ERICH FROMM

ANÁLISE DO HOMEM

13ª edição

ZAHAR
EDITORES

ANÁLISE DO HOMEM

13.ª edição

O público interessado em conhecer as idéias defendidas por ERICH FROMM não cessa de crescer e se renovar com o passar do tempo, como o comprovam as contínuas reedições de suas obras, todas elas buscando respostas às mais profundas indagações que afligem o homem da sociedade industrial.

Esta décima terceira edição de *Análise do Homem* é apenas uma demonstração a mais desse renovado interesse. O volume faz parte da trilogia em que o eminente psicanalista e cientista social expõe suas teorias sobre a psicologia social e humanista, cujo tema central é a interação dos fatores psíquicos e socioeconómicos. Os dois outros livros que completaram a trilogia são *O Medo à Liberdade* e *Psicanálise da Sociedade Contemporânea*, ambos também publicados em sucessivas edições, nesta mesma coleção.

O objetivo da análise de FROMM é o homem moderno e o mundo por ele construído, que supera os sonhos e as visões das Utopias; o homem que trabalha e luta, mas tem um vago sentimento de futilidade a respeito da atividade que desenvolve e não pode evitar a inquietação e a perplexidade que dele se apossam.

Enquanto aumenta o seu poder sobre a matéria, sente-se menos potente na sua vida individual e em sociedade, parecendo haver-se enredado na malha por ele próprio tecida. Domina os elementos, mas perde a visão do único fim que dava real significado ao seu esforço: *o próprio homem*.

(continua na 2.ª aba)

ANÁLISE DO HOMEM

OBRAS DE ERICH FROMM

Análise do Homem *13ª edição* A inquietação e perplexidade do homem derno e o sentimento de futilidade que o domina diante de suas realizações e conquistas.

Anatomia da Destrutividade Humana *2ª edição* Uma exegese radical das obscuras forças que levam o ser humano a assumir a condição demoníaca de animal.

Caráter Social de uma Aldeia Um estudo sociopsicanalítico do caráter social do camponês, as interações entre suas atitudes emocionais e condições socioeconômicas.

Conceito Marxista do Homem *8ª edição* Os manuscritos econômicos e filosóficos de Marx, e uma análise da filosofia marxista como um protesto contra a alienação do homem.

O Coração do Homem *6ª edição* A liberdade de escolher entre o bem e o mal, entre o amor e o ódio, entre a vida e a morte, e o uso que o homem faz dessa liberdade.

A Crise da Psicanálise *2ª edição* A Psicanálise e a Psicologia Social dentro da crise vertical do mundo moderno.

O Dogma de Cristo *5ª edição* Problemas religiosos, psicológicos e culturais vistos sob o ângulo psicanalítico e socioeconômico.

O Espírito de Liberdade *4ª edição* Uma revisão dos conceitos bíblicos à luz de sua validade ou não para o homem de hoje.

Grandeza e Limitações do Pensamento de Freud Publicado pouco antes da morte do autor, em 1980, este livro descreve as mais importantes descobertas do criador da Psicanálise e mostra, ao mesmo tempo, onde e de que forma o pensamento burguês de Freud limitou algumas dessas descobertas.

A Linguagem Esquecida *8ª edição* Uma introdução ao entendimento da linguagem simbólica: sonhos, contos de fadas e mitos.

O Medo à Liberdade *14ª edição* A estrutura do caráter do homem contemporâneo em seu aspecto decisivo para a crise de nossos dias: o significado da Liberdade.

Meu Encontro com Marx e Freud *7ª edição* Autobiografia intelectual de Erich Fromm, onde o grande psicanalista explica os caminhos que o levaram ao encontro de Freud e Marx.

A Missão de Freud *3ª edição* Profunda e lúcida análise crítica do fundador da Psicanálise.

Psicanálise da Sociedade Contemporânea *10ª edição* Uma dramática evidência de que, também nas democracias do século XX, a vida constitui, em muitos aspectos, uma fuga à liberdade.

A Revolução da Esperança *4ª edição* Uma tecnologia para servir a toda a humanidade, e não apenas para aumentar a riqueza e o poder de nações já ricas e poderosas.

A Sobrevivência da Humanidade *6ª edição* A crise do mundo moderno vista pelo duplo prisma da Psicanálise e do Marxismo.

Ter ou Ser? *4ª edição* A reconversão da Igreja e a humanização do Socialismo para solucionar as contradições angustiantes da sociedade industrial.

ERICH FROMM

ANÁLISE DO HOMEM

Tradução de
OCTAVIO ALVES VELHO

13ª edição

ZAHAR EDITORES
RIO DE JANEIRO

Título original:
Man for Himself

Copyright © 1947 by Erich Fromm

Todos os direitos reservados.
A reprodução não-autorizada
desta publicação, no todo ou em parte,
constitui violação do copyright. (Lei 5.988)

Edições brasileiras: 1960, 1961, 1963,
1965, 1966, 1968, 1970, 1972, 1974, 1978, 1980 e 1981

Capa:
Érico

1983

Direitos para a língua portuguesa adquiridos por
ZAHAR EDITORES S.A.
Caixa Postal 207 (ZC-00) Rio de Janeiro
que se reservam a propriedade desta versão

Impresso no Brasil

ÍNDICE

Páos.

Proêmio 9

I. *O Problema* 13

II. *Ética Humanista: A Ciência Aplicada da Arte de Viver* .. 18
1. Ética Humanista Contra Ética Autoritária 18
2. Ética Subjetiva Contra Ética Objetiva 23
3. A Ciência do Homem 28
4. A Tradição da Ética Humanista 31
5. Ética e Psicanálise 36

III. *Natureza e Caráter do Homem* 42
1. A Situação Humana 42
a. A Debilidade Biológica do Homem 42
b. As Dicotomias Existenciais e Históricas do Homem 43

2. Personalidade 51
a. Temperamento 52
b. Caráter 55
(1) A Concepção Dinâmica do Caráter 55
(2) Tipos de Caráter: As Orientações Improdutivas 61

(a) A Orientação Receptiva 61
(b) A Orientação Exploradora 62
(c) A Orientação Acumulativa 63
(d) A Orientação Mercantil 65

(3) A Orientação Produtiva 77
(a) Características Gerais 77
(b) Amor e Pensamento Produtivos 89

Págs.
(4) Orientações no Processo de Socialização 98
(5) Combinações das Várias Orientações 101

IV. *Problemas de Ética Humanista* 106

1. Egoísmo, Amor-Próprio e Interesse Próprio 107
2. Consciência, Convocação do Homem Para Si Mesmo .. 125

a. Consciência Autoritária 127
b. Consciência Humanista 138

3. Prazer e Felicidade 150

a. O Prazer Como Critério de Valor 150
b. Tipos de Prazer 158
c. O Problema dos Meios e dos Fins 165

4. A Fé Como Traço de Caráter 169
5. Os Poderes Morais do Homem 180
a. O Homem, Bom ou Mau? 180
b. Repressão Contra Produtividade 192
c. Caráter e Julgamento Moral 195

6. Ética Absoluta Contra Ética Relativa, Ética Universal Contra Ética Socialmente Imanente 201

V. *O Problema Moral de Hoje* 207

Sede vossas próprias luzes.
Sede vosso próprio apoio.
Conservai-vos fiéis à verdade que há dentro de vós
Como sendo a única luz.

BUDA

Palavras de verdade sempre parecem paradoxais, mas nenhuma outra forma de ensino pode substituí-las.

LAO-TSÉ

Quem, pois, são os verdadeiros filósofos?
Aqueles que amam contemplar a verdade.

PLATÃO

Meu povo foi destruído pela falta de sabedoria;
como vós repelistes a sabedoria,
eu também vos repelirei.

OSÉIAS

Se é fato que o caminho que a isto conduz, segundo mostrei, parece muito árduo, pode, no entanto, ser encontrado. Por força ele tem de ser difícil, pois é tão raramente percebido; caso a salvação estivesse bem à mão e pudesse ser descoberta sem grandes penas, como poderia ser desprezada quase que por toda gente? Tudo que é nobre, todavia, é tão difícil quanto raro.

SPINOZA

PROÊMIO

Este livro é, sob muitos aspectos, uma continuação de *O Medo à Liberdade*,* no qual tentei analisar como o homem moderno procura fugir de si mesmo e de sua liberdade; neste trabalho, examino o problema da Ética, das normas e valores que levam à compreensão do Eu humano e de suas potencialidades. É inevitável que certas idéias expressas em *O Medo à Liberdade* sejam repetidas aqui, e, embora eu tenha procurado tanto quanto possível resumir as apreciações que ocorrem em ambos, não pude omiti-las de todo. No capítulo sobre "Natureza e Caráter do Homem", examino tópicos de caracterologia que não foram encarados na obra anterior, só fazendo referências sumárias aos problemas nela abordados. O leitor que desejar ter uma imagem completa de minha caracterologia precisará ler ambos os livros, malgrado tal não seja indispensável à compreensão do presente volume.

Talvez surpreenda a alguns leitores ver um psicanalista lidando com problemas de Ética e, sobretudo, adotando a posição de que a Psicologia deve não só desmascarar os falsos juízos éticos como ainda servir de base à criação de normas de conduta objetivas e válidas. Essa posição contrasta com a orientação predominante na Psicologia moderna que dá mais destaque a "ajustamento" do que a "bondade" e fica do lado do relativismo ético. Minha experiência como psicanalista praticante confirmou minha convicção de que os problemas éticos podem ser excluídos do estudo da personalidade, quer sob o ponto de vista teórico, quer sob o terapêutico. Os julgamentos dos valores, que fazemos, determinam nossas ações, e na sua validade repousam nos-

---

* Título original: *Escape from Freedom*. Já publicado nesta mesma coleção. (N. do E.)

sa saúde mental e nossa felicidade. Considerar as avaliações unicamente como racionalizações de desejos irracionais inconscientes — embora elas possam ser isso — amesquinha e deturpa a nossa imagem da personalidade total. A própria neurose é, em última instância, um sintoma da falência moral (malgrado nem por isso "ajustamento" signifique um sintoma de conquista moral). Em muitos casos um sintoma neurótico é a manifestação específica de um conflito moral, e o êxito do esforço terapêutico depende da compreensão e resolução do problema moral do indivíduo.

O divórcio entre a Psicologia e a Ética data de época relativamente recente. Os grandes pensadores éticos humanistas do passado, em cujas obras se baseia este livro, eram filósofos e psicólogos; eles criam que a compreensão da natureza do homem e a dos valores e normas para a vida deste eram interdependentes. Freud e sua escola, pelo contrário, apesar de oferecerem uma contribuição inestimável para o progresso das idéias éticas ao desmascararem os julgamentos irracionais dos valores, adotaram uma posição relativista face aos valores, posição essa que exerceu efeito negativo não só sobre a evolução da Ética teórica como também sobre o progresso da própria Psicologia.

A exceção mais notável a esta tendência da Psicanálise é C. G. Jung. Ele reconheceu que a Psicologia e a Psicoterapia se acham vinculadas aos problemas filosóficos e morais do homem. Mas, apesar deste reconhecimento ser bastante importante por si mesmo, a orientação filosófica de Jung só o levou a uma reação contra Freud e não a uma Psicologia filosoficamente orientada que fosse além de Freud. Para Jung, "o inconsciente" e o mito tornaram-se novas fontes de revelação, consideradas superiores ao pensamento racional pelo mero fato de sua origem não-racional. O vigor das religiões monoteístas do Ocidente, assim como das grandes religiões da Índia e da China, consistiu em se preocuparem com a verdade e em proclamarem que a sua era a verdadeira fé. Conquanto esta convicção freqüentemente suscitasse uma intolerância fanática contra outras religiões, ao mesmo tempo implantou, igualmente, em adeptos e opositores, o respeito pela verdade. Em sua admiração eclética por qualquer religião, Jung renunciou a essa busca da verdade em sua teoria. Qualquer sistema, desde que seja apenas não-racional, qualquer mito ou símbolo, tem para ele igual valor. Ele é relativista no que diz respeito à religião — nega em vez de se opor ao relativismo

racional que tão ardorosamente combate. Este irracionalismo, quer velado sob termos psicológicos, filosóficos, raciais ou políticos, não é progresso e sim racionalismo. A falência do racionalismo dos séculos XVIII e XIX não se deveu a uma crença na razão, porém à estreiteza de suas concepções. Não menos razão, e sim mais razão e uma inquebrantável busca da verdade é que poderão corrigir os erros de um irracionalismo unilateral — ao invés de um verdadeiro obscurantismo pseudo-religioso.

A Psicologia não pode ser dissociada da Filosofia e da Ética, nem tampouco da Sociologia e da Economia. O fato de ter salientado neste livro os problemas filosóficos da Psicologia não quer dizer que eu tenha chegado à conclusão de serem menos importantes os fatores sócio-econômicos: este destaque unilateral prende-se exclusivamente à facilidade de explanação, e espero publicar outro volume a respeito de Psicologia Social que gire em torno da interação dos fatôres psíquicos e sócio-econômicos.

Poderia parecer que o psicanalista, que se encontra em condições de observar a tenacidade e a obstinação dos anelos irracionais, teria de adotar uma atitude pessimista acerca da capacidade do homem para guiar-se a si mesmo e para livrar-se das peias das paixões irracionais. Devo confessar que, no decorrer de meu trabalho analítico, tenho ficado cada vez mais impressionado com o fenômeno oposto; isto é, com a força dos anseios de felicidade e saúde, que fazem parte do equipamento natural do homem: "curar" significa remover os obstáculos que impedem de agir. Com efeito, há menos razão para se ficar admirado por haver tantas pessoas neuróticas quanto pelo fenômeno de a mor parte delas ter relativa saúde de espírito, a despeito das muitas influências adversas a que se acham expostas.

Julgo que cabe aqui uma palavra de advertência. Muita gente hoje em dia espera que os livros de Psicologia lhe dêem receitas de como obter "felicidade" ou "paz de espírito". Este livro não contém conselhos dessa natureza. É um ensaio teórico para esclarecer os problemas da Ética e da Psicologia; sua finalidade é antes fazer o leitor interrogar-se do que o tranqüilizar.

Não posso expressar suficientemente minha dívida para com os amigos, colegas e alunos cujas sugestões e estímulo me auxiliaram a escrever o presente volume; sem embargo, desejo mostrar minha gratidão aos que contribuíram diretamente para que ele chegasse a bom termo. Foi especialmente valiosa a ajuda

do Sr. Patrick Mullahy; ele e o Dr. Alfred Seidemann fizeram diversas sugestões e críticas encorajadoras a propósito dos problemas filosóficos abordados neste livro. Sou muito grato ao Professor David Riesman por várias insinuações construtivas e ao Sr. Donald Slesinger, que melhorou consideravelmente a apresentação literária. Acima de tudo, muito devo a minha esposa, que ajudou na revisão dos originais e que fez muitas sugestões proveitosas quanto à organização e ao conteúdo do trabalho — especialmente na concepção dos aspectos positivo e negativo da orientação improdutiva, grande é o seu crédito.

Desejo agradecer aos editores de *Psychiatry* e *American Sociological Review* a permissão para fazer uso, neste volume, de meus artigos "Egoísmo e Amor-Próprio", "A Fé Como Traço do Caráter" e "As Origens Individuais e Sociais da Neurose".

Outrossim quero agradecer aos seguintes editores o direito de citar longas passagens de publicações suas: Board of Christian Education, The Westminster Press, de Filadélfia, pelos excertos de *Institutes of the Christian Religion*, por João Calvino, tradução de John Allen; Random House, de Nova York, pelos da edição Modern Library, e *Eleven Plays of Henrik Ibsen;* Alfred A. Knopf, de Nova York, excertos de *The Trial*, por F. Kafka, tradução de E. I. Muir; Charles Scribners' Sons, de Nova York, pelos de *Spinoza Selections*, organizado por John Wild; a Oxford University Press, de Nova York, pelos da *Ethics* de Aristóteles, tradução de W. D. Ross; Henry Holt Co., de Nova York, pelos de *Principles of Psychology*, de William James; Appleton-Century Co., de Nova York, pelos de *The Principles of Ethics*, Vol. I, de H. Spencer.

E. F.

Capítulo I

O PROBLEMA

Certamente, eu disse, o conhecimento é o alimento da alma; e precisamos ter cuidado, meu amigo, para que o sofista não nos iluda quando elogia o que vende, como os vendedores atacadistas ou varejistas que vendem o alimento para o corpo; pois eles elogiam indiscriminadamente todos os seus artigos, sem saberem quais são os realmente benéficos ou prejudiciais: nem tampouco o sabem os fregueses deles, salvo um educador ou médico que porventura deles compre. Analogamente, os que conduzem os produtos do saber, e perambulam pelas cidades, vendem-nos ou distribuem-nos a qualquer freguês que dêles esteja necessitando, elogiando-os da mesma maneira; embora eu não duvide, ó meu amigo, que muitos deles ignorem de fato o efeito deles sobre a alma, da mesma forma que seus fregueses, a menos que o que deles compre seja um médico da alma. Se, portanto, vós compreendeis o bem e o mal, podeis com segurança adquirir conhecimentos de Protágoras ou de qualquer outro; porém, se não é esse o caso, ó meu amigo, parai e não arrisqueis vossos mais caros interesses em um jogo de azar. Porquanto há perigo bem maior na aquisição de conhecimento do que na compra de carne e bebidas...

Platão, *Protágoras*

Um espírito de orgulho e otimismo tem distinguido a cultura ocidental nestes últimos séculos: orgulho da razão como instrumento do homem para entender e dominar a Natureza; otimismo quanto à satisfação das mais agradáveis esperanças da humanidade, a consecução da felicidade máxima para o maior número.

O orgulho do homem tem sido justificado. Graças à razão, ele edificou um mundo material cuja realidade supera até os so-

nhos e visões dos contos de fadas e utopias. Ele controla energias físicas que habilitarão a raça humana a conseguir as condições materiais necessárias a uma existência condigna e produtiva, e, apesar de muitas de suas metas não terem ainda sido atingidas, é difícil descrer de sua próxima concretização e de que o *problema da produção* — que era o problema do passado — está em princípio resolvido. Agora, pela primeira vez na História, o homem pode perceber que a idéia da unidade da raça humana e a conquista da Natureza em proveito do homem não mais são um sonho, porém uma possibilidade realista. Não tem ele razão para sentir-se orgulhoso e para confiar em si e no futuro da humanidade?

Contudo, o homem moderno sente-se inquieto e cada vez mais perplexo. Ele labuta e lida, mas tem uma vaga consciência da futilidade de seus esforços. Enquanto cresce seu poder sobre a matéria, sente-se impotente em sua vida individual e em sociedade. Embora tenha criado *maneiras* novas e melhores para dominar a Natureza, tornou-se enleado em uma teia desses meios e perdeu de vista o fim que lhe dá significado — o *próprio homem*. Embora se tenha tornado senhor da Natureza, converteu-se em escravo da máquina construída por suas próprias mãos. Com todos os seus conhecimentos a respeito da matéria, êle ignora o que se prende às questões mais importantes e fundamentais da existência humana: o que é o homem, como é que deve viver e como as tremendas energias que há *dentro* dêle podem ser liberadas e usadas produtivamente.

