tribunal, que entendeu que falecia legitimidade ativa **ad causam** à referida Associação para intentá-la. Por sua vez, a Procuradoria-Geral da República opinou em favor da constitucionalidade do novo instituto, incidentalmente, nos autos da Ação Declaratória de Constitucionalidade N.1-1 - Distrito Federal, parecer acatado pela Suprema Corte de nosso país.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- 1 - BRASIL, Constituição da República Federativa do.
- 2 - FIGUEIREDO, Marcelo. - "A Ação Declaratória de Constitucionalidade - Inovação Infeliz". In: **Cadernos de Direito Constitucional e Ciência Política**, nº 3, ab/jun 93, Revista dos Tribunais Ltda., S.P. p 42 e ss
- 3 - MARTINS, Ives Gandra da Silva. - "Ação Declaratória de Constitucionalidade". In: **Ação Declaratória de Constitucionalidade**, Saraiva, S.P., 1994, p 121 e ss
- 4 - MEIRELLES, Helly Lopes de. - "Direito Administrativo Brasileiro", 16ª ed., **Revista dos Tribunais**, S.P., 1991, p154

- 5 - TEMER, Michel, - "Elementos de Direito Constitucional", 5ª ed., **Revista dos Tribunais**, S.P., 1989, p 49
- 6 - MENDES, Gilmar Ferreira - A Ação Declaratória de Constitucionalidade - A Inovação da Emenda Constitucional n. 3, de 1993. In **Ação Declaratória de Constitucionalidade**, ob. cit., p 51 e ss
- 7 - WALD, Arnoldo. - "Alguns Aspéctos da Ação Declaratória de Constitucionalidade". In: **Ação Declaratória de Constitucionalidade**, o b. cit, p. 24

A Valoração em Direito (O Valor e a Regra do Direito)

Otávio Ferrelra Cardoso

Prof. de Oratória e Introdução ao Estudo do Direito da Fac. de Direito de Sete Lagoas

I) Introdução II) Valoração III) Valor IV) Direito V) Valoração em Direito VI) Conclusão VII) Bibliografia

I) INTRODUÇÃO

A explanação - pelo menos razoável -, do nosso tema, pede, vestibularmente, noções ainda que a vôo de pássaro, do que seja **VALORAÇÃO, VALOR e DIREITO.**

É o que tentaremos fazer nas linhas seguintes, numa resenha, para atingir nosso escopo, que é o sentido axiológico do Direito, ou a Valoração em Direito, ou, ainda, o Valor e a Regra do Direito.

II) VALORAÇÃO

VALORAÇÃO é a captação de um VALOR em algo. É uma aquilatação, uma ponderação, um "**juízo de valor** " que não deve ser confundido com "**juízo de existência**".

Este, enuncia da coisa aquilo que a coisa é: suas propriedades e seus predicados intrínsecos, sem os quais ela não existe: o seu "**ser**".

Já o "**juízo de valor**" enuncia da coisa algo que nada tira ou lhe acrescenta ao cabedal "existencial" e "essencial", mas que lhe adiciona uma "**apreciação**".

Se dizemos: "**AQUELA ESTÁTUA DE MÁRMORE BRANCO, SIMBOLIZANDO UM CAÇADOR, É BELA E PRECIOSA**", Temos:-

- "**Juízos de existência**": - ESTÁTUA - MÁRMORE - BRANCO e CAÇADOR.

- "**Juízos de valor**": - BELA e PRECIOSA.

ESTÁTUA DE MÁRMORE BRANCO: - O "ser" enquanto "existência"

SIMBOLIZANDO UM CAÇADOR: - O "ser" enquanto "essência"

BELA E PRECIOSA: VALORAÇÃO DA ESTÁTUA. Uma aquilatação, uma apreciação. Captação de um VALOR na estátua.

_ Quanto a "Juízo" (e deveríamos ter dito isto logo de início), será provavelmente ocioso que em sentido filosófico, nada mais é que a função mental de julgar, isto é, afirmar ou negar uma relação.

III) VALOR

A parte da Filosofia que estuda os VALORES, chama-se **AXIOLOGIA**. Vem do grego "**AXIÓS**"= VALOR ou "**AXIOU**"= EU APRECIO, ou ainda **DIGNO DE SER ESTIMADO + LOGOS** = TEORIA.

Segundo nos informa o mestre cearense, **NARCÉLIO CABRAL**, em sua **INTRODUÇÃO À CIÊNCIA DO DIREITO**- pg.37, tal termo teria sido aplicado pela primeira vez em Filosofia, pelo escritor Francês **PAUL LEPIE**, em seu livro "**LÓGICA DA VONTADE**"-1902, embora de modo geral, seja considerado como "Pai da Filosofia de Valores", o médico, psicólogo e filósofo alemão, **RODOLFO HERMAN LOTZE** (1817-1881), criador da "**Psico-Fisiologia**", que afirmava "ser a Natureza regida por um mecanismo dentro de um esquema finalista, marcado por uma direção divina".

Todavia, não se pode esquecer que a consciência filosófica para o assunto foi realmente despertada pelo também alemão, **FRIEDRICH WILHELM NIETZSCHE** (1844-1900) quando sensibilizou o pensamento de então para os problemas AXIOLÓGICOS, ao contestar os VALORES tidos como tradicionais, tais como a HUMANIDADE, a CARIDADE, a RESIGNAÇÃO, etc., que ele dizia serem VALORES DE ESCRAVOS, dos VENCIDOS, que, não tendo capacidade para mudar situações, procuravam como desculpa, **CONVERTER EM VALOR** a sua própria impotência.

E ele mesmo acabou de chocar os filósofos de então, quando sintetizou sua Teoria como sendo a **TOTAL INVERSÃO DE TODOS OS VALORES**.

O estudo sistemático da AXIOLOGIA data, pois, da segunda metade do século XIX, com nomes ilustres como **Guilherme DILTHEY** (fil. alem. 1833-1911), **Nicolái HARTMANN**(fil.alem. 1882-1950), **Max SCHELER** (fil.alem. 1874-1928), **Johannes HESSEN** (fil.alem.1889-?),**José ORTEGA Y GASSET** (fil.esp.1883-1955), **Edmundo HUSSERL** (fil.alem. 1859-1938), etc.

Manuel GARCIA MORENTE (fil.esp. 1888-1942), em seu livro **FUNDAMENTOS DE FILOSOFIA**-pgs. 273 e sgs. ao tratar da esfera da **ONTOLOGIA** (parte da Filosofia que trata do ser em geral), coloca os VALORES

na 3ª categoria ôntica, que é a dos OBJETOS QUE **NÃO SÃO**, MAS **VALEM**, POSITIVA ou NEGATIVAMENTE, como BEM, MAL, AMOR, ÓDIO, BELEZA, ELEGÂNCIA, **JUSTIÇA**, etc.

Há, contudo, inúmeros outros conceitos de VALOR:

Para os **HEDONISTAS** (doutrina que considera o prazer individual e imediato, o único bem possível), com destaque para **DEMÓCRITO** (Grécia.460-370 a.C.), fundador da Filosofia Atomista ("a matéria não é um ser contínuo e forma-se de invisíveis partículas-átomos"), **EPICURO** (Grécia.341-270 a.C.) filósofo, (que procurava o prazer através da VIRTUDE) e **ARISTO de Cirene** (Grécia.364-300 a.C., para quem a felicidade era o prazer contínuo), VALOR era tudo que agradasse ou causasse prazer;

Para os **SOCIÓLOGOS**, em especial **Leon DUGUIT** (jusf. fr.1859-1928) e **Émile DURKHEIM** (jusf. fr. 1858-1917), VALOR não era produto do indivíduo (como desejavam os Hedonistas assentados no "Prazer"), mas, sim, PRODUTO de **crenças e afirmações de consciência coletiva** que obriga mediante pressão e coerção sobre as consciências individuais, normalmente contrariadas, porque sub-postas às tendências da comunidade;

Para a **DOCTRINA HISTÓRICO-CULTURAL**, onde avultam **Gustav HUGO** (justf.al.1764-1844), seu iniciador, e **Friedrich Karl von SAVIGNY** (JUSF.AL.1779-1861), os VALORES são **projeções do espírito humano**, e, sua universalidade, como consciência histórica, o qual está incessantemente se projetando sobre a natureza, dando-lhe novas dimensões, ou seja, criando valores;

Para a **DOCTRINA ONTOLÓGICA** ("Ontologia"= estudo da estrutura essencial do **ser** em si: o **ser** como realidade última), representada aqui por **Max SCHELER** e **Nicolai HARTMANN**, já anteriormente citados, os VALORES são idéias com consistência própria e objetos que subsistem por si mesmos, como **Arquétipos** da realidade (o que de certo modo se equipara às idéias de **PLATÃO** (Grécia.Atenas-428-348 a.C.).

Para eles, os ONTOLÓGICOS, os VALORES não resultam de nossos desejos, nem são produto da consciência coletiva, nem projeção do espírito na História, porém e sim, objetos ideais eternos, captados pelo Homem pelas vias da "**Intuição**" e com os quais julga a Realidade.

SCHELER, em **LE FORMALISME EN ÉTHIQUE ET L'ÉTHIQUE MATÉRIALE DES VALEURS** - pg. 116., divide os VALORES em 6 grupos:

- 1) Valores Úteis: conveniente, inconveniente, adequado, etc.
- 2) Valores Vitais: forte, débil, etc.
- 3) Valores Estéticos: belo, feio, sublime, ridículo, etc.
- 4) Valores Éticos: justo, injusto, misericordioso, etc.
- 5) Valores Religiosos: sacro, profano, etc.
- 6) Valores Lógicos: verdade, falsidade, etc.

E lhes dá a seguinte hierarquia:

1) Religiosos, 2) Éticos, 3) Estéticos, 4) Lógicos, 5) Vitais e 6) Úteis.

Considera, ainda, que os VALORES podem ser:

-1) **OBJETIVOS**: - se realizados nos objetos do mundo exterior: Beleza, Elegância, Utilidade, etc.; e

-2) **SUBJETIVOS**: - se realizados no mundo interior: - Consciência, Retidão, Bondade, Justiça, etc.

- para a **DOCTRINA DA OBJETIVIDADE INTRAVITAL**, do guatemalteco/espanhol. **Luiz RECASÉNS SICHES** (jurista-1903-) em VIDA HUMANA, SOCIEDAD E DERECHO-pg. 16, conceitua os VALORES como IDEAIS que aparecem durante a vida, no contexto de situações concretas, compreendendo cada uma de tais situações, a conjugação dos elementos OBJETIVO e SUBJETIVO;

- **PAULO DOURADO DE GUSMÃO**, na sua **INTRODUÇÃO À CIÊNCIA DO DIREITO** - pg. 217, conceitua VALOR como um critério universal de estimação das coisas e das ações, podendo ser Econômico, Moral, Jurídico, Estético, Religioso, etc., sendo mais, aquilo que se deseja realizar no mundo, distinguindo-se de **Bem** (que é o continente do VALOR), com natureza **polar** (para cada valor positivo um valor negativo), absoluto, admitindo hierarquia mas não sendo acessível à razão;

- os **TOMISTAS** (de **S. TOMÁS de AQUINO**-fil.it.-1225-1274) - o VALOR é um **Bem** ou **Ser** apetecível. Para eles, os VALORES, se são **reais** estão identificados com o **ser** através da **Participação**, doutrina central da metafísica de **S. TOMÁS** ("Participação" é a plenitude de DEUS e realiza-se por meio da criação").

- **Karl Heinrich MARX** (fil. econ. e sociólogo alem. 1818-1883), sendo materialista, considerava que a única felicidade do Homem estaria na satisfação de suas necessidades vitais e assim reduzia o VALOR ao econômico; o VALOR não seria do **ser** e sim do **dever ser** (devir);

- **Arthur SCHOPENHAUER** (fil. alem. - 1788-1860) - pessimista, considerava o VALOR uma criação humana de origem subjetiva e apenas encontrado nas obras de arte e na contemplação;

- **Arthur MACHADO PAUPÉRIO**, o conceituado Mestre da Univ. Federal do Rio de Janeiro em sua **INTRODUÇÃO AXIOLÓGICA AO DIREITO**-pg 91 e sgs., diz que "reduza-se ou não, em última análise, os valores a estados psicológicos, através do agrado, do desejo ou do interesse, por intermédio de meras vivências, ou sustente-se, como o fez **Nicolái HARTMANN**, que os valores são essências, idéias platônicas, confundindo-se a irrealidade com a idealidade que caracteriza as essências, pode-se concluir que os VALORES, não são quer coisas, quer vivências, por serem simplesmente VALORES, distintos dos chamados BENS, que traduzem em si coisas valiosas."

Acrescenta: - "Não há dúvida que, no fundo, os VALORES são qualidades irreais, uma vez que não acrescentam realidade ou **ser** às coisas.

mas tão somente propriedades valiosas. "- "Sustentam os objetivistas que é preciso distinguir o VALOR da VALORAÇÃO, sendo sempre o VALOR anterior à VALORAÇÃO e subjetivo é somente o processo de captação do VALOR".

"Responde o Subjetivista que em última análise, damos VALOR ao que desejamos ou ao que nos agrada. - Mas o objetivista replica que a VALORAÇÃO também se dá quanto ao que nos desagrada". (Grifos deste Autor)

E encerra: - "O doce do açúcar, apesar de nos dar a percepção gustativa pelo paladar, existe objetividade e independentemente do sujeito que o experimenta".

Verifica-se, pelo transcrito, a maior tendência de **PAUPÉRIO** pela Objetividade do VALOR, com o que aliás, concorda **Manuel Garcia MORENTE**, já retrocitado.

Encerradas, aqui, as considerações sobre o VALOR, bastante incompletas, sem dúvida, mas que julgamos suficientes para este Trabalho, eis que o assunto é vasto, profundo e controvertido, passamos ao

IV) - DIREITO

Os milhões de páginas que se tem escrito sobre o que seria o DIREITO, nos seus mais variados aspectos, mostram à larga a profundidade ou a complexidade do tema e, portanto, dele falaremos apenas o necessário ao escopo deste Trabalho.

Começamos, então, resenhando **J. FLÓSCOLO DA NÓBREGA**. Mestre paraibano, no cap. I de sua **INTRODUÇÃO AO DIREITO** - pgs. 13 e sgs., quando diz que para se procurar alguma coisa, é preciso ter a noção exata **do que** se procura e **onde** procurar.

Assim, para iniciar o estudo do DIREITO é necessário, antes, saber o que seja ele, qual sua função e situação no contexto universal. Ora, continua, sendo o DIREITO **parte** do Mundo. Para se compreender essa **parte**, precisamos conhecer o **conjunto** no qual tal parte se insere.

Isto nos leva a uma COSMOVISÃO, isto é, a uma imagem englobante e filosófica do COSMOS, a qual nos deixa encontrar, por fim, alguma ordem no caos e nos permite uma certa autonomia do nosso **EU** face às circunstâncias que nos cercam.

Sendo **relativa** essa autonomia, temos então e aí, a confirmação do axioma do grande metafísico espanhol **José ORTEGA Y GASSET**, já retrocitado: "**Eu não sou eu apenas; sou eu e algumas circunstâncias**".

Analisadas tais circunstâncias, dentro da linha do tratadista patricio, verifica-se que o MUNDO se nos apresenta sob **TRÊS** planos distintos:

- 1º) **O MUNDO DA NATUREZA**, compreendendo tudo o que existe independentemente da vontade do Homem e é regido pelo Princípio da Causalidade -: "Não há causa sem efeito e não há efeito sem causa." - As leis naturais não comportam exceções nem aceitam violação. A isto **MIGUEL REALE**, em suas **LIÇÕES PRELIMINARES DO DIREITO**-pg. 25, chama o Mundo do **DADO**, do **CRU**.

- 2º) **O MUNDO DA CULTURA**, compreendendo as realizações humanas: o que é acrescentado à Natureza pelo Homem, no sentido de melhor (ou pior...?), adaptá-la às suas necessidades, adaptação essa que vai além do Mundo Físico para atingir o plano espiritual, com a Religião, a Moral, a Arte, etc. - Repetindo **REALE** (obra e pg. retro-citada), é o Mundo do **CONSTRUÍDO**, do **COSIDO**; e,

-3º) **O MUNDO DOS VALORES**, que é o Mundo das SIGNIFICAÇÕES, das qualidades que emprestamos às coisas (e ao qual no referimos no Cap. III, anterior, deste Trabalho).

