

1. REFLEXÕES SOBRE EPISTEMOLOGIA E MORAL EM KANT, CASSIRER E NIETZSCHE ¹

*Sapere aude! [ousa saber!]
Tem coragem de servir-te da
tua própria inteligência. Kant*

Vladimir Fernandes
vladfernandes@ig.com.br

1.1. A “revolução copernicana” de Kant

1.2.

Uma das preocupações centrais de Immanuel Kant foi com relação ao problema teórico, sua investigação sobre as condições de possibilidade do conhecimento. Donde resultou sua autodenominada “revolução copernicana”. Por “revolução copernicana” deve-se entender a transformação realizada por Kant na epistemologia, semelhante à transformação realizada por Nicolau Copérnico na concepção do universo. A teoria proposta por Copérnico no século XVI provoca uma verdadeira revolução no modelo tradicional geocêntrico aceito até então. Na teoria heliocêntrica de Copérnico, a Terra perde seu lugar privilegiado na hierarquia do sistema e o Sol passa a ocupar o seu lugar. Kant autodenominou que realizou um tipo de “revolução copernicana” no campo epistemológico. O problema sobre a origem do conhecimento era respondido até o século XVIII por duas principais teorias: a do racionalismo e a do empirismo. Os racionalistas, de um modo geral, priorizam a razão no processo do conhecimento e aceitam a existência de idéias inatas, independentes da experiência. Já os empiristas, de um modo geral, enfatizam o papel da experiência sensível para aquisição do conhecimento. O conhecimento depende e resulta da soma e associação das sensações exteriores na percepção, ou seja, o sujeito na aquisição do conhecimento tem uma relação passiva com o mundo. Porém, segundo Kant, as investigações sobre o conhecimento não devem partir dos objetos do conhecimento, mas sim da própria razão que produz o conhecimento. Assim como Copérnico colocou o Sol no centro do sistema, Kant coloca a razão no centro das investigações, para que primeiramente fosse examinado como se processa e se fundamenta o conhecimento e o que é possível conhecer.

Kant irá concluir nos seus estudos que não são os sujeitos que se conformam aos objetos, mas sim que são os objetos que se conformam às faculdades do sujeito. Para ele, a razão é uma estrutura *a priori*, isto é, anterior à experiência e independente dela. Já os seus conteúdos são empíricos, isto é, dependem da experiência. Nossa percepção do mundo ocorre no espaço tempo, e estas são categorias *a priori*. Essas duas formas existem em nossa consciência antes de qualquer experiência. O mundo é percebido segundo as características da razão humana. Por isso sabemos como o mundo se “mostra para nós” (fenômenos), mas não somos capazes de conhecer a “coisa em si” (noumeno). Portanto, conhecimento para Kant é o conhecimento dos fenômenos. E só na ciência (mecânica newtoniana) é possível conhecimento universal e necessário. Para Kant a objetividade da ciência encontra-se na possibilidade de fundar leis. E as leis científicas são possíveis graças às relações causais que há entre os fenômenos.

1.3. A “ampliação” da “revolução copernicana”

No segundo volume de sua *Filosofia das Formas Simbólicas*, Cassirer afirma ter realizado em sua filosofia uma ampliação da inversão kantiana. Cassirer concorda com a “revolução copernicana” de Kant, mas vê nela um limite: restringir a esfera do conhecimento ao físico-matemático.

Se para Kant a ciência era concebida como um conhecimento universal e necessário, a esfera da objetividade por excelência, em Cassirer a ciência passa a ser compreendida como um conhecimento

¹ Em Nietzsche será abordada apenas sua concepção moral e não a epistemológica.

simbólico, uma “construção” simbólica em meio a outras. Nessa perspectiva, perde seu caráter universal e necessário e se coloca no mesmo patamar de outros conhecimentos simbólicos, de outras formas simbólicas.

A epistemologia kantiana é diferente da cassireriana porque a situação da ciência também é diferente. Enquanto em Kant sua epistemologia tem sua reflexão orientada na mecânica newtoniana, considerada como modelo de ciência, em Cassirer sua epistemologia tem sua reflexão orientada na teoria do eletromagnetismo de Maxwell. Foi a impossibilidade de dar uma interpretação mecânica às teorias de Maxwell, na segunda metade do século XIX, que marca o fim da hegemonia da mecânica como teoria científica. Com a superação do mecanicismo supera-se a condição de intuitividade das teorias científicas, ou seja, as teorias científicas não têm mais uma correspondência imediata com a realidade sensível. Por exemplo, conceitos como átomo, massa, força etc., não existem de fato na realidade, mas são construções conceituais que visam interpretar o real. Para Cassirer, isso significa que objetividade não pode mais ser identificada com o conceito de substância, com um ser sensível existente, mas sim como uma forma de construir, de interpretar o mundo simbolicamente, ou seja, como uma função simbólica.