A crise humana contemporânea conduziu a um recuo em relação às esperanças e idéias do Iluminismo, sob cujos auspícios teve início o nosso progresso político e econômico. A própria idéia de progresso é chamada de ilusão infantil e o "realismo", um novo nome para a total falta de fé no homem, é pregado para substituí-la. A idéia de dignidade e poder do homem, que deu a este a força e a coragem para as formidáveis realizações destes últimos séculos, é contestada ao alvitrar-se que temos de voltar a conformar-nos com sua absoluta importância e insignificância. Essa idéia ameaça destruir as próprias raízes de que germinou nossa cultura.

As idéias do Iluminismo ensinaram ao homem que poderia confiar em sua própria razão como um guia no estabelecimento

de normas éticas e válidas e de que poderia contar consigo mesmo, dispensando a autoridade da Igreja e da revelação para distinguir o bem do mal. O lema do Iluminismo, "Atreva-se a saber", querendo dizer "Confie em seu conhecimento", tornou-se o incentivo para os empreendimentos e realizações do homem moderno. A dúvida crescente sobre a autonomia e a razão do homem criou um estado de confusão moral em que o homem se vê desprovido de orientação, seja da revelação, seja da razão. O resultado é a aceitação de uma posição relativista segundo a qual os julgamentos dos valores e as normas éticas são puramente questões de gosto ou preferência arbitrária e de que neste setor não é possível fazer nenhuma afirmação com validade objetiva. Porém, como o homem não pode viver sem valores e normas, este relativismo torna-o fácil presa de sistemas irracionais de valores. Ele reverte a uma posição que fora ultrapassada pelo Iluminismo grego, pelo Cristianismo, pelo Renascimento e pelo Iluminismo oitocentista. As exigências do Estado, o entusiasmo pelas qualidades mágicas dos líderes poderosos, as máquinas potentes e o sucesso material tornaram-se as fontes de suas normas e julgamentos dos valores.

Devemos deixar que assim permaneça? Devemos consentir na alternativa entre religião e relativismo? Devemos aceitar a abdicação da razão em assuntos éticos? Devemos crer que as escolhas entre liberdade e escravidão, amor e ódio, verdade e falsidade, integridade e oportunismo, vida e morte são apenas os resultados de outras tantas preferências subjetivas?

Com efeito, há outra alternativa. Normas éticas válidas podem ser formuladas pela razão humana, e somente por esta. O homem é capaz de discernir e de fazer julgamentos dos valôres tão válidos quanto quaisquer outros oriundos de sua razão. A grande tradição do pensamento ético humanista lançou os alicerces de sistemas de valores apoiados na autoridade e na razão do homem. Esses sistemas foram formulados partindo da premissa de que para se saber o que é bom ou mau para o homem faz-se mister conhecer a natureza do homem. Eles foram também, por conseguinte, pesquisas psicológicas.

Se a ética humanista se baseia no conhecimento da natureza do homem, a Psicologia moderna, e em particular a Psicanálise, deveria ter sido um dos mais poderosos estímulos para o

desenvolvimento dessa ética. Sem embargo, malgrado a Psicanálise tenha aumentado enormemente o conhecimento do homem, ela não ultrapassou nosso conhecimento acerca de como o homem deve viver e do que ele deve fazer. Sua função principal tem sido de "desmascaramento", de demonstrar que os julgamentos dos valores e as normas éticas são expressões racionalizadas de desejos e medos irracionais — e amiúde inconscientes — e que, portanto, não podem fazer jus ao caráter de validade objetiva. Apesar desse desmascaramento ter sido profícuo por si mesmo, tornou-se cada vez mais estéril ao não conseguir passar de mero trabalho de crítica.

A Psicanálise, em uma tentativa para estabelecer a Psicologia como ciência natural, cometeu o engano de divorciar esta dos problemas da Filosofia e da Ética. Ela esqueceu-se de que a personalidade humana não poderia ser entendida se não encarássemos o homem em sua totalidade, o que abrange sua necessidade de encontrar uma resposta para a questão do significado de sua existência e de descobrir normas segundo as quais deva viver. O *homo psychologicus* de Freud é uma criação tão irreal quanto o *homo economicus* da Economia clássica. É impossível compreender o homem e os seus distúrbios mentais sem compreender a natureza dos conflitos morais e de valores. O progresso da Psicologia não será alcançado separando-se um suposto reino "natural" de um suposto reino "espiritual" e focalizando-se a atenção no primeiro, e sim voltando-se à grande tradição da ética humanista que encarava o homem em sua totalidade físico-espiritual, na crença de que o objetivo do homem é ser *ele mesmo* e de que a condição para atingir isso é o homem *bastar-se a si mesmo*.

Escrevi este livro com a intenção de reafirmar a validade da ética humanista, de mostrar que nosso conhecimento da natureza humana não conduz ao relativismo ético, senão, pelo contrário, à convicção de que as origens das normas para a conduta ética devem ser encontradas na própria natureza do homem; que as normas morais se baseiam nas qualidades inerentes ao homem e que sua violação produz a desintegração mental e emocional. Procurarei patentear que a estrutura do caráter da personalidade amadurecida e integrada, o caráter produtivo, constitui a fonte e a base da "virtude", e que o "vício", em última

instância, vem a ser indiferença para com o próprio eu e uma automutilação. Os valores supremos da ética humanista não são a renúncia própria nem o egoísmo, porém o amor-próprio; não a negação do indivíduo, porém a afirmação de seu eu verdadeiramente humano. Para que o homem confie em valores, cumpre que conheça a si mesmo e a capacidade de sua natureza para ser bom e produtivo.

CAPÍTULO II

ÉTICA HUMANISTA: A CIÊNCIA APLICADA DA ARTE DE VIVER

Certa vez Susia orou a Deus: "Senhor, eu Vos amo muito, mas não Vos temo bastante. Fazei com que eu Vos reverencie como um de Vossos anjos, que estão impregnados de Vosso temível nome."

E Deus ouviu-lhe a prece, e Seu nome penetrou no íntimo do coração de Susia, como ocorre com os anjos. Ante isso, porém, Susia escondeu-se debaixo da cama como um cachorrinho, e um medo animal fez com que tremesse até uivar: "Senhor, deixai-me novamente amar-vos como Susia."

E Deus ouviu-o também desta vez.[1]

1. *Ética Humanista Contra Ética Autoritária*

SE NÃO abandonarmos, como faz o relativismo ético, a procura de normas de conduta objetivamente válidas, quais os critérios que poderemos achar para elas? A espécie de critérios dependerá do tipo de sistema ético cujas normas estudaremos. Por força, os critérios da ética autoritária serão fundamentalmente diferentes dos da ética humanista.

Na ética autoritária, uma autoridade enuncia o que é bom para o homem e promulga as leis e normas de conduta; na ética humanista, o próprio homem é que fixa as normas e a

---

[1] Em *Time and Eternity. A Jewish Reader*, organizado por Nahum N. Glatzer (Nova York, Schocken Books, 1946).

elas se sujeita, sendo ao mesmo tempo sua fonte formal ou orgão regulador e seu tema.

O emprego da palavra "autoritário" torna necessário esclarecer o conceito de autoridade. Existe tanta confusão em torno deste porque geralmente se crê que nos achamos confrontados com a alternativa de ter uma autoridade ditatorial e irracional ou não ter autoridade alguma. Essa alternativa, sem embargo, é falsa. O problema verdadeiro é saber que *espécie* de autoridade devemos ter. Quando falamos em autoridade, referimo-nos a autoridade racional ou irracional? A *autoridade racional* tem sua origem na *competência*. A pessoa cuja autoridade é respeitada exerce com competência a tarefa que lhe foi confiada pelos que lhe conferiram tal autoridade. Não precisa intimidá-los nem despertar sua admiração por meio de qualidades mágicas; enquanto e na medida em que ela é competentemente útil, ao invés de explorada, sua autoridade baseia-se em motivos racionais e não carece de um respeito irracional cheio de medo. A autoridade racional não só permite como requer constante exame e crítica dos que a ela estão subordinados; ela é sempre temporária, e sua aceitação depende de sua atuação. Pelo contrário, a fonte da *autoridade irracional* é invariàvelmente o poder sobre as pessoas. Esse poder pode ser físico ou mental, pode ser real ou apenas relativo, em função da ansiedade e do desamparo da pessoa a ela subordinada. O poder, de um lado, e o medo, de outro, são sempre os esteios em que se apóia a autoridade irracional. A crítica à autoridade não só é desnecessária como até é proibida. A autoridade racional baseia-se na igualdade da autoridade e do subordinado, que só diferem quanto ao grau de conhecimento ou habilidade em determinado setor. A autoridade irracional, por sua própria natureza, alicerça-se na desigualdade, implicando diferença de valor. No emprego da expressão "ética autoritária" subentende-se a autoridade irracional, adotando-se o uso corrente da palavra "autoritário" como sinônimo dos sistemas totalitários e antidemocráticos. O leitor desde logo perceberá que a ética humanista não é incompatível com a autoridade racional.

A ética autoritária pode ser distinguida da ética humanista por dois critérios, um formal e outro material. Formalmente, a ética autoritária nega a capacidade do homem para saber o que é bom ou mau; quem enuncia as normas é sempre uma auto-

ridade que transcende ao indivíduo. Um sistema assim não se baseia na razão e no conhecimento, mas no temor à autoridade e na sensação de fraqueza e dependência por parte dos que lhe estão sujeitos; a transferência à autoridade da capacidade de decidir decorre do poder mágico desta; suas decisões não podem nem devem ser discutidas. *Materialmente*, ou de acordo com o conteúdo, a ética autoritária responde à pergunta do que é bom ou mau principalmente em função dos interesses da autoridade, e não dos interesses dos subordinados; ela é exploradora, apesar do súdito poder obter dela benefícios consideráveis, psíquicos ou materiais.

Tanto o aspecto formal quanto o material da ética autoritária são evidentes na gênese do julgamento ético da criança e do julgamento dos valores irrefletidos do adulto comum. As fundações de nossa capacidade para diferenciar entre bem e mal são assentadas na infância; a princípio no que toca às funções fisiológicas e depois com referência a questões de comportamento mais complexas. A criança adquire um sentimento de distinção entre o que é bom ou mau antes de aprender a diferença pelo raciocínio. Seus julgamentos dos valores são formados em conseqüência de reações amistosas ou inamistosas das pessoas que têm importância para sua vida. Devido à sua dependência completa dos cuidados e amor de parte do adulto, não é de espantar que uma expressão aprovadora ou reprovadora no rosto da mãe seja suficiente para "ensinar" à criança a diferença entre o que é bom ou mau. Na escola e na sociedade entram em ação fatores parecidos. "Bom" é aquilo pelo qual a gente é elogiada; "mau", o que faz com que nos olhem de cara amarrada ou nos punam as autoridades sociais ou a maioria de nossos semelhantes. Com efeito, o medo da desaprovação e a necessidade de aprovação parecem ser a mais poderosa e quase que única motivação do julgamento ético. Essa intensa pressão emocional impede a criança, e posteriormente o adulto, de interrogar, com espírito crítico, e o "bom" implícito em um julgamento é bom para si ou para a autoridade. No que tange a isso, as alternativas ficam aparentes ao considerarmos os julgamentos dos valores com referência a objetos. Se digo que um carro é "melhor" do que outro, está claro que é chamado de "melhor" porque me serve melhor do que o outro; bom ou mau refere-se à utilidade do objeto para *mim*. Se o dono de um cachorro acha que este é "bom", tem em vista cer-

tas qualidades do cachorro que são úteis para ele, o dono; tal como, por exemplo, atender à necessidade que ele tem de um cão de vigia, cão de caça ou animal de estimação. Diz-se que *um objeto é bom quando é bom para a pessoa que o usa.* Com relação ao homem, pode-se aplicar o mesmo critério de valor. O empregador considera como bom o empregado que lhe seja proveitoso. O professor pode dizer que um aluno é bom se este é obediente, não cria casos e lhe faz honra; de forma bastante análoga pode-se dizer que uma criança é boa quando é dócil e obediente. A criança "boa" talvez seja medrosa e insegura, só querendo agradar aos pais submetendo-se à sua vontade, ao passo que a criança "má" talvez tenha vontade própria e interesses perfeitamente legítimos, mas que não agradem aos pais.

Evidentemente, os aspectos formal e material da ética autoritária são inseparáveis. A não ser que a autoridade quisesse explorar o subordinado, não precisaria de governar graças ao temor e à submissão emocional; poderia estimular o julgamento e a crítica racionais — arriscando-se, assim, a ser considerada incompetente. Porém como estão em jogo seus interesses próprios, a autoridade estabelece que *a obediência é a virtude capital e a desobediência o principal pecado.* O pecado imperdoável, na ética autoritária, é a rebeldia, a objeção ao direito da autoridade para estabelecer normas e ao seu axioma de que as normas que ela estabeleceu visam ao interesse superior dos subordinados. Mesmo que uma pessoa peque, o fato dela aceitar a punição e seu sentimento de culpa restituem-lhe a "bondade", pois dessa maneira ela manifesta sua aceitação da superioridade da autoridade.

O Antigo Testamento, ao narrar o início da história do homem, dá um exemplo de ética autoritária. O pecado de Adão e Eva não é explicado em função do próprio ato — comer da árvore do conhecimento do bem e do mal não foi mau *per se;* de fato, tanto a religião judaica quanto a cristã estão de acordo em que a capacidade para distinguir entre o bem e o mal é uma virtude básica. O pecado foi a desobediência, o desafio à autoridade de Deus, que receava que o homem, já havendo "se tornado como um de Nós, conhecendo o bem e o mal", pudesse "estender sua mão e tomar também da árvore da vida e viver eternamente".

A *ética humanista,* em contraste com a autoritária, pode ser semelhantemente distinguida por critério formal e material.

Formalmente, ela baseia-se no princípio de que só o próprio homem pode determinar o critério do que é virtude ou pecado, e não uma autoridade a ele transcendente. *Materialmente*, baseia-se no princípio de que "bom" é aquilo que é bom para o homem e "mau" o que é nocivo a este — *sendo o bem-estar do homem o único critério do valor ético.*

A diferença entre a ética humanista e a autoritária é elucidada pelos significados diferentes atribuídos à palavra "virtude". Aristóteles emprega "virtude" para indicar "excelência" — excelência da atividade por meio da qual se realizam as potencialidades peculiares ao homem. "Virtude" é empregada, por exemplo, por Paracelso como sinônimo das características individuais de cada coisa — isto é, sua peculiaridade. Uma pedra ou uma flor tem, cada uma, sua virtude, sua combinação própria de qualidades específicas. A virtude do homem, analogamente, é aquele conjunto definido de qualidades que caracteriza a espécie humana, ao passo que a virtude de cada pessoa é sua individualidade exclusiva. É "virtuoso" quem expande sua "virtude". Pelo contrário, na acepção moderna, a virtude é um conceito de ética autoritária: ser virtuoso significa espírito de sacrifício e obediência, supressão da individualidade ao invés de sua mais ampla realização.

A ética humanista é antropocêntrica; não, naturalmente, no sentido de que o homem é o centro do universo, mas no de que seus julgamentos dos valores, como todos os outros julgamentos e até percepções, estão arraigados nas peculiaridades de sua existência e só têm significação quando considerados em relação a esta; o homem é, de fato, "a medida de todas as coisas". A posição humanista é de que nada há de superior ou mais digno do que a existência humana. Contra isso, tem sido argumentado que é da própria natureza da conduta ética ser relacionada com algo que *transcenda* ao homem, donde um sistema que admite apenas o homem e seu interesse não poder ser na verdade moral, tendo como objetivo simplesmente o indivíduo isolado e egoísta.

Esse argumento, comumente apresentado de molde a contestar a capacidade — o direito — do homem a postular e a julgar as normas válidas para sua vida, estriba-se em uma falácia, porquanto o princípio de que o bem é aquilo que *é bom para o homem* não implica que a natureza humana é tal que o

egoísmo ou o isolamento sejam bons para ele. Não quer dizer que a finalidade do homem possa ser preenchida ficando este desligado do mundo exterior. De fato, conforme muitos defensores da ética humanista aventaram, é uma das características da natureza humana o homem só poder realizar-se e ser feliz em ligação e solidariedade com seus semelhantes. Entretanto, amar o próximo não é um fenômeno *transcendente* ao homem; é algo de inerente a ele e que *dele se irradia*. O amor não é uma força superior que desça sobre o homem nem um dever que lhe seja imposto; é seu próprio poder pelo qual se relaciona com o mundo e torna este verdadeiramente seu.

2. *Ética Subjetiva Contra Ética Objetiva*

Se aceitarmos o princípio da ética humanista, que deveremos responder aos que negam a capacidade do homem para chegar a princípios normativos que sejam *objetivamente* válidos?

De fato, uma escola da ética humanista aceita este desafio e concorda em que os julgamentos dos valores não têm validade objetiva e nada mais são do que preferências ou aversões arbitrárias de um indivíduo. Sob este ponto de vista, a afirmação, por exemplo, de que "a liberdade é melhor que a escravidão" nada descreve a nao ser uma diferença de gosto, não sendo objetivamente válida. O valor neste sentido é definido como "qualquer bem desejado" e o desejo é a pedra de toque do valor, e não este a daquele. Um subjetivismo assim radical é por sua própria natureza incompatível com a idéia de que as normas éticas devem ser universais e aplicáveis a todos os homens. Se este subjetivismo fosse a única espécie de ética humanista, então, de fato, seríamos deixados a escolher entre o autoritarismo ético e a renúncia a quaisquer pretensões e normas geralmente válidas.

O hedonismo ético é a primeira concessão feita ao princípio de objetividade: admitindo que o prazer seja bom para o homem e que a dor seja má, ele proporciona um princípio segundo o qual são classificados os desejos — somente os desejos cuja satisfação cause prazer são válidos, não os outros. Contudo, a despeito do argumento de Herbert Spencer de que o prazer tem uma função objetiva no processo da evolução biológica, ele não pode ser um critério de valor. Pois há pessoas que gostam da

submissão e não da liberdade, que obtêm prazer do ódio e não do amor, da exploração e não do trabalho produtivo. Esse fenômeno de prazer extraído do que é objetivamente prejudicial é típico do caráter neurótico e tem sido estudado exaustivamente pela Psicanálise. Retornaremos a esse problema ao discutirmos a estrutura do caráter e ao tratarmos do prazer e da felicidade.

Um passo importante na direção de um critério de valor mais objetivo foi a modificação do princípio hedonista introduzido por Epicuro, que procurou solucionar a dificuldade, diferenciando entre ordens de prazer "superiores" e "inferiores". Conquanto a dificuldade intrínseca do hedonismo fosse assim reconhecida, todavia a solução tentada continuou sendo abstrata e dogmática. Não obstante, o hedonismo tem um grande mérito: fazendo da própria experiência de prazer e felicidade do homem o único critério de valor, ela cerra a porta a todas as tentativas para se ter uma autoridade determinando "o que é melhor para o homem", sem ao menos dar a este uma oportunidade de levar em conta seus próprios sentimentos acêrca do que se diz ser melhor para si. Não é de surpreender, por conseguinte, verificar-se que a ética hedonista foi advogada na Grécia, em Roma e na cultura moderna da Europa e da América por pensadores progressistas que estavam genuína e ardentemente interessados na felicidade do homem.

Mas, malgrado seus méritos, o hedonismo não pôde estabelecer a base para julgamentos éticos objetivamente válidos. Devemos, pois, abandonar a objetividade ao preferirmos o humanismo? Ou será possível estabelecer normas de conduta e julgamentos dos valores que sejam objetivamente válidos para todos os homens e, no entanto, postulados pelo próprio homem e não por uma autoridade a ele transcendente? Creio, de fato, que isso é possível e procurarei agora demonstrar essa possibilidade.