Em qual desses mundos situa-se o DIREITO?

Ele não pertence à NATUREZA, porque esta tem leis imutáveis e o DIREITO é contingente e evolutivo; as leis daquela são invioláveis e as deste violam-se a todo instante.

Ele não é também, pura e simplesmente um VALOR, mas está estreitamente a eles ligado. É penetrado de elementos **Naturais**, realiza VALORES e de algum modo vive deles.

Participa da NATUREZA, porquanto baseado na VIDA HUMANA e no Relacionamento Social; participa dos VALORES, pela significação que imprime a essas relações, visando a satisfação do Bem-Comum.

Ele é, então, pode-se concluir, NATUREZA VALORADA. Em consequência, é **FATO CULTURAL** e, portanto, situa-se no

MUNDO DA CULTURA.

É PROCESSO e PRODUTO CULTURAL.

PROCESSO, porque adaptativo da Natureza e

PRODUTO, porque resultado dessa adaptação:

Situado assim o DIREITO em seu Mundo, vejamos sobre ele outras considerações que permitirão melhor entendê-lo, partindo-se do princípio de que o Homem é um animal societário e que esse convívio em comunidade é fator muito importante na evolução das próprias idéias humanas.

Por sua vez, a essência de qualquer sociedade é a reunião moral dos Homens, ordenada ao BEM-COMUM.

E o que é BEM-COMUM?

Responderá por nós o grande e saudoso mineiro ANTONIO AUGUSTO DE MELLO CANÇADO (1912/1981) no seu excelente O DIREITO DE SER FELIZ - pgs. 29 e 30:

- "Tomado o símile à Química - teremos igualmente no Bem-Comum muito mais que a 'mistura' ou 'soma': encontraremos 'síntese'".

... Não devemos contrapor o Bem-Comum ao bem individual. Aquele é bem superior a este. Não são, porém, adversários. Porque procurando o Bem da Comunidade, a pessoa se beneficia a si própria. É que não há bem individual sem o Bem da Comunidade. O Bem-Comum compendia todos os anseios legítimos e legais do indivíduo, da pessoa.

É cristalino que o Todo é mais que a Parte. Por isso toda a Parte que não se relaciona com o Todo é torpe, dirá Santo Agostinho.

Se a Parte está contida no Todo, também o Todo está contido na Parte.

Há, pois, uma contribuição geral de todos e de cada um para formar o Bem-Comum.

Tudo isso, em suma, quer significar que a Teoria do Bem-Comum, sendo dinâmica e havendo um serviço e não um interesse em primeiro lugar, induz-nos a ver na sociedade uma Empresa fazendo, fabricando, contruindo, conquistando a felicidade que será, depois, difundida, comunicada.

Essa felicidade geral é o BEM-COMUM.

A consecução desse Bem-Comum, fala agora **MACHADO PAUPÉRIO**- obra já citada-pg.199 - exige subordinação de interesses privados aos interesses gerais, do que resulta uma JUSTIÇA SOCIAL, com seu conteúdo de **direitos e deveres**, o que nos obriga à necessidade do IMPÉRIO DO DIREITO.

Mas qual será o sentido geral desse IMPÉRIO?

RÉGIS JOLIVET - CURSO DE FILOSOFIA, pgs. 366 e sgs. - diz que do mesmo modo que, no sentido lato e na ordem física, chama-se **direito** o caminho que conduz, sem desvio, de um ponto a outro; igualmente na ordem moral o DIREITO é etimologicamente o que conduz o Homem, sem desvio, a seu FIM ÚLTIMO; e, no sentido técnico, o DIREITO é o poder moral de possuir, fazer ou exigir alguma coisa.

Ele critica o erro racionalista de **KANT**, cujo desejo é de que o DIREITO se baseie na dignidade da pessoa humana, dignidade essa expressa na e pela liberdade moral. - Mas, diz ele - **JOLIVET** -, **a liberdade não é um absoluto**, nada vale por si mesma e sim **pelo uso que dela se faz**. Por outro lado ela se submete à ordem moral e a dignidade humana consiste em **obedecer livremente** a essa ordem moral. - Assim, a obediência pesa mais que a liberdade, que é meio e não fim.

De tudo se conclui que o fundamento próximo do DIREITO não difere da lei natural ou positiva legítima ("o direito é poder moral e só uma lei pode produzir o poder moral") e o seu fundamento **último** encontra-se na "lei

eterna" donde derivam todas as outras leis, naturais e positivas; e destas, os direitos e os deveres.

Voltando a **FLÓSCOLO DA NÓBREGA** -pgs. 61 e sgs-obra já citada, reúne ele em TRÊS grandes grupos as Teorias sobre a origem e os fundamentos do DIREITO.

1º GRUPO - as TEORIAS VOLUNTARISTAS, que têm o DIREITO como produto da VONTADE, subdividindo-se também em três Escolas:-

a) ESCOLA TELEOLÓGICA, para quem o DIREITO é criação de DEUS; a VONTADE DIVINA transmitida aos Homens através de oráculos, profetas, apóstolos, etc. e a doutrina mais tradicional do DIREITO PRIMITIVO, em que se misturavam magia, religião e relações jurídicas: Código de Manu, Código de Hamurábi, os Egípcios, Decálogo de Moisés, Alcorão de Maomé etc. - As normas presumiam-se ditadas pelo Deuses e se continuam na fonte única do DIREITO.

b) ESCOLA AUTOCRÁTICA para a qual o DIREITO é apenas a Vontade do Soberano, com normas por ele ditadas, não existindo outro DIREITO senão aquele nelas contido. É a lei dos déspotas de todos os tempos e ainda hoje seguida por alguns que confundem JUSTIÇA com LEGALIDADE.

c) ESCOLA DO CONTRATO SOCIAL: o DIREITO deriva de um contrato ou acordo firmado entre membros da sociedade, acordo este aprovado pela maioria, fonte única de todo o DIREITO. Todas as Vontades, tanto de governantes como de governados estão subordinadas a essa VONTADE GERAL da maioria.

2º GRUPO - as TEORIAS NATURALISTAS, compreendendo algumas Escolas que embora acordes em considerar o DIREITO como fenômeno NATURAL, divergem no caracterizá-lo, e das quais as principais seriam:

a) ESCOLA DO DIREITO NATURAL - vendo o DIREITO como atributo da NATUREZA PSÍQUICA do Homem, inerente à pessoa humana na sua qualidade de criatura racional.

Ela aceita a existência de um DIREITO NATURAL ao lado do DIREITO POSITIVO, aquele superior a este a quem serve de inspiração.

Há nesta Escola várias correntes divergentes, como a dos filósofos gregos, a dos juristas romanos e outras mais modernas como a do "Direito Natural de Conteúdo Variável", a do "Direito Natural de Conteúdo Progressivo", etc.

b) ESCOLA EVOLUCIONISTA ou SOCIOLÓGICA -, para quem o DIREITO é fenômeno social, produto natural da Evolução e variando de acordo com esta;

c) **ESCOLA HISTÓRICA** que vê no DIREITO apenas um FATO HISTÓRICO, produto da História e de cada povo, com sua alma, sua consciência coletiva de Justiça, com o DIREITO nascendo e se desenvolvendo naturalmente, sem interferência dos legisladores que se limitam a recolher e melhorar esse DIREITO espontâneo; e

d) **ESCOLA DO MATERIALISMO HISTÓRICO ou ESCOLA ECONÔMICA**, considerando o DIREITO como produto da Economia e julgando igualmente dela oriundos todos os fenômenos sociais: Arte, Religião. Moral, etc. e assim o DIREITO não resultaria do desenvolvimento espiritual do Homem e sim, de suas condições materiais de vida. É o "marxismo".

E, finalmente,

3º GRUPO - AS TEORIAS ECLÉTICAS - procurando estabelecer um "modus-vivendi" entre as TEORIAS VOLUNTARISTAS e as NATURALISTAS, considerando o DIREITO como PRODUTO CULTURAL, num processo de adaptação da NATUREZA às necessidades humanas, daí surgindo a CULTURA e através dela ou de vários dos seus processos, a Moral, a Arte, a Ciência e o DIREITO.

Assim sumariadas as principais TEORIAS, verifica-se simplesmente que há um grande fundo de verdade em todas elas, mas sofrem todas elas também do mesmo mal: da UNITERALIDADE, cada uma "puxando a brasa para a sua sardinha", isolando um ou outro elemento do DIREITO e o arvorando em FUNDAMENTO.

FLÓSCOLO coloca-se mais ao lado das ECLÉTICAS que procuram levar em conta os diversos aspectos do problema, eis que o DIREITO reflete em sua gênese um fenômeno chamado JURÍDICO que é por sua vez, uma face somente do fenômeno global muito mais complexo, que é a **REALIDADE SOCIAL**, da qual emana, então, o referido DIREITO,:

- a) como resultante do poder social;
- b) como reflexo dos objetivos, **valores** e necessidades sociais;
- c) como manifestação ou efeito de fatores sociais: históricos, geográficos, técnicos, econômicos, culturais, psicológicos, morais e religiosos, etc.

FECHADO e resumido, assim, este Capítulo, trataremos agora da meta última: -

V) A VALORAÇÃO EM DIREITO

Entendido o que seja **VALORAÇÃO, VALOR e DIREITO**, podemos agora tentar um estudo do **VALOR NO DIREITO**, ou, em outras palavras, do **SENTIDO AXIOLÓGICO DO DIREITO**, iniciando com a afirmação de PAUPÉRIO-ob. citada-pg. 119: "**A sociedade não cria o Direito mas apenas lhe possibilita**

a eclosão. O Direito é sobretudo VALOR e não existiria se não fosse o Homem ser espiritual, racional e livre".

Já é lugar comum afirmar-se que o Homem é um animal sociável e que o convívio conjunto é fator de alta importância para a evolução das idéias humanas, exigindo, porém, elementos básicos para essa convivência, como JUSTIÇA, ORDEM e SEGURANÇA, ressaltado que para haver Segurança precisa haver Ordem e esta depende da existência da Justiça.

O FATO SOCIAL por si só não cria o DIREITO. É fundamental que um VALOR confira determinada significação a esse FATO, inclinando ou determinando a ação do Homem, no sentido de atingir certa finalidade.

Desse raciocínio, por sinal, foi que surgiu a **TEORIA TRIDIMENSIONAL DO DIREITO**, de **MIGUEL REALE**: - "Integração do FATO no VALOR através da NORMA."

Não podemos esquecer também que o DIREITO pertence ao Mundo da CULTURA e então tem um sentido ou significação: está orientada para uma finalidade ou VALOR; existe em um tempo e em um lugar, como escreve **André FRANCO MONTORO**, em sua **INTRODUÇÃO À CIÊNCIA DO DIREITO**-pgs. 368 e sgs. e como muito bem expõe **GUSTAV RADBRUCH** na sua **FILOSOFIA DO DIREITO**-pg.44 e sgs., onde anota textualmente: "Não

pode haver, portanto, uma justa visão de qualquer obra ou produto humano, se abstrairmos do fim para que serve e do seu valor. Uma consideração cega aos fins ou cega aos valores, é pois, aqui, inadmissível e assim também a respeito do DIREITO ou de qualquer fenômeno jurídico..... Seria um milagre extraordinário.... se um conceito formado com referência a valores, como o de DIREITO pudesse coincidir com um conceito naturalístico obtido através da contemplação não valorativa ("wertblind") das coisas." -

E, acrescenta **RADBRUCH**, QUE A FILOSOFIA DOS VALORES OU DA CULTURA parte da rigorosa distinção que é preciso fazer entre "Realidade" e "Valor"; entre "ser" e "dever ser". A célula, o oxigênio, os astros, são "Realidades" ou "seres"; o Bem, o Belo, A Verdade, a Justiça, são valores e pertencem, à categoria do "dever ser".

O DIREITO não pode ser considerado com abstração do seu fim ou VALOR, como pretende a concepção positivista.

O DIREITO é um fato cultural cujo "sentido" consiste em achar-se sempre a serviço da JUSTIÇA.

GEORGE DEL VECCHIO - pg. 16, na sua **LIÇÕES DE FILOSOFIA DO DIREITO**, acentua que no campo valorativo o DIREITO tem por ideal a JUSTIÇA, um dos mais altos, senão o mais alto valor espiritual, junto ao da CARIDADE e sem o qual a vida não tem nenhum valor.

O DIREITO de hoje tem novas realidades e vem se afirmando predominantemente social, sendo insuficientes no momento as Justiças

Comutativa e Distributiva. Tornou-se presente a chamada "Justiça Social", o que não deixa de ser uma nova tomada de contato do DIREITO com a JUSTIÇA, exigência, aliás, do próprio Direito NATURAL.

Quanto ao Direito POSITIVO, tem, ele mesmo, também, sentido axiológico, pois se o mundo dos fenômenos é infenso à VALORAÇÃO, o Mundo do DIREITO sendo humano, só pode se reger à luz de uma idéia de FINALIDADE ou de VALOR.

RECÂSENS SICHES, obra já citada, pg 405, assinala que -: "O DIREITO trabalha sobre realidades empíricas, isto é, sobre fatos que lhe são dados na experiência. Então, sobre estes materiais que lhe oferece a experiência histórica, a Estimativa Jurídica projeta seus **JUÍZOS DE VALOR** para selecioná-los e articulá-los ao serviço dos fins que se reconheceram como **VALIOSOS**. Se a base da norma jurídica é o fato, não deixa de ser o fato **axiologicamente dimensionado**. Por ser o direito em essência ético, a norma é primordialmente teleológica e valorativa".

Diz mais:- "A norma além da validade, há, assim, de possuir **valor**, isto é, além de ser válida formalmente, através da juridicidade, da positividade, da vigência e da eficácia, deve sê-lo também sob o ângulo material. Além da validade, a norma jurídica há de ter o **VALOR**, através do seu conteúdo ético, próprio do domínio do **dever ser** e concretizado pelos critérios da **Justiça** e da **Legitimidade**. - O DIREITO tem um **VALOR** que lhe é próprio e intrínseco, pelo fato de poder ser a garantia da coexistência humana, com o que se torna o **meio** necessário à realização de outros valores e condicionante geral de atividades humanas, capaz de criar a liberdade de espírito indispensável à consecução da própria felicidade pessoal, pela realização de **VALORES** mais altos". (grifos nossos)

VI) CONCLUSÃO

Chegamos à conclusão do nosso trabalho e com ela, ao convencimento da extraordinária importância dos **VALORES** no ou do DIREITO, cujo caráter absoluto e permanente é estabelecido pelos princípios da VALORAÇÃO, que acompanha passo a passo a flexibilidade dele exigida pela dinâmica incessante da evolução social.

Sejam Utilitários, Intelectuais, Estéticos, Morais, Políticos, Religiosos, Sensíveis, Espirituais, Aoetecíveis, Lógicos, Vitais, Objetivos ou Subjetivos, todos influem sem discussão no FATO SOCIAL e com ele se integram.

Onde está o HOMEM, está o FATO e com este a REALIDADE SOCIAL e, onde esta se encontra, eis alí o **VALOR** e logo a NORMA (isto é, o DIREITO).

Por outro ângulo, lembrando o sofista PROTÁGORAS, com o

seu "O HOMEM É A MEDIDA DE TODAS AS COISAS", concordamos com os que consideram o HOMEM como o VALOR-FONTE de todos os VALORES e a **JUSTIÇA** o **VALOR-ALICERCE** do DIREITO e simultaneamente o HORIZONTE de sua paisagem, sem, todavia, esquecer que, ela, a JUSTIÇA, só será completada se informada e conformada pelo AMOR, LEI e VALOR FUNDAMENTAL da VIDA HUMANA, como pregou o **GRANDE ORADOR** do "SERMÃO DA MONTANHA".