Assim, se a ciência é uma construção simbólica, tal característica não é exclusiva da ciência, mas também de outras esferas da produção cultural. Dessa forma, enquanto que Kant só admite a ciência como forma de conhecimento objetivo, Cassirer amplia essa característica para outras formas. Considerando que a “realidade” é uma construção simbólica e que existem várias formas de construir simbolicamente a realidade, daí se segue que existem várias formas de objetividade. O giro copernicano de Kant não exige necessariamente o pluralismo que defende Cassirer, mas o faz certamente possível. Se em Kant o problema fundamental era garantir a validade universal, em Cassirer passa a ser garantir a autonomia universal. Assim, a tese geral de Cassirer é que: 1) existem várias formas de objetivação da “realidade”, o que ele chama de “formas simbólicas”, e 2) todas elas têm o mesmo grau de validade. O problema da primeira tese é definir o que é uma forma simbólica e quais são elas. O da segunda tese, aparentemente fácil de expor pelas premissas, mas difícil de fundamentar, é explicar como todas as formas simbólicas possuem o mesmo grau de validade.²

1.3.1. Classificação das formas simbólicas

Para Cassirer, em toda forma simbólica há uma relação entre o signo e o significado, mas essa relação não se dá da mesma maneira entre as formas simbólicas, mas sim numa tripla gradação: expressividade, representação e significado. Vejamos cada uma delas. a) A relação de expressividade é típica do mito. Nessa relação, há uma identidade entre o signo e o significado. O signo se confunde com o significado, ambos estão fundidos. Os símbolos não representam a coisa, mas se confundem com ela; o nome, a imagem, toma o lugar e os atributos da própria coisa que designa. Esse fato está na base da experiência mágica com o mundo. b) A relação de representação é característica da linguagem. Há uma separação entre o signo e o significado. O nome está no lugar da coisa de forma convencional e serve para representá-la. c) Já a relação de significado é típica da ciência. Há uma independência entre o signo e o significado. Embora na relação de significado se utilize signos, estes não permitem uma retradução em termos de elementos sensíveis. Existe uma autonomia do signo em relação ao mundo sensível; os signos se tornam uma espécie de “ficções”.

Os três tipos básicos de relação entre o signo e o significado estabelecidos por Cassirer resolvem o problema de se classificar três formas simbólicas que ele aborda explicitamente. A relação de expressividade é típica do mito, a de representação é típica da linguagem e a de significado, da ciência. Já com respeito à religião e à arte, com base nas afirmações de Cassirer, pode-se tentar posicioná-las nessa relação.

² Para mais detalhes sobre a análise destes problemas vide: Cassirer: a filosofia das formas simbólicas. In: MACHADO, Nilson José. & CUNHA, Marisa Ortegoza. (org.) Linguagem, conhecimento, ação: Seminários de epistemologia e didática. São Paulo: Escrituras Editora, 2003.

1.4. A “inversão copernicana” e o problema moral em Kant

Foi abordado, no primeiro item, que uma das preocupações centrais de Kant foi com relação ao problema teórico, sua investigação sob as condições e possibilidades da produção do conhecimento. Donde resultou a chamada “inversão copernicana” kantiana. Este problema teórico apresentado está relacionado diretamente a outra preocupação fundamental para Kant: o problema prático, ou seja, a fundamentação de uma ética. Na verdade, Kant ao discutir o problema teórico já estava preocupado em subsidiar a fundamentação de uma ética. Para tanto é necessário responder questões do tipo: “o que devo fazer?” e ainda “por que devo fazer desse modo e não de outro?” Segundo esclarece Gonzáles Porta,

“Trata-se pois, em ultima instancia, de fundamentar a **objetividade do dever**, isto é, sua **universalidade e sua necessidade**. Entretanto, como já sabemos, universalidade e necessidade não podem ser fundadas empiricamente.” (2002, p.118)

Ou seja, a observação empírica pode nos informar a respeito de como as pessoas agem e se comportam, mas não pode dizer porque elas devem se comportar dessa forma. Assim, não é possível fundar universalidade e necessidade com base na experiência. “Logo, se é possível universalidade e necessidade na esfera da ética, ela só pode ser fundada de um modo não-empírico, ou seja *a priori*.” (2002, p.119) Dessa forma, a questão sobre um conhecimento a priori passa a ser central na discussão ética de Kant. Lembrando que conhecimento a priori é o conhecimento não-empírico, é o conhecimento universal e necessário produzido pela razão. Assim, Kant busca uma fundamentação racional para ética.