Para principiar, não nos esqueçamos de que "objetivamente válido" não é idêntico a "absoluto". Por exemplo, um enunciado de probabilidade, de aproximação, ou qualquer hipótese, pode ser válido e simultaneamente "relativo" na acepção de ter sido firmado em provas limitadas e de estar sujeito a futuro aperfeiçoamento se justificado por fatos ou processos. Toda concepção de relativo contra absoluto provém do pensamento teológico em que um reino divino, como "absoluto", está separado do reino imperfeito do homem. Excetuando este contexto

teológico, o conceito de absoluto é insignificativo e cabe tão pouco na ética como no pensamento científico em geral.

Porém, ainda que estejamos de acordo quanto a isso, a principal objeção à possibilidade de enunciados éticos objetivamente válidos continua de pé; é a de que os "fatos" devem ser claramente distinguidos dos "valores". Desde Kant, tem sido amplamente sustentado que só podem ser feitas afirmações objetivamente válidas a respeito de fatos e não de valores, e que uma prova de se ser científico é a exclusão de afirmações sobre valores.

Sem embargo, nas artes estamos acostumados a formular normas objetivamente válidas, deduzidas de princípios científicos que, por sua vez, são estabelecidos pela observação de fatos ou por longos processos dedutivos matemáticos. As ciências puras ou "teóricas" preocupam-se com o descobrimento de fatos e princípios, embora mesmo nas ciências físicas e biológicas entre um elemento normativo que não vicia sua objetividade. As ciências aplicadas preocupam-se primordialmente com normas práticas segundo as quais se devem *fazer* as coisas — consoante o determina o conhecimento científico de fatos e princípios. As artes são atividades que pressupõem conhecimentos e habilidades específicos: enquanto algumas delas exigem apenas conhecimento de senso comum, outras, como a da engenharia ou a da medicina, requerem um campo vasto de conhecimentos teóricos. Se desejo construir uma linha-férrea, por exemplo, devo construí-la de acordo com certos princípios da Física. *Em todas as artes, um sistema de normas objetivamente válidas constitui a teoria da prática (ciência aplicada) baseada na ciência teórica.* Embora em qualquer arte possa haver diferentes maneiras de alcançar excelentes resultados, nem por isso as normas são arbitrárias; sua violação é punida por maus resultados, ou até pelo insucesso total na consecução do fim visado.

Não só a medicina, a engenharia e a pintura, contudo, são artes; *viver é em si mesmo uma arte*[2] — com efeito, a mais importante e, ao mesmo tempo, a mais difícil e mais complexa arte praticada pelo homem. Seu objetivo não é este ou aquele

[2] Este emprego do termo "arte" está em contradição com a nomenclatura de Aristóteles, que faz diferença entre "fazer" e "executar".

trabalho especializado, e sim o trabalho de viver, o processo da gente se tornar aquilo que é potencialmente. Na arte de viver, *o homem é simultaneamente o artista e o objeto de sua arte*: ele é o escultor e o mármore, o médico e o paciente.

A ética humanista, para a qual "bem" é sinônimo do que é bom para o homem e "mal" do que é mau para este, sugere que a fim de se saber o que é bom para o homem temos de conhecer sua natureza. *A ética humanista é a ciência aplicada da "arte de viver", baseada na teoria estabelecida pela "ciência do homem"*. Nela, como nas outras, a excelência da realização da pessoa (*"virtus"*) é proporcional ao conhecimento que esta tem da ciência do homem e de sua habilidade e prática. Todavia, somente se podem deduzir normas de teorias partindo da premissa de escolher-se certa atividade e visar-se a certa meta. A premissa para a ciência médica é que é desejável curar a doença e prolongar a vida; caso contrário, todas as regras da ciência médica seriam irrelevantes. Toda ciência aplicada baseia-se em um axioma que decorre de um ato de escolha: ou seja, de que o fim da atividade é desejável. Há, sem embargo, uma diferença entre o axioma implícito da ética e o das outras artes. Podemos imaginar uma cultura hipotética em que as pessoas não queriam ter pinturas ou pontes, mas não uma em que elas não queriam viver. O impulso para viver é inerente a todo organismo, e o homem não pode deixar de querer viver independentemente das idéias que ele gostaria de ter a respeito.[3] A escolha entre vida e morte é mais aparente do que real; a escolha real do homem é entre uma vida boa e uma vida má.

Neste ponto, é interessante perguntar por que nossa época perdeu a concepção de *viver como uma arte*. O homem moderno parece crer que ler e escrever são artes a serem aprendidas, que é preciso estudo considerável para tornar-se arquiteto, engenheiro ou operário especializado, mas que *viver* é algo tão simples que não requer nenhum esfôrço em particular para aprender como fazê-lo. Só porque todos "vivem" de uma maneira ou de outra, viver é considerado um assunto em que todos são especialistas. Mas não é por ter o homem dominado em alto grau a arte de viver que ele perdeu o sentimento de sua

---

[3] O suicídio, como fenômeno patológico, não contraria este princípio geral.

dificuldade. A predominante falta de alegria e felicidade no processo da vida está aí para obviamente excluir tal explicação. A sociedade moderna, a despeito de toda a ênfase que atribui à felicidade, à individualidade e ao interesse de cada um, ensinou ao homem que não é a sua felicidade (ou, para empregarmos um termo teológico, sua salvação) a meta da vida, e sim a satisfação de seu dever de trabalhar, ou o seu sucesso. Dinheiro, prestígio e poder transformaram-se em seus incentivos e fins. Ele age na ilusão de que suas ações beneficiam seu interesse próprio, embora na verdade ele atenda a tudo mais, *exceto* aos interesses de seu eu real. Tudo é importante para ele, salvo sua vida e a arte de viver; é a favor de tudo, exceto de si mesmo.

Se a ética constitui um corpo de normas para atingir a excelência na interpretação da arte de viver, seus princípios mais gerais devem fluir da natureza da vida em geral e da existência humana em particular. Em termos bem gerais, a natureza de toda vida consiste em preservar e afirmar sua própria existência. Todos os organismos têm uma tendência intrínseca para preservar uma existência: é deste fato que os psicólogos deduziram um "instinto" de conservação. O primeiro "dever" de um organismo é estar vivo.

"Estar vivo" é um conceito dinâmico, e nunca estático. *Existir e expandir os poderes específicos de um organismo são uma única coisa.* Todos os organismos têm uma tendência inerente para concretizar suas potencialidades específicas. A *meta da vida* humana, portanto, deve ser entendida como a *expansão de seus poderes segundo as leis de sua natureza.*

O homem, entretanto, não existe "de modo geral". Conquanto compartilhe a essência das qualidades humanas com todos os membros de sua espécie, ele é sempre um indivíduo, uma entidade original, diferente de todas as demais. Ele difere em sua mistura particular de caráter, temperamento, talentos, aptidões, tal como difere em suas impressões digitais. Só pode afirmar suas potencialidades humanas concretizando sua individualidade. O dever de estar vivo é o mesmo que o dever de transformar-se em si próprio, isto é, de transformar-se no indivíduo que ele é em potencial.

Resumindo, *na ética humanista o bem é a afirmação da vida, o desenvolvimento das capacidades do homem. A virtude*

consiste em assumir-se a responsabilidade por sua própria existência. O mal constitui a mutilação das capacidades do homem; *o vício reside na irresponsabilidade perante si mesmo.*

Esses são os primeiros princípios de uma ética humanista objetiva. Não podemos elucidá-los agora e retornaremos a eles no Capítulo IV. Devemos, aqui, tomar a questão de saber se é possível haver uma "ciência do homem" — como fundamento teórico de uma ciência aplicada da Ética.

3. *A Ciência do Homem* [4]

A concepção de uma ciência do homem repousa na premissa de que seu objeto, o homem, existe, e que há uma natureza humana característica da espécie humana. A esse respeito, a história das idéias revela ironias e contradições especiais.

Pensadores autoritários supuseram, para sua conveniência, a existência de uma natureza humana, por hipótese fixa e imutável. Essa suposição serviu para provar que seus sistemas éticos e instituições sociais eram necessários e imutáveis, sendo erigidos sobre a alegada natureza do homem. No entanto, o que eles consideram ser a natureza do homem era um reflexo de suas normas — e interesses — e não o resultado de uma investigação objetiva. Foi compreensível, portanto, que os progressistas recebessem prazerosamente as conclusões da Antropologia e da Psicologia, que, pelo contrário, pareciam estabelecer a maleabilidade infinita da natureza humana. Pois essa maleabilidade significa que as normas e instituições — antes a causa suposta da natureza do homem do que o seu efeito — podiam também ser maleáveis. Porém, ao contrapor a suposição errônea de que certas configurações culturais são a expressão de uma natureza humana fixa e eterna, os adeptos da teoria da maleabilidade infinita da natureza humana chegaram a uma posição igualmente insustentável. Antes de mais nada, a concepção dessa maleabilidade infinita facilmente leva a conclusões que são

[4] Por "ciência do homem" refiro-me a uma concepção mais lata do que a concepção convencional de Antropologia. Linton empregou esse nome em um sentido analogamente geral. Cf. *The Science of Man in the World Crisis*, organizado por Ralph Linton, Nova York, Columbia University Press, 1945.

tão insatisfatórias quanto a de uma natureza humana fixa e imutável. Se o homem fosse infinitamente maleável, então é que, de fato, as normas e instituições desfavoráveis ao bem-estar humano teriam uma probabilidade de moldar o homem para sempre em seus padrões sem a possibilidade de que forças intrínsecas da natureza dele fossem mobilizadas e tendessem a modificar tais padrões. O homem seria então unicamente um joguete das combinações sociais e não — conforme a História provou ser — um agente cujas propriedades intrínsecas reagem vigorosamente contra a pressão poderosa dos padrões sociais e culturais desfavoráveis: Com efeito, se o homem não fosse mais que o reflexo de padrões culturais, nenhuma ordem social poderia ser criticada ou julgada sob o ponto de vista do bem-estar dele, visto como não haveria uma concepção de "homem".

Tão importantes quanto as repercussões políticas e morais da teoria da maleabilidade são as suas implicações teóricas. Se presumirmos que não há uma natureza humana (a não ser como é definida em função das necessidades psicológicas básicas), a única Psicologia possível seria um behaviorismo radical *descrevendo* um número infinito de padrões de conduta ou *medindo* aspectos quantitativos da conduta humana. A Psicologia e a Antropologia nada mais poderiam fazer do que descrever as várias maneiras pelas quais as instituições sociais e os padrões culturais moldam o homem e, como as manifestações especiais do homem não passariam de uma impressão nele causada pelos padrões sociais, só poderia haver uma ciência do homem, a Sociologia Comparada. Para que, todavia, a Psicologia e a Antropologia possam elaborar proposições válidas acerca das leis que governam o comportamento humano, elas devem partir da premissa de que *algo, que chamaremos de X, reage às influências ambientes de determinadas maneiras que decorrem de suas propriedades*. A natureza humana não é fixa, e, assim, a cultura não pode ser explicada como o resultado de instintos humanos rígidos, nem tampouco como um fator ao qual a natureza humana se adapta passiva e completamente. É verdade que o homem pode ajustar-se até mesmo a condições insatisfatórias, mas neste processo de ajustamento ele produz reações mentais e emocionais bem definidas que se originam das propriedades específicas da própria natureza dele.

O homem pode ajustar-se à escravidão, mas reage ante isso diminuindo suas qualidades intelectuais e morais; pode ajus-

tar-se a uma cultura pejada de desconfiança e hostilidade mútuas, mas reage a isso tornando-se fraco e estéril. O homem pode ajustar-se a condições culturais que impõem a repressão dos impulsos sexuais, porém, ao conseguir tal ajustamento, consoante Freud demonstrou, desenvolve sintomas neuróticos. Pode ajustar-se quase que a quaisquer padrões culturais, mas na medida em que estes se opuserem à sua natureza, nele se produzirão distúrbios mentais e emocionais que acabarão obrigando-o a modificar aquelas condições já que não pode modificar sua natureza.

O homem não é uma folha de papel em branco em que a cultura pode escrever seu texto: é uma entidade com sua carga própria de energia estruturada de determinadas formas, que, ao ajustar-se, reage de maneira específica e verificável às condições exteriores. Se o homem se adaptasse às condições exteriores autoplasticamente, modificando sua própria natureza como um animal, e fosse apenas capaz de viver em um certo conjunto de condições para o qual criasse uma adaptação especial, teria chegado ao beco sem saída da especialização que é o destino de toda espécie animal, bloqueando destarte o caminho à História. Se, pelo contrário, o homem pudesse adaptar-se a todas as condições sem lutar contra as que se opõem à sua natureza, tampouco teria história. A evolução humana tem suas raízes na adaptabilidade do homem e em certas qualidades indestrutíveis de sua natureza que o compelem a nunca cessar sua procura de condições que melhor atendam às suas necessidades intrínsecas.

O assunto da ciência do homem é a natureza humana. Essa ciência, porém, não começa logo com uma idéia completa e adequada do que é a natureza humana: uma definição satisfatória de seu assunto é o seu objetivo, e não sua premissa. Seu método consiste em observar as reações do homem a variadas condições individuais e sociais, e da observação destas reações fazer inferência a respeito da natureza do homem. A História e a Antropologia estudam as reações do homem a condições culturais e sociais diferentes das nossas; a Psicologia Social estuda suas reações a diversos ambientes sociais dentro de nossa própria cultura. A Psicologia Infantil estuda as reações da criança que se desenvolve ante várias situações; a Psicopatologia procura chegar a conclusões sobre a natureza humana estudando suas deformações sob condições patogênicas. A natureza humana nun-

ca pode ser observada como tal, mas somente através de suas manifestações específicas em situações específicas. Ela é uma formulação teórica que pode ser inferida por meio do estudo empírico do comportamento do homem. A esse respeito, a ciência do homem ao criar um "modêlo da natureza humana" em nada difere de outras ciências que trabalham com concepções de entidades baseadas em, ou controladas por, inferências de dados observados e que não podem ser, elas mesmas, observadas diretamente.

A despeito da riqueza de dados fornecidos pela Antropologia e pela Psicologia, dispomos apenas de uma imagem muito conjetural da natureza humana. Para uma enunciação empírica e objetiva do que constitui a "natureza humana", ainda podemos recorrer com proveito a Shylock, se interpretarmos suas palavras acerca de judeus e cristãos como representando, em sua mais alta acepção, toda a humanidade:

> "Eu sou judeu! O judeu não tem olhos? Não tem ele mãos, órgãos, dimensões, sentidos, afeições, paixões? Não é ele alimentado com a mesma comida, ferido pelas mesmas armas, sujeito às mesmas doenças, curado pelos mesmos meios, aquecido e esfriado pelo verão e pelo inverno, da mesma forma que o é o cristão? Se vocês nos furam, não sangramos? Se vocês nos fazem cócegas, não rimos? Se nos envenenam, não morremos? E se nos prejudicam, não devemos vingar-nos? Se somos como vocês no resto, parecemos com vocês nisso."

4. *A Tradição da Ética Humanista*

Na tradição da ética humanista, predomina a opinião de que o conhecimento do homem é a base para o estabelecimento de normas e valores. Os tratados de Ética de Aristóteles, Spinoza e Dewey — os pensadores cujos pontos de vista esboçaremos neste capítulo — são, por isso, ao mesmo tempo, tratados de Psicologia. Não pretendo recapitular a história da ética humanista, mas apenas fornecer uma elucidação de seu princípio, como foi expresso por alguns de seus expoentes máximos.

Para Aristóteles, a Ética apóia-se na ciência do homem. A Psicologia investiga a natureza do homem e a Ética, por con-

seguinte, é psicologia aplicada. Como o estudioso da política, o da Ética "deve conhecer de algum modo os fatos da alma, tal como o homem que tem de curar os olhos ou o corpo em sua totalidade tem de conhecer os olhos ou o corpo... mas, mesmo entre médicos, os mais cultos despendem muita energia para adquirir conhecimentos sobre o corpo".[5] Da natureza do homem, Aristóteles deduz a norma de que "virtude" (excelência) é "atividade", que para ele significa o exercício das funções e capacidades peculiares ao homem. A felicidade, que é o objetivo do homem, resulta da "atividade" e do "uso"; não é uma posse ou estado mental inerte. Para explicar sua concepção de atividade, Aristóteles emprega os Jogos Olímpicos como analogia. Diz ele: "E, como nos Jogos Olímpicos, não são os mais belos e mais fortes que são coroados, mas os que competem (pois alguns destes é que são vitoriosos), assim os que agem é que conquistam, e conquistam por direito, as coisas boas e nobres da vida."[6] O homem livre, racional e ativo (contemplativo) é a pessoa boa e, portanto, feliz. Aqui temos, assim, proposições de valor objetivo que são focalizadas no homem, ou humanistas, e que, simultaneamente, derivam da compreensão da natureza e função do homem.

Spinoza, como Aristóteles, pesquisa a função distintiva do homem. Começa por considerar a função e o objetivo distintivos de *qualquer coisa na natureza*, e responde que "cada coisa, enquanto é em si mesma, esforça-se por perseverar em ser ela mesma".[7] O homem, sua função e seu objetivo não podem ser senão os de outra coisa qualquer: preservar-se e perseverar em sua existência. Spinoza chega a um conceito de virtude que é apenas a aplicação da norma geral à existência do homem. "Agir absolutamente de acordo com a virtude é, em nós, nada mais que agir, viver e preservar nossa existência (estas três coisas têm o mesmo significado) dirigidos pela *razão* visando ao nosso próprio proveito."[8]

---

[5] *Ethica Nicomachea*, trad. de W. D. Ross (Londres, Nova York: Oxford University Press, 1925), 1102a, 17-24.

[6] *Ibidem*, 1099a, 3-5.

[7] Benedictus de Spinoza, *Ethics*, trad. de W. Hale White, revista por Amelia Hutcheson Sterling — Humphrey Milford (Londres: Oxford University Press, 1927), III, Prop. 6 (*in Scribner's Spinoza Selections*).

[8] *Ibidem*, IV, Prop. 24.

Preservar a própria existência quer dizer, para Spinoza, *tornar-se alguém o que é potencialmente.* Isso implica-se a todas as coisas. "Um cavalo", diz Spinoza, "seria tão destruído se fosse transformado em um homem quanto o seria se transmado em um inseto." Podemos acrescentar que, segundo Spinoza, um homem seria tão destruído caso se tornasse um anjo quanto se se tornasse um cavalo. A virtude é a expansão das potencialidades específicas de cada organismo: para o homem, é o estado em que ele é humano ao máximo. Conseqüentemente, por *bem* Spinoza compreende tudo o "que temos certeza de que é um meio para nos aproximarmos cada vez mais do *modelo da natureza humana que Ele nos apresentou*" (o grifo é meu). Por *mal,* ele entende "tudo o que temos certeza de dificultar-nos alcançar aquele modelo". [9] A virtude é, pois, idêntica à concretização da natureza do homem; a ciência do homem, portanto, é a ciência teórica em que se baseia a Ética.