BIBLIOGRAFIA

1. CABRAL, Narcélio - **Introdução à Ciência do Direito**. s/ed. S. Paulo. 1975
2. GARCIA MORENTE, Manuel - **Fundamentos da filosofia** - trad. do espanhol e prólogo de Guillermo de 1ª Cruz Coronado- 2ª ed. em português. 1966 e 5ª ed. em espanhol- 1960. Ed. Mestre Jou São Paulo
3. SCHELER, Max - **Le Formalisme en Éthique et L'Éthique Matériale des Valeurs**. Trad. do alemão de Maurice de Gandillac. Ed. Gallimard. Paris, 1955
4. GUSMÃO, Paulo Dourado - **Introdução à Ciência do Direito de A a Z** - 1ª ed. Ed. Forense. Rio 1972
5. MACHADO PAUPÉRIO, Arthur - **Introdução Axiológica ao Direito** - 1ª ed. Ed. Forense Rio 1977
6. FLÓSCOLO DA NÓBREGA, J. - **Introdução ao Direito** - 5ª edição 2ª tiragem revista e ampliada. José Konfino, ed. - Rio de Janeiro 1972
7. REALE, Miguel - **Lições Preliminares de Direito**. 4ª ed. Ed. Saraiva. S. Paulo. 1977
8. MELO CANÇADO, Antonio Augusto de - **O Direito de Ser Feliz** - 1ª ed. - Ed. Lemi. B. Horizonte. 1974
9. JOLIVET, Régis - **Curso de Filosofia** - Trad. de Eduardo Prado de Mendonça, do francês 12ª ed. Agir Ed. - Rio 1976
10. FRANCO MONTORO, André - **Introdução à Ciência do Direito** - 1ª e 2ª vims. - 6ª ed. - Martins. S. Paulo 1972
11. RADBRUCH, Gustav - **Filosofia do Direito** - Trad. do alemão e prefácio de L. Cabral de Moncada - 5ª ed. - revista e acrescida dos últimos pensamentos do autor - Armênio Amado, Sucessor - Coimbra - 1974
12. RECÀSENSES SICHES, Luiz - **Vida Humana, Sociedad e Derecho** - 3ª ed. Porrúa - México, Editorail Porrúa, 1952

Algumas notas sobre a história do Amor

Sérgio da Mata

*Professor de Sociologia e Antropologia Cultural da
Fac. de Filosofia da Fundação Educacional Monsenhor Messias*

O Amor, como parte que é das constelações culturais construídas pelo homem, tem, ele próprio, uma história. À parte das dificuldades de carácter metodológico, torna-se possível hoje reconstituir melhor sua trajetória. Este artigo visa, a partir das colaborações de diversos estudiosos, especificar melhor algumas destas dificuldades, bem como as possibilidades que se nos apresentam diante de tão apaixonante objeto.

Para Giulie, com amor

Muito já se escreveu sobre a chamada "História das Mentalidades". Passado o furacão mercadológico-editorial, os historiadores ressentem o pouco fôlego teórico-metodológico dos primeiros empreendimentos. A verdade é que ressurgiam novos objetos (a feitiçaria, o medo, o amor) sem que um trabalho de reflexão mais cuidadoso embasasse as pesquisas históricas, o que se refletia em produções muitas vezes neo-positivistas, seja quanto à superficialidade no tratamento dos temas, seja na linearidade simplista que se propunha para a "evolução" (termo controverso!) dos sentimentos nas sociedades humanas.

Hoje, com a passagem do modismo, e o maior contato com o instrumental oferecido por áreas afins - notadamente a antropologia - os

historiadores podem desfrutar de mais segurança para realizarem trabalhos com melhor fundamentação teórica. Nosso objetivo, aqui, será o de, a partir da análise de quatro artigos, discutir possibilidades para a história de um sentimento que ocupa um ponto central na civilização ocidental: o Amor. Ora, mas de que "Amor" se fala? Amor-cortês, Amor-paixão, Amor-Sexual, Amor-familiar, Amor-companheiro? A literatura ficcional e mesmo a teórica está repleta de definições diferentes, imbuídas (quase sempre) de pareceres morais e propostas redentoras.

Em princípio, deixemos claro, nosso objeto será o Amor-paixão. Logicamente, é de se esperar que as fronteiras entre esse tipo de sentimento e os demais sejam muito tênues para que possamos estabelecer diferenciações demasiado rígidas. Invenção dos séculos XVIII e XIX, segundo boa parte dos especialistas, o Amor-paixão (ou Amor-romântico) é uma relação que assume dimensões quase místicas, de absorção total da individualidade pelo desejo e idealização do outro, cujas peculiaridades certamente não são desconhecidas do leitor. Seria descuidado afirmar que o Amor-paixão é uma exclusividade do ocidente, por certo. As mais diversas culturas fazem referência a esse sentimento, muitas vezes em termos muito próximos aos nossos, como se vê nos dez graus percorridos pelo amor segundo o *Kama Sutra* de Vatsyayana:

Prazer em vê-la
Atração espiritual
Lembrança constante
Perda do sono
Enfraquecimento do corpo
Indiferença pelas diversões
Perda de pudor
Loucura
Desfalecimento
Morte¹

Entretanto, tanto para a Índia antiga, como para o Egito ou a Mesopotâmia, ou a China, o Amor-paixão constituiu-se num sentimento desagregador, perturbador, quase indesejável. O mesmo vale para a Grécia e Roma dos nossos antepassados culturais. Trata-se de buscar entender, em princípio, o processo através do qual o Amor-paixão, de "loucura" dos antigos, se torna "ideologia" da sociedade européia do século passado. Um primeiro momento de ruptura ocorrerá na Idade Média: é o surgimento do "Amor-cortês".

Data de 1919 a 1ª edição de "O declínio da Idade Média", de Huizinga; e "O Amor e o Ocidente", de Denis de Rougemont, é publicado em 1940. Ao contrário do cotidiano dos atores da história, este sentimento permanecia exilado pelos estudiosos de um tratamento analítico mais profun-

do. De qualquer maneira, é oportuno observar que o interesse dos historiadores foi despertado a partir de um período cronológico bastante definido, séculos XI e XII. E que foram especialistas em literatura (René Nelli, Rougemont) que se esforçaram primeiramente em dar um tratamento mais problematizante às questões que Huizinga levantou um tanto quanto superficialmente.

Mito do amor-recíproco-infeliz, diz-nos Rougemont em seu belo livro². A figura do trovador apaixonado por uma dama, dedicando-lhe versos de um lirismo quase ingênuo, impressiona o olhar do historiador da Idade Média (porque adúltero), seduz a alma do homem contemporâneo (porque fala da ancestralidade dos seus próprios sentimentos...). Como Guilhen de Peitieu:

Farei uma pequena canção antes que chova, gele ou bata o vento; minha dama me experimenta a fim de ver a maneira como a amo; e por mais que entre em litígio comigo, jamais me desprenderei dos seus elos

Pelo contrário, entrego-me a ela a ponto de deixar que me inscreva no rol (dos seus criados). E não me tenhais por ébrio se amo a minha boa senhora, pois sem ela não posso viver, tal o domínio que sobre mim exerce a esperança do seu amor.³

Curiosa inversão dos valores. A "idade dos homens" na expressão de Duby, vê em seu próprio seio surgir um extravagante sentimento que inverte os papéis sociais dominantes. A vassalagem amorosa dos trovadores soa dissonante num mundo onde a mulher é a própria imagem da submissão. Extravagante, subversivo, arrebatador: o amor-cortês difunde-se rapidamente no sul da França medieval, torna-se sentimento aristocrático, produz obras literárias marcantes como "Tristão e Isolda" (onde Rougemont identifica a origem do "mito"), épicos como o "Roman de la Rose" e tragédias pessoais como as de Abelardo e Heloísa. Chegará a nós filtrado pelos séculos, reprimido pela Igreja, banalizado pela literatura barata e pelo cinema. Mas, produto do homem ao mesmo tempo que seu guia, "mais real do que o real", nas palavras de Castoriadis, alquimia incerta do vivido e do imaginado, o amor-cortês se impõe como ponto de origem. A partir das contribuições recentes de vários estudiosos, buscaremos clarear a visão que temos da sua trajetória.

Os céticos em geral, e os incuráveis em particular, balançam a cabeça para os historiadores que se lançam a esta tarefa, e escrevem juízos definitivos com este: "O amor-cortês é um tema literário destinado a

um público restrito. De acordo com os próprios poetas, consiste numa expressão da afetividade reservada a uma elite. Portanto, é difícil admitir, como se faz muitas vezes, que ele tenha sido realmente vivido. (...) *Como acontece sempre em história*, (grifo meu) quando se busca atingir as verdades da alma e do coração, os documentos tornam-se mudos".⁴

Desnecessário dizer que a leitura de obras como as de Duby, Le Roy Ladurie e Alan Macfarlane ⁵ bastaria para demonstrar a fragilidade deste tipo de avaliação, claramente ancorada numa noção de história mais que superada. À falta de cuidado metodológico com o qual Huizinga tratou a literatura trovadoresca⁶ (como simples reflexo do vivido) seguiu-se uma preocupação crescente com o rigor teórico, a despeito das óbvias dificuldades que o tema encerra.

Um rico artigo de P. Dinzelbacher, "Para uma história do amor na Idade Média"⁷, nos oferece informações interessantes ao descrever as grandes linhas deste sentimento naquele período. A história de Ulrich de Liechstein é emblemática:

"(...) desde os doze anos, ele se dedicou ao *Minnedienst*, serviço quase feudal à busca do amor da dama da qual ele havia sido pagem. Ulrich a serviu por anos e anos, não apenas pelos grandes feitos usuais como por exemplo os inumeráveis duelos durante os torneios, mas também, entre outros, bebendo a água de suas abluções ou cortando um dedo, que ele lhe enviou encadernado em um volume dos seus poemas como sinal de sua devoção. Por todas estas provas, que duraram anos inteiros, ele pretendia (...) deitar-se com a mulher. Isto é provado pela narrativa do primeiro encontro noturno no castelo da bela anônima (como exigia o costume cortês). O poeta exige dela categoricamente a recompensa pelo seu serviço permanente, o *gelien bī* (deitar junto) (...). Sem ter feito amor com sua amada (...) ele faz imediatamente uma tentativa de suicídio, e é somente seu criado quem lhe salva a vida"⁸

As autobiografias (como a *Frauendienst* de Ulrich, ou a "História das Minhas Calamidades", de Abelardo), bem como as correspondências ou diários íntimos fornecem provas documentais inquestionáveis de que a história não emudece frente aos sentimentos. De qualquer maneira, diz Dinzelbacher, a "demora entre o apetite amoroso e satisfação tem uma consequência muito importante: ela produz o sentimento de amor, que se manifesta principalmente enquanto desejo, aspiração, volúpia, dor, doce

melancolia..."⁹

O autor mostra como as inúmeras crônicas aristocráticas atestam a "transformação da mentalidade medieval", bem como a presença de um elemento que permite-lhe chamar o amor cortês de "verdadeiramente amor e verdadeiramente novo": o altruísmo e a reciprocidade. Mais: como Macfarlane no caso da Inglaterra, Dinzelbacher afirma (complicando a tese de Rougemont) que o amor-cortês estava presente não só nas relações adúlteras, "mas também nos pares casados": "(...) não mais de 3% das canções do conjunto total da lírica amorosa provençal podia ser identificada como sendo endereçada a uma mulher casada, e, ao mesmo tempo, não mais de 6% a uma dama de uma ordem mais elevada".¹⁰

No que diz respeito à situação da mulher na sociedade, o advento do amor-cortês significaria para Dinzelbacher, bem como para outros ainda,¹¹ uma elevação do status da mulher, uma vez que reciprocidade significaria um patamar mínimo de igualdade no casal. As proposições dos historiadores são ainda muito conflitantes neste particular.¹²

O discurso amoroso encerra, contudo, um significado social que se perde se o separarmos do contexto histórico - no amplo sentido do termo - no qual se forma. Do contrário este discurso, tomado nas suas próprias bases, pode dar-nos pistas erradas e levar-nos a conclusões errôneas. Num artigo recente, o historiador americano C. Stephen Jaeger estudou cuidadosamente o "amor dos reis"¹³. Um exemplo: o cronista Roger de Howden descreve em 1187, como, em plena guerra entre França e Inglaterra, Ricardo Coração de Leão e Filipe Augusto se "enamoram":

"(o rei de França)... o venerava tanto depois de tanto tempo que eles comiam todo dia na mesma mesa e no mesmo prato, e à noite o leito não os separava. E o rei de França o amava tal como sua alma; e eles se amavam tanto um ao outro que o rei da Inglaterra estava profundamente surpreso pelo amor veemente que existia entre eles"¹⁴

O que uma leitura apressada asseguraria tratar-se de uma óbvia paixão homossexual entre o rei de França (Filipe) e o duque de Aquitânia, futuro rei da Inglaterra (Ricardo), nada mais é que um fenômeno aristocrático comum naquele período. É o que Jaeger chama de "a língua da amizade viril passional". Em outros termos, a linguagem da amizade era fortemente carregada pela simbologia amorosa, o que se conservará "até a Renascença e mesmo depois".

"O leitor moderno é vítima, frente a estes textos, de uma forma de ilusão de ótica de ordem moral", alfineta Jaeger. A inserção no discurso e nas representações da nossa própria sexualidade obscurece a visão que

temos do que afetivamente retratavam tais relatos. Em suma, o "amor dos reis" é um *gesto social*:

"Existe 'gesto social' quando um modelo de sentimento sublimado se manifesta publicamente. O fato de um indivíduo se comportar segundo uma emoção idealizada - o amor, a compaixão e a coragem, por exemplo - vem a assegurar que ele aceita os valores éticos da sociedade. É uma fonte de prestígio, um meio de provar seu valor, de elevar seu status social que professam também aqueles que são incapazes de provar esta emoção exaltante ou aqueles que são a ela indiferentes".¹⁵

Para Jaeger o gesto social só pode ser considerado autêntico por aqueles que o "lêem" caso seja a expressão de uma emoção real. E no caso dos atos públicos (já que na Idade Média, a bem da verdade, não havia vida privada...) "a importância dos gestos exteriores é bem maior". Na verdade - como no discurso dos políticos - a lógica do "amor dos reis" é bem representar, independentemente das reais intenções de quem articula o discurso. É assim que se dará origem a uma "moda" e depois a um "costume social".

Gerald de Aurillac (morto em 909), segundo o seu biógrafo, tinha um pescoço "tão radiante e de uma forma tão perfeita que vós pensaríeis não terdes jamais visto qualquer coisa que fosse tão bela", e ainda que os integrantes de sua corte tinham o "costume de lhe beijar o pescoço com grande alegria"!¹⁶ Jaeger confirma o que Duby já sugerira anteriormente: a lógica do amor penetra a política e, portanto, se integra às relações de poder. Com tais provas de amor, os cortesãos de Gerald de Aurillac procuravam garantir, antes de tudo, os favores do seu suzerano.

Entretanto - e este talvez seja o grande momento de Jaeger - o ato de beijar o pescoço do *dominus* não seria apenas uma "obrigação feudal ritualizada", mas um gesto impregnado de "admiração" e "desejo". O *controle de si* de que nos fala Foucault quanto aos gregos, a *moral estoica* de que nos fala Grimal¹⁷, no que diz respeito aos romanos, nada mais seriam que evoluções mais contidas do ideal platônico de amor; um ideal cujo componente homossexual vai sendo progressivamente expurgado. "A amizade refinada e virtuosa", continua Jaeger, "torna-se a moeda do reino; ela tinha curso na economia do status aristocrático e permitia adquirir estima e reconhecimento"¹⁸. Será nos meios monásticos que este modelo de amizade (no caso, o amor dos reis) terá ampla difusão.