No decorrer dos tempos as respostas à pergunta “por que devo?” tiveram algumas variações, mas em geral apontava, para um motivo externo as pessoas: Deus, tradição, a autoridade paterna etc.

Kant elabora uma resposta que segue um outro caminho, ela diz:

“... ‘devo’ – porque sou um ser racional. Eu não preciso perguntar a ninguém o que devo nem por que devo, mas unicamente a mim mesmo enquanto ser racional. A fonte última do Dever não é outra coisa que a Razão; a moralidade é auto legislação de um ser racional. A Razão, enquanto **razão prática**, dita a sua própria lei. Ela não toma esta lei de nenhuma instância transcendente a ela, mas apenas de si mesma. A Razão é, pois, a verdadeira fonte da objetividade prática.” (Gonzáles Porta, 2002, p.121)

Gonzáles Porta, esclarece que esta é apenas uma parte da resposta, e embora seja uma parte fundamental, ainda não está completa. Conforme foi exposto, as leis práticas, segundo Kant, tem como fonte a Razão, mas essas leis não são em si mesmas imperativas, elas não dizem: “faça isso” ou “tu deves”. Daí como compreender que elas assumem uma forma imperativa na concepção de Kant, como por exemplo, “tu deves”? Segundo Gonzáles Porta,

“...A resposta kantiana é, ao mesmo tempo, conseqüente e surpreendente: na realidade, eu não”devo” porque sou um ser racional, mas sim porque sendo racional, não sou um ser total ou exclusivamente racional, mas também sensível. (ou seja, submetido a impulsos e paixões). Um ser absolutamente racional, seguiria a lei ética de modo espontâneo. Esta legalidade não seria para ele um ‘Dever’. Contudo, para um ser que não é absolutamente racional, ou seja, que eventualmente pode entrar em contradição com a Razão, à lei adquire o caráter de um imperativo.” (2002, p.121)

Para se entender o pensamento ético de Kant é importante compreender a relação fundamental que ele elabora entre liberdade e legalidade.

“...O ser livre não é aquele que age sem lei alguma, mas aquele que impõe a si mesmo sua própria lei. Em conseqüência, um ser livre é um ser racional e vice-versa. A **vontade** é um modo de causalidade próprio dos seres racionais. A liberdade é uma propriedade da vontade. O que é livre, ou não, é à vontade. A vontade é livre quando se autodetermina. Uma vontade livre é uma vontade **autônoma**. Vontade livre e vontade submetida às leis morais são, para Kant, a mesma coisa. A lei moral não é outra coisa que a legalidade de uma vontade livre.” (2002, p.122)

Daí que o agir moral implica em autodeterminar à vontade, em agir segundo a razão, o que significa: “Agir de maneira tal que seja possível desejar que a máxima da ação deva tornar-se lei universal”.

Kant opera uma virada filosófica no campo ético e no epistemológico e, há um ponto comum a ambos. Tanto no campo ético, como no epistemológico os filósofos anteriores a Kant buscaram uma resposta externa ao indivíduo. Na ética o problema do bem e do mal remetia a uma esfera transcendente, como o Divino e na epistemologia se fazia algo semelhante com a possibilidade de conhecer. Mesmo por exemplo o racionalista Descartes apela a Deus para refutar a tese “gênio maligno” que ameaçava a certeza do conhecimento. O ponto comum de Kant é buscar em ambas esferas a resposta no próprio sujeito. Nas palavras de Gonzáles Porta: “...assim como na ética Kant não baseia o Dever em Deus (ou em qualquer instancia transcendente) mas na própria Razão, ou seja, no ‘sujeito prático’, assim ele funda a possibilidade de conhecimento *a priori* teórico no próprio sujeito cognoscente.” (2002, p.123)

1.5. Conseqüências da “ampliação” cassireriana da “inversão kantiana” aplicadas na esfera moral

Conforme foi abordado no item 1.2, Cassirer autodenominou que realizou uma espécie de “ampliação” da inversão kantiana ao conceber diversas formas válidas de ser construir a realidade. O problema que se busca discutir agora é: Se Kant ao discutir o problema teórico buscava fundamentar o problema prático e, se Cassirer faz uma “ampliação” da “inversão kantiana” na esfera do problema teórico quais as conseqüências disso para a questão prática? Dito de outra forma: a concepção epistemológica de Kant busca fundamentar uma ética. Se Cassirer “amplia” a concepção epistemológica de Kant quais as conseqüências que isso acarreta para ética?