Conquanto a razão indique ao homem o que deve fazer para ser de fato ele próprio e, assim, ensina-lhe o que é bom, o modo de alcançar a virtude está na utilização ativa que o homem faz de suas forças. A *potência,* assim, é o mesmo que virtude; a *impotência,* o mesmo que vício. A felicidade não é um fim em si mesma, mas o que acompanha a experiência de aumento da potência, ao passo que a impotência é acompanhada pela depressão; potência e impotência referem-se a todas as capacidades características do homem. Os julgamentos dos valores são aplicáveis somente ao homem e a seus interesses; eles não são, porém, meras declarações das preferências ou aversões de indivíduos, posto que as propriedades do homem são intrínsecas à espécie e, assim, comuns a todos os homens. O caráter objetivo da ética de Spinoza funda-se no caráter objetivo do modelo de natureza humana que, embora dando margem a muitas variações individuais, é essencialmente igual para todos os homens. Spinoza opõe-se radicalmente à ética autoritária. Para ele, o homem é um fim em si mesmo e não um meio para uma autoridade que o transcenda. O valor só pode ser determinado com relação a seus interesses reais, que são a liberdade e o uso produtivo de suas necessidades. [10]

---

[9] *Ibidem,* IV, Pref.

[10] Marx exprimiu uma opinião semelhante à de Spinoza: "Para saber o que é útil para um cão", diz ele, "é mister estudar a natureza

Entre os contemporâneos, quem fez a mais significativa proposta de uma ética humanista foi John Dewey, cujas opiniões são contrárias tanto ao autoritarismo quanto ao relativismo da Ética. Quanto ao primeiro, ele afirma que o traço comum do apelo à revelação, a governantes por direito divino, a controle pelo Estado, à convenção, à tradição, e, assim por diante, "é que há uma voz tão autorizada a ponto de impedir a necessidade de investigação.[11] Quanto à última, ele sustenta que o fato de se gostar de algo não é, por si mesmo, "um julgamento do valor daquilo de que se gosta".[12] O fato de se gostar é um dado fundamental, mas tem de ser "verificado por fatos comprobatórios".[13] Como Spinoza, ele postula que se pode chegar a proposições de valor objetivamente válidas por meio da razão humana; para ele, também, o objetivo da vida humana é o crescimento e o desenvolvimento do homem *em função de sua natureza* e constituição. Porém, sua oposição a todo fim rígido leva-o a abandonar a posição importante, atingida por

---

canina. Essa natureza não pode ser deduzida do princípio de utilidade. Aplicando isso ao Homem, quem quiser criticar todos os atos, movimentos, relações etc. dos homens deve primeiro lidar com a natureza humana em geral e depois com a natureza humana como é modificada em cada época histórica. Bentham tira pouco proveito disso. Com maior ingenuidade, ele considera o lojista moderno, especialmente o lojista inglês, como o homem normal." Karl Marx, *Capital*, traduzido para o inglês, 3.ª edição alemã, por Samuel Moore e Edward Aveling; organizado por Frederico Engels; revisto e ampliado de acordo com a quarta edição alemã por Ernest Untermann (Nova York: The Modern Library Random House, Inc.), I, 688, nota.

O ponto de vista ético de Spencer, apesar das significativas diferenças filosóficas, é também que o "bem" e o "mal" dependem da constituição peculiar do homem e que a ciência da conduta se baseia no nosso conhecimento do homem. Numa carta, dirigida a J. S. Mill, diz Spencer: "O ponto de vista pelo qual me bato é que a Moralidade, propriamente chamada a ciência da conduta correta, tem por objeto determinar *como* e *por que* certas normas de conduta são prejudiciais e outras são benéficas. Esses resultados bons e maus não podem ser casuais e sim *conseqüências necessárias* da constituição das coisas." — Extraído de Spencer, *The Principles of Ethics*, Vol. I (Nova York: D. Appleton Co., 1902), p. 57.

[11] John Dewey, *Problems of Men* (Nova York: Philosophical Holt and Company, rev. ed., 1932), p. 364.

[12] John Dewey, *Problems of Men* (Nova York: Philosophical Library, 1946), p. 254.

[13] *Ibidem*, p. 260.

Spinoza: a de um "modelo da natureza humana" como noção científica. Dewey dá o principal destaque à relação entre meios e fins (ou conseqüências) como base empírica para a validade das normas. Segundo ele, a avaliação tem lugar "somente quando há algo importante; quando há alguma dificuldade que se queira resolver, alguma necessidade, carência ou privação a ser solucionada, algum conflito de tendências a ser resolvido por meio da modificação das condições existentes. Esse fato, por sua vez, prova a presença de um fator intelectual — um fator de investigação — sempre que há avaliação, pois o fim em vista é formado e projetado como o que, se posto em prática, atenderá à necessidade ou carência existente e resolverá o conflito existente". [14]

O fim, para Dewey, "é apenas uma série de atos considerada em um estágio remoto; e um meio, apenas a série considerada em um estágio anterior. A distinção entre meios e fins surge ao estudar-se o *curso* de uma proposta *linha* de ação, uma série relacionada no tempo. O "fim" é o último ato em que se pensa; os meios são os atos a serem realizados antes daquele, no tempo... Meios e fins são dois nomes para a mesma realidade. Os termos indicam não uma divisão real, mas uma diferença de julgamento". [15]

O realce dado por Dewey à inter-relação de meios e fins é indiscutivelmente um ponto significativo da formação de uma teoria de ética racional, especialmente ao alertar-nos contra teorias que se tornam inúteis por separarem os fins dos meios. Mas não parece ser verdade que "não *sabemos* exatamente o que procuramos antes de ser elaborado mentalmente um *plano* de ação". [16] Os fins podem ser verificados pela análise empírica do fenômeno total — o homem — mesmo que ainda não conheçamos os meios para atingi-los. Há fins sobre os quais podem ser feitas proposições válidas, embora eles careçam, no momento, por assim dizer, de pés e mãos. A ciência do homem

---

[14] John Dewey, "Theory of Valuation", in *International Encyclopedia of Unified Science* (Chicago: The Chicago University Press, 1939), XI, N.º 4, p. 34.

[15] John Dewey, *Human Nature and Conduct* (Nova York: The Modern Library, Random House, 1930), p. 34.

[16] *Ibidem*, p. 36.

pode dar-nos uma imagem de um "modelo de natureza humana" do qual se podem deduzir os fins antes de se encontrarem os meios para alcançá-los.[17]

5. *Ética e Psicanálise*

Penso que do que já se viu torna-se evidente que a criação de uma Ética humanista-objetiva como ciência aplicada depende do desenvolvimento da Psicologia como ciência teórica. O progresso da Ética de Aristóteles à de Spinoza deve-se largamente à superioridade da Psicologia dinâmica deste sobre a Psicologia estática daquele. Spinoza descobriu a motivação inconsciente, as leis da associação e a persistência das experiências infantis no decorrer da vida. Sua concepção de desejo é uma concepção dinâmica, superior à concepção aristotélica de "hábito". No entanto, a Psicologia de Spinoza, como todo o pensamento psicológico até o século XIX, tendia a permanecer abstrata e não estabeleceu nenhum método para comprovar suas teorias por meio de investigação empírica e de exploração de novos dados referentes ao homem.

A investigação empírica é o conceito capital da Ética e da Psicologia de Dewey. Ele reconhece a motivação inconsciente, e sua concepção de "hábito" é diferente da meramente descritiva do behaviorismo tradicional. Sua afirmação[18] de que a moderna Psicologia clínica "revela um senso de realismo em sua insistência sobre a profunda importância das forças inconscientes na determinação não apenas da conduta ostensiva, mas também do desejo, juízo, crença e idealização", mostra o papel relevante que atribui aos fatores inconscientes, muito embora não esgotasse todas as possibilidades deste novo método em sua teoria da Ética.

Poucas têm sido as tentativas efetuadas, quer do lado filosófico, quer do psicológico, para aplicar as descobertas da Psica-

---

[17] As utopias são visões dos fins antes da percepção dos meios e todavia não são desprovidas de significação; pelo contrário, algumas contribuíram grandemente para o progresso das idéias, sem falar no que elas representaram para sustentar a fé no futuro do homem.

[18] Dewey, *Human Nature and Conduct*, p. 86.

nálise à evolução da teoria ética,[19] fato que é tão mais surpreendente por ter a teoria psicanalítica feito contribuições particularmente valiosas para a da Ética.

Quiçá a contribuição mais importante seja o fato da teoria psicanalítica ser o primeiro sistema psicológico moderno cuja matéria é a personalidade total do homem e não apenas aspectos isolados deste. Ao invés do método da Psicologia convencional, que tinha de restringir-se ao estudo daqueles fenômenos que podiam ser suficientemente isolados para serem observados em uma experiência, Freud descobriu um método novo que o habilitou a estudar a personalidade total e a compreender por que o homem age da maneira pela qual o faz. Esse método, a análise de associações livres, sonhos, erros e transferência, permite transformar dados até então "privados", franqueados apenas ao conhecimento da própria pessoa e à sua introspecção, em "públicos" e demonstráveis pela comunicação entre paciente e analista. O método psicanalítico, destarte, conseguiu acesso a fenômenos que de outra maneira não se prestam à observação. Ao mesmo tempo, desvendou muitas experiências emocionais que não podiam ser identificadas nem mesmo pela introspecção porque se achavam reprimidas, divorciadas da consciência.[20]

Ao principiar seus estudos, Freud estava interessado sobretudo em sintomas neuróticos. À medida que a Psicanálise progrediu, porém, tornou-se cada vez mais patente que um sintoma neurótico só pode ser entendido compreendendo-se a estrutura do caráter em que ele se acha incrustado. O *caráter* neurótico,

---

[19] Uma contribuição sintética, porém significativa, para o problema dos valores sob o ponto de vista psicanalítico, é o artigo de Patrick Mullahy, intitulado "Values, Scientific Method and Psychoanalysis", em *Psychiatry*, maio de 1943. Durante a revisão dos originais do presente livro, foi publicado *Man, Morals and Society*, de J. C. Flugel (Nova York: International Universities Press, 1945), que é a primeira tentativa sistemática e séria de um psicanalista para aplicar descobertas psicanalíticas à teoria ética. Uma definição muito valiosa dos problemas e uma crítica profunda — conquanto vá bem além de mera crítica — do ponto de vista psicanalítico sobre a Ética podem ser encontradas em *What Man Has Made of Man*, de Mortimer J. Adler (Nova York: Longmans, Green & Co., 1937).

[20] Cf. Dewey, *Problems of Men*, pp. 250-272, e Philip B. Rice, "Objectivity of Value Judgment and Types of Value Judgment", *Journal of Philosophy*, XV (1934), 5-14, 533-543.

em lugar do sistema neurótico, tornou-se o assunto principal da teoria e da terapia psicanalítica. Ao estudar o caráter neurótico, Freud assentou os alicerces de uma ciência do caráter (caracterologia), que nos últimos séculos havia sido posta de lado pela Psicologia, deixada apenas aos cuidados de romancistas e escritores teatrais.

A caracterologia psicanalítica, malgrado ainda em sua infância, é indispensável ao desenvolvimento da teoria ética. Todas as virtudes e os vícios com que lida a Ética tradicional têm de permanecer ambíguos porque amiúde indicam com o mesmo nome atitudes humanas diferentes e em parte contraditórias; eles só perdem sua ambigüidade quando interpretados em ligação com a estrutura do caráter da pessoa a que se atribui um vício ou virtude. Uma virtude isolada do contexto do caráter pode, no fim, não ser nada valiosa (como, por exemplo, a humildade causada por medo ou que vise a compensar a arrogância suprimida), ou então um vício será encarado sob diferente luz se considerado no contexto de todo o caráter (como, por exemplo, arrogância como expressão de insegurança e autodesprezo). Essa consideração é enormemente relevante para a Ética; é insuficiente e enganador tomar isoladamente virtudes e vícios como traços independentes. A matéria da Ética é o *caráter*, e só com relação à estrutura do caráter como um todo é que se podem fazer afirmações válidas acerca de traços ou ações isoladas. *O caráter virtuoso ou vicioso, e não virtudes ou vícios isolados, é o verdadeiro tema da investigação ética.*

Não menos significante para a Ética é a concepção psicanalítica da motivação inconsciente. Apesar de essa concepção, de modo geral, datar já de Leibniz e Spinoza, Freud foi o primeiro a estudar empiricamente os impulsos inconscientes com grande minúcia e assim lançar as bases de uma teoria das motivações humanas. A evolução das idéias éticas é caracterizada pelo fato dos julgamentos dos valôres referentes à conduta humana serem feitos tendo em vista as motivações por trás do ato e não o ato em si. Daí a compreensão da motivação inconsciente abrir uma nova dimensão para a investigação ética. Não só "o que é mais baixo", conforme comentou Freud, "mas também o que é mais elevado no Ego, pode ser inconsciente" [21] e ser

[21] Sigmund Freud, *The Ego and the Id*, trad. de Joan Riviere & V. Woolf (Londres: Hogarth Press and the Institute of Psycho-

o mais forte motivo para a ação que a investigação ética não pode permitir-se ignorar.

A despeito das grandes possibilidades proporcionadas pela Psicanálise para o estudo científico dos valores, Freud e sua escola não fizeram uso muito produtivo de seu método para investigar problemas éticos; de fato, muito fizeram para confundir as questões éticas. A confusão deriva-se da posição relativista de Freud, que presume que a Psicologia pode auxiliar-nos a entender a *motivação* dos julgamentos dos valores, mas não a estabelecer a *validade* desses mesmos julgamentos.

O relativismo de Freud aparece mais distintamente em sua teoria do Superego (consciência). Segundo essa teoria, qualquer coisa pode entrar para o conteúdo da consciência desde que faça parte do sistema de mandamentos e proibições incorporado no Superego do pai e na tradição cultural. *A consciência, sob êste ponto de vista, nada mais é que a autoridade interiorizada.* A análise do Superego por Freud é exclusivamente a análise da "consciência autoritária". [22]

Um bom exemplo dessa opinião relativista é o artigo de T. Schroeder intitulado "Attitude of One Amoral Psychologist" (Atitude de um Psicólogo Amoral). [23] O amor chega à conclusão de que "cada avaliação moral é o produto de morbidez emocional — intensos impulsos conflitivos — oriundo de experiências emocionais do passado" e que o psiquiatra amoral "substituirá os padrões morais, valores e julgamentos pela classificação psiquiátrica e psico-evolucionária dos impulsos moralistas e métodos intelectuais". O autor a seguir confunde a questão afirmando que "os psicólogos evolucionários amorais não têm *regras absolutas ou eternas* do que está certo ou errado em qualquer coisa", fazendo parecer assim que a ciência haja feito afirmações "absolutas e eternas".

Ligeiramente diferente da teoria do Superego de Freud é a sua opinião de que a moralidade é essencialmente uma forma-

---

analysis, 1953), p. 133. (Ver, em português, *Obras Completas de Sigmund Freud*, Rio: Editora Guanabara, 1934.)

[22] Uma apreciação mais pormenorizada da consciência será encontrada no Capítulo IV.

[23] *The Psychoanalytic Review, XXX*, N.º 3 (julho, 1944), pp. 329-335.

ção reativa contra o mal inerente ao homem. Ele alvitra que os impulsos sexuais da criança se dirigem para o genitor do sexo oposto; que, em conseqüência, ela detesta o genitor rival do mesmo sexo, e que *necessariamente* surgem hostilidade, medo e culpa, dessa situação inicial (complexo de Édipo). Essa teoria é a versão secularizada do conceito de "pecado original". Como esses impulsos incestuosos e homicidas são parte integral da natureza do homem, raciocinou Freud, este teve de criar normas éticas para possibilitar a existência da vida em sociedade. Primitivamente em um sistema de tabus, e posteriormente em sistemas éticos menos primitivos, o homem estabeleceu normas de comportamento social a fim de proteger o indivíduo e o grupo contra os perigos desses impulsos.

Entretanto, a posição de Freud não é de maneira alguma coerentemente relativista. Ele exige uma fé apaixonada na verdade, como a meta por cuja consecução o homem deve esforçar-se, e acredita na capacidade do homem para assim esforçar-se, visto ser dotado de razão pela Natureza. Essa atitude anti-relativista é claramente manifestada em suas discussões de "uma filosofia da vida".[24] Ele se contrapõe à teoria de que a verdade é "apenas o produto de nossas próprias necessidades e desejos, ao serem formulados de acordo com condições externas variáveis"; em seu modo de ver, uma teoria assim "anarquista esfacela-se ao entrar em contato com a vida prática". Sua crença no poder da razão e em sua capacidade para unir a humanidade e para libertar o homem dos grilhões da superstição tem o tom patético característico da filosofia iluminista. Essa fé na verdade é o suporte de sua concepção de cura psicanalítica. A Psicanálise é a tentativa para desvendar a verdade sobre a própria pessoa. A esse respeito, Freud continua a tradição de idéias que, desde Buda e Sócrates, acredita na verdade como a força que torna o homem virtuoso e livre, ou — na terminologia de Freud — "sadio". O objetivo da cura analítica é substituir o irracional (o Id) pela razão (o Ego). A situação analítica pode ser definida, sob este ponto de vista, como uma em que duas pessoas — o analista e o paciente — se dedicam à

[24] S. Freud, *New Introductory Letters on Psychoanalysis*, trad. de W. J. H. Sprott (Nova York: W. W. Norton & Co., 1937), pp. 240-241.

busca da verdade. A meta da cura é a restauração da saúde, e os remédios são a verdade e a razão. Ter postulado uma situação baseada em honestidade radical, em uma cultura em que é rara essa franqueza, talvez seja a expressão máxima do gênio de Freud.

Em sua caracterologia, igualmente, Freud apresenta uma posição não-relativista, malgrado só subentendida. Ele supõe que o desenvolvimento da libido partindo da fase oral prossiga nas fases anal e genital, e que na pessoa sadia a orientação genital se torne predominante. Conquanto Freud não se tenha referido explicitamente a valores éticos, há uma conexão implícita: as orientações pré-genitais, características das atitudes dependente, cúpida e avarenta, são eticamente inferiores à genital, isto é, o caráter produtivo e amadurecido. A caracterologia de Freud, portanto, implica que a virtude é a meta natural do desenvolvimento do homem. Este desenvolvimento pode ser bloqueado por circunstâncias específicas e assaz extrínsecas e assim ter como resultado a formação do caráter neurótico. O crescimento normal, contudo, produzirá o caráter amadurecido, independente e produtivo, capaz de amar e de trabalhar; em última análise, pois, virtude e saúde são uma só coisa para Freud.

Essa conexão entre caráter e ética, todavia, não é explícita. Tinha de permanecer confusa, em parte devido à contradição dos valores éticos humanistas e em parte porque, embora preocupado principalmente com o caráter neurótico, Freud dedicou pouca atenção à análise e à descrição do caráter genital e amadurecido.

O próximo capítulo, após recapitular a "situação humana" e seu significado para o desenvolvimento do caráter, conduz a uma análise minuciosa do equivalente do caráter genital, a "orientação produtiva".

CAPÍTULO III

NATUREZA E CARÁTER DO HOMEM

Ser eu um homem,
isso compartilho com outros homens.
Ser eu capaz de ver e ouvir,
é o que também fazem todos os animais.
Mas eu ser eu é apenas meu,
isso pertence a mim
e a mais ninguém;
a nenhum outro homem
nem a anjo nem a Deus —
exceto na medida em que
sou idêntico a Ele.