O autor demonstra que não devemos cair no erro de considerar

a "amizade monástica" uma expressão sublimada da sexualidade reprimida. Esta seria sublimada através das diversas atividades braçais dos monges. Já a linguagem erotizada da amizade monástica tinha um outro sentido. "Falar de amor monástico (ou do amor do rei) não faz sentido se a dimensão sexual fez-se objeto de uma sublimação. (...) A franqueza do discurso sobre o amor faz da luxúria uma antagonista visível e não um cúmplice escondido".¹⁹

Numa sociedade na qual a menor suspeita de homossexualidade poderia acarretar as punições mais terríveis, a linguagem erótica de reis e monges era antes um teste àqueles que a utilizavam e àqueles que a presenciavam. É o ideal secular de controle de si que prova a magnanimidade dos protagonistas, e é a inexistência de dúvidas quanto a isso nos demais que demonstraria seu grau de cortesia ou não: é um tipo de "heroísmo moral" que se busca.

Por caminhos estranhos (para nós) caminha a história. A intelegibilidade do amor, mesmo quando não é realmente o amor tal como o entendemos hoje, se faz no seu contexto. Rupturas e permanências nos assombram, na fortitude de suas regras. O historiador anda à cata do incerto: do que fica no que muda através dos séculos.

* * *

Um autor que, ao lado de Philippe Ariés e Lawrence Stone, pode ser considerado um precursor nos estudos de História sobre a família e o amor é Edward Shorter. Num artigo publicado em 1974,²⁰ Shorter procurou relacionar a difusão do ideal amoroso no seio das classes mais baixas à luz das transformações estruturais geradas pelo advento do capitalismo industrial. Interessa-nos aqui, a partir do caso da França, estabelecer uma conexão (não necessariamente "evolutiva", mas lógica) com o amor-cortês do medievo.

Cabe ressaltar aqui que este novo momento histórico (séculos XVIII-XIX) representa uma ruptura em termos semelhantes à dos séculos XI-XII. Estrutura familiar e representações amorosas sofrem o impacto de transformações mais amplas. As revoluções burguesas e a democratização da sociedade facilitavam a difusão de modelos de sensibilidade aristocrática no seio das populações mais desfavorecidas.²¹ Assim, no caso da França:

"A partir da Idade Média, só a elite da nação era capaz de exprimir a ternura e a paixão (...), de amor. Será apenas por volta da metade do século XVIII que se produziu a grande erupção do amor (enquanto força independente cimentando o jovem casal) no povo (...)"²²

Trata-se de saber, antes de tudo talvez, o significado dado ao termo "Amor". Michel Rouche²³ nos adverte que tal termo nunca fora usado na Idade Média para nomear o sentimento que unia marido e mulher. Mais

comum era falar em *charitas conjugalis* (graça conjugal, mistura de ternura e amizade), *dilectio* (amor de de escolha e respeito) e *honesta copulatio* (união carnal honrosa e comedida). No caso do sentimento dos trovadores, *fin'amours*. "Amor" sempre surge nas fontes associado às idéias de arrebatamento, negação e conflito. Dinzelbacher, no artigo já apreciado, afirma que naquele contexto, "Amor" significa "a paixão sexual, e não o amor no nosso sentido". Para Le Roy Ladurie tanto o verbo "amar" como seus correlatos em latim (*adamare, diligere*), confirmam a vocação adúltera que o termo adquirira então, e cita os depoimentos de duas mulheres ao inquisidor e futuro Papa Jacques Fournier: "Eu amava apaixonadamente Barthélemy Amillac, acreditei que ele tinha me enfeitado". "Eu amava muitíssimo, por inclinação, Arnaud Vital; eu tinha me engajado com ele numa familiaridade desonesta... e eu vivia em sua companhia uma ligação não menos desonesta".²⁴

Parece aceitável a hipótese de que a noção do "amor" nas classes médias modernas tenha uma ancestralidade mais próxima do *fin'amours*, herdando portanto suas características idealizadoras; enquanto que a utilização do mesmo termo nas classes baixas mostra-se mais fiel ao sentido erotizado e transgressor que os depoimentos acima claramente expressam.

Segundo Shorter, o número de relações sexuais pré-nupciais era bem maior nas classes populares. A uma vida sexual mais "livre", por assim dizer, correspondia uma utilização crescente da terminologia amorosa apropriada dos estratos sociais mais elevados. No proletariado da Grenoble, na metade do século XVIII, era comum a utilização dos termos "amor" e "paixão" pelas mães solteiras. Para o autor, na França deste período "o amor verdadeiro fez progressos importantes". Contudo, continua, "se nós admitimos que as demonstrações de ternura e afeição são a prova de existência do amor, então os camponeses são praticamente desprovidos de tal sentimento antes de 1850".²⁵ Nestes, a escolha de um cônjuge dar-se-ia muito mais com base em critérios "utilitários", como a laboriosidade ou as posses, do que a beleza ou o amor.

Alan Macfarlane ²⁶ mostra que, no caso da Inglaterra, o "Casamento Malthusiano" e o modelo de família nuclear se impõe par e passo com o capitalismo. Identifica casamentos "por amor" desde épocas remotas, séculos XII e XIII, bem como uma elevação progressiva da idade dos parceiros como prova de que uma ideologia do *casamento responsável* (a expressão é minha) se afirmava mais e mais à medida em que o capitalismo se impunha. Na verdade, para Macfarlane, há uma ligação intrínseca entre a família nuclear, a ideologia do amor romântico e o novo modo de produção - o que explicaria o porquê da transformação dos sistemas de parentesco e a difusão das representações amorosas nas sociedades tribais que a expansão

imperialista anexou ao *european way of life*. Sua conclusão, polêmica, é de que como componentes do chamado "casamento Malthusiano" podem ser identificados já no século XII, o que chamamos de Capitalismo teria ali também seus elementos básicos constituídos...

* * *

Na França, o fenômeno é mais fácil de visualizar. Alain Corbin, num belo trecho, nos fala dele: "A experiência romântica do amor toma do sacramento a linguagem religiosa da confissão, a função redentora do sofrimento, a espera da recompensa (...). Especialmente na França, entre 1829 e 1860, acontece uma verdadeira reivenção do sentimento".²⁷

Como não pensar no *Werther* de Goethe ao lermos trechos do diário íntimo de Amiel, um quase-anônimo professor de filosofia em Genebra?

"4 de Julho de 1860 (dez horas da manhã) - Temos necessidade de amar e de sermos amados todos os dias; eu o sentia esta manhã lendo 'em meu 'parque'. Não é bom nem feliz viver sozinho; mesmo quando gozamos saúde do corpo e do espírito. Meu coração suspirava por afeição, não uma determinada, mas em geral (...). As coisas não me satisfazem mais, nem tão pouco as pessoas: mulher alguma tão pouco, mas a mulher encarna ainda a aspiração secreta do que sonha e suspira em mim... Não serei feito senão para a amizade?"²⁸

Para Corbin, o amor "desce à base da pirâmide social" na segunda metade do século passado, basicamente através da literatura romanesca barata.²⁹ O estudo de Chartier sobre o hábito de leitura na França do século XVIII³⁰ avalia que o nível do analfabetismo ainda era surpreendentemente grande (3/4 no caso dos camponeses) e que, a despeito de práticas como a leitura em voz alta, numa lista dos treze tipos de leituras mais consumidas, os romances adaptados da literatura erudita (Bibliothèque Bleu) encontravam-se décimo lugar. Isso talvez explique porque as classes médias urbanas foram aquelas onde as representações amorosas tenham se difundido mais, enquanto que o campesinato permanecia razoavelmente impermeável a elas.

Difundindo - e, portanto, banalizado - o amor dos nobres e dos trovadores medievais se transformava em motivo de desejos infindáveis, causa de decepções amargas. Atrelado pela Igreja Católica ao casamento, ordenado e normatizado pela necessidade de institucionalização da sociedade burguesa, o amor romântico é o amor "eterno": o não-amor. Para Corbin, "a perda de fé no amor romântico acompanha sua difusão, poderíamos dizer sua democratização; ele tornou-se um objeto de consumo, quase uma mercadoria".³¹ Rougemont escreve em termos semelhantes, e conclui: "o mito (do amor cortês) foi avaliado e profanado justamente com as formas

sociais de onde retirava seus elementos plásticos".³² Hipótese aceitável. Tristão e Isolda, Abelardo e Heloísa, Romeu e Julieta: os grandes amores tinham fins trágicos, não melancólicos.

* * *

Vimos que tratar da "história do amor" não constitui tarefa simples. Há o problema linguístico (de que amor se fala?), o problema sociológico (há classes mais inclinadas a ele?), o problema macro-histórico (como as mudanças sócio-econômicas alteram a estrutura emocional?), entre outros mais.

Antes de tudo, certamente, o problema maior reside em eliminar o etnocentrismo de qualquer tentativa séria de estudar a história das emoções. Como história cultural, qualquer idéia de "evolução" ou "universalidade" dos sentimentos esbarra na multiplicidade de padrões comportamentais no tempo histórico e/ou no espaço geográfico. Tomemos o exemplo de uma emoção tipicamente moderna: o ciúme. Que me parece ter sido bem definido por Roland Barthes: "Como ciumento sofro quatro vezes: porque sou ciumento, porque me reprovo de sê-lo, porque temo que meu ciúme machuque o outro, porque me deixo dominar por uma banalidade: sofro por ser excluído, por ser agressivo, por ser louco e por ser comum".³³ O historiador ocidental compreende perfeitamente o trecho acima, pois faz parte do seu sistema de representações. Contudo, um leitor *Ricara* (se lhe fosse dado lê-lo), por exemplo, não entenderia muita coisa. Os capitães Lewis e Clarke tinham clara percepção deste problema ao narrarem sua experiência com esta tribo das nascentes do rio Missouri, em 1806:

"(...) Encontramos um novo exemplo dessa verdade: que é bastante correr mundo para verificarmos que tudo varia. Entre os Ricaras é motivo de agravo a mulher conceder seus favores sem o consentimento do marido ou do irmão. De resto os maridos e irmãos sentem-se satisfeitos ao proporcionarem essa insignificante gentileza aos amigos. Tínhamos conosco um negro que causou grande sensação num povo que via pela primeira vez um homem dessa cor. Tornou-se logo o favorito do belo sexo e, em lugar de se mostrarem ciumentos, os maridos sentiam-se encantados quando o viam entrar em suas casas. O mais divertido, é que no interior de cabanas tão exíguas, tudo se vê".³⁴

Pierre Grimal mostra, quanto a Roma, "que o sentimento de ciúme era tido na alta sociedade como manifestação de um espírito grosseiro",³⁵ enquanto que Westermarck enumera dezenas de sociedades onde o "*jus primae noctis*" era prática corrente, e mesmo legalmente regulada, como no caso da Escócia de Evenus III, contemporâneo de Augusto, que "editou uma lei segundo a qual ele mesmo e seus sucessores no trono teriam o direito de deitar com toda jovem esposa, antes de seu marido, deste que ela fosse mulher de qualidade; e por consequência desta lei, os homens principais da corte divessem um direito idêntico sobre as noivas dos seus vassalos e dos seus servos".³⁶

Os antropólogos, para os quais isso não chega a ser exatamente uma novidade, nos propõem uma postura relativista frente à cultura. Um dos principais nomes da antropologia cultural contemporânea, Clifford Geertz, resume bem o sentido do relativismo: "sem a orientação das idéias comumente aceitas, encontradas nos ritos, nos mitos e na arte, não saberíamos, literalmente, como sentir. (...) As idéias e as emoções são, no homem, artefatos culturais".³⁷

Mas, por parte dos historiadores, houve tentativas de sistematizar um pouco mais o estudo das emoções. Peter e Carol Stearns, um rico artigo,³⁸ propõem a utilização do conceito de *Emocionologia* "como um termo útil para se distinguir os estados emocionais coletivos de uma sociedade das experiências emocionais de indivíduos e grupos", ou seja, centra-se na idéia de que é possível identificar os padrões sociais de comportamento emocional predominantes.

Os autores procuram demonstrar a relação entre emocionologia e estrutura familiar, relações de classe, fatores bio-genéticos, etc. Realistas, se apressam em declarar os limites intrínsecos deste tipo de empreendimento: definir quadros empíricos das experiências amorosas ou sexuais é certamente improvável. A utilização deste conceito, entretando, "é necessária (...) para distinguir os valores professados da experiência emocional. (...) A distinção emocionologia-emoção presume que na maior parte dos casos o raio de ação emocionológico é maior que a variação da experiência emocional, da parte de uma sociedade ou de um período ao outro".³⁹ Em outros termos, a emocionologia elege um padrão emocional e comportamental dominante, a despeito de que tal padrão possa ou não ser vivido concretamente pelos indivíduos.

O método proposto pelos Stearns para dar conta do tênue equilíbrio entre emocionologia e experiência emocional (ou entre padrão cultural e experiência concreta, como queiram) reside em transpor três etapas básicas:

A) definir o "contexto emocionológico" (o comportamento, como forma e reflexo das normas sociais)

B) sondar as expressões emocionais vividas e relacioná-las com o contexto emocionológico.

C) observar a tendência ao equilíbrio (ou ruptura) entre os padrões e as experiências emocionais.⁴⁰

Assim sendo, segundo Peter e Carol Stearns, o amor-cortês não se constituiu numa "emocionologia genuína", visto que restrito a um segmento da sociedade. O amor só adquirirá tal *status* com sua difusão pelas demais classes nos séculos XVIII e XIX, como já vimos.

Avançamos consideravelmente desde Huizinga, a despeito da fluidez do fenômeno amoroso. Mas cabe acrescentar aqui que o cuidado com o trato das fontes mais "confiáveis", como diários, correspondências e memórias não deve ser menor do que o que temos com as fontes literárias. Por certo, estas ajudam-nos a recompor o painel emocionológico de um dado período, mas o discurso dos protagonistas "reais" pode ser igualmente filtrado. A beleza, enquanto condição para o estabelecimento de vínculos amorosos pode dar-nos um bom exemplo.

À parte da natural dificuldade de estabelecer um critério rígido de beleza o que, certamente seria um absurdo - antropologicamente e esteticamente falando - não é menos verdade que a percepção de beleza física é um dado essencial para que possamos falar do amor na história, e é surpreendente que a maior parte dos estudos feitos nesta área tenha desconhecido esta relação que, certamente deste a Grécia antiga, constituiu-se num tema quase obsessivo.

O problema aqui é que, no "gesto social" (para usar a expressão de Jaeger) dos indivíduos, na sociedade ocidental pelo menos, exclui-se do discurso a referência à beleza física enquanto condição para o amor. A simples referência aberta a esta condição real é implícita bastaria para caracterizar a pessoa que a assume como fútil, obcecada por valores imediatistas, etc. O discurso assume então uma feição idealizada, estereotipada. Na emocionologia amorosa do ocidente nunca é de *bom tom* incluir a beleza como condição para iniciar um relacionamento. Contudo ela permanece presente e, segundo os critérios de cada um, seletiva.⁴¹

Numa coleção de "O Leque", um jornal editado no início do século em Sete Lagoas para a leitura do "bello sexo", o tema *amor* é constante. Vários números publicados traziam um questionário com as moças de maior evidência na "sociedade" da época. Neles, "a maior qualidade preferida num homem" sempre residia numa característica com um toque de nobreza, como a inteligência, a fineza dos modos, e assim sucessivamente. Em *nenhum* dos números a que tivemos acesso a beleza surge como qualidade preferida. Entretanto, uma pequena nota no jornal "O Buri", de 17/12/1914 nos dá uma pista interessante: revela vários nomes de rapazes da sociedade que simplesmente não conseguem arranjar uma namorada por

serem "feios" demais.

Este pequeno exemplo nos ajuda a entender, como na necessidade da beleza, que os documentos por vezes dão uma visão distorcida - neste caso nem mesmo uma visão - de aspectos da história que aparentemente não existem, *porque não se fala deles*. Mas que silenciosamente, à semelhança do "amor dos reis" continuam a guiar o comportamento e o sentimento dos homens.

* * *

Dispomos hoje de uma quantidade considerável de trabalhos nesta área, ainda que haja muito mais ênfase - como em MacFarlane - no plano empírico do que no teórico. A interdisciplinaridade pode e deve ajudar a superar estas lacunas. Filósofos, antropólogos e estudiosos da literatura têm muito a nos dizer a respeito do amor.