1.5.1. A questão moral na perspectiva das formas simbólicas

Para Cassirer o estudo da ética não pode ser separado da análise da realidade cultural a qual os seres humanos vivem. Segundo ele, não se pode dizer que o homem possui uma natureza moral, se entendermos moral como uma ação que pressupõe reflexão e deliberação responsável. Aceitar isso é um anacronismo inaceitável. Cassirer exemplifica que a moralidade das comunidades mítico-religiosas segue princípios diferentes de uma concepção ética racional.

Segundo ele, a moral não é uma invenção da filosofia, o mito e a religião antes já forneciam as primeiras concepções de conduta moral a ser seguida pelos homens. A filosofia é uma etapa posterior que vai buscar estabelecer normas éticas gerais de caráter universal. Cassirer busca compreender a questão moral entendendo suas origens mítico-religiosas na perspectiva de sua filosofia das formas simbólicas. Ele diferencia três fases da consciência moral: a mimética, a analógica e a puramente simbólica. (Cf. Krois, 1987, p. 144) Vamos ver cada uma dessas fases.

A fase mimética

O mito não é apenas um sistema de credos dogmáticos. É uma forma de vida que é regulado através de uma rígida moralidade. Em *Ensaio sobre o homem*, Cassirer aborda sobre o sistema de tabus que impõe ao homem uma série de obrigações e deveres. Apesar de ser uma forma de regular a vida social esse sistema tem um caráter puramente negativo. Não há espaço para deliberações individuais, pois tudo é regulado e prescrito de forma específica. Comer, andar, falar, ter relações sexuais etc estão submetidos a regras específicas. Os tabus devem ser seguidos, caso contrário a ira divina ou demoníaca será desencadeada e, uma vez que isso ocorra, o castigo não será restrito apenas para aquele que cometeu a quebra do tabu, mas para todos. No pensamento mítico predomina uma postura conservadora ao extremo em que não há espaço para inovações ou exceções. Não há valor positivo para liberdade já que também não espaço para liberdade individual, nem para responsabilidade individual. O que temos no pensamento mítico é uma moralidade coletiva regulada por um rígido sistema de tabus. O tabu é marcado como algo proibido, sobrenatural e que não se deve ter contato (pode ser um objeto, um lugar, uma ação etc) sob risco de castigo. No sistema de tabu não há responsabilidade individual. Se alguém desrespeita o

tabu não é só ele que receberá castigo, mas toda sua família ou tribo. Deve-se então recorrer aos ritos de purificação para transferir a impureza para um “bode expiatório” ou um pássaro e restabelecer o equilíbrio. Outro aspecto é que a contaminação pelo contato com o objeto tabu é de forma “mecânica”. Pouco importa se o contato com o mesmo foi proposital, acidental, por ignorância etc, a contaminação será certa.

Cassirer, em *Ensaio sobre o homem*, esclarece que o sistema de tabus embora seja, por um lado, uma importante forma de regular as ações humanas e a vida social, por outro lado, ele ameaça paralisar a vida com suas restrições. Já que em alguns casos não se pode comer determinados alimentos, andar ou ficar parado em determinados locais ou pronunciar tais palavras. Seu fio condutor é a proibição e conseqüentemente o medo e derivado deste, a obediência passiva. Portanto a moral que existe no mito não se funda em responsabilidade individual, já que esta pressupõe uma forma de consciência que o pensamento mítico desconhece.

A fase analógica

A fase analógica é típica do pensamento religioso. Segundo Cassirer, embora mito e religião sejam formas simbólicas distintas, possuem como ponto de partida problemas comuns e fundamentais da vida humana. Entre estes problemas se destaca o da morte. Embora a morte se apresente, a princípio, como um mistério e possa desencadear o medo e, conseqüentemente práticas para que o espírito não retorne, em geral, a tendência oposta é a que predomina. Os rituais são realizados para fazer com que os fantasmas dos mortos se tornem deuses familiares.

Dessa forma, embora haja *elementos* comuns entre o mito e a religião, a *forma* como a religião trata esses elementos vai caracterizando seu distanciamento gradativo e, por fim, radical em relação ao pensamento mítico.