MASTER ECKHART,
Fragments

1. *A Situação Humana*

UM indivíduo representa a raça humana: ele é um exemplo específico da espécie humana. Ele é "ele" e é "todos"; ele é um indivíduo com suas peculiaridades e, nesse sentido, sem igual, mas ao mesmo tempo é representativo de todas as características da raça humana. Sua personalidade individual é determinada pelas particularidades da existência humana, comuns a todos os homens. Por isso, o exame da situação humana deve preceder o da personalidade.

a. A DEBILIDADE BIOLÓGICA DO HOMEM

O primeiro elemento que diferencia o homem da existência animal é negativo: a ausência relativa, no homem, de uma

regulamentação instintiva do processo de adaptação ao mundo que o rodeia. O modo de adaptação do animal a seu mundo é sempre o mesmo; se o seu equipamento instintivo não mais estiver apto a fazer face a um meio em transformação, a espécie perecerá. O animal pode adaptar-se a condições mutáveis, modificando seu meio — aloplasticamente. Dessa maneira, ele vive harmoniosamente, não na acepção de ausência de luta, mas na de que seu equipamento herdado torna-se uma parte fixa e imutável de seu mundo: ou ele se adapta ou morre.

Quanto menos complexo e rígido for o equipamento instintivo dos animais, tanto mais desenvolvido será o cérebro e, por conseguinte, sua capacidade de aprendizagem. O aparecimento do homem pode ser definido como tendo ocorrido no ponto do processo da evolução em que a adaptação instintiva atingiu seu mínimo. Ele aparece, porém, com novas qualidades que o diferenciam do animal: sua consciência de si mesmo como entidade independente, sua capacidade de lembrar o passado, de visualizar o futuro e de indicar objetos e atos por meio de símbolos; sua razão para conceber e compreender o mundo; e sua imaginação, graças à qual ele alcança bem além do limite de seus sentidos. O homem é o mais inerme dos animais, mas essa mesma debilidade biológica é a base de sua força, a causa primordial do desenvolvimento de suas qualidades especificamente humanas.

b. AS DICOTOMIAS EXISTENCIAIS E HISTÓRICAS DO HOMEM

Consciência de si mesmo, razão e imaginação romperam a "harmonia" que caracteriza a existência animal. Seu surto fez do homem uma anomalia, a aberração do universo. Ele faz parte da Natureza, está sujeito a suas leis físicas e é incapaz de mudá-las, no entanto ultrapassa o resto da Natureza. Ele é posto à parte, embora sendo uma parte; ele não tem casa própria, embora esteja acorrentado à casa que compartilha com todas as outras criaturas. Lançado neste mundo em local e ocasião acidentais, é obrigado a sair dele, também, acidentalmente. Tendo consciência de si mesmo, percebe sua impotência e as limitações de sua existência. Ele visualiza seu próprio fim: a morte. Nunca se vê livre da dicotomia de sua existência: não pode livrar-se de sua morte, mesmo que o quisesse; não pode

livrar-se de seu corpo enquanto estiver vivo — e seu corpo faz com que ele queira estar vivo.

A razão, a bênção do homem, também é sua maldição; ela o força a enfrentar incessantemente a tarefa de resolver uma insolúvel dicotomia. A existência humana, nisto, difere da de todos os outros organismos; acha-se em um estado de desequilíbrio constante e inevitável. A vida do homem não pode "ser vivida" repetindo o padrão de sua espécie: *ele* tem de viver. O homem é o único animal que pode *aborrecer-se*, que pode ficar *descontente*, que pode sentir-se expulso do paraíso. O homem é o único animal para quem sua própria existência é um problema que ele tem de solucionar e do qual não pode fugir. Ele não pode voltar ao estado pré-humano de harmonia com a Natureza; tem de prosseguir para desenvolver sua razão até que se torne o senhor da Natureza, e de si mesmo.

O aparecimento da razão criou uma dicotomia dentro do homem que o força a anelar incessantemente por novas soluções. O dinamismo de sua história é intrínseco à existência da razão que o faz desenvolver e, por meio dela, a criar um mundo seu em que se possa sentir à vontade consigo mesmo e com seus semelhantes. Todo novo estágio que atinge deixa-o descontente e perplexo, e esta mesma perplexidade impele-o a avançar em busca de novas soluções. Não há um "impulso para o progresso" inato no homem; é a contradição de sua existência que o faz prosseguir no caminho que tomou. Tendo perdido o paraíso, a unidade com a Natureza, tornou-se o eterno vagabundo (Ulisses, Édipo, Abraão, Fausto); é impelido a ir avante e com esforço perene para tornar conhecido o desconhecido, preenchendo com respostas as lacunas de seu conhecimento. Ele tem de prestar contas de si a si mesmo, bem como do significado de sua existência. Ele é impelido a sobrepujar essa cisão interior, atormentado por um anseio pelo "absoluto", por outra espécie de harmonia que possa afastar a maldição que o separou da Natureza, de seus semelhantes, e de si mesmo.

Essa fragmentação da natureza do homem leva a dicotomias a que chamo de existências[1] porque estão enraizadas na

---

[1] Empregarei este termo sem ligação com a terminologia do existencialismo. Durante a revisão dos originais, travei conhecimento com as obras de Jean-Paul Sartre, *Flies* ("Moscas") e *Is Existencialism a Humanism?* ("É o Existencialismo um Humanismo?").

própria existência do homem: são contradições que o homem não pode anular, mas a que pode reagir de várias maneiras, relativas a seu caráter e a sua cultura.

A dicotomia existencial mais primária é aquela entre vida e morte. O fato de termos de morrer é inalterável: o homem sabe bem disso, o que influi agudamente em sua vida. A morte, porém, permanece sendo exatamente o contrário da vida, e é alheia, além de incompatível, à experiência de viver. Tudo o que se soube *sobre* a morte não alterará o fato de ela não ser parte significativa da vida e de nada restar para nós senão aceitarmos o fato da morte; por conseguinte, no que interessa à nossa vida, a morte é uma derrota. "Tudo o que o homem tiver dará por sua vida" e "o homem sábio", diz Spinoza, "não pensa na morte, e sim na vida". O homem tem procurado negar essa dicotomia por meio de ideologias, como, por exemplo, a concepção cristã de imortalidade, que, postulando a existência de uma alma imortal, contesta o trágico fato de a vida do homem terminar com a morte.

Por ser mortal o homem, surge outra dicotomia: embora todo ser humano seja portador de todas as potencialidades humanas, a curta duração de sua vida não lhes permite concretizarem-se completamente, mesmo nas condições mais favoráveis. Somente se a duração da vida do indivíduo fosse idêntica à da humanidade, poderia ele participar do desenvolvimento humano que se processa com a marcha da História. A vida do homem, começando e acabando em um ponto fortuito da marcha evolutiva da raça, choca-se tragicamente com a reivindicação do indivíduo para realizar todas as suas potencialidades. Dessa contradição entre o que ele *poderia* realizar e o que de fato realiza, ele tem, pelo menos, uma vaga noção. Aí, também, certas ideologias tendem a reconciliar ou a negar a contradição, presumindo que a plenitude da vida seja atingida após a morte, ou que o período histórico de cada um é o ato final de coroamento da humanidade. Outra sustenta que o significado da vida não há de ser encontrado em sua máxima manifestação, mas no serviço à coletividade e nos deveres para com a sociedade; que o desenvolvimento, liberdade e felicidade do indivíduo

---

Não acho que se justifique qualquer modificação ou acréscimo. Apesar de haver certos pontos em comum, não posso julgar o grau de acordo, visto não ter ainda lido a principal obra filosófica de Sartre.

se subordinam a, ou são mesmo irrelevantes em comparação com, o bem-estar do Estado, da comunidade, ou do que quer que simbolize poder eterno, transcendendo o indivíduo.

O homem é sozinho e, ao mesmo tempo, relacionado com outros. Ele é sozinho por ser uma entidade original, não-idêntica a outrem, e cônscio do próprio eu como uma entidade independente. Ele tem de ficar sozinho quando precisa julgar ou tomar decisões exclusivamente baseado no poder de seu raciocínio. E, no entanto, ele não suporta ficar sozinho, desligado de seus semelhantes. Sua felicidade depende da solidariedade que sente com os outros homens, com as gerações passadas e futuras.

Radicalmente diferentes das dicotomias existenciais são as muitas contradições históricas da vida individual e social que não são parte indispensável da existência humana, mas criadas pelo homem e suscetíveis de solução, seja na ocasião em que ocorrem, seja em um período posterior da História humana. A contradição contemporânea entre uma abundância de meios técnicos para satisfação das necessidades materiais e a incapacidade para utilizá-los unicamente para a paz e o bem-estar do povo é solúvel; não é uma contradição necessária, porém devido à falta de coragem e sabedoria do homem. A instituição da escravidão na Grécia antiga pode ser exemplo de uma contradição relativamente insolúvel, que só pode ser resolvida em época posterior da História, quando foi estabelecida a base material para a igualdade dos homens.

A distinção entre dicotomias existenciais e históricas é significativa porque a confusão entre elas tem implicações que repercutem longe. Os que estavam interessados em preservar as contradições históricas mostravam-se veementes em provar que elas eram dicotomias existenciais e, portanto, inalteráveis. Tentavam convencer o homem de que "o que não deve ser não pode ser", e, que ele tinha de resignar-se a aceitar sua trágica sina. Todavia, essa tentativa de confundir os dois tipos de contradições não foi suficiente para impedir o homem de procurar solucioná-las. É justamente uma das qualidades peculiares do espírito humano não poder ficar passivo ao ver-se confrontado com uma contradição: ele se põe em movimento visando resolvê-la. Todo o progresso humano deve-se a isso. Para que o homem seja impedido de reagir ao tomar conhecimento

de contradições, tem de ser negada a existência mesma de tais contradições. Harmonizar, e com isso negar, contradições é o papel das racionalizações na vida individual e das ideologias (racionalizações socialmente padronizadas, na vida social. Entretanto, se o espírito humano pudesse ser satisfeito apenas por soluções racionais, pela verdade, essas ideologias não seriam eficazes; outra de suas peculiaridades, porém, é, aceitar como verdade as idéias partilhadas pela maioria dos membros de sua cultura ou proclamadas por autoridades poderosas. Se as ideologias harmonizadoras são apoiadas pelo consenso ou pela autoridade, a mente do homem é apaziguada, malgrado ele próprio não fique completamente tranqüilo.

O homem pode reagir a contradições históricas anulando-as com sua própria ação; ele não pode, contudo, anular dicotomias existenciais, ainda que possa reagir contra elas de maneiras diferentes. Ele pode apaziguar sua mente com ideologias sedativas e harmonizadoras. Pode procurar fugir à inquietação interior mantendo-se permanentemente ocupado, trabalhando ou se divertindo. Pode tentar abolir sua própria liberdade e converter-se em instrumento de poderes extrínsecos a ele, submergindo neles o próprio eu. Porém, continua insatisfeito, ansioso e inquieto. Só há uma solução para o seu problema: enfrentar a verdade, admitir sua solidão e isolamento fundamental em um universo indiferente à sua sorte, reconhecer que não há poder algum superior a ele que lhe possa resolver o problema. O homem tem de aceitar a responsabilidade por si próprio e o fato de que só empregando suas forças é que poderá dar um significado à sua vida. Significado, todavia, não implica certeza; com efeito, a busca de certeza impede a de significado. A incerteza é exatamente o que impele o homem a expandir suas forças. Se ele enfrentar a verdade sem pânico, reconhecerá que *não há outro significado para a vida senão o que o homem dá à própria vida pela expansão de suas forças, vivendo produtivamente,* e que só constante vigília, atividade e empenho podem evitar que falhemos na única missão que importa — o desenvolvimento total de nossas forças, dentro das limitações impostas pelas leis de nossa existência. O homem nunca deixará de ficar desconcertado, de ter dúvidas e de formular novas perguntas. Só reconhecendo a situação humana, as dicotomias inerentes à sua existência e sua capacidade para ampliar suas forças será capaz de ter êxito nessa missão: a de ser ele próprio e

por si próprio, e de conseguir a felicidade por meio da concretização total das faculdades que lhe são peculiares — a razão, o amor e o trabalho produtivo.

Após discutir as dicotomias existenciais inerentes à existência do homem, podemos retornar à afirmação feita no início deste capítulo de que o exame da situação humana deve preceder o da personalidade. Podemos tornar mais explícito o sentido dessa afirmação, dizendo que a Psicologia deve basear-se em uma concepção antropológico-filosófica da existência humana.

O aspecto mais saliente do comportamento humano é a tremenda intensidade de paixões e anelos revelada pelo homem. Freud, mais do que ninguém, reconheceu esse fato e procurou explicá-lo em função das idéias mecanista-naturalistas de seu tempo. Partiu da hipótese de que as paixões que não eram expressões evidentes do instinto de conservação e do instinto sexual (ou, conforme mais tarde enunciou, do instinto de Eros e Tânato) eram não obstante apenas manifestações mais indiretas e complicadas daqueles mesmos impulsos instintivo-biológicos. Brilhantes como sejam, entretanto, suas suposições não convencem ao contestar o fato de que grande parte das aspirações do homem não pode ser explicada pela força dos instintos. Mesmo que a fome, a sede e os desejos sexuais do homem estejam completamente satisfeitos, "ele" não está satisfeito. Em contraste com o animal, seus problemas mais compulsórios não estão ainda resolvidos, mas apenas iniciados. Ele anseia pelo poder, ou por amor, ou por destruição; arrisca sua vida por ideais religiosos, políticos ou humanistas — e são esses anelos que constituem e caracterizam a peculiaridade da vida humana. De fato, "nem só de pão vive o homem".

Ao contrário da explicação mecanista-naturalista de Freud, essa afirmação foi interposta como querendo dizer que o homem tem uma necessidade religiosa intrínseca que não pode ser explicada por sua existência natural, mas deve ser explicada por algo que o transcende e que deriva de poderes sobrenaturais. Sem embargo, essa última suposição é desnecessária, visto poder ser explicada por uma compreensão ampla da situação humana.

A desarmonia da existência do homem gera necessidades que ultrapassam de longe as de sua origem animal Tais necessidades dão lugar a um impulso imperativo para restaurar a unidade e equilíbrio entre êle e o resto da Natureza. Ele tenta

restaurá-los em primeiro lugar em seu pensamento, formando um quadro mental que abranja todo o mundo e que lhe sirva de arcabouço de referência do qual possa tirar uma resposta para a questão de conhecer sua situação e o que deve fazer. Mas esses sistemas mentais não são suficientes. Se o homem fosse meramente um intelecto desencarnado, seu objetivo seria alcançado por um sistema mental global. Como, porém, é uma entidade dotada tanto de corpo quanto de espírito, tem de reagir à dicotomia de sua existência não só em pensamentos, mas também no processo de viver, em seus sentimentos e ações. Ele tem de anelar pela experiência de unidade e unicidade em todas as esferas de seu ser, de molde a encontrar um novo equilíbrio. Por isso, qualquer sistema satisfatório de orientação implica não só elementos intelectuais, mas também elementos de sentimento e sensibilidade a serem concretizados pela atuação em todos os campos de empreendimentos humanos. O devotamento a um objetivo, a uma idéia, ou a um poder transcendente ao homem, como Deus, é uma expressão dessa necessidade de perfeição no processo de viver.

As respostas dadas à necessidade do homem de uma orientação e de devotamento variam largamente tanto no conteúdo quanto na forma. Há sistemas primitivos como o animismo e o totemismo, em que objetos naturais ou ancestrais representam respostas à procura de significado pelo homem. Há sistemas ateístas, como o budismo, que são geralmente chamados de religiosos, apesar de em sua forma original não haver uma concepção de Deus. Há sistemas filosóficos, como o estoicismo, e há os sistemas religiosos monoteístas que dão a solução à busca de significado pelo homem como referência à concepção de Deus. Ao examinar esses vários sistemas, vemo-nos tolhidos por uma dificuldade de terminologia. Poderíamos chamar a todos de sistemas religiosos, não fosse o fato de razões históricas levarem a identificar o nome "religioso" com um sistema teístico, um sistema centralizado em torno da idéia de Deus, e simplesmente carecemos em nossa linguagem de uma palavra para indicar o que é comum tanto aos sistemas teísticos quanto aos ateísticos — ou seja, a todos os sistemas de idéias que procuram dar resposta à busca de significado pelo homem e à tentativa deste para compreender sua própria existência. À falta de termo melhor, denominarei esses sistemas de "estruturas de orientação e devoção".

O que quero ressaltar aqui, sem embargo, é que há muitas outras aspirações que são encaradas como totalmente seculares e que, não obstante, estão enraizadas na mesma necessidade de que brotam os sistemas religiosos e filosóficos. Apreciemos o que se pode observar em nossa época: vemos em nossa própria cultura milhões de pessoas devotadas à obtenção de sucesso e prestígio. Vimos, e vemos ainda, em outras culturas, a devoção fanática de partidários de sistemas ditatoriais de conquista e dominação. Espantamo-nos ante a intensidade dessas paixões, que é, muitas vezes, mais vigorosa até do que o impulso de conservação. Somos facilmente iludidos pelo conteúdo *secular* dessas metas e explicamo-las como resultados de impulsos sexuais e outros impulsos quase-biológicos. Mas não será evidente que a intensidade e o fanatismo com que são perseguidas essas metas seculares são os mesmos que encontramos nas religiões, e que todos esses sistemas seculares de orientação e devoção diferem no conteúdo, mas não na necessidade básica a que procuram oferecer soluções? Em nossa cultura, o quadro é assaz especialmente enganador porque a maioria das pessoas "acredita" no monoteísmo, ao passo que sua devoção real pertence a sistemas que, de fato, estão muito mais próximos do totemismo e da idolatria do que de qualquer modalidade de cristianismo.

Devemos, todavia, dar mais um passo à frente. A compreensão da natureza "religiosa" desses anelos seculares de configuração cultural é a chave para a interpretação das neuroses e dos anelos irracionais. Temos de considerar estes últimos como soluções — soluções individuais para a busca de orientação e devoção do homem. Uma pessoa cuja experiência esteja determinada por "sua fixação à família", que seja incapaz de agir independentemente, é de fato adoradora de um culto primitivo dos ancestrais, e a única diferença entre ela e milhões de adoradores dos ancestrais é que seu sistema é individual e não culturalmente padronizado. Freud reconheceu a conexão entre religião e neurose e explicou aquela como uma forma de neurose, ao passo que nós chegamos à conclusão de que uma neurose deve ser explicada como uma forma particular de religião, diferindo sobretudo por suas características individuais, não-padronizadas. A conclusão a que somos levados com relação ao problema geral da motivação humana é que, enquanto a necessidade de um sistema de orientação e devoção é comum a todos

os homens, varia o *conteúdo* dos sistemas que aderem a essa necessidade. Essas diferenças são diferenças de valor; a pessoa amadurecida, produtiva e racional escolherá um sistema que lhe permita ser amadurecida, produtiva e racional. A pessoa que foi detida em seu desenvolvimento tem de reverter a sistemas primitivos e irracionais que, por sua vez, prolongam e accntuam sua dependência e irracionalidade. Ela permanecerá no nível que a humanidade, por intermédio de seus melhores representantes, já superou há milhares de anos.