Para René Nelli, aquele que, ao lado e além de Rougemont, foi mais fundo na compreensão do plano mítico onde se "processa" o fenômeno amoroso, o amor é *imaginário*. Caberia acrescentar apenas que transpor esta segunda fase (ou seja, o identificar suas possíveis regularidades ou "estruturas"), para que seja minimamente bem sucedida, não pode prescindir da primeira. Ele mesmo o reconhece:

"Certamente, não seria necessário de forma alguma exagerar a uniformidade destas construções sócio-passionais: elas variam muito com os séculos, com as civilizações, com as classes. Há épocas que destroem o amor e mesmo a idéia de mulher. Há outras que as reconstróem. Mas todas as eróticas têm pelo menos por características comuns, aquela, primeiro, de não poder existir e tomar forma se não no seio de um grupo - por pequeno que o imaginemos - e em seguida, aquela de sempre se deixar reconduzir algumas constantes míticas quase universais onde se refletem, com relativamente pouca fantasia, as bases fisiológicas que são evidentemente as mesmas em todos os lugares".⁴²

Demos mais atenção aqui aos problemas que envolvem o trabalho historiográfico, de modo que uma discussão das *constantes míticas* às quais se refere Nelli seria objeto de um outro artigo. De qualquer forma, já não é pouca coisa. Nos defrontaremos a todo instante com o silêncio das fontes, o jogos de imagem entre o real e o imaginado, a ingerência nem sempre inconsciente das nossas próprias representações amorosas; sempre

haverá espaços em branco a serem explorados. E talvez tenhamos de nos preparar para isso, à maneira de Stendhal:

"Faço todos os esforços possíveis para ser *seco*. Quero impor silêncio ao meu coração, que acredita ter muito a dizer. Receio sempre ter escrito apenas um suspiro, quando julgo ter anotado uma verdade."

NOTAS

- 1 - VATSYAYANA, Mallanaga. **Kama Sutra**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1988, p. 150
- 2 - ROUGEMONT, Denis de. **O amor e o ocidente**. Rio de Janeiro, Guanabara 1988
- 3 - SPINA, Segismundo. **A lírica trovadoresca**. São Paulo, USP, 1991, p. 99
- 4 - PASTEREAU, Michel. **No tempo dos cavaleiros da Távola Redonda**, Cia. das Letras, 1989, p. 150-151
- 5 - DUBY, Georges. **Idade Média, Idade dos Homens**. São Paulo, Cia das Letras, 1990; LADURIE, Le Roy. **Montaillou, village occitan (de 1294 à 1324)**, Paris, Gallimard, 1991; MAC FARLANE, Alan. **História do Casamento e do Amor**. São Paulo, Cia das Letras, 1991.
- 6 - HUIZINGA, Johan. **O declínio da Idade Média**. Lisboa, Ulisséia, s/d. Ver principalmente capítulos V, VIII e IX.
- 7 - DINZELBACHER, P. "Pour une histoire de l'amour au moyen âge", in **Le Moyen Age**, nº 2, 1987: 223-240
- 8 - Idem, ibidem, p. 225
- 9 - Idem, ibidem, p. 226. A antropóloga Hellen Fischer analisa o amor conjugal em termos parecidos. Ver sua entrevista em **Veja**, 17/2/93. É interessante notar que tanto Freud quanto Schopenhauer, cada um a seu modo, tenham se aproximado desta perspectiva.
- 10 - DINZELBACHER, artigo citado, p. 231
- 11 - Ver FREIRE, Emília. "A mulher na Idade Média: serva ou musa?"; e RABELO, Maria. "Uma nova mulher na sociedade do Séc. XII: Heloísa", in **Revista do Departamento de Hist. da UFMG** nº 7, p. 155-157 e 158-161, respectivamente.
- 12 - Uma perspectiva não completamente oposta, mas mais completa, ao meu ver, é desenvolvida por Duby, op. cit.
- 13 - JAEGER, C. Stephen. "L'amour des Rois: structure sociale d'une forme de sensibilité aristocratique", in **Annales ESC**, mai-juin 1991, p. 547-

- 14 - apud JAEGER, art. cit., p. 547
- 15 - ibidem, p. 552
- 16 - ibidem, p. 554
- 17 - FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade**. Rio de Janeiro, Graal, 1977 (Vol I) e 1985 (Vol. II e III); GRIMAL, Pierre. **O amor em Roma**. São Paulo, Martins Fontes, 1991
- 18 - JAEGER, art. cit., p. 556
- 19 - idem, ibidem, p. 558
- 20 - SHORTER, Edward. "Différences de classe et sentiment depuis 1750 - L'exemple de la France" in **Annales**, juillet- août, 1974: 1034-1057
- 21 - A este respeito, ver MAYER, Arno. **A força da tradição**; e ELIAS, Norbert. **O processo civilizatório**.
- 22 - SHORTER, art. cit., p. 1639
- 23 - **História da Vida Privada**, (vários autores). São Paulo, Cia das Letras, 1991 . vol I. p. 462
- 24 - LAUDURIE, Le Roy. op. cit., p. 274. Vale a pena lembrar que na tradição hindu antiga, este tipo de sentimento (*Kama*) é, via de regra, extra-conjugal.
- 25 - SHORTER, art. cit., p. 1041
- 26 - MACFARLANE, op. cit. Malthus apontou, pioneiramente, a tendência da sociedade ocidental em gerar casamentos nos quais os cônjuges têm idades cada vez mais avançadas. Segundo ele, diz Macfarlane, "há uma combinação de pressão econômica e social: uma mistura de temor à pobreza, à perda de status, à perda do lazer e do prazer, o que mantém os ricos [e, posteriormente, não só os ricos] de ambos os sexos afastados do casamento". (p.23)
- 27 - **História da Vida Privada**, vol, IV, p. 521-522
- 28 - AMIEL, Henri-Frédéric. **Diário Íntimo**. Porto Alegre, Globo, 1947, p. 119
- 29 - **His. Vida Priv.**, vol. IV, p. 528
- 30 - CHARTIER, Roger. **História Cultural**. São Paulo, Difel, 1990. Principalmente capítulos IV e VI
- 31 - His. Vida Priv., vol IV, p. 524
- 32 - ROUGEMONT, Denis de. op. cit., p. 195
- 33 - BARTHES, Roland. **Fragmentos de um discurso amoroso**. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1988, p. 47
- 34 - Citado em STENDHAL. **Do Amor**. São Paulo, Ediouro, s/d, p. 104-105
- 35 - GRIMAL, Pierre. op. cit., P. 10
- 36 - WESTERMARCK, Edward. **Histoire du Mariage**. Paris, Payot, 1934 (vol. I). p. 194
- 37 - TAX, Sol (org). **Panorama da Antropologia**. Fundo de Cultura, São Paulo, 1966, p. 42. Conferir também o belo artigo de Geertz "Anti-anti

relativismo", publicado na **Revista Brasileira de Ciências Sociais** (Nº 8), bem como o seu **A Interpretação das Culturas** (Guanabara, 1989)

38- STEARNS, Peter & STEARNS, Carol. "Emocionology: clarifying the history of emotions and emotional standards", in **American Historical Review**, vol.90, number 4, oct. 1985: 813-836

39- idem, ibidem, p. 824

40- STEARNS, Peter & STEARNS, Carol. art. cit., p. 825

41- Buscarei refúgio às críticas dos mestres da objetividade nas palavras de Schopenhauer aos amantes indignados com sua fria análise do fenômeno do qual nos ocupamos aqui: "Que eles possam notar, antes de me julgarem, que o objeto de seu amor, que hoje exaltam em madrigais e sonetos, mal obteria deles um olhar se tivesse nascido dezoito anos mais cedo"(in **Metafísica do Amor**. Lisboa, Inquérito, s/d, p. 24)

42 - NELLI, René. **L'amour et les mythes du coeur**. Paris, Hachette, 1975, p. 22. A este respeito, ver ainda GOODE, William. "The theoretical importance of love", in **American Sociological Review**, vol. 24 (feb/59), p. 38-47; e também a bela conferência de Sônia Viegas, "Amor e Criatividade", in **Caderno de Textos**, mar/94, p. 25-45.

Reabilitando os Sofistas

Mirlam Campolina Diniz Pelxoto

Professora de Filosofia da Faculdade de Filosofia da
Fundação Educacional Monsenhor Messias

Assim, esta arte de contradição que, pela parte irônica de uma arte fundada apenas sobre a opinião, faz parte da mimética e, pelo gênero que produz os simulacros, se prende à arte de criar imagens; esta porção, não divina mas humana, da arte de produção que, possuindo o discurso por domínio próprio, através dele produz suas ilusões, eis aquilo de que podemos dizer "que é a raça e o sangue" do autêntico sofista, afirmando, ao que parece, a pura verdade.
Platão, *Sofista*, 268c-d

Com estas palavras conclui Platão, filósofo grego que viveu no século V a.C., um dos seus mais famosos **Diálogos**¹, onde se ocupa, através de suas personagens, em definir o sofista. Afinal quem foram os sofistas?

Em primeiro lugar podemos dizer que representam o grupo de pensadores por mais tempo injustiçado da nossa história ocidental. Excluindo o mérito que lhe reconheceram alguns pelo seu desempenho inaugural na história da educação², as demais referências que a eles encontramos nos livros de história e de filosofia, são quase sempre carregadas de um caráter pejorativo - sintoma de uma interpretação equivocada da própria história e da cultura grega - que camuflam toda a originalidade do movimento que desencadearam em seu tempo, do qual encontramos rutilantes ressonâncias em nossos dias.

O nosso objetivo neste artigo é de desvencilhar estes

¹ Platão, um dos mais importantes nomes da História da Filosofia, tem toda a sua obra escrita sob a forma de "diálogos", estilo literário por ele desenvolvido, com caráter didático, através do qual podemos experimentar a sua dialética - investigação que opera num duplo movimento de divisão em partes (*diáresis*), onde se faz o caminho que vai do geral ao particular, e de reunião destas partes (*synthesis*) num universal (a *idéia*).

² Ver JAEGER, W. *Paldéia*, Brasília, UNB/HERDER

pensadores da trama perversa que os relegou ao submundo da história da filosofia, apresentando algumas de suas principais reflexões e contribuições para os homens e para a cultura de todos os tempos. Para tanto elegemos como viés deste nosso artigo, a reflexão sobre a linguagem levada a cabo, principalmente por Górgias, e em certa medida também por Protágoras e Trasímaco, três dos mais expressivos sofistas da antiga Grécia.

A tarefa a que nos propomos, de reabilitar os sofistas, traz consigo a marca de um dos principais ideais sofisticos, que se traduz em seu empenho constante por justiça. Tal empenho, uma vez assumido por Górgias de Leontinos, um dos mais eminentes sofistas gregos, além de traduzir uma de suas principais temáticas, legou à literatura e à filosofia, tanto quanto a toda reflexão política que hoje se faz, um dos mais belos e "contemporâneos" textos da prosa antiga: o *Elogio de Helena*, o qual comentaremos mais à frente. Esperamos que com isto, a tão desejada e cantada musa da justiça possa nos fazer audível o canto que inspirou os melhores esforços destes homens de outrora, fazendo-lhes justiça, ainda que tardiamente.

I. Gênese da questão sofística:

A tarefa a que aqui nos propomos não é original. Outros tantos já a tomaram a si no último século. Destacamos dentre estes os trabalhos de edição e crítica dos Fragmentos dos Sofistas, que tiveram lugar na Itália sob o comando do talentoso e erudito Mário Untersteiner³, nos meados deste século, e os significativos estudos realizados, mais recentemente, por professores como o inglês George Briscoe Kerferd⁴, os franceses Gilbert Romeyer-Dherbey⁵, Jacqueline de Romilly⁶ e Barbara Cassin⁷ - luzes que, iluminando os estudos clássicos, vão revelando um cenário rico, variado e atual diante de nossos olhos.

Os escritos dos Sofistas desapareceram quase por completo e aquilo que deles conhecemos nos foi transmitido através de Platão e Aristóteles, fontes ambivalentes donde podemos extrair sua pior e sua melhor

³ UNTERSTEINER, M. *I Sofisti*, Roma, Laterza Editori, 1949.

⁴ KERFERD, G.B., *The Sophistic Movement* Cambridge University Press, 1981.

⁵ ROMEYER-DHERBEY, G., *Les Sophistes*, Paris, Presses Universitaires de France.

⁶ ROMILLY, J., *Les Sophistes dans l'Athènes de Périclès*.

⁷ CASSIN, B., *Ensaios Sofísticos*, São Paulo, Siciliano, 1990, e *Gregos, Bárbaros e Estrangeiros*, Rio, 34 Letras, 1993.

imagem. Entretanto, Platão e Aristóteles constituem nossas principais fontes quando o assunto é sofística. Trata-se então de saber lê-los para extrair de seus textos o que de melhor nos podem oferecer na composição do que foi, efetivamente, a **práxis** e o pensamento destes homens “malditos”⁸ e identificar em que repousa a “maldição” que recaiu sobre eles.

Começemos por localizá-los em seu tempo. Pelos meados do século V a.C., irrompeu na Grécia um movimento cultural **sui generis** que contribui para configurar uma nova correlação de forças no seio da cidade grega. Tal movimento foi chamado de **Sofística** e os homens ao qual se deve seu nome, **Sofistas**. Tal termo será mais tarde carregado de um sentido negativo que não lhe pertence em sua acepção primeira. Antes que um desvio de curso lhe ocorresse, a palavra **sofista** (σοφιστής) não tinha nenhum sentido pejorativo, mas, pelo contrário, era cognata e sinônima de **sophós** (σοφός), isto é, sábio, ilustre, instruído. Foi com o termo “sofista”, para termos uma idéia, que se referiu, por exemplo, o historiador Heródoto⁹ ao famoso legislador e poeta Sólon de Atenas e ao filósofo e matemático Pitágoras de Samos, empregando a palavra com elevado sentido. Para Píndaro¹⁰, poeta lírico, são sophoi (sofoi) os músicos e poetas; e **no Corpus Hippocraticum** os médicos são apelidados de **ietroi kai sophistai** (ιητροι και σοφισταί), ou seja, “médicos e sofistas”.

Mas será somente no século V a.C., que **sophós** e **sophistés**, começarão a se diferenciar, tendo como sintoma desta diferenciação, o tom irônico com o qual Platão a eles se refere em seus diálogos, sugerindo já uma certa discriminação e desprezo pela prática dos sofistas. Alguns autores destacam, dentre os pontos com os quais Platão os critica, o fato de cobrarem por seus ensinamentos - coisa que numa sociedade aristocrática como a anterior, não procedia, uma vez que os sábios eram sustentados pelos aristocratas para atuarem como preceptores de seus filhos. Os próprios sofistas assim se auto-denominavam, pelo que podemos notar nestas palavras de Sócrates no diálogo **Protágoras**, de Platão:

Sócrates - E és tão seguro de ti mesmo que, enquanto outros dissimulam essa técnica, tu abertamente a ti mesmo proclamando diante de todos os gregos e te denominando sofista, declaras-te mestre de educação e de Virtude (...)¹¹.

8 Tomamos aqui de empréstimo o adjetivo utilizado por ROMEYER-DHEBEY, Op.cit, p.9, para caracterizar os sofistas no quadro maior do pensamento ocidental: “Como há poetas malditos, também houve pensadores malditos, e estes foram os sofistas”.

⁹ HERÓDOTO, *História*. I, 29 e IV, 95

¹⁰ PÍNDARO, *Istímicas*. V, 28-29

¹¹ PLATÃO, *Protágoras*, 349 a

Nesta passagem do diálogo temos também um bom retrato da ironia com a qual se refere Sócrates/Platão à Prótagoras, com o “és tão seguro de si mesmo”, deixando aparecer o caráter mais geral das referências que encontramos aos Sofistas na obra de Platão. Juntamente com Isócrates e Aristóteles, Platão distingue, embora não sempre - entre *sophós* e *sophistés*. Platão, por exemplo, considera *sophói* os Pitagóricos, mas não os Sofistas. Aristóteles¹² os considera portadores de uma ciência aparente e não real, e nem sequer se refere a eles quando na sua *Metafísica* comenta as doutrinas de seus predecessores.