Segundo Cassirer, embora exista um entrelaçamento da religião com o mito não obstante há também um direcionamento diferente em ambos. No pensamento mítico nada escapa a força do mito. As imagens, símbolos, nomes etc não são apenas a representação de algo, mas são dotados com os mesmos poderes daquilo que representam: poderes malignos ou benignos. Nas religiões monoteístas – Zoroastro, Judaísmo, Cristianismo - há uma superação dessa condição. As imagens, símbolos, nomes etc, não são mais identificadas com a própria divindade, mas sim como representações. Na sua *Filosofia das Formas Simbólicas II*, Cassirer cita a crítica que Isaias (44-9) faz a adoração de imagens:

‘Parte da lenha queima no fogo... E transforma sua sobra em um deus, em sua escultura; humilha-se diante dela, adora, e roga dizendo: livra-me, que meu deus és tu (...) Diante de um tronco de árvore tenho de me humilhar?’ (1925a, p.295)

No pensamento religioso há uma nova relação entre o homem e o divino. O que passa a ser importante para o homem é o discernimento entre o bem e do mal. A pureza ou impureza deixa de residir mecanicamente nos objetos, como no pensamento mítico, para se concentrar no coração, é o coração que deve ser puro. Na religião, não há como no mito apenas um sentido negativo de proibições, como no sistema de tabus. Há um sentido positivo na ação humana, já que o homem assume uma responsabilidade perante Deus. Segundo Cassirer, as grandes religiões transformam essa submissão passiva do sistema de tabus em um sentimento positivo.

No entanto, os grandes mestres religiosos da humanidade encontraram um novo impulso (...) Transformaram a obediência passiva em um sentimento religioso ativo. Todas as religiões éticas superiores – a religião de dos profetas de Israel, o zoroastrismo, o cristianismo – propuseram-se uma tarefa comum. Elas aliviam o peso intolerável do sistema de tabus, mas em compensação descobrem um sentido mais profundo de obrigação religiosa, que em vez de ser uma restrição ou compulsão é a expressão de um novo ideal positivo de liberdade humana. (1944, p. 179)

Esse ideal positivo de liberdade humana é pautado na concepção que o ser humano é dotado de livre arbítrio, ou seja, é capaz de refletir sobre o bem e o mal, fazer escolhas e ser responsável por elas. Sua relação com o divino deixa de ser regulada pelo medo ou pela tentativa de manipulação através da magia para se tornar uma relação ética. Nesta relação utiliza o lógos para entender o divino e praticar a virtude. Conforme expõe Cassirer no *Ensaio sobre o homem*:

O sentido ético substituiu e superou o sentido mágico. Toda a vida do homem torna-se uma luta ininterrupta em prol da virtude. A tríade de ‘bons pensamentos, boas palavras e boas ações’ tem o papel mais importante nessa luta. O divino não é mais procurado ou abordado por poderes mágicos, mas pelo poder da virtude. (1944, p. 166)

A conduta humana assume uma nova temporalidade. Enquanto no mito o passado é fundamental e o presente é uma atualização do passado, na religião o futuro passa a ser mais importante que o passado. O homem se depara com uma prova ética em relação ao futuro. A lei moral é uma lei revelada pelo criador divino e exige submissão. Essas leis são transformadas em textos sagrados em oposição à tradição oral do mito. Dessa forma o indivíduo se compromete a ser responsável em seguir um testamento divino revelado. Diferentemente do mito em que não há a responsabilidade individual, aqui a atitude moral em seguir a vontade de Deus, depende de deliberação pessoal.

A fase puramente simbólica

Foi visto que para Cassirer o homem é um *animal symbolicum* e que isso significa que o ser humano constrói simbolicamente o seu mundo, que dá forma ao mesmo e a si nas diferentes formas simbólicas. É na fase puramente simbólica de uma forma simbólica que ocorre um distanciamento radical entre o símbolo criado e a realidade. Os símbolos se tornam construções abstratas para explicar o real e não podem ser retraduzidos em termos da realidade sensível. Krois explica que “é na esfera da consciência moral que esta tensão entre realidade e símbolo é aumentada a seu extremo na concepção filosófica da diferença entre dever [ought] e ser [is]. Para Cassirer, esta questão remonta a Grécia antiga, especialmente Sócrates, que foi o primeiro a desenvolver a questão da consciência moral diferenciando a moral em vigor (Sitte) e a verdadeira moralidade (Sittlichkeit), colocando a pergunta fundamental sobre o dever ser e por quê? Para Cassirer o pensamento filosófico se inicia com a busca dos princípios de verdade e moralidade. A busca por critérios objetivos de verdade e a busca por uma moral objetiva são características de uma mesma postura filosófica. (Cf. Krois,) O pensamento filosófico não permanece satisfeito com os valores herdados pela tradição, passa a investigar a diferença entre bom e mal, certo e errado etc, busca normas objetivas e válidas universalmente. Para ele é aí que se encontra a fase “puramente simbólica” do pensamento moral. Essa fase puramente simbólica do pensamento moral Cassirer identifica com a idéia de lei natural.