Por ser a necessidade de um sistema de orientação e devoção parte intrínseca da existência humana, podemos compreender seu vigor. Com efeito, não há outra fonte mais poderosa de energia no homem. O homem não é livre para escolher entre ter ou não ter "ideais", mas o é para escolher entre diferentes espécies de ideais, entre os devotados à adoração do poder e da destruição e os devotados à razão e ao amor. Todos os homens são "idealistas" e anseiam por algo além da mera satisfação física. Eles divergem nas espécies de idéias em que acreditam. As melhores, assim como as mais satânicas expressões da mente do homem, não são manifestações de sua carne, e sim desse "idealismo" de seu espírito. Portanto, uma opinião relativista, segundo a qual ter algum ideal ou sentimento religioso vale por si mesmo, é perigosa e errônea. Temos de compreender todos os ideais, inclusive os que despontam nas ideologias seculares como expressões da mesma necessidade humana, e devemos julgá-los em referência à sua veracidade, até que ponto favorecem a expressão das forças humanas, e ao grau em que são uma solução real para a necessidade do homem de equilíbrio e harmonia em seu mundo. Repetimos, pois, que a compreensão da motivação humana deve partir da compreensão da situação humana.

2. *Personalidade*

Os homens são semelhantes, porquanto partilham da situação humana e das dicotomias existenciais a esta inerentes; são originais na maneira específica por que solucionam seu problema humano. A diversidade infinita de personalidade é, em si mesma, característica da existência humana.

Por personalidade compreendo a totalidade de qualidades psíquicas herdadas e adquiridas que caracterizam um indivíduo e o tornam original. A diferença entre qualidades herdadas e adquiridas é, no fim de contas, sinônima da diferença entre temperamentos, dotes e todas as qualidades psíquicas recebidas constitucionalmente, de um lado, e o caráter, de outro lado. Enquanto as diferenças de temperamento não têm significância ética, as diferenças de caráter constituem o verdadeiro problema da Ética; indicam até que grau um indivíduo conseguiu êxito na arte de viver. A fim de evitar a confusão que geralmente predomina no emprego dos termos "temperamento" e "caráter", encetaremos aqui um rápido estudo do temperamento.

a. TEMPERAMENTO

Hipócrates distinguia quatro temperamentos: colérico, sangüíneo, melancólico e fleumático. Os temperamentos sangüíneo e colérico são modalidades de reação caracterizadas por fácil excitabilidade e rápida mudança de interesses, sendo estes fracos no primeiro e acentuados no segundo. Os temperamentos fleumático e melancólico, pelo contrário, são caracterizados por persistência e lenta excitabilidade dos interesses, sendo estes fracos no primeiro e acentuados no segundo.[2] Na opinião de Hipócrates, esses diferentes modos de reação estavam ligados a diferentes fontes somáticas. (É interessante notar que no uso popular só são recordados os aspectos negativos destes temperamentos: colérico, hoje em dia, quer dizer que se enfurece facilmente; melancólico, deprimido; sangüíneo, superotimista; fleumático, lento demais.) Essas categorias de temperamento foram empregadas pela maioria dos estudiosos do assunto até a época de Wundt. As concepções modernas mais importantes de tipos de temperamento são as de Jung, Kretschmer e Sheldon.[3]

---

[2] Os quatro temperamentos eram simbolizados pelos quatro elementos: colérico = fogo = quente e seco, rápido e forte; sangüíneo = ar = quente e úmido, rápido e fraco; fleumático = água = frio e úmido, lento e fraco; melancólico = terra = frio e seco, lento e forte.

[3] Cf. também a aplicação dos tipos de temperamento às entidades culturais em Charles William Morris, *Paths of Life* (Nova York: Harper & Brothers, 1942).

Não pode haver dúvida quanto à importância de maior pesquisa neste campo, particularmente no que toca à correlação de temperamento e processos somáticos. Será necessário, entretanto, distinguir entre caráter e temperamento porque a confusão entre esses dois conceitos tem obstruído o progresso da caracterologia assim como do estudo do temperamento.

O temperamento refere-se à *maneira* de reagir, sendo constitucional e imutável; o caráter é essencialmente formado pelas experiências de pessoas, especialmente na infância, e modificável, até certo ponto, pelos *insights* e por novas espécies de experiências. Se a pessoa tiver temperamento colérico, por exemplo, seu modo de reagir será "rápido e forte". Mas *acerca de que* ela se mostrará rápida e forte irá depender de seu tipo de relacionamento, de seu caráter. Se for uma pessoa produtiva, justa e amável, reagirá rápida e fortemente quando amar, quando se enraivecer ante uma injustiça e quando se impressionar com uma idéia nova. Se for uma pessoa de caráter destrutivo ou sádico, será rápida e forte em seu espírito destrutivo ou em sua crueldade.

A confusão entre temperamento e caráter tem acarretado sérias conseqüências para a teoria ética. As preferências atinentes a diferenças de temperamento são mera questão subjetiva de predileção, ao passo que as diferenças de caráter são, eticamente, da mais fundamental importância. Um exemplo pode servir para elucidar este pormenor. Goering e Himmler eram homens de temperamentos diferentes — aquele um ciclotímico, este um esquizofrênico. Daí, sob o ponto de vista de uma preferência subjetiva, um indivíduo que se sentisse mais atraído pelo temperamento ciclotímico teria "gostado" mais de Goering que de Himmler, e vice-versa. No entanto, sob o ponto de vista de caráter, ambos tinham uma qualidade em comum: eram sádicos ambiciosos. Por isso, eticamente ambos eram igualmente maus. Reciprocamente, entre caracteres produtivos, pode-se preferir subjetivamente um temperamento colérico a um sangüíneo, mas esse julgamento não constituirá um julgamento do valor respectivo das duas pessoas. [4]

---

[4] Um indício da confusão entre temperamento e caráter é o fato de Kretschmer, apesar de geralmente coerente no emprego do conceito de temperamento, ter dado à sua obra clássica o título *Físico e Caráter* em vez de *Temperamento e Físico*. Sheldon, cujo livro

Na aplicação dos conceitos de temperamento de C. G. Jung, de "introvertido" e "extrovertido", amiúde encontramos a mesma confusão. Aqueles que preferem o extrovertido tendem a descrever o introvertido como inibido e neurótico; os que preferem o introvertido referem-se ao extrovertido como superficial e desprovido de perseverança e profundidade. O engano reside em comparar uma pessoa "boa" de um temperamento com uma que é "má" do outro e em atribuir a diferença de valor à diferença de temperamento.

Acho que é bastante flagrante como essa confusão entre temperamento e caráter afetou a Ética, porquanto, ao mesmo tempo que levou à condenação de raças inteiras cujos temperamentos predominantes divergem dos nossos, favoreceu o relativismo ao presumir que as diferenças de caráter são, como as de temperamento, simples matéria de preferência.

A fim de examinar a teoria ética, pois, cumpre passarmos ao do conceito de caráter, que é tanto o objeto do julgamento ético quanto o da evolução ética do homem. E nisso, igualmente, temos primeiro que limpar o terreno das confusões tradicionais que giram em torno das diferenças entre as concepções dinâmica e behaviorista do caráter.

---

traz o nome de *Variedades de Temperamento*, nem por isso deixa de mostrar-se confuso na aplicação clínica de seu conceito de temperamento. Seus "temperamentos" contêm traços puros de temperamento mesclados com traços de caráter quando aparecem em pessoas de certo temperamento. Se a maioria das pessoas não tiver atingido ainda um completo amadurecimento emocional, certos tipos de temperamento entre elas revelarão certos traços de caráter com afinidade por esse determinado temperamento. Um caso em foco é o traço de sociabilidade indiscriminada, que Sheldon relaciona entre os traços do temperamento viscerotônico. Acontece, porém, que só o viscerotônico imaturo e improdutivo terá essa sociabilidade indiscriminada; o viscerotônico produtivo terá uma sociabilidade discriminada. O traço assinalado por Sheldon não é, pois, um traço de temperamento, mas de caráter, e aparece freqüentemente associado a certo físico e a certo temperamento, desde que a maioria das pessoas observadas pertence ao mesmo nível de amadurecimento. Como o método de Sheldon depende inteiramente da correlação estatística dos "traços" com o físico, sem procurar efetuar uma análise teórica do síndrome do traço, era difícil evitar o aparecimento desse engano.

b. CARÁTER

(1) *A Concepção Dinâmica do Caráter*

Os traços de caráter foram e são considerados, pelos psicólogos de orientação behaviorista, como sinônimos de traços de comportamento. Sob este ponto de vista, o caráter é definido como "o padrão de comportamento característico de um dado indivíduo",[5] enquanto outros autores, como William McDougall, R. G. Gordon e Kretschmer, ressaltaram os elementos volitivo e dinâmico dos traços de caráter.

Freud criou não só a primeira como também a mais coerente e penetrante teoria do caráter como sistema de impulsos que formam a base do comportamento, mas sem serem idênticos a este. Para apreciar a concepção dinâmica do caráter segundo Freud, convém comparar traços de comportamento com traços de caráter. Os traços de comportamento são descritos em função de ações observáveis por uma terceira pessoa. Assim, por exemplo, o traço de comportamento "ser corajosa" será definido como um comportamento voltado para o coroamento de determinado objetivo sem se deixar intimidar pelos riscos para seu conforto, liberdade ou vida. Ou então a parcimônia, como traço de comportamento, seria definida como um comportamento que tende a poupar dinheiro ou outras coisas materiais. Entretanto, se investigarmos a motivação inconsciente desses traços de comportamento, verificaremos que cada um deles abrange numerosos e totalmente diferentes traços de caráter. O comportamento corajoso pode ser motivado pela ambição, de modo que a pessoa arriscará sua vida em certas situações com o fito de satisfazer sua ânsia de ser admirada; pode ser motivado por impulsos suicidas que impelem a pessoa a procurar o perigo porque, consciente ou inconscientemente, ela não dá valor à própria vida e quer destruir-se; pode ser motivado por mera falta de imaginação, de maneira que age corajosamente por não ter consciência do perigo que a espera; finalmente, pode ser determinado por um legítimo devotamento à idéia ou objetivo pelo qual a pessoa age, motivação essa que normalmente se resume

---

[5] Leland E. Hinsie e Jacob Shatzky, *Psychiatric Dictionary*, Nova York: Oxford University Press, 1940.

em ser a base da coragem. Superficialmente, o comportamento em todos esses casos é o mesmo a despeito das diferentes motivações. Digo "superficialmente" porque se a gente puder observar minuciosamente constatará que a diferença de motivação produz também diferenças sutis do comportamento. Um oficial em combate, por exemplo, comportar-se-á assaz diferentemente se sua coragem for motivada pela dedicação a uma idéia ao invés de pela ambição. No primeiro caso, ele não atacará em certas situações se os riscos não forem proporcionais aos fins táticos a serem alcançados. Se, pelo contrário, estiver impelido pela vaidade, esta paixão torná-lo-á cego aos perigos que ameaçam a ele e a seus soldados. Seu traço de comportamento de "coragem", na última hipótese, é um predicado bastante discutível.

Outro caso é a parcimônia. Uma pessoa pode ser econômica porque suas condições financeiras o tornem necessário, ou então por força de um caráter sovina que faça da poupança um objetivo por si mesmo, sem levar em conta a necessidade real. Nisso, também a motivação faria alguma diferença no que toca ao comportamento propriamente dito. No primeiro caso, a pessoa seria bem capaz de discernir uma situação, em que fosse prudente economizar, de outra, em que fosse mais sábio gastar dinheiro; no último caso, ela economizará, independentemente da necessidade objetiva para assim proceder.

Outro fator que é determinado pela diferença de motivação refere-se à predição do comportamento. No caso de um militar "corajoso" motivado pela ambição, pode-se predizer que ele se conduzirá corajosamente somente se sua coragem puder ser recompensada. No daquele que é corajoso em virtude de sua devoção a uma causa, podemos predizer que o fato de sua coragem vir a ser ou não reconhecida pouco influirá no seu comportamento.

Ligada de perto à sua concepção da motivação inconsciente existe a teoria de Freud sobre a natureza volitiva dos traços de caráter. Ele reconheceu algo que os grandes novelistas e dramaturgos sempre souberam: ou seja, conforme disse Balzac, que o estudo do caráter lida com "as forças que acionam o homem"; que o modo por que uma pessoa age, sente e pensa é determinado, em grande parte, pela especificidade de seu caráter e não apenas resulta de reações racionais e situações reais; que "o destino do homem é o seu caráter". Freud reconheceu a qualidade dinâmica dos traços de caráter e que a estrutura do caráter de

uma pessoa representa uma forma particular em que é canalizada a energia no curso da vida.

Freud tentou explicar essa natureza dinâmica dos traços de caráter combinando sua caracterologia com sua teoria da libido. Em consonância com o modo de pensar materialista predominante nas Ciências Naturais nos últimos anos do século XIX, que supunha que a energia dos fenômenos naturais e psíquicos fosse uma entidade substancial e não de relação, Freud acreditou que o impulso sexual fosse a fonte de energia do caráter. Por meio de várias suposições complexas e brilhantes, explicou diferentes traços de caráter como "sublimações" de, ou "formações reativas" contra, as várias formas do impulso sexual. Interpretou a *natureza dinâmica* dos traços de caráter como uma expressão de sua *origem libidinosa*.

O progresso da teoria psicanalítica conduziu, a par do progresso das Ciências Naturais e Sociais, a uma nova concepção que se baseava, não na idéia de um indivíduo primordialmente isolado, mas na das *relações* do homem com os outros, com a natureza e consigo mesmo. H. S. Sullivan, um dos pioneiros dessa nova orientação, definiu a Psicanálise, de acordo com isso, como um "estudo de relações interpessoais".

A teoria apresentada nas páginas seguintes segue a caracterologia de Freud em seus pontos essenciais: na suposição de que os traços de caráter servem de base ao comportamento e dele devem ser inferidos e de que eles constituem forças que, malgrado poderosas, podem ser inteiramente inconscientes para a pessoa. Segue Freud igualmente na admissão de que a entidade fundamental do caráter não é o traço de caráter isolado, e sim a organização total do caráter de que decorrem diversos traços de caráter isolados. Estes devem ser entendidos como um síndrome que resulta de determinada organização ou, como eu a denomino, de uma orientação do caráter. Tratarei somente de um número bem limitado de traços de caráter que promanam imediatamente da orientação subjacente. Vários outros traços poderiam ser abordados analogamente, e poderia ser mostrado que eles também são decorrências diretas de orientações básicas ou são misturas de alguns desses traços primários de caráter com os do temperamento. Contudo, um grande número de outros, convencionalmente relacionados como traços de caráter, se revelaria não como sendo traços de caráter em

nossa acepção, mas na verdade simples traços de temperamento ou de comportamento.

A diferença capital entre a teoria do caráter aqui proposta e a de Freud é que a base fundamental do caráter não é vista nos vários tipos de organização da libido, porém em tipos específicos de relacionamento da pessoa com o mundo. No curso da vida, o homem relaciona-se com o mundo: 1) adquirindo e assimilando coisas; e 2) relacionando-se com pessoas (consigo mesmo). Ao primeiro, darei o nome de processo de assimilação; ao segundo, o de socialização. Ambas essas formas de relacionamento são "abertas" e não, como ocorre com os animais, condicionadas pelos instintos. O homem pode adquirir coisas recebendo-as ou tirando-as de uma fonte exterior, ou produzindo-as através de seu próprio esforço; tem, porém, de adquiri-las e assimilá-las de algum modo a fim de atender a suas necessidades. Por outro lado, o homem não pode viver sozinho e desligado do próximo: tem de associar-se aos outros para fins de defesa, trabalho, satisfação sexual, divertimento, criação dos filhos, transmissão de conhecimentos e de posses materiais. Mas, além disso, é-lhe necessário relacionar-se com os outros, unir-se-lhes, fazer parte do grupo. O isolamento completo é insuportável e incompatível com a sanidade mental. Mais uma vez, o homem pode relacionar-se com outros de várias maneiras: pode amar ou odiar, competir ou cooperar; pode construir um sistema social baseado na igualdade ou na autoridade, na liberdade ou na opressão; mas tem de relacionar-se de alguma forma, e essa forma particular de relacionamento exprime seu caráter.

Essas orientações, por meio das quais o indivíduo se relaciona com o mundo, constituem o cerne de seu caráter: o caráter pode ser definido como a *forma (relativamente permanente) por que a energia humana é canalizada no processo de assimilação e socialização.* Essa canalização da energia psíquica tem uma função biológica bastante significativa. Posto que as ações do homem não são determinadas por padrões instintivos inatos, a vida seria de fato precária se ele tivesse de tomar uma decisão deliberada cada vez que agisse, cada vez que desse um passo. Pelo contrário, muitas ações devem ser executadas bem mais depressa do que o permitido pela deliberação consciente. Ademais, se todo comportamento proviesse de decisão deliberada, ocorreriam muito mais incoerências nas ações do que o per-

mitido pelo funcionamento correto. Segundo as idéias behavioristas, o homem aprende a reagir de uma forma semi-automática graças à criação de hábitos de ação e pensamento que podem ser entendidos em termos de reflexos condicionados. Embora essa opinião seja correta até certo ponto, esquece o fato de que os hábitos e opiniões, mais profundamente arraigados, que são característicos de uma pessoa e resistem a modificações, nascem da estrutura do seu caráter; exprimem a forma particular segundo a qual a energia foi canalizada na estrutura do caráter. O sistema do caráter pode ser considerado o sucedâneo humano para o equipamento instintivo do animal. Uma vez que a energia seja canalizada de certa maneira, a ação se efetua "conforme o caráter". Certo caráter pode ser eticamente indesejável, mas pelo menos permite à pessoa agir de maneira razoavelmente coerente e a alivia da carga de ter de tomar uma nova e delíberada decisão todas as vezes. Ela pode dispor sua vida de forma entrosada com seu caráter e, assim, criar certo grau de compatibilidade entre a situação interior e a exterior. Outrossim, o caráter também possui uma função seletiva no que toca às idéias e aos valores da pessoa. Como as idéias da maioria das pessoas parecem ser independentes de suas emoções e desejos, resultando de dedução lógica, elas acham que sua atitude face ao mundo é confirmada por suas idéias e julgamentos quando, na verdade, estes são tão função de seu caráter quanto as suas ações. Tal confirmação, a seu turno, tende a estabilizar a estrutura do caráter das pessoas, porquanto faz esta parecer correta e perceptível.

O caráter não tem apenas a função de permitir ao indivíduo agir coerente e "razoavelmente"; é, também, sua base de ajustamento à sociedade. O caráter da criança é modelado pelo de seus pais, pois se desenvolve como réplica deste. Os pais e seus métodos de educação dos filhos são determinados, por sua vez, pela estrutura social da cultura deles. A família comum é a "agência psíquica" da sociedade, e, ao ajustar-se à sua família, a criança adquire o caráter que mais tarde a fará ajustada às missões de que tiver de se desincumbir na vida social. Ela adquire o caráter que a fará querer fazer aquilo que tem de fazer, e cuja essência é por ela compartilhada com a maior parte dos membros da mesma classe social ou da mesma cultura. O fato da maior parte dos membros de uma classe social ou cultura compartilhar elementos significativos do cará-

ter e de poder falar-se de um "caráter social", representando a essência de uma estrutura comum à maior parte das pessoas de uma dada cultura, mostra até que grau o caráter é formado por padrões sociais e culturais. Devemos distinguir, porém, do caráter social, o individual, pelo qual uma pessoa difere de outra dentro da mesma cultura. Essas diferenças devem-se, em parte, às diferenças de personalidade dos pais e às diferenças, psíquicas e materiais, do ambiente social específico em que a criança cresce. Devem-se também, porém, às diferenças constitucionais de cada indivíduo, particularmente as de temperamento. Geneticamente, a formação do caráter individual é determinada pelo impacto de suas experiências vitais, as individuais e as oriundas da cultura, sobre o temperamento e a constituição física. O ambiente nunca é exatamente o mesmo para duas pessoas, pois suas diferenças de constituição fazem-nas sentir de maneira mais ou menos distinta a influência desse ambiente. Simples hábitos no modo de agir e de pensar que o indivíduo cria, em conseqüência de conformar-se com os padrões culturais, e que não se acham enraizados em seu caráter são facilmente modificados sob influência de novos padrões. Se, pelo contrário, o comportamento da pessoa estiver enraizado em seu caráter, possuirá uma carga de energia própria e só será suscetível de modificação caso tenha lugar uma transformação fundamental daquele.