Mais quais teriam sido os motivos que determinaram o descrédito dos sofistas? Theodor GOMPERZ¹³ nos apresenta 4 motivos para este fato:

1. tal como sucedera aos filósofos anteriores a Sócrates, que mereceram uma certa reserva por terem se aventurado a perscrutar os segredos da natureza com curiosidade científica, também os sofistas tiveram suas especulações sobre os problemas humanos tomadas desta forma, sobretudo pelas pessoas de mentalidade religiosa que viam, por exemplo, em seu interesse uma ameaça à tradição mítica;
2. a tendência a desconsiderar as ocupações lucrativas, salvo algumas exceções, como incompatíveis com a dignidade, podem nos fazer imaginar o escândalo que representou, para os gregos contemporâneos aos sofistas, o fato destes trocarem sua sabedoria por dinheiro;
3. um certo sentimento de inveja por parte de alguns candidatos que se viam impossibilitados de acorrerem aos sofistas para aquisição de saber, por não terem condições financeiras de bancarem os altos custos da remuneração deste “serviço”. Tal fato provocou uma intensa antipatia com relação a eles;
4. e, finalmente, e de certa forma já mencionada por nós, a hostilidade com a qual Platão a eles se dirigia. Tal hostilidade foi, até pouco tempo, reiteradamente justificada. É bastante recente o surgimento de um movimento que reabilitou os sofistas como “líderes do progresso e do iluminismo”. Complicador na história desta querela é que, como já mencionamos, uma vez que se perderam todos os escritos do período anterior, para reconstituirmos suas doutrinas, dependemos das escassas fontes existentes, ou seja, escritores que vieram depois, dentre as quais a principal constitui-se precisamente no *corpus platonicum*, que com relação a eles se manifesta francamente hostil.

Gostaríamos ainda de aduzir aos motivos formulados por

¹² ARISTÓTELES, *Das refutações sofísticas*, I, 165 a, 19-22

¹³ GOMPERZ, Th, *The Greek thinkers*. Trad. de Laurie Magnus. London, John Murray, 1949, vol I, p, 416-418.

GOMPERZ, alguns outros. Antes que os sofistas surgissem no horizonte da Cultura Grega, o grego não colocava em questão suas tradições, não problematizava a autenticidade e a legitimidade dos princípios que regulavam sua vida moralmente e juridicamente. O raciocínio era apenas um: é vantajoso obedecer a lei; a desobediência é desvantajosa. Os Sofistas, para complicarem ainda mais o quadro de sua recepção, vão ousar, pela primeira vez, uma atitude questionadora, frente às tradições gregas, colocando em cheque a autenticidade e validade dos princípios éticos e jurídicos, o estatuto do conhecimento e do discurso, realizando uma verdadeira **Aufklärung** grega (à "imitação" do Iluminismo Europeu do séc. XVII). Essa atitude inovadora, como se pode imaginar, incomodou bastante aos conservadores da antiga Grécia, que não deixavam passar uma oportunidade sequer, para vilipendiar os principais representantes da Sofística. Alguns historiadores, ao nosso ver mais afetados por um preconceito que pelo **pathos** da "objetividade" histórica, não se pouparam, até mesmo de culpá-los, de responsabilizá-los, pela famosa derrota de Atenas para os espartanos na Guerra do Peloponeso.

Ainda um outro motivo nos parece significativo de ser considerado. No período em que surgem os primeiros sofistas, assistimos na sociedade grega a um movimento de ascensão política da "classe" comercial, que ganhava dia a dia prestígio com o aquecimento que obteve o comércio com o surgimento da moeda. Ora, a esta altura, o regime democrático começa a se firmar como realidade em Atenas, e como sabemos tem como uma de suas principais, senão a mais importante instituição, a "Assembléia" (**εκκλησία**). Desta tomava parte a totalidade dos cidadãos. Mas, sob a aparente abertura deste espaço de participação, algumas contradições se alojam. A palavra constituía, em todo o conjunto da organização democrática, o seu principal instrumento, e a igualdade de acesso a ela facultado compreendia um dos seus princípios fundamentais - a **isegoria**, igual direito de falar. Entretanto, se a palavra representava o principal índice de participação, esta participação se mostrava limitada. Se levarmos em conta que numa sociedade, anteriormente aristocrática, vemos que só alguns privilegiados dispunham de uma formação que os habilitava às "artes da palavra", por contarem com preceptores responsáveis pela sua iniciação. O que podemos deduzir deste fato é que, uma vez instaurada a democracia, tomarão acento na assembléia de cidadãos, pessoas oriundas dos mais diferentes extratos da antiga organização social, e um contraste se revelará, colocando em cheque a efetividade da participação política: a habilidade de alguns em apresentar e defender suas propostas e posições, de persuadir e se fazerem vitoriosos, e a incapacidade de outros em fazê-lo. Vale aqui lembrar que os cidadãos pertencentes a classe comercial, recém assimilados na esfera de participação política, não receberam formação que lhes habilitasse ao manuseio do instrumento fundamental de participação

que era a palavra, e com isto, viam se transformados - desculpem a força da expressão, e com todas as reservas possíveis - em "massa de manobra" dos interesses daqueles cidadãos procedentes da antiga oligarquia. Sua participação acabava por se limitar ao voto. (Fato este que talvez possa parecer estranho a nós que vivemos no século XX!). E aqui um fato merece destaque: os principais "alunos" dos sofistas serão nada mais, nada menos que os jovens filhos dos comerciantes, interessados em conquistarem seu efetivo direito de participação na vida política, através de seu principal instrumento - a palavra. Oriundos da classe comercial, em crescente ascensão, "meios" é que não lhes faltavam para fazer frente ao ônus de sua formação. Daí podemos imaginar que outros tantos se viam profundamente incomodados com a prática dos sofistas, que vinha ameaçar o seu "monópolio" na assembléia. E só por curiosidade, vale dizer que Platão procede da aristocracia, e também Aristóteles tinha com ela estreitas relações!

Mas passemos agora a considerar, para além das querelas por eles despertadas, em que de fato consistiu o "movimento" sofístico, e quais foram os principais temas de que se ocuparam em suas reflexões.

II. A *práxis* sofística

Como vimos, a aparição dos sofistas responde a uma demanda da democracia ateniense, marcada permanentemente pelo espírito de competição política e judiciária, que exigia de seus interessados uma preparação intelectual cada vez mais completa. Disto se extrai uma das principais características deste movimento, que se compraz no pragmatismo, que os opõe à atitude teórica dos filósofos que os precederam, que visavam o saber unicamente pelo saber, independentemente do que dele pudesse resultar de prático ou utilitário. Diversa foi a atitude dos sofistas, que poderíamos nomear como eminentemente pragmática - embora encontremos em alguns deles reflexões e preocupações de cunho teórico¹⁴ -, e de cujo pragmatismo poderíamos dizer ter comungado também Sócrates, não obstante o seu apelo à virtude intelectual, como nos lembra Xenofonte em suas memórias de Sócrates: "... espera o estudioso das coisas humanas fazer, de seus estudos, algo que traga benefício para si próprio e para seus semelhantes..."¹⁵.

¹⁴ Basta aqui mencionar os fragmentos de Protágoras de Abdera sobre a verdade, e sobre os deuses, ou o "Tratado do Não Ser" de Górgias de Leontinos, para lhes fazer justiça.

¹⁵ XENOFONTE, *Memoráveis*, I, 1.

Deste seu caráter, decorrem algumas de suas principais características. Dentro do quadro anteriormente configurado nas investigações filosóficas, e em particular a partir de Parmênides de Eléia, a “verdade” (ἀληθεια) representava o teor maior de suas buscas. “É preciso que de tudo te instruas”, diz Parmênides em seu poema¹⁶, “do âmago inabalável da verdade bem redonda”. O lugar ocupado pela verdade, nos pensadores anteriores, será agora reservado a **areté** (ἀρετή), que traduzimos por virtude, mas abstendo do sentido que lhe conferimos hoje, como qualidade interna ao homem, que mais diz respeito a esfera dos sentimentos, que das questões externas, da aparência. O sentido grego arcaico de **areté**, diz unicamente respeito, neste momento, a habilidade em se fazer com perfeição uma determinada coisa, como nos referimos, por exemplo, a alguém que é um virtuoso ao piano. Numa passagem do já referido diálogo **Protágoras** de Platão, quando inquirido por Sócrates sobre o que ensinava aos jovens, Protágoras lhe responde:

(...) procurando-me, aprenderá (o jovem) tão somente o que a ele interessa. De que se trata? Cuidar de seus afazeres pessoais, podendo ele dirigir, do melhor modo, sua própria casa, bem como conseguir, nos negócios públicos, a melhor maneira de falar e agir(...) ¹⁷.

O seu interesse pela **areté** em detrimento da **aletheia**, nos dizem também que valorizavam mais a forma do conhecimento do que seu conteúdo, daí a facilidade que tinham em elaborar sofismas, ou seja, argumentos falsos com aparência de verdadeiros - característica antes reconhecida apenas no falar das musas, como encontramos em Hesíodo¹⁸, e que aparecerá depois em Eurípedes como acusação ao deus Dionisos. A **areté**, dirá aqui respeito a excelência buscada pelo cidadão, na perfeição e eficácia de sua ação política no campo da palavra, revelando a natureza política da causa sofística.

Com a reforma democrática realizada por Sólon na Constituição Ateniense, depois continuada por Clístenes e ampliada após a vitória contra os Persas, tornava-se ainda maior o direito dos cidadãos de participarem dos destinos políticos de Atenas. Mas como já dissemos, tal participação dependia de um conjunto de conhecimentos e da habilidade para exercitá-los, que suscitou uma insistente demanda pelo saber. É quando

¹⁶ PARMÊNIDES, “Sobre a Natureza”, in Vol. Os Pré-Socráticos, da Coleção **Os Pensadores**, Abril Cultural, São Paulo, 1978. Vrs. 1,30-33, p. 141.

¹⁷ Op. cit, 318 e - 319 a.

¹⁸ Em sua **Teogonia**, Hesíodo coloca na boca das musas, que diz lhe ensinado este canto (a Teogonia), ‘as seguintes palavras: “Pastores que habitam os campos, tristes opróbios da terra, que nada sois senão ventres. Sabemos contar mentiras muito semelhantes às realidades, mas sabemos também, quando o queremos, proclamar verdades” (vs. 23-35); Séculos depois, encontramos na tragédia **As Bacantes** de Eurípedes, uma acusação de Penteu, soberano de Tebas, ao deus Dionisos, de que este falava em sofismas.

ganham espaço os sofistas que, sabiamente, em se considerando sábios, fizeram de seu saber objeto de um "comércio".

Tratemos agora de apresentar um dos temas que, solidário às transformações vividas pela cultura do século V^o, concorreu particularmente como condição de possibilidade a efetivação da democracia, e também para atrair para os sofistas os maus olhos de alguns de seus contemporâneos.

III. A linguagem como lugar de exercício do poder

Imenso é o horizonte temático da reflexão sofística. Na verdade, eles se ocuparam de quase todos os temas contidos no conjunto das inquietações do homem de seu tempo, manifestando o caráter quase "enciclopédico" do seu saber. Entretanto, um destes se nos apresenta como de uma luminosidade maior, em se tratando do contexto em que viveram. Estamos falando daquela que hoje reconhecemos como a primeira reflexão sobre a linguagem, de modo especial, sobre os usos e poderes da palavra enquanto instrumento por excelência do acontecer humano na cidade.

Como aparece esta reflexão no pensamento antigo? A reflexão sobre a linguagem se coloca, não apenas no plano filosófico propriamente dito, mas no plano mesmo da existência humana como de suma importância. Tantos seriam os pensadores, ao longo da história da cultura ocidental, que viriam a se debruçar sobre tal problema, dos mais diferentes pontos de vista, e com os mais disparatados interesses. Mas, trata-se aqui, de ir de encontro ao momento primordial de tal reflexão, que coincide com aquela dos sofistas, que dela se ocuparam não com o interesse meramente de erudição, mas, antes pelo contrário, como tentativa de fundar as bases de um possível exercício político numa sociedade que tem na palavra sua instância mais importante. A este respeito nos vem à memória, num primeiro momento, uma passagem atribuída ao sofista Trasímaco da Calcedônia, onde nos pinta o sentimento de seu tempo:

Eu gostaria, atenienses, de pertencer aos felizes tempos de outrora: nessa época, os jovens se permitiam nada dizer; a situação não os obrigava a falar à massa pois os antigos dirigiam corretamente a cidade¹⁹.

Significativa tal passagem, em se tratando de ressaltar a vinculação direta da reflexão sobre a linguagem dos sofistas, e de sua ação discursiva, com a conjuntura política que denota uma incipiente crise da estrutura de poder e participação da cidade, e um processo crescente de

¹⁹ TRASÍMACO, Frammenti, in UNTERSTEINER, M. (org.), *Sofisti - Frammenti*, Roma-Bari, Laterza, 1949

laicização da palavra que a desveste de seu caráter divino e mágico. Os tempos mudaram! E são os novos tempos que constroem o filósofo a mudar a direção de seu olhar, a adquirir uma preocupação mais prática, e a se ocupar de uma reflexão sobre o agir e o falar. Mas prossigamos ainda com Trasímaco :

(...)uma vez que a divindade nos pôs num tempo no qual devemos escutar (os outros que governam a cidade), e ao mesmo tempo (sofrer) nós mesmos os males; e, uma vez que os maiores desses males não são obras dos deuses, ou da fortuna, mas antes de nossos governantes, devemos então falar²⁰.

Ora, o que estariam aqui nos sugerindo as palavras angustiadas de Trasímaco, é uma crise, até então ainda não explicitada, na estrutura da cidade, no que tange à sua dimensão discursiva, ou, mais diretamente, a assembléia dos cidadãos. Estaria ocorrendo uma perda de confiança, por parte dos cidadãos, com relação a ação e, conseqüentemente, ao poder dos governantes? Pelo menos é o que nos parece estar dizendo Trasímaco, apresentando um quadro onde mostra que estaria agora ocorrendo com o governante, tal como aconteceu com a palavra, uma vez que, destituída de sua dimensão sagrada, começou a prestar-se aos objetivos mais estranhos ao lugar que lhe era próprio na tradição, e que lhe conferia legitimidade.

Qual era, afinal, o estatuto da palavra na tradição? A palavra era considerada sagrada. A chamavam *aléthela*, e representava um privilégio de adivinhos, poetas e reis, aos quais chama Marcel DETIENNE²¹ de "Mestres da Verdade". Tal palavra abrigava em si um poder de presentificação do mundo, das coisas, em seu caráter mágico e divino. A palavra era a coisa. Não havia se posto ainda a distinção entre as palavras e as coisas, entre o ser e o pensar. Tal problema terá sua aparição no poema de Parmênides, que ao afirmar que "ser" e "pensar" são uma só coisa, acaba por denunciar, em sua nostalgia de um tempo mítico da palavra, que já não o são. Só após ter experimentado cada uma destas duas atividades em separado, era possível nomeá-las com dois termos independentes. Mais tarde será a vez de Górgias, o sofista, que com o seu *Tratado do Não-Ser*, discutirá um a um os argumentos de Parmênides, e afirmará, na seqüência de sua discussão, a descoberta da linguagem como espaço independente, como ficção, selando a ruptura, no plano discursivo, entre as palavras e as coisas. É somente tal distinção que permite, entre outras coisas, que o homem se aproprie de forma instrumental da palavra, e faça dela o uso que lhe convém, nas causas que lhe interessam. Com a emergência da cidade, tal separação (entre as palavras

²⁰ *Ibidem*.

²¹ DETIENNE, M. , *Os Mestres da Verdade na Grécia Arcaica*. Rio, Zahar.

e as coisas), far-se-á ainda mais notável, uma vez que destituída de seu caráter de verdade, se prestará a uma crescente manipulação das consciências - persuasão -, e conseqüente exercício de poder de alguns sobre tantos outros. A palavra laica, torna-se assim, instrumento de ação e objeto de reflexão.

"Portanto", perguntava Trasímaco, "como hesitar em falar quando sofremos com a situação atual e quando sabemos que possuímos um meio para que tais eventos não se reproduzam mais?"²². E é então que deparamos com os fragmentos de Górgias, que para além da constatação de Trasímaco, irá mostrar como o "santo remédio" da palavra pode ser também um veneno poderoso.