A idéia de lei natural tem como base uma concepção filosófica que não se apóia na autoridade de um legislador divino ou humano. “Lei natural busca transcender toda lei positiva e ainda permanecer válida para todo gênero humano” (Krois, p.151) Para Cassirer a idéia de lei natural nunca foi algo totalmente estranho ao mundo. Ele identifica no cristão Thomasius e Beccaria já a idéia de lei natural, contra a tortura e pena de morte, assim como nos trabalhos de Grotius. Em *O mito do Estado*, Cassirer ao analisar as teorias do Estado do ‘direito natural’ identifica que a busca do racionalismo político do século XVII operou um renascimento das idéias estoicas. Esse processo espalhou-se por toda Europa e os melhores tratados sobre política dessa época revelam a influencia do pensamento estoico. A Carta de Direitos dos americanos e a Declaração dos Direitos do homem e do Cidadão dos franceses tinham influencia das idéias estoicas.

Na sua exposição Cassirer demonstra acordo em relação à idéia de direito natural, já que mesmo um contrato social não pode suprimir o direito natural anterior intrínseco a cada ser humano, o direito a personalidade, o direito de fazer escolhas. **Para Cassirer a doutrina do direito natural é fundamental para o Estado secular moderno é garantia de que mesmo um contrato social não viole um direito natural e também que se garanta uma ética universal.**

No seu livro *La Filosofia de la Ilustración*, Cassirer aborda como a bandeira do direito natural permaneceu presente na filosofia das luzes, já que está ao travar sua luta contra o poder da tradição e da autoridade retoma a questão do direito. Mas a Ilustração não se limita ao aspecto histórico da questão, irá discutir e defender o direito que nasce junto com cada indivíduo. Daí que estabelece um diálogo com a herança intelectual mais antiga. As teses discutidas por Sócrates e Transímaco em *A República* de Platão a respeito da relação entre direito e força, retornam novamente, *mutatis mutandis*, na Ilustração.

“A luta para fundamentar o moderno direito natural se leva a cabo nesta dupla frente. Luta que tem que se endereçar contra a concepção teocrática, contra a derivação do direito de uma vontade divina, em definitiva irracional, inacessível e impenetrável para a razão humana, e contra o ‘Estado Leviatã’.” (1997, p.266)

Na frente teológica deve combater a tese que todo direito está embasado no poder divino que este é incondicionado e responsável pela condenação e salvação das almas. Grócio defende que o princípio do direito natural continuaria válido até mesmo se não existisse Deus. Na frente estatal deve combater a concepção da onipotência do Estado, que todo poder emana dele e deve ser incondicionalmente aceito. Como no caso da tese de Hobbes em que o contrato social dota de um poder despótico o soberano. A concepção de Grócio de direito natural irá se opor a ambas concepções e defender que existe um direito natural anterior ao divino e ao político.

“Frente a ambas tendências o direito natural mantém como tese o princípio fundamental máximo de que existe um direito anterior a todo poder humano e divino e válido independente delas. O conteúdo do conceito de direito não se funda na esfera do mero poder e vontade, senão na pura razão.” (1997, p.267)

Para Cassirer os constantes ataques à teoria da lei natural no decorrer dos séculos XIX e XX que causaram uma crise nesta concepção, era, na verdade, a manifestação de uma crise mais profunda que atinge o próprio conhecimento do homem de si mesmo.

A concepção de Cassirer dos direitos humanos tem uma inspiração substancial nas idéias do século XVIII, mas não se trata de uma mera transposição das mesmas. Cassirer apresenta uma nova justificativa para tal doutrina. Segundo Krois: “...A concepção dele de homem como animal *symbolicum* permite reinterpretar a noção de ‘decisão geral’ (a direção da consciência para o futuro) como algo universal, surgindo pelo uso de linguagem. ‘*Symbolicum animal*’ é o nome de Cassirer para a humanidade universal que justifica concebendo de direitos humanos.” (1987, p.169)

Para Cassirer a linguagem é o elemento comum no qual a vida social depende e se desenvolve. É o fundamento da organização da sociedade e a condição para a existência de acordos contratuais entre seus membros.