Na análise que se segue, as *orientações improdutivas* são diferençadas da *orientação produtiva*.[6] Deve-se notar que essas concepções são "tipos ideais" e não descrevem o caráter de determinado indivíduo. Além disso, conquanto, para fins didáticos, elas sejam aqui tratadas separadamente, o caráter de qualquer pessoa é comumente uma mistura de tôdas ou de algumas dessas orientações, em que uma, entretanto, é dominante. Finalmente, desejo explicar que na descrição das orientações improdutivas só são apresentados seus aspectos negativos, ficando os positivos para serem examinados sucintamente em uma parte posterior deste mesmo capítulo.[7]

---

[6] Se o leitor quiser principiar por uma visão de todos os tipos pode procurar o diagrama às pp. 103-104.

[7] A descrição que se segue das orientações improdutivas à exceção da mercantil, casa com o quadro clínico do caráter pré-genital descrito por Freud e outros. A diferença teórica torna-se evidente no estudo do caráter acumulativo.

(2) *Tipos de Caráter: As Orientações Improdutivas*

(a) *A Orientação Receptiva*

Na orientação receptiva, a pessoa acha que "a fonte de todo o bem" está fora de si mesma e crê que o único modo de obter o que quer — seja algo de material, seja afeição, amor, conhecimentos ou prazer — é recebê-lo daquela fonte exterior. Nessa orientação, o problema do amor é quase que exclusivamente o de "ser amado" e não o de amar. Essas pessoas tendem a ser indiscriminadas na escolha dos objetivos de seu amor, porque ser amado por quem quer que seja é para elas uma experiência tão irresistível que elas "caem" por qualquer um que lhes dê amor ou algo que pareça amor. São extremamente sensíveis a qualquer retraimento ou repulsa que sintam da parte da pessoa amada. Sua orientação é a mesma no campo das idéias: se inteligentes, são os melhores ouvintes, já que sua orientação é receber e não produzir idéias; entregues a si mesmas, sentem-se paralisadas. É típico dessas pessoas que sua primeira idéia seja encontrar alguém que lhes dê a informação de que precisam, em vez de fazerem o mínimo esforço próprio para obtê-las. Se religiosas, tais pessoas têm uma concepção de Deus em que esperam tudo dEle e nada de sua própria atividade. Se não-religiosas, seu relacionamento com pessoas ou instituições é bastante próximo desse: estão sempre em busca de um "auxiliar mágico". Revelam uma espécie particular de lealdade, no fundo da qual há a gratidão pela mão que a sustenta e o medo de algum dia perdê-la. Como precisam de muitas mãos para sentirem-se seguras, têm de ser fiéis a numerosas pessoas. É-lhes difícil dizer "não" e são facilmente enredadas entre fidelidades e promessas em conflito. Visto não poderem dizer "não", adoram dizer "sim" a tudo e a todos, e a conseqüente paralisação de sua capacidade crítica torna-as cada vez mais dependentes de outros.

Elas não dependem apenas de autoridades que lhes dêem conhecimentos e ajuda, como também das pessoas em geral para qualquer espécie de apoio. Sentem-se perdidas quando sós, porque acham que não podem fazer coisa alguma sem auxílio. Essa incapacidade é especialmente importante no que se refere às ações que por sua própria natureza só podem ser realizadas por

elas sozinhas — tomar decisões e assumir responsabilidades. Nas relações pessoais, por exemplo, pedem conselhos à própria pessoa a cujo respeito têm de tomar uma decisão.

Esse tipo receptivo aprecia muito a comida e a bebida, tendendo a superar a ansiedade e a depressão por meio destas. A boca é um aspecto especialmente proeminente, freqüentemente o mais expressivo; os lábios costumam ser entreabertos, como se constantemente à espera de serem alimentados. Em seus sonhos, ser alimentado é um símbolo freqüente de ser amado; estar faminto, uma expressão de frustração ou desapontamento.

De maneira geral, a aparência das pessoas com essa orientação receptiva é otimista e amistosa; elas têm certa confiança na vida e em seus dons, mas tornam-se ansiosas e muito perturbadas quando sua "fonte de suprimento" é ameaçada. Muitas vezes possuem autêntica cordialidade e desejo de auxiliar outros, mas fazer algo para outros também se reveste da função de granjear-lhes os favores.

(b) *A Orientação Exploradora*

A orientação exploradora, como a receptiva, tem como premissa básica a sensação de que a fonte de todo o bem está no exterior, de que seja o que for que se quiser tem de ser procurado lá fora, e que a própria pessoa nada pode produzir. A diferença entre as duas, entretanto, é que o tipo explorador não espera receber coisas dos outros como dádivas, e sim tomá-las por meio da força ou da astúcia. Essa orientação estende-se a todos os campos de atividade.

No domínio do amor e do afeto, essas pessoas tendem a apossar-se e a roubar. Elas só se sentem atraídas por pessoas que possam tirar de outrem. Para elas, o encanto de outra pessoa depende desta estar ligada a terceiros; não têm nenhuma propensão para se aproximarem por quem não esteja comprometido.

A mesma atitude é encontrada no que diz respeito a atividades intelectuais. Essas pessoas mostram-se inclinadas não a produzir idéias, mas a roubá-las. Isso pode ser feito diretamente sob a forma de plágio, ou mais sutilmente repetindo com

fraseado diferente as idéias expostas por outros e insistindo em serem novas e originais. É um fato notável muitas pessoas dotadas de grande inteligência assim procederem, malgrado fossem capazes de ter idéias próprias caso apelassem para seus recursos. A falta de idéias originais ou de produção independente em pessoas bem dotadas sob outros aspectos muitas vezes é explicada por essa orientação do caráter, antes que por uma carência inata de originalidade. O mesmo pode ser dito quanto à sua orientação face a coisas materiais. As coisas que podem tirar dos outros sempre lhes parecem melhores do que as que elas próprias podem produzir. Elas usam e exploram todos e tudo de que ou de que possam extrair algo. Seu lema é: "Os frutos roubados são mais saborosos." Por quererem usar e explorar as pessoas, elas "amam" as que, explícita ou implicitamente, são objetos promissores de exploração e ficam "cheias daquelas de que já tiraram até a última gota. Um exemplo exagerado é o cleptomaníaco que só gosta daquilo que pode roubar, embora disponha do dinheiro para comprar.

Essa orientação parece ser simbolizada pela boca sarcástica que comumente é um aspecto predominante em pessoas assim. Não é mero jogo de palavras dizer que elas amiúde fazem comentários "sarcásticos" sobre outros. Sua atitude é matizada por uma mescla de hostilidade e manipulação. Todos são objeto de exploração e julgados de acordo com seu grau de utilidade. Ao invés da confiança e do otimismo que caracterizam o tipo receptivo, aqui encontramos desconfiança e cinismo, inveja e ciúme. Posto que elas só se satisfazem com o que podem tirar dos outros, tendem a superestimar o que os outros possuem e subestimar suas próprias posses.

(c) *A Orientação Acumulativa*

Enquanto os tipos receptivo e explorador são semelhantes em sua expectativa de obter coisas do mundo exterior, a orientação acumulativa é essencialmente diferente. Essa orientação faz as pessoas terem pouca fé em qualquer coisa nova que possam conseguir do mundo exterior; sua segurança bascia-se na acumulação e na poupança, sendo que gastar é visto como uma ameaça. Elas se rodearam como que de uma muralha protetora, e sua meta principal é trazer o máximo possível para den-

tro dessa posição fortificada e deixar sair delas o mínimo possível. Sua avareza refere-se tanto a dinheiro e a posses materiais quanto a sentimentos e pensamentos. O amor é em última análise uma posse: elas não dão amor, mas procuram obtê-lo mediante a posse do "amado". As pessoas acumulativas muitas vezes revelam uma espécie particular de fidelidade a pessoas e mesmo a lembranças. Seu sentimentalismo faz com que o passado lhes pareça dourado; seguram-se a ele e deleitam-se rememorando sensações e experiências de outrora. Elas sabem tudo, porém são estéreis e incapazes de pensar produtivamente.'

Também se podem identificar essas pessoas por suas expressões fisionômicas e gestos. Têm lábios compridos e os gestos caracterizam sua atitude de alheamento. Enquanto as do tipo receptivo são atraentes e como que arredondadas, e os gestos das do tipo explorador são agressivos e pontiagudos, as do tipo acumulativo são angulosas, como se quisessem deixar bem nítidas as fronteiras entre elas e o mundo exterior. Outro elemento característico de sua atitude é a mentalidade pedante. O indivíduo acumulativo mostra-se organizado no que diz respeito a coisas, idéias ou pensamentos, porém uma vez mais, como sucede com o dinheiro, seu método é sáfaro e rígido. Ele não pode conter-se ao ver coisas fora do lugar e automaticamente as arrumará. Para ele, o mundo exterior ameaça irromper em sua posição fortificada; ser organizado implica dominar o mundo de fora, pondo-o e mantendo-o no lugar adequado, a fim de impedir o perigo da intromissão. Sua limpeza compulsiva é outra expressão da necessidade de desfazer os contatos com o mundo exterior. As coisas que estejam fora de suas fronteiras dão-lhe a impressão de serem perigosas e "imundas"; ele anula o contato ameaçador por meio de lavagem compulsiva, semelhante a um ritual de ablução religiosa prescrito para quando há contato com pessoas ou coisas impuras. As coisas não só devem ser postas no lugar apropriado, mas também na hora conveniente; a pontualidade obsessiva é característica do tipo acumulativo: é outra forma de subjugar o mundo exterior. Visto ser este considerado uma ameaça à posição fortificada do indivíduo, a obstinação é uma reação lógica. Um "não" constante é a defesa quase automática contra a intromissão; ficar firme, a resposta ao perigo de ser impelido a fazer algo. Essas pessoas têm uma tendência para achar que só possuem uma

quantidade fixa de vigor, energia ou capacidade mental e que essa dotação será diminuída ou esgotada com o uso, não podendo ser jamais recompletada. Não podem compreender a função de auto-recompletamento de toda substância viva e que a atividade e a utilização das forças de uma pessoa incrementam o vigor, ao passo que a estagnação o estiola; para elas, a morte e a destruição são mais reais do que a vida e o crescimento. O ato da criação é um milagre de que ouviram falar, mas em que não crêem. Seus mais altos valores são a ordem e a segurança; seu lema: "Não há nada de novo sob o Sol." Em suas relações com outros, a intimidade é uma ameaça; o alheamento ou a posse de uma pessoa significam segurança. O acumulativo mostra-se inclinado à desconfiança e tem um senso particular de justiça que virtualmente afirma: "O que é meu é meu e o que é seu lhe pertence."

(d) *A Orientação Mercantil*

A orientação mercantil só veio a predominar na era moderna. Para compreender-se sua natureza é mister levar em conta que a função econômica do mercado na sociedade moderna não só é análoga a essa orientação do caráter, mas também a base e a condição precípua para seu desenvolvimento no homem moderno.

O escambo é um dos mais antigos mecanismos econômicos. O tradicional mercado local, contudo, é essencialmente diferente do mercado que se formou no capitalismo moderno. As permutas em um mercado local forneciam a oportunidade para encontros em que se trocassem bens. Os produtores e consumidores travavam conhecimento; seus grupos eram relativamente reduzidos; a procura era mais ou menos conhecida, de modo que o produtor podia produzir para atender a essa determinada procura.

O mercado moderno[8] não é mais um local de reunião, mas um mecanismo caracterizado por uma procura abstrata e

[8] Cf., para o estudo da história e da função do mercado moderno, K. Polanyi, *The Great Transformation* (Nova York: Rinehart & Company, 1944).

impessoal. Produz-se para esse mercado, não para um círculo conhecido de consumidores; seu veredicto baseia-se em leis de oferta e procura, e ele decide se o artigo pode ser vendido e a que preço. Não importa qual seja o *valor de uso* que possa ter um par de sapatos, por exemplo, pois se a oferta fôr maior que a procura alguns sapatos serão condenados à morte econômica: bem poderiam nem ter sido sequer produzidos. O dia da praça é o "dia do juízo" no que toca ao *valor de troca* dos artigos.

O leitor pode contestar que essa descrição do mercado está ultra-simplificada. O produtor procura de fato ajuizar antecipadamente da procura e sob condições monopolistas chega a obter certo grau de controle sobre ele. Não obstante, a função regulatória do mercado foi, e ainda é, suficientemente predominante para exercer profunda influência na formação do caráter da classe média urbana e, por intermédio da influência social e cultural desta, sobre toda a população. A concepção mercantilista do valor, o destaque dado ao valor de troca antes que ao valor de uso, levou a uma concepção semelhante de valor aplicável às pessoas e particularmente à própria pessoa de cada um. À orientação do caráter, que tem suas raízes na impressão de que se é também "mercadoria" e do valor pessoal de cada um como um valor de troca, cognominarei orientação mercantil.

Em nossa época, essa orientação vem crescendo rapidamente, conjugada com a criação de um novo mercado, que é um fenômeno desses últimos decênios — o "mercado da personalidade". Empregados de escritório e vendedores, diretores de empresa e médicos, advogados e artistas, todos aparecem nesse mercado. É verdade que sua situação legal e posição econômica são diferentes: alguns são independentes, cobrando por seus serviços; outros são assalariados. Mas todos dependem, para obterem sucesso material, de sua aceitação pessoal pelos que necessitam de seus serviços ou que os empregam.

O princípio de avaliação é o mesmo tanto no mercado de personalidades quanto no de mercadorias: num estão à venda personalidades; no outro, utilidades. Em ambos os casos, o valor é valor de troca, para o que o valor de uso é uma condição necessária, mas não suficiente. É fato que nosso sistema econômico não poderia funcionar se as pessoas não fossem peritas na tarefa particular que têm de executar e só fossem do-

tadas de uma personalidade agradável. Mesmo a melhor habilidade no trato com o doente e o mais luxuoso consultório em Park Avenue * não assegurariam sucesso a um doutor de Nova York, caso ele não possuísse um mínimo de cultura e proficiência como médico. Ainda a mais cativante personalidade não impediria uma secretária de perder o emprego se não soubesse escrever a máquina com razoável velocidade. No entanto, se nos perguntarmos qual o peso com que competência e personalidade entram na formação do sucesso, veremos que só excepcionalmente este resulta sobretudo da competência e de certas qualidades humanas como honestidade, decência e integridade. Embora a proporção entre competência e qualidades humanas de um lado e a personalidade do outro, como requisitos prévios para o sucesso, varie, o "fator personalidade" exerce sempre um papel decisivo. O sucesso depende em grande parte de quão bem a pessoa sabe vender-se no mercado, de quão bem sabe fazer sua personalidade impressionar o público, de quão bem "acondicionada" sabe apresentar-se; do fato dela ser "jovial", "correta", "agressiva", "digna de confiança", "ambiciosa"; além disso, de quais são seus antecedentes familiares, a que clube pertence e se conhece as pessoas "convenientes". O tipo de personalidade exigido depende, até certo ponto, do ramo especial em que a pessoa trabalha. Um corretor, um vendedor, uma secretária, um diretor de estrada de ferro, um professor universitário ou um gerente de hotel devem apresentar diferentes espécies de personalidade que, independentemente de suas diferenças, devem satisfazer uma condição: estar sendo procurada.

Não é suficiente para se ter sucesso, possuir-se a capacidade e a bagagem intelectual para desempenhar determinada tarefa, sendo necessário ser capaz de fazer sua personalidade impressionar em competição com muitas outras: isso modela a atitude de cada um para consigo mesmo. Se fosse bastante, para se ganhar o pão, confiar naquilo em que se sabe e no que se pode fazer, a auto-estima de cada um seria proporcional às suas capacidades, isto é, a seu valor de uso; como o sucesso, entretanto, depende largamente de como se sabe impor sua personalidade, a pessoa se sente como se fora uma mercadoria, ou

* Rua elegante de Manhattan, o centro de Nova York, famosa pelos luxuosos consultórios e escritórios. (N. do T.)

melhor, simultaneamente como se fora o vendedor e a mercadoria a ser vendida. A pessoa não se preocupa com sua vida e felicidade, mas em tornar-se vendável. Essa sensação pode ser comparada à que teriam artigos, bolsas em um balcão por exemplo, caso pudessem sentir e pensar. Cada bolsa trataria de fazer-se o mais "atraente" possível a fim de chamar a atenção dos fregueses e de parecer o mais cara possível para obter preços superiores aos de suas rivais. A bolsa vendida pelo preço mais alto sentir-se-ia contente, pois isso significaria que ela era a mais "valiosa"; a que não fosse vendida sentir-se-ia triste e convencida de sua própria imprestabilidade. Esta sina poderia ser a de uma bolsa que, embora de aparência excelente e muito útil, tivesse a má sorte de ter saído de moda.

Como a bolsa, a gente tem de estar "na moda" no mercado de personalidades, para o que se precisa saber qual o tipo de personalidade que está sendo mais procurado. Esse conhecimento é transmitido de forma geral através do processo educacional, desde o jardim de infância, até a universidade, e completado pela família. O conhecimento adquirido nessa fase inicial, sem embargo, não é suficiente; ele ressalta apenas certas qualidades gerais como adaptabilidade, ambição e sensibilidade às expectativas sempre em mutação das outras pessoas. É alhures que se consegue uma visão mais específica dos modelos para o sucesso. As revistas, os jornais e os noticiários cinematográficos mostram, com muitas variações, as descrições e imagem da vida dos que lograram sucesso. A publicidade ilustrada tem função semelhante. O homem de empresa vitorioso que é retratado em um anúncio de alfaiataria é a imagem de como a pessoa deve ser e parecer, caso queira conquistar o "dinheiro grosso" no mercado contemporâneo de personalidades.

O meio mais profícuo para transmitir o padrão de personalidade desejado é o filme cinematográfico. A mocinha procura imitar a expressão fisionômica, o penteado e os gestos de uma estrela regiamente paga, como o caminho mais promissor para o sucesso. O rapaz procura parecer e ser como o modelo que vê na tela. Embora a pessoa comum tenha pouco contato com a vida das pessoas mais bem sucedidas, suas relações com os astros cinematográficos são diferentes. É verdade que tampouco tem contato real com eles, mas pode vê-los inúmeras

vezes na tela, pode escrever-lhes e receber seus retratos autografados. Em contraste com o tempo em que o ator era alvo de desprezo social, mas nem por isso deixava de ser o transmissor das obras de grandes poetas para suas platéias, nossos astros cinematográficos não têm grandes obras ou idéias para transmitir, mas sua função é servir como o elo que a pessoa comum tem para ligar-se ao mundo dos "grandes". Mesmo que ela não possa esperar tornar-se um sucesso igual, pode procurar imitá-los: eles são os seus santos e por causa de seu sucesso concretizam as normas de vida.