Acompanhemos, então, o texto de Górgias, onde encontramos melhor explicitada a contribuição dos sofistas para o seu tempo (e quiçá para o nosso), e que por isto escolhemos aqui como nosso fio-condutor.

IV. O caráter farmacológico da palavra

Em seu *Elogio de Helena*, sob a desculpa de fazer uma defesa da figura mítico/histórica de Helena de Tróia, da qual conhecemos tantas referências²³, desenvolve um verdadeiro tratado de linguagem sobre o discurso persuasivo.

A linguagem aparece, desde sempre, como o lugar por excelência da epifania do mundo, donde são possíveis infinitos desdobramentos - característica esta é, por exemplo, aquela da palavra oracular, que revela de uma forma velada, que carece de interpretação, a resposta buscada pelo seu consultante. A palavra seria como uma prega (no latim *plica*), a ser continuamente ex-plicada e im-plicada no plano mesmo do discurso, que dobra-se sempre sobre si mesmo, em se desdobrando no dizer.

Como já observará CASSIN, B.²⁴, a própria figura de Helena, no Elogio, "nomeia esse desdobramento da coisa e do nome, que dá ao nome uma realidade mais tenaz e mais eficaz que a da coisa (...)". É neste movimento de dobrar-se e desdobrar-se sobre si mesma, que manifesta a palavra sua autonomia em relação à coisa que nomeia, fazendo dela uma potência, como entende Górgias, ao se referir a ela como um minúsculo corpo (*smikrotatol somáti*) e grande soberana, em sua célebre frase: "a palavra é uma grande potência" (*lógos dynástes mégas estín*).

²² *Op. cit.*

²³ Ver também, sobre Helena de Tróia, a *Iliada* de Homero, e a tragédia *As Troianas* de Eurípedes

²⁴ *Op. cit.*

Os homens, e em especial os sofistas, no uso da palavra seriam como que gladiadores, ou melhor, seriam o campo mesmo onde esta soberana trava seu combate por sobre a realidade. A esta experiência poderíamos chamar de uma inversão da fenomenologia, na medida em que o fenômeno não é mais o que suscita o discurso, mas torna-se o efeito mesmo da onipotência do discurso. Tal onipotência criará, diante daquele que o escuta, aquela realidade ou ilusão que lhe interessa produzir, a que poderíamos chamar **avant-la-lettre** de “ficção”, e garantirá o seu efeito persuasivo.

Em sua análise do discurso persuasivo, Górgias apresenta qual seria o raio de ação do discurso, que manifesta sua soberania sobre os homens, através deste corpúsculo invisível que é a palavra, capaz de construir um mundo próprio para além da realidade que lhe antecede. O discurso é capaz de realizar “obras divinas” (**thelótata érga**), de “cessar o medo” (**phóbon paytal**), de “dissipar o sofrimento” (**lypen aphelein**), de “excitar a alegria” (**charan energasasthal**), de “aumentar a piedade” (**eleon erayxetal**), como também de provocar o medo, arrancar lágrimas, provocar o arrependimento e a dor. Górgias nos fala da capacidade do discurso em afetar a alma - o que nos remete a referência que faz Platão aos poderes da retórica do sofista Trasímaco²⁵:

Quanto aos discursos que atraem a compaixão para com a velhice e a pobreza, a arte do Calcedônio, em minha opinião, se destaca pela sua força. Este homem, através de sua habilidade, sabe excitar até a cólera uma multidão de ouvintes e, ao mesmo tempo, ao contrário, uma vez excitados, apaziguá-los através de suas encantações, como ele dizia. Caluniar, depois dissipar a calúnia, aí está meu ponto forte.

Mas voltemos ao texto de Górgias, e tentemos compreender o que tem a nos dizer. Logo em suas primeiras linhas, diz querer dissipar pela palavra, aquilo que por meio dela teria sido construído - a saber, a má-fama e condenação de Helena. Ao fazê-lo, o sofista realizará uma verdadeira dissecação daqueles componentes que produzem a eficácia de um discurso.

Nesta espécie de genealogia do discurso, ou melhor dizendo, de seu caráter persuasivo, ele tentará mostrar como este é capaz de coagir a alma a crer no que diz como sendo real - é o dizer que constrói o que é. A intenção de Górgias, implícita a esta análise do discurso persuasivo é, a nosso ver, aquela de mostrar que a vítima de um discurso persuasivo, que em decorrência deste é levada a cometer alguma ação condenável, não pode por esta ação ser culpado. O verdadeiro culpado é, neste caso, o

²⁵ PLATÃO, *Fedro*, 267 c.

discurso, ou quem o proferiu. Mas este por sua vez não é resultante de uma única força, ou se quisermos, mérito de um único agente, isto é, daquele que o proferiu. E aqui aparece o que talvez de mais significativo possamos extrair de Górgias para a análise das questões concernentes a linguagem em nossos dias.

Górgias nos apresenta o campo do discurso persuasivo como um campo que se constitui na tensão entre dois vetores que se opõem: de um lado, aquele representado por quem profere o discurso, acrescido de todas aquelas condições que garantem sua excelência. Deste lado, destaca três tipos de discurso de seu tempo:

1. O discurso dos astrônomos, que tem o poder de fazer aparecer diante de nossos olhos coisas incríveis e invisíveis, permitindo que aquilo que não se dá a apreensão em sua imediaticidade, possa se apresentar à nossa imaginação. O discurso aqui aparece como fabricante dos meios aptos a ativarem nossa imaginação no processo de compreensão;

2. Os discursos jurídicos, onde a coação se dá através do poder de encantar e persuadir, potencialmente próprios à palavra. A verdade não importa à coação, mas somente conta a arte empregada a encantar e persuadir, a forma mesma de que se reveste o discurso - aquilo que será então nomeado retórica;

3. Finalmente, os discursos filosóficos, onde a velocidade pela qual se desloca de um a outro pensamento, é capaz de nos arrastar de uma representação à outra, e por isto mesmo, é capaz de mudar inclusive as crenças.

Mas em que consiste este vetor do discurso persuasivo?

O discurso persuasivo configura um campo de forças, nos moldes de um jogo de competências, que reveste a palavra de um aspecto mágico, lhe conferindo os poderes do encantamento, capazes tanto de provocar o prazer quanto a dor. Esta arte de encantamento (*gontélas technal*), associada às virtudes da magia (*magélas technal*), é que constituirá aquilo a que chama UNTERSTEINER, M.²⁶, de “malha fascinadora”, que como uma rede de pescador aprisiona a alma que, uma vez envolvida, se encontra encantada e persuadida, inclusive a alterar suas disposições da água para o vinho.

Que o discurso tenha tal potência, é fato não difícil de se experimentar. E o que não dizer dos gregos que começavam a experimentar todo o prejuízo do poder de encantação da palavra, com a perda de espaço da oralidade para a linguagem escrita que cada vez mais se estende por todos os cantos. Trata-se, no entanto, de ressaltar o campo mesmo do discurso, distinguindo os dois tipos de persuasão de que nos fala Górgias.

²⁶ UNTERSTEINER, M., *I Sofisti*

Ele nos fala de uma persuasão que se presta à verdade, e de uma outra que se põe a serviço do engano e da ilusão. Quantos homens são freqüentemente vítimas deste tipo de discurso! E dentre estas estaria incluindo a bela Helena de Tróia.

Ao lado do vetor “competência discursiva”, ele alinha um outro, que lhe vem de encontro de uma direção oposta. Estamos nos referindo à memória (*mnémen*) de quem ouve o discurso, que denuncia deste lado uma falta, uma lacuna, onde encontrará espaço a persuasão para se efetivar. Vejamos as palavras de Górgias:

Se de fato todos de todos os acontecimentos passados tivessem lembrança, daqueles presentes conhecimento, daqueles futuros previsão, o discurso mesmo continuando persuasivo, não enganaria como agora faz (...)²⁷.

Parece chamar atenção para o fato de que o discurso por si mesmo, por maior que seja o talento de quem o profere, e os recursos a que recorre, não teria um poder assim tão onipotente sobre o ouvinte, ou se o tivesse, seria pelo menos mais sutil. Ou, de outro modo, poderíamos dizer, que tanto quanto de sua qualidade, o efeito persuasivo do discurso, sua eficácia, supõe também uma falta, uma ausência, naquele que o escuta de “memória”. A memória aqui aparece, nas palavras de Górgias, impregnada do sentido com o qual a definia a antiga fórmula mântica dos mestres da sabedoria do período arcaico: “o que foi, o que é e o que será”. Ou seja, a memória não diz respeito unicamente a um acontecimento do passado, mas pode se dar também com acontecimentos presentes e futuros. O que poderíamos traduzir em nossos termos da seguinte forma: o desconhecimento de nosso passado, de nossa história, a incapacidade de perceber o presente, de analisar a conjuntura, e, finalmente, a incapacidade de prever minimamente o futuro, junto com as conseqüências de nossos atos passados e futuros, é que nos tornariam presas tão fáceis de discursos enganadores, da retórica de má fé.

É bastante perspicaz a reflexão que desenvolve Górgias sobre o discurso persuasivo, tomando o campo mesmo de sua eficácia como que constituído por estes dois vetores: a qualidade do discursante e a memória do ouvinte. Não seria ainda este o problema crucial, se tomarmos como nosso objeto os discursos que se fazem hoje, em se tratando do poder de sua ação sobre nós? Será que não padecemos nós, homens modernos, da falta desta moral intempestiva de que nos fala Górgias? E devemos nos lembrar que as formas modernas da “antiga retórica” se multiplicaram. Hoje

²⁷ GÓRGIAS, *Elogio de Helena*. Trad. nossa do texto grego: εἰ μὲν γὰρ πάντες περὶ πάντων εἶχον τῶν <τε> παρὸντων μνήμην, τῶν τε παρόντων ἐνόησαν, τῶν τε μελλόντων πρόνοιαν, οὐκ ἂν ὁμοίως ὁμοίως ᾖ ὁ λόγος ἡ <πά>τα. Frag.11.

existe até mesmo uma “indústria da persuasão”, que poderíamos localizar no império do **marketing**, da publicidade, que invadem a nossa alma sem pedir licença, a todo momento, através da televisão, dos jornais, das pesquisas de opinião, dos artistas da televisão,..., e poderíamos passar um tempo a elencar as modernas formas da persuasão. Enfim, o importante é considerar que deste fator já havia se dado conta Górgias, há 2500 anos atrás, no seio da cultura, que não sem motivos chamamos de berço da cultura ocidental.

E talvez seja esta uma das contribuições mais atuais da reflexão político-lingüística de Górgias, se a soubermos ler e transpor para as novas formas com as quais se revestem cada um dos elementos examinados pelo sofista. “Vão-se os dedos, ficam os anéis”! O discurso continua em nossos dias preenchendo os vazios de memória, configurando o tecido de nossas personalidades, criando mundos e realidades, para além do real efetivo. A palavra continua a se mostrar, como outrora se mostrara a Górgias, como um **phármakon** - o que pode curar ou matar:

Idêntica relação admitem a potência da palavra diante da condição da alma e a prescrição dos remédios com relação a natureza do corpo. De fato, como alguns remédios eliminam do corpo alguns humores, por um lado, e outros extirpam a doença, outros a vida, o mesmo se pode dizer das palavras: algumas afligem, outras deleitam, outras aterrorizam, outras colocam quem as escuta em um estado ardente, outras enfim, com uma eficaz persuasão maligna envenenam e encantam a alma²⁸.

Vale ressaltar que **phármakon** na língua grega é tanto o que cura, o remédio, como o que mata, o veneno. E é por isto que devemos nos prevenir para evitar que este **phármakon** atue em nós de forma negativa, nos capacitando para seu uso, e nos resguardando do uso que dele possam outros fazer contra nós.

A partir desta análise da palavra e da persuasão, é que irá desenvolver, ao mesmo tempo, uma crítica da linguagem e uma nova arte do discurso, que conhecemos pelo nome de retórica. Esta arte constituirá a matéria de que se ocuparão os sofistas a ensinar aos jovens cidadãos, e que, talvez estejamos ainda hoje, necessitados de aprender, para que nossa cidadania possa se preservar melhor, e se fazer mais eficaz, em meio a onda devastadora de sub-intenções que abriga o universo do discurso.

²⁸ Frag. 14, em tradução nossa: τὸν 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 χυμούς ἐκ τοῦ σώματος ἐξάγει, καὶ τὰ μὲν νόσου τὰ δὲ βίου παύει, οὕτως καὶ τῶν λόγων οἱ μὲν ἐλύπηναι, οἱ δὲ ἑτερψάν, οἱ δὲ ἐφοβήσαν, οἱ δὲ εἰς θάρρος κατέστησαν τοὺς ἀκούοντας, οἱ δὲ πειθοῖ τινα κακῇ τὴν ψυχὴν ἐφαρμάκευσαν καὶ ἐξεγοήτευσαν.

IV. Considerações finais

Esperamos que com estas reflexões tenhamos contribuído a colocar uma nova luz sobre este período da nossa história e de nosso pensamento. Reabilitar os Sofistas, como o entendemos, não se trata de desejar que uma nova sofística se inaugure em nosso tempo - o que aliás seria curioso, e serviria pelo menos a por fim à falsa situação de estabilidade e democracia em que julgamos viver -, mas de nos apropriarmos das ricas reflexões que fizeram outrora, buscando encontrar nelas alento para pensar as grandes questões de nosso tempo. O que desta apropriação resultará, não sabemos. Mas acreditamos na necessidade de o fazer, considerando que desde que o homem é homem, a questão da linguagem, do pensamento e da comunicação, lhe acompanharam como a unha ao dedo. Em todos os tempos de nossa conturbada história, a questão de fundo parece ser sempre uma e a mesma: como tornar possível, justa e harmoniosa, a existência dos homens no espaço da sociedade? E quanto para tanto, é necessário que sejamos capazes de nos desfazermos dos preconceitos, culturais e históricos, e nos abirmos ao diálogo e ao outro, o que implica, como bem o souberam fazer os sofistas, em conviver com as diferenças em todos os níveis, numa comunidade pluralista, nos utilizando daquilo que faz o homem propriamente humano: a linguagem.

À guisa de conclusão, tomo como minhas, parafraseando, as palavras finais de Górgias no **Elogio de Helena**:

Eliminei com a minha palavra a infâmia destes pensadores; permaneci aderido àquela norma que fixei no princípio do meu discurso; tentei desfazer a injustiça de uma desaprovação e a insuficiência de uma opinião, quis escrever este "discurso", como elogio daquilo que de melhor tiveram e fizeram os sofistas.

Nietzsche e o Fausto de Goethe

Uma Face da Modernidade

Flávio C. S. Oliveira

Mas estou pedindo o impossível; assim, peço à minha altivez que acompanhe sempre a minha prudência.

E se algum dia, a minha prudência me abandonar, ah, como gosta de bater asas!, também possa a minha altivez, então, voar ainda em companhia da minha loucura!

Poucas figuras mitológicas, históricas ou literárias conseguiram traduzir com tanta eloquência o espírito de uma época, suas transformações e ambigüidades. Os três séculos que antecederam a consolidação do Fausto como um personagem paradigmático da cultura e mentalidade moderna na tragédia de Goethe assistiram as maiores modificações mentais e sociais desses tempos. As mudanças ocorreram em todos os sentidos e em todas as direções. Nas artes, o barroco era o painel do clima de ambivalências e contradições em que estava mergulhada a cultura ocidental e a pintura abusava da sobreposição de contrários, luz e sombras, sagrado e profano. As ciências e a filosofia, com a nova cosmologia galileana e o pensamento de Descartes, vivia seu grande momento de ruptura com os ditames místicos e teocentristas inspirados pela Igreja. Os movimentos da Reforma e Contra-Reforma são a expressão máxima de que nem mesmo esta resistia ao surto de questionamentos transformacionistas que emergiam paulatinamente, na medida em que iam desaparecendo os antigos valores medievais. Quanto ao aspectos sociológicos, começava a surgir o fenômeno da urbanização crescente e desordenada das cidades que existiam até então; acentuava-se pois, o imaginário que coloca o campo e a cidade em lados opostos, cada um dos quais encarnando valores antagônicos como o bem e o mal, a virtude e o vício, a pureza e desagregação de todos os verdadeiros valores, o não saber hoje o que o amar amanhã, por ser tudo efêmero e fortuito. A época moderna foi então, marcada por uma intensa e muitas vezes penosa convivência compulsória dos contrários. Em meio a isso tudo, o século XIX

assistiu a uma intensificação, ao limite, de todas essas características, se consolidando como o apogeu dos tempos modernos. Não podendo haver pois, momento histórico mais oportuno para a emergência dessa tragédia da modernidade que é o Fausto de Goethe.