Segundo Krois, “Cassirer acredita que a doutrina de lei natural de direitos humanos provê as únicas éticas universais disponíveis. A própria teoria ética dele é uma justificação da doutrina de direitos humanos através da filosofia de formas simbólicas”. (1987, p.151) Krois esclarece que a ação moral pressupõe que a pessoa possa agir de forma livre e ser auto-responsável pelas suas escolhas. Dessa forma, em cada uma das fases abordadas acima há uma correlação entre o eu (sense of self) e o padrão ético. No mito há um sentimento onipresente de que todos são comandados pelo destino. Na religião há constantes conflitos em relação ao problema da livre decisão diante de um Deus onipotente e onisciente. A filosofia desde Platão discute que é próprio do homem ser livre e poder escolher sua ação, mas que mesmo nessa disciplina essa defesa vem perdendo terreno. Krois esclarece que **“Cassirer não reivindica que a fenomenologia da consciência moral descreve um desenvolvimento que tem que acontecer, mas somente que há tal uma coisa como uma forma puramente simbólica de pensamento moral e que é possível para consciência moral atingir e aplicar tal critério universal.”** (1987, p.152)

1.6. A concepção moral de Nietzsche

A investigação de nietzscheana sobre a moral segue um caminho diferente de Kant e Cassirer. Em sua obra *A genealogia da Moral* (1887), Friedrich Wilhelm Nietzsche, se propõe a investigar qual a genealogia dos valores *bom* e *mal*, isto é, qual a origem desses valores e qual o valor que eles têm. Conforme interroga no prefácio da referida obra: "... sob que condições inventou-se o homem aqueles juízos de valor, bom e mal? e que valor têm eles mesmos?" (Nietzsche, 1983, p.298)

Para Nietzsche é necessário examinar como estes valores foram fundamentados para descobrir qual o seu verdadeiro valor, qual o seu valor de origem.

Segundo o filósofo, os historiadores da moral explicam em sua genealogia que a origem do conceito "bom" está relacionado às ações não-egoístas, consideradas boas para aqueles a quem eram *úteis*. Depois, pelo costume do uso, de tanto serem consideradas boas, passaram por esquecer a origem dessa atribuição e as ações altruísticas foram tomadas como boas em si mesma. Para Nietzsche, nesses historiadores da moral falta o espírito histórico, pois tiram esse conceito de onde não existe.

Nietzsche expõe que o juízo "bom" foi cunhado pelos próprios "bons" que se intitularam como tal. Não tem origem no bondoso, no benigno, mas sim nos nobres e poderosos que são os capazes de criar valores e selar cada coisa com um nome.

... o juízo "bom" não provém daqueles a quem foi demonstrada "bondade"! Foram antes "os bons", eles próprios, isto é, os nobres, poderosos, mais altamente situados e de altos sentimentos, que sentiram e puseram a si mesmos e ao seu próprio fazer como bons, ou seja, de primeira ordem, por oposição a tudo o que é inferior, de sentimentos inferiores, comum e plebeu." (Nietzsche, 1983, p.299)

Os "superiores", os "bons", do distanciamento que se encontravam dos "inferiores" tomaram para si o direito de criar valores, sem se preocupar com a utilidade dos mesmos.

Nietzsche então busca pelo sentido etimológico da palavra "bom" nas diversas línguas. Encontra que a idéia de "distinção", "nobreza" é a idéia mãe da qual se origina a idéia "bom" e, a noção de "vulgar", "plebeu", "baixo", transforma-se na idéia de "mau". Destaca que nas raízes da palavra "bom" está a matriz de homens superiores e que em contraposição "mau" designa os simples, comum, "ruim", baixo.

A moral de senhores é a moral dos nobres, dos fortes, dos poderosos, e a moral de escravos é a moral dos fracos, a moral de rebanho, dos ressentidos. "Dessa perspectiva, bom é quem extravasa a própria força e ruim quem é rancoroso; bom é quem não hesita de pôr-se à prova, de enfrentar o perigo, querer a luta, e ruim quem não é digno de participar dela." (Marton, 1993, p.52) Mas acontece que "Os senhores" foram abolidos; a moral do homem comum venceu" (Nietzsche, 1983, p.300) Para Nietzsche, este fato tem como base o judaísmo e o cristianismo que inverteram os verdadeiros valores e criaram uma rebelião dos "escravos da moral".