O que tentarei aqui, portanto, é esboçar, talvez de maneira um pouco apressada, pela quase inatingível profundidade do tema em questão, uma leitura da figura arquetípica do Fausto de Goethe à luz de um dos pensadores que melhor traduziu o espírito da modernidade. Nietzsche, o autor que escolhi como referencial para tecer essa análise, e que viveu em meio ao *tourbillon social*, que foi o século XIX, concebia a sociedade moderna como estando em meio a uma enorme ausência e vazio de valores, mas da mesma forma, era justamente isso que a colocava no centro de uma imensa abundância de possibilidades. Berman (1987: 21) nos lembra que, nessa mesma obra, o autor de "Para Além do Bem e do Mal" afirma que tudo está impregnado de seu contrário. Nietzsche, no decurso de seu pensamento, procura ainda demolir o cristianismo, o que para ele seria a expressão de toda decadência em que se encontrava a cultura ocidental. O que ele buscava através de sua filosofia, era a transvaloração de todos os valores, os ainda vigentes, a começar pela própria moral judaico - cristã. Para tanto, ele criou a idéia da morte de Deus. Com a noção de caos reinante surgiria a possibilidade do engendramento de uma nova moral baseada na Vontade de Potência, que não mais seria do que vontade de criação.

Entretanto, o caos da vida moderna desencadeara, na maior parte dos homens, (os quais Nietzsche chamou de Últimos Homens) o niilismo, uma mera vontade do nada. Assim, esse homem do niilismo teria reconhecido a ausência total de fundamento dos antigos valores, e sabendo que Deus está morto "(...) não tenta, como o criador, criar novos valores, nem mesmo, como o homem superior, agir por si próprio" (Suffrin, 1991:142).

Nietzsche deposita então sua fé em uma nova espécie de homem, antitética ao paralisismo dos "Últimos Homens"; ele pretende, portanto, uma nova espécie de homem que, colocando-se em oposição ao seu hoje, terá coragem e imaginação para criar novos valores "(Berman, 1987: 22).

É bom lembrar que, ao declarar a morte de Deus, Nietzsche está libertando-se da moral judaico-cristã, moral culpada a que ele dá o nome de moral do escravo. Desse modo, ele está preconizando uma nova moral que se pauta pela vontade de potência criativa e afirmativa que regerá todo o contínuo processo de vir a ser, rumo ao aperfeiçoamento do homem.

Logo percebemos que a trajetória do personagem Fausto, da tragédia de Goethe, está permeada de elementos suficientes para que possamos aproximá-lo, pelo menos no tocante ao seu vigoroso instinto

criador do modelo de uma nova moralidade proclamada por Nietzsche e regida sobretudo pela Vontade de Potência. Tentarei, assim, evidenciar os traços da interpretação nietzscheana da análise que Berman faz da obra de Goethe. Vejamos pois (ainda que de maneira breve, insisto) como foi feita tal leitura.

Uma das questões fundamentais nos escritos nietzscheanos é uma crítica mordaz ao pensamento científico. No entanto ele não pretende elaborar uma teoria da ciência, pois entende que o problema da ciência não pode ser discutido a partir do interior dela própria.

O personagem, Fausto, de Goethe, faz um movimento semelhante: parte de uma vida dedicada à pesquisa científica, para a vida mundana, com o objetivo de vivenciar experiências às quais não tivera acesso quando se preocupava exclusivamente com seus estudos. Assim, uma das linhas norteadoras do pensamento de Fausto, e que remonta ao período da Grécia Arcaica, está ligada à noção apolínea de que "o mal supremo é morrer logo; o segundo dos males é ter que morrer um dia" (Machado, 1985: 21). Aí está pois, o fator determinante do afã criador e vital do personagem de Goethe, que se batia contra a morte em vida em que se encontrava, encerrado em seu gabinete de trabalho. Desse modo, durante toda a tragédia, (mas sobretudo na segunda parte) percebemos Fausto num permanente processo de adiamento de sua morte entendida como estancamento de sua vontade de conquistar e, mais tarde, do seu permanente impulso construtor.

Na cena inicial surpreendemos Fausto fechado em seu quarto de estudo, ensimesmado, envolvido em um intenso diálogo interno onde ele desenvolve reflexões sobre a sua vida de intelectual bem sucedido. O herói de Goethe constata a ambiguidade e a contradição em que vive:

"Aí de mim ! da filosofia / Medicina , jurisprudentia , / E, misero eu! da teologia , / O estudo fiz, com máxima insistência. / Pobre e simpônio, aqui estou / E sábio como dantes sou! / De doutor tenho o nome e mestre em artes, / E levo dez anos por estas partes, / Pra cá e lá , aqui ou acolá / Os meus discipulos pelo nariz. / E vejo-o, não sabemos nada! / Deixa-me a mente amargurada. / Sei ter mais tino que esses maçadores, / Mestres, frades, escribas e doutores; / Com dúvidas e escrúpulos não me alouco, / Não temo o inferno e Satanás tampouco / Mas mata-me o prazer no peito; / Não julgo algo saber direito, / Que leve aos homens uma luz que seja / Edificante ou bemfazeja. / Nem de ouro e bens sou possuidor, / Ou de terreal fama e esplendor; / Um cão assim não viveria."

O trecho citado é um dos mais eloquentes da primeira parte da tragédia, pois revela o cerne das inquietações de Fausto, para quem a contradição de tudo saber (ele é um intelectual versátil e extremamente reconhecido) e nada possuir parece tipificar o permanente estado de contradição que subjaz à experiência da vida moderna. Ainda nesta cena, Fausto acirra a contradição em que vive ao pretender resolvê-la negando a própria racionalidade:

" Por isso entrego-me à magia,/ A ver se o espiritual império/ Pode entreabrir-me algum mistério./ Que eu já não deva, oco e sonoro,/ Ensinar a ou tem o que ignoro;/ Para que aprenda o que a este mundo/ Liga em seu âmago profundo,/ Os germes veja e as vivas bases,/ E não remexa mais em frases ",

Já que fôra seu um mundo interior, racional, quem o afastara da vivência cotidiana, ele apela para a magia (para a não racionalidade). Assim, o que ele deseja agora é, por assim dizer, ver o mundo de perto, enriquecer-se das experiências cotidianas. Ele tem a necessidade de resgatar um outro lado seu, o da humanidade, que ficaria obliterado pela sua vida intelectual.

Nota-se assim que o Fausto de Goethe encarna o processo de modernização europeu que se inicia, com mais evidência, em fins do século XVIII e princípio do XIX.

O Herói goethiano está, portanto, imbuído de uma enorme força vital que lhe confere grande dinamismo; Berman chamou essa força vital de vontade de desenvolvimento. É evidente, pois, o traço da interpretação Nietzscheana: nota-se que o autor utilizou o conceito de vontade de potência para designar a grande força vital de Fausto. O Fausto de Goethe, diferentemente dos antecessores (a história de Fausto remonta ao século XVI) não está à busca tão somente de dinheiro, sexo, poder sobre os outros, fama e glória, que são bens claramente definidos e universalmente desejados. Ele deseja mais do que essas coisas. O que ele quer é embriagar-se; quer atordoar-se; em suma , o que Fausto deseja é sugar da vida toda a experiência que puder, a fim de obter do mundo vivências às quais teve de abdicar durante seu período de devotamento à ciência.

No Fausto de Goethe encontram-se juntos o ideal cultural do autodesenvolvimento e o efetivo movimento social na direção do desenvolvimento econômico. Se, por um lado, a cultura de Fausto se desenvolveu no sentido de divorciá-lo da totalidade da vida, por outro, é somente esta que lhe permitirá ter uma melhor percepção do mundo que o cerca na medida em que ele assume viver uma vida mundana.

Desejoso de sugar da vida tudo que essa pudesse lhe oferecer, Fausto invoca o Espírito da Terra e lhe declara seu parentesco com ele. Este, no entanto, diz a Fausto que procure um outro espírito mais adequado à sua condição: o herói estaria sendo por demais ambicioso. Antes de desvanecer, o espírito da terra lança sobre Fausto um epíteto encarnecedor: *ubermenche* (super homem). Goethe traz a tona esse *ubermenche*, não tanto para expressar a luta titânica do homem moderno, mas para sugerir que muito dessa luta está mal colocada.

Assim, o Espírito da Terra pergunta a Fausto por que ele não luta para se tornar apenas um *menche* (um autêntico ser humano).

No momento mais intenso de sua angústia, quando Fausto propõe se matar encerrando-se de uma vez por todas "na tumba em que

se transformou seu espaço interior ", ele ouve um retumbante bimbalar de sinos e um maravilhoso coro angelical, porque é domingo de Páscoa. Essa passagem nos remete ao tema das três metamorfoses do espírito enunciado por Nietzsche: o Espírito do Camelo carrega as suas dores por entre o seu deserto interior e o faz sem questionar, sem reclamar.

Ajustando esse modelo para a vida de Fausto, temos que o herói suportou por anos o peso de uma vida desvinculada de toda e qualquer experiência mundana (relações com as pessoas) em prol de uma vida dedicada à ciência . No segundo modelo, o Espírito do Leão rebela-se contra aquele seu estilo de vida, mas no entanto, não encontra uma saída a não ser a morte. Então em um terceiro modelo, o Espírito da Criança, Fausto renasce. A metáfora dos sinos da Páscoa reflete muito bem esse renascimento proposto por Nietzsche quando fala na transformação do Espírito da Criança. O primeiro não chega a adquirir uma certa inocência.

Berman ainda fala em Freud, Proust e seus seguidores, talvez Bergson, ao comentar o episódio do renascimento/rejuvenescimento de Fausto: o herói teria no momento do bimbalar dos sinos, recuperado a lembrança da sua infância há muito esquecida, recuperando também sentimentos como a ternura, afeto e outros. Fausto se vê, pela primeira vez depois de muito tempo, chorando; ele renova, assim, seu espírito com o Espírito da Criança.

Berman acrescenta que na visão de Goethe, "as rupturas psicológicas da arte e do pensamento romântico - em particular a redescoberta dos sentimentos da infância - podem liberar tremendas energias humanas capazes de gerar amplas doses de poder e iniciativa a serem desviadas para o projeto de reconstrução social".

É extremamente significativo para a compreensão da questão do dever, no pensamento nietzscheano, o trecho em que Fausto, querendo compreender a origem do ser humano, abre a Bíblia e lê a frase chave de todo o Velho Testamento: " No princípio era o verbo ". Fausto, então, decide preconizar um novo princípio, mais adequado aos seus anseios. Seu novo princípio passa a ser então: "No princípio era a ação ".

Nietzsche, no Zarathustra, constrói seu pensamento em torno da idéia de que o Ser só se define na ação. Isso é o que fundamenta a noção de dever: um Ser não é; ele vem a ser, na ação. Ou melhor: não existe o Ser; o que há é somente um Vir a Ser constante e eterno. Assim, essa passagem se faz bastante eloquente da filiação de Berman ao pensamento nietzscheano, na análise do Fausto de Goethe e por extensão à toda a reflexão sobre a modernidade.

Vale a pena ainda, prestar atenção à questão do debate no pensamento alemão do século XIX, entre o conflito entre Deus da palavra e o Deus da ação (deuses do Velho e do Novo Testamento), aludido em pé de

página. No dizer de Berman, esse conflito cumpriu um papel simbólico em toda cultura germânica do século XIX. Tal conflito encarna a dicotomia entre o anti-semitismo e o proselitismo germano - cristão, e pode ser identificado com a dicotomia entre reflexão versus ação. Voltando, pois, à cena de Fausto e seu "no princípio era a ação". É nessa situação (naquele momento) que Goethe introduz a figura do Diabo, o que é também altamente significativo para a compreensão do ideário nietzscheano que perpassa toda a reflexão de Berman sobre essa "tragédia da Modernidade". Se a noção do Princípio como ação aponta para a questão do devir e por em consequente de um anti-finalismo, agora, a aparição do Diabo toma o sentido de representar a idéia de anti-dualismo. Assim, quando a figura do Diabo tem lugar na tragédia mediante o pacto com Fausto, nota-se que nada provém do nada, só pode ocorrer qualquer criação a partir de tudo aquilo que foi chamado de pecado, destruição, mal. Assim diz Mefisto: "Eu sou o espírito que tudo nega e assim é, pois tudo que existe merece perecer miseravelmente" (Berman, 1987 : 48). Essa frase, entrecortada de citações do próprio Goethe, demonstra o caráter anti-dualista da interpretação do Fausto. Essa interpretação é pois, compreendida à luz da dialética: as coisas nascem do seu contrário. Berman ainda acrescenta: "De fato, só trabalhando com o mau, não desejando "nada além do mau", é que ele pode terminar do lado de Deus, "criando o belo" (1987: 48).

O que se depreende então, é o esforço que o homem moderno deve fazer no sentido de compreender toda a dialética de seu tempo, para viver e seguir caminhando, não obstante todos os riscos que ela venha a engendrar. Vemos que é a dialética que serve como pano de fundo e como mola propulsora para o desenvolvimento da moderna economia, do Estado, e da sociedade como um todo. Essa afirmação remete, mais uma vez, para a questão do anti-dualismo e anti-finalismo (conceitos muito bem verificados no pensamento nietzschiano) na trajetória do personagem Fausto - que encarna toda a dinâmica da sociedade moderna. A título de informação adicional, notemos que mesmo Lucács já havia se referido à dialética entre o bem e o mal como sendo um fator impulsionador do capitalismo.

Uma mensagem de Mefisto: "Esta é justamente a lei da vida. Aceite a destrutividade como elemento integrante na sua participação na criatividade divina e você poderá lançar fora toda culpa e agir livremente. Nada de sentir-se inibido pelo freio da dúvida moral: deveria fazê-lo?" Na ampla estrada do auto-desenvolvimento, a única questão vital é: como fazê-lo? Essa questão moral é bastante discutida por Nietzsche em *A Genealogia da Moral*. Os entraves morais estão relacionados com a moral judaico-cristã, que engendra os sentimentos de culpa e de má consciência e que é relacionada por ele com a moral do escravo, em oposição à aristocrática detentora de grande força vital.

Concluindo, de acordo com Berman, temos que, o capitalismo é uma das forças essenciais no desenvolvimento do personagem Fausto. Da mesma forma, voltando a Nietzsche, podemos compreender porque esse autor desacredita das doutrinas igualitárias por estas lhe parecerem imorais, na medida em que impossibilitam verificar a diferença entre os valores da moral aristocrática e a dos escravos (1983: 15).

BIBLIOGRAFIA

BERMAN, Marshall. **Tudo Que é Sólido Desmancha No Ar - A Aventura da Modernidade**. São Paulo, Cia das Letras, 1987.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **A Genealogia da Moral**, São Paulo, Moraes, 1985.

Assim falou Zaratustra, Rio de Janeiro,

Bertrand Brasil S.A., 1989.

SUFFRIN, Pierre Héber. **O Zaratustra de Nietzsche**, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1991.

MACHADO, Roberto. **Nietzsche e a verdade**. Rio de Janeiro, Rocco, 1985.

GOETHE, Johann Wolfgang Von. **Fausto**. (tradução de Jenny Klabin Segall).

Belo Horizonte, Villa Rica Editoras Reunidas Ltda, 1991.

Coleção "Os pensadores"**Nietzsche**. São Paulo, Abril, 1983.

Flávio C. S. Oliveira é aluno do programa de Mestrado em Educação da Faculdade de Educação da UFMG.

FEMM

Av. Marechal Castelo Branco, 2765
Sete Lagoas - MG