- O levante dos escravos da moral começa quando o ressentimento mesmo se torna criador e pare valores: o ressentimento de seres tais, aos quais está vedada a reação propriamente dita, o ato, e que somente por uma vingança imaginária ficam quites. (Nietzsche, 1983, p.301)

A moral dos nobres tem na sua origem uma auto-afirmação, um dizer sim a si mesmo. Suas forças são ativas, são dominantes e superiores. Segundo Gilles Deleuze, na sua obra *Nietzsche e a Filosofia*, "apropriar-se, apoderar-se, subjugar, dominar são as características da força ativa." (p.66) Já a moral dos fracos, dos ressentidos, se origina de uma negação. Como eles não podem se igualar e combater os mais fortes, os nobres, designam estes por maus e por contraposição se auto designam por "bons". Vêem na força e na potência dos senhores um mau, um perigo a ser combatido. O ressentido caracteriza-se pela não ação, por um estado em que as forças reativas predominam sobre as forças ativas. É aquele que não esquece e também não exterioriza a sua ação. Impedido de vencer os fortes inverte então os valores

Incapaz de admirar o forte, o ressentido imputa-lhe justamente *o erro de ser forte*. Reúne fatos e testemunhas para montar sua peça de acusação, cujo objetivo último é o de introduzir no âmago do forte o vírus corrosivo da culpa. (Marton, 1993, p.55)

Já no homem nobre quando surge o ressentimento, este não o "envenena", visto que o homem nobre age de imediato, exteriorizando sua vontade numa ação, não fica dissimulando e se escondendo como o fraco, e assim sendo tem na ação o próprio "antídoto" contra o ressentimento.

Segundo Nietzsche, é natural que a força se manifeste enquanto tal, isto é, dominando e subjugando. A força para Nietzsche não está isolada, mas esta sempre relacionada à outra força. Conforme explica Deleuze:

O conceito de força é portanto, em Nietzsche, o de uma força que se relaciona com outra força: sob este aspecto, a força chama-se uma vontade. À vontade (vontade de poder) é o elemento diferencial da força. (p.13)

E esse elemento diferencial é à vontade que se exerce não sobre um elemento material, mas sobre outra vontade. Força e vontade estão juntas mas não são a mesma coisa. "A força é quem pode, a vontade é, quem quer." (Deleuze, p.78) As forças, de acordo com sua qualidade, podem ser ativas ou reativas e em ambas existe à vontade de poder. À vontade de poder nos senhores é afirmativa e sua força ativa. Nos escravos, sua vontade de poder é negativa e sua força reativa. Assim, para Nietzsche:

Exigir à força que não se manifeste como tal, que não seja uma vontade de dominar uma rede de inimigos, de resistência e de combate, é tão insensato como exigir à fraqueza que se manifeste como força. (Nietzsche, 1992, p.35)

Para Nietzsche a autonomia do sujeito foi uma criação, apenas uma invenção lingüística. Não existe um sujeito neutro que possui livre arbítrio. O sujeito não escolhe ser forte ou fraco. Ele é um ou outro.

1.7. Considerações finais

Discussão com o grupo.

Bibliografia

- CASSIRER, Ernst. **La Filosofia de la ilustração**. Trad. Eúgenio Imaz. México: Fondo de Cultura Económica, 1997. Cap. VI.
- _____. **Las ciencias de la cultura**. Trad. Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- _____. **Ensaio sobre o Homem: introdução a uma filosofia da cultura humana**. Trad. Tomas Rosa Bueno. São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- _____. **O Mito do Estado**. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 1976.
- DELEUZE, Gilles. **Nietzsche e a filosofia**. Trad. António M. Magalhães. Porto-Portugal, Rés editora Ltda.
- FINK, Eugen. **La Filosofia de Nietzsche**. Trad. Andres-Pedro Sánchez Pascual. Madrid, Alianza Editorial, 1966, cap. I
- GONZÁLES PORTA, Mario Ariel. **A filosofia a partir dos seus problemas**. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- KROIS, J. M. **Symbolic forms and history**. New Haven and London: Yale Univ. Press, 1987.
- MACHADO, Nílson José. Educação: projetos e valores. São Paulo: Escrituras Editora, 2000. (Coleção Ensaios Transversais)
- MACHADO, Nílson José. **Conhecimento e valor**. São Paulo: Moderna, 2004.
- MACHADO, N. J. & CUNHA, Marisa O. (org.) **Linguagem, conhecimento, ação: ensaios de epistemologia e didática**. São Paulo: Escrituras Editora, 2003. (Coleção ensaios transversais; 23)
- MARTON, Scarlett. **Nietzsche: a transvaloração dos valores**. São Paulo, Moderna, 1993
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. "**Para a genealogia da moral**" in *Coleção*

Os Pensadores. Seleção de textos de Gérard Lebrun, Trad. e notas de Rubens Rodrigues T. Filho; Posfácio Antônio Cândido. 3 ed. São Paulo, Abril Cultural, 1983.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **A genealogia da moral**. Trad. Carlos José de Meneses. 6. ed., Lisboa, Guimarães Editores, 1992.