Como o homem moderno se sente ao mesmo tempo como o vendedor e a mercadoria a ser vendida no mercado, sua auto-estima depende de condições que escapam a seu controle. Se ele tiver sucesso, será "valioso"; se não, imprestável. O grau de insegurança daí resultante dificilmente poderá ser exagerado. Se a pessoa acha que seu próprio valor não é constituído primordialmente por suas qualidades humanas, e sim pelo seu sucesso em um mercado competitivo com condições em constante modificação, sua auto-estima provavelmente será pouco sólida e precisará constantemente de ser confirmada pelas outras pessoas. Por isso, a pessoa é compelida a lutar incessantemente pelo sucesso, e qualquer retrocesso é uma grave ameaça à sua estima própria: o resultado disso são sentimentos de incapacidade, insegurança e inferioridade. Se as vicissitudes do mercado são os juízes do valor da gente, desaparece o sentimento de dignidade e brio.

O problema, porém, não é apenas de auto-avaliação e de auto-estima, mas igualmente da pessoa sentir-se a si própria como uma entidade independente, de *identificar-se consigo* mesma. Como veremos adiante, o indivíduo amadurecido e produtivo tira seu sentimento de identidade da sensação que tem de si mesmo como o agente que está unido a suas forças; esta sensação do eu pode ser expressa como significando *"Eu sou o que faço"*. Na orientação mercantil, o homem enfrenta suas próprias forças como mercadorias dele alienadas. Não está unificado com elas, pois elas estão dissimuladas para ele, porque o que importa não é sua realização pessoal ao empregá-las, e sim seu sucesso em vendê-las. Tanto suas forças quanto o que elas criam se afastam, tornam-se algo diferentes de si, algo para os outros julgarem e usarem; assim, sua sensação de identidade torna-se tão frágil quanto sua auto-estima, sendo constitui-

da do total de papéis que ele pode desempenhar: *"Eu sou como você quer que eu seja."*

Ibsen expressou esse estado de individualidade em Peer Gynt: *Peer Gynt* procura descobrir seu eu e verifica que é como uma cebola — camada sobre camada que pode ser descascada sem encontrar nenhum miolo. Como o homem não pode viver em dúvida de sua identidade, ele tem que encontrar, na orientação mercantil, a convicção de identidade, não com referência a si próprio e a suas forças, mas na opinião dos outros a respeito dele. Seu prestígio, posição, sucesso, o fato de ser conhecido pelos outros como uma certa pessoa, substituem o legítimo sentimento de identidade. Essa situação torna-o absolutamente dependente da maneira pela qual os outros o encaram e obriga-o a conservar-se representando o papel em que logrou sucesso uma vez. Se eu e minhas forças estamos separados, então, de fato o meu eu é constituído pelo preço que eu alcançar.

A sensação que uma pessoa tem das outras não difere da que ela tem de si mesma.[9] As outras são sentidas como mercadorias como ela própria; elas também não se apresentam a *si mesmas,* e sim a sua parte vendável. A diferença entre as pessoas fica reduzida a uma diferença meramente quantitativa de serem *mais ou menos* bem sucedidas, atraentes, e por isso valiosas. Esse processo não difere do que acontece com as mercadorias na praça. Um quadro ou um par de sapatos podem ser expressos por, e reduzidos a, seu valor de troca, seu preço; tantos pares de sapatos serão "iguais" a um quadro. Da mesma maneira, a diferença entre pessoas fica reduzida a um elemento comum, o seu preço no mercado. Sua individualidade, aquilo que é peculiar e original nelas, é sem valor e, de fato, apenas um lastro. O significado que a palavra *peculiar* assumiu traduz bem essa atitude. Em vez de indicar o feito máximo de um homem — o de haver desenvolvido sua individualidade tornou-se quase sinônimo de *esquisito.* A palavra *igualdade* também mudou de significado. A idéia de que todos os homens são criados iguais implica que todos os homens tinham o mesmo direito fundamental a serem considerados fins em si mesmos e não meios. Hoje, a igualdade transformou-se

[9] O fato de serem conjugadas as relações consigo mesma e com as demais pessoas será explicado no Capítulo IV.

em *intermutabilidade*, sendo a própria negação da individualidade. A igualdade, em lugar de ser a condição para o desenvolvimento da peculiaridade de cada homem, quer dizer, a extinção da individualidade, a "ausência do eu" característica da orientação mercantil. A igualdade era associada à diferença, mas agora passou a ser sinônimo de "indiferença" e, com efeito, indiferença é o que caracteriza as relações de homem moderno consigo mesmo e com seus semelhantes.

Essas condições forçosamente falseiam todas as relações humanas. Quando o eu individual é desprezado, as relações entre as pessoas têm por força de tornar-se superficiais, porque não são elas mesmas, e sim mercadorias intermutáveis que se relacionam. As pessoas não são capazes nem se podem atrever a preocupar-se com o que é original e "peculiar" a cada uma delas. Todavia, o mercado cria uma espécie de camaradagem toda sua. Todos se vêem envolvidos na primeira batalha de competição, compartilham o mesmo anelo por sucesso; todos se defrontam sob as mesmas condições de mercado (ou pelo menos acreditam que assim acontece). Todos sabem o que os outros sentem porquanto todos estão no mesmo barco: sozinhos, com medo de fracassar, ansiosos por agradar — nessa batalha não se dá nem se espera quartel.

O caráter superficial das relações humanas leva muitos a esperar que poderão encontrar profundidade e intensidade de sentimentos no amor individual. Porém, o amor a uma pessoa e o amor ao próximo são indivisíveis; em qualquer determinada cultura, as relações amorosas são apenas uma expressão mais intensa do grau de relacionamento entre os homens que predomina naquela cultura. Por conseguinte, é uma ilusão esperar que a solidão do homem, cujas raízes se encontram na orientação mercantil, possa ser curada pelo amor individual.

O modo de pensar assim como o de sentir é condicionado pela orientação mercantil. O pensamento assume o papel de apanhar as coisas rapidamente de modo a poder mantê-las com êxito. Favorecido por uma educação ampla e eficiente, isso conduz a um alto grau de inteligência, mas não de razão.[10] Para a pessoa se "arrumar", basta saber os aspectos aparentes

[10] A diferença entre inteligência e razão será examinada posteriormente.

das coisas, o que é superficial. A verdade, que para ser descoberta requer uma penetração na essência dos fenômenos, torna-se um conceito obsoleto — verdade não unicamente no sentido pré-científico de verdade "absoluta", sustentada dogmaticamente sem relação com dados empíricos, como também na acepção de verdade alcançada pela razão do homem aplicada a suas observações e suscetível de ser revista. A maioria dos testes de inteligência está acomodada a esse modo de pensar; eles medem não tanto a capacidade de raciocínio e compreensão quanto a de rápida acomodação mental a uma dada situação: seu nome mais adequado seria "testes de ajustamento mental".[11] Para esse modo de pensar, a aplicação das categorias de comparação e de mensuração quantitativas — mais bem que uma análise meticulosa de um dado fenômeno e de sua qualidade — é essencial. Todos os problemas são igualmente "interessantes" e pouco se notam suas diferenças de importância. O próprio conhecimento torna-se uma mercadoria. Nisso também o homem se vê alienado de sua força: o pensamento e o saber são sentidos como instrumentos para produzir resultados. O conhecimento do próprio homem, a Psicologia, que na grande tradição das idéias ocidentais era considerada a condição indispensável da verdade, do bem viver, da felicidade, degenerou em um instrumento a ser utilizado para a melhor manipulação de outros e de si mesmo, na pesquisa de mercados, na propaganda política, na publicidade, e assim por diante.

Evidentemente esse modo de pensar teve profundo efeito em nosso sistema educacional. Desde a escola primária até os cursos superiores, o objetivo da aprendizagem é reunir o máximo possível de informações que sejam sobretudo úteis para as finalidades do mercado. Os alunos têm de aprender tantas coisas que mal lhes restam tempo e energia para *pensar*. O principal incentivo para querer mais e melhor educação não é o interesse pelos assuntos ensinados ou pelo conhecimento e *insight* assim adquiridos, e sim o maior valor de troca assegurado pelos conhecimentos. Constatamos atualmente um tre-

---

[11] Cf. Ernest Schachtel, "Zum Begriff und zur Diagnosis der Persoenlichkeit in *Personality Tests*" (Sobre a Concepção e o Diagnóstico de Testes de Personalidade), *Zeitschrift fuer Sozialforschung* (Jahrgang, 6, 1947), pp. 597-624.

mendo entusiasmo por conhecimento e educação, mas ao mesmo tempo uma atitude cética ou desdenhosa para com a reflexão supostamente teórica e inútil que "só" se preocupa com a verdade e que não tem valor de troca no mercado.

Apesar de eu ter apresentado a orientação mercantil como uma das orientações improdutivas, ela é sob tantos aspectos diferente que pertence a uma categoria à parte. As orientações receptiva, exploradora e acumulativa têm uma coisa em comum: cada uma delas é uma forma de relacionamento humano que, se dominante em uma pessoa, caracteriza esta e lhe é específica. (Posteriormente ser mostrado que essas quatro orientações não têm obrigatoriamente as qualidades negativas até aqui descritas.) [12] A orientação mercantil, contudo, não cria algo que existia potencialmente na pessoa (a menos que façamos a suposição absurda de que o "nada" também compõe os dotes humanos); sua natureza mesma é não ser criada nenhuma espécie determinada e permanente de relacionamento, mas da própria mutabilidade de atitudes ser a única qualidade permanente dessa orientação. Nela, são desenvolvidas as qualidades que podem ser mais facilmente vendidas. Nenhuma atitude particular predomina, porém o vácuo que pode ser mais depressa preenchido com a qualidade desejada. Esta, entretanto, deixa de ser uma qualidade na verdadeira acepção: é apenas um papel a desempenhar, o simulacro de uma qualidade que será ràpidamente trocada se outra se mostrar mais conveniente. Assim, por exemplo, a respeitabilidade é às vezes desejável. Os vendedores, em certos ramos de negócios, precisam impressionar o público, com aqueles atributos de firmeza de atitudes, sobriedade e respeitabilidade que eram autênticos em muitos homens de negócios do século XIX. Agora procura-se um homem que inspire confiança porque *aparenta ter* esses atributos; o que esse homem vende, no mercado de personalidades, é sua capacidade para representar o papel; que espécie de pessoa existe por trás do papel não interessa e ninguém tem nada a ver com isso. Ele próprio não está interessado em sua honestidade, mas no que consegue graças a ela no mercado. A premissa da orientação mercantil é a vacuidade, a ausência de qualquer qualidade específica que não seja suscetível de modi-

[12] Pp. 159 e seguintes.

ficação, pois qualquer traço persistente de caráter poderá algum dia entrar em choque com as exigências do mercado. Alguns papéis não se dariam bem com as peculiaridades da pessoa; portanto, temos de nos livrar delas, isto é, das peculiaridades. A personalidade mercantil deve ser livre: livre de toda e qualquer individualidade.

As orientações do caráter até aqui descritas não são tão separadas umas das outras quanto pode parecer através desse esboço. A orientação receptiva, por exemplo, pode ser dominante em uma pessoa, mas geralmente vem mesclada com uma ou todas as demais orientações. Embora eu examine as várias combinações mais adiante neste capítulo, desejo salientar a essa altura que todas as orientações fazem parte da bagagem humana e que o predomínio de qualquer uma delas é função, sobretudo, da peculiaridade da cultura em que o indivíduo vive. Malgrado uma análise mais pormenorizada das relações entre as várias orientações e os padrões sociais deva ficar reservada a um estudo que trate originalmente de problemas de Psicologia Social, gostaria de sugerir aqui uma hipótese provisória quanto às condições sociais que favorecem o predomínio de qualquer um dos quatro tipos improdutivos. Devemos notar que a significância da correlação entre a orientação do caráter e a estrutura social reside não só no fato de ajudar a compreender algumas das causas mais expressivas para a formação do caráter, mas também no de que orientações específicas — enquanto são comuns à maioria dos membros de uma cultura ou classe social — representam poderosas forças emocionais cujo funcionamento devemos conhecer para entendermos o da sociedade. Em virtude do atual destaque dado ao impacto da cultura sobre a personalidade, convém esclarecer que a relação entre a sociedade e o indivíduo não deve ser entendida simplesmente na acepção de que os padrões culturais e as instituições sociais "influenciam" o indivíduo. A interação é bem mais profunda; a personalidade toda do indivíduo comum é moldada pela maneira por que as pessoas se relacionam entre si e é estabelecida pela estrutura sócio-econômica e política da sociedade a um ponto tal que, em princípio, pode-se inferir, da análise do indivíduo, a totalidade da estrutura social em que vive.

A orientação receptiva é amiúde encontrada em sociedades em que está firmemente consagrado o direito de um grupo explorar outro. Como o grupo explorado não tem força para

modificar, nem qualquer idéia de modificar a situação, tenderá a olhar para seus senhores como seus provedores, como aqueles de quem recebe tudo o que a vida pode dar. Não importa quão pouco o escravo receba, ele sente que por seu próprio esforço só poderia ter adquirido ainda menos, visto que a estrutura de sua sociedade o impressiona com o fato dele ser incapaz de organizá-la e de confiar em sua própria atividade e razão. No que toca à cultura norte-americana contemporânea, parece à primeira vista achar-se totalmente ausente a atitude receptiva. Toda nossa cultura, suas idéias e sua prática desencorajam a orientação receptiva e salientam o fato de cada um ter de cuidar e de ser responsável por si próprio, e que tem de empregar sua iniciativa se quiser "chegar a algum lugar". No entanto, embora essa orientação seja desestimulada, nem por isso se acha ausente. A necessidade de conformar-se e de agradar, que foi examinada nas páginas anteriores, leva a uma sensação de desamparo, que é a origem da sutil receptividade do homem moderno. Ela aparece particularmente na atitude face ao "perito", ao "técnico" e à opinião pública. As pessoas esperam que em cada assunto haja um técnico que lhes possa dizer como são as coisas e o que devem fazer, e que lhes bastará escutá-los e engolir-lhes as idéias. Há peritos em ciência, peritos em felicidade, e escritores tornam-se peritos na arte de viver pelo próprio fato de serem autores de livros de sucesso. Esta sutil mas bastante generalizada receptividade assume formas de algum modo grotescas no folclore moderno, fomentado sobretudo pela propaganda comercial. Conquanto todos saibam que na verdade não dão certo os planos de "enriqueça depressa", é muito difundida a tendência para sonhar com a vida folgada. Isso se manifesta em parte a propósito do uso de aparelhos e geringonças: o automóvel que não precisa de mudança, a caneta-tinteiro que dispensa a necessidade de desatarraxar a tampa são apenas exemplos dessa fantasia colhidos a esmo. Ela predomina sobretudo nos projetos que se referem à felicidade. É muito característica a seguinte citação: "Este livro" — diz o autor — "ensina-lhe como ser duas vezes mais homem ou mais mulher do que era antes de o ler — feliz, bem disposto, enfuziante de energia, confiante, capaz e sem preocupações. Você não precisa adotar nenhum fatigante programa mental ou físico; é muito mais simples do que isso... Conforme é mostrado aqui, o lucro prometido pode parecer estranho, pois poucos de nós po-

dem imaginar *conseguir algo sem se esforçar...* No entanto é o que ocorre, como você verá." [13]

O caráter explorador, com seu lema "Eu tiro o que preciso", retrocede aos ancestrais piratas e feudais e daí prossegue para os "tubarões" do século XIX que exploravam os recursos naturais do país. Os capitalistas "párias" e "aventureiros", para empregar a nomenclatura de Max Weber, perambulando pela terra em busca de lucros, são homens desse gênero, homens cujo principal objetivo era comprar barato e vender caro, e que sem contemplação procuravam conquistar poder e riqueza. O mercado livre, como funcionou nos séculos XVIII e XIX em condições competitivas, nutriu esse tipo de gente. Nossa própria época viu um ressurgimento de exploração descarada nos sistemas autoritários que tentaram explorar os recursos naturais e humanos, não tanto de seus próprios países quanto os de qualquer outro que pudessem invadir. Proclamaram o direito da força e racionalizaram-no, apontando para a lei da Natureza que faz com que o mais forte sobreviva; amor e decência passaram a ser sinais de debilidade; o pensamento era a ocupação de covardes e degenerados.

A orientação acumulativa existiu lado a lado com a exploradora, nos séculos XVIII e XIX. O tipo acumulativo era conservador, menos interessado na aquisição desbragada do que em empreendimentos econômicos sistemáticos, baseados em princípios judiciosos e na preservação do que havia adquirido. Para êle, a propriedade era um símbolo do próprio eu e sua defesa um valor supremo. Essa orientação deu-lhe um grande grau de segurança; sua posse de propriedade e família, protegida como estava pelas condições relativamente estáveis do século XIX, constituía um mundo seguro e suscetível de ser manejado. A ética puritana, salientando o trabalho e o sucesso como provas de bondade, apoiava o sentimento de segurança e tendia a dar à vida um significado e uma impressão religiosos de realização. Essa combinação de um mundo estável, posses estáveis e uma ética estável dava aos membros da classe média um sentimento de relacionamento, autoconfiança e orgulho.

---

[13] Hal Falvey, *Ten Seconds That Will Change Your Life* (Chicago: Wilcox & Follet, 1946).

(3) *A Orientação Produtiva*

(a) *Características Gerais*

Desde o tempo da literatura clássica e medieval até o fim do século XIX, despendeu-se enorme soma de esforços para descrever a visão do que deveriam ser o homem bom e a sociedade boa. Tais idéias foram expressas em parte sob a forma de tratados filosóficos ou teológicos e em parte sob a de utopias. O século XX chama a atenção pela ausência de semelhantes devaneios. Dá-se maior importância à análise crítica do homem e da sociedade, em que apenas surgem implícitas as fantasias sobre como o homem deveria ser. Malgrado não haja dúvida de que essa crítica é da máxima importância e uma condição indispensável ao aperfeiçoamento da sociedade, a ausência de visões que projetem um homem "melhor" e uma sociedade "melhor" teve como efeito uma paralisação, no homem, de sua fé em si mesmo e em seu futuro (e é, ao mesmo tempo, um resultado dessa paralisia).

A Psicologia contemporânea e particularmente a Psicanálise não fogem à regra. Freud e seus seguidores contribuíram com uma análise esplêndida do caráter neurótico. Sua descrição clínica do caráter improdutivo (na linguagem de Freud, o caráter pré-genital) é exaustiva e precisa — sem levar absolutamente em conta o fato das concepções teóricas a que eles recorreram carecerem de ser revistas. Mas o caráter da personalidade normal, madura e sadia, mal e mal foi levado em conta. Esse caráter, denominado genital por Freud, perdurou como uma concepção um tanto vaga e abstrata. Ele o definiu como a estrutura do caráter da pessoa em que a libido oral e anal perdeu sua posição e funções dominantes ante a supremacia da sexualidade genital, cuja meta é uma união sexual com uma pessoa do sexo oposto. A descrição do caráter genital não vai muito além da declaração de que é a estrutura do caráter de um indivíduo que é capaz de funcionar bem sexual e socialmente.

Ao discutir o *caráter produtivo*, aventuro-me além da análise crítica e investigo a natureza do caráter completamente desenvolvido que é o objetivo do desenvolvimento humano e, simultaneamente, o ideal da ética humanista. Pode servir de

abordagem prévia à concepção de orientação produtiva enunciar sua ligação com o caráter genital da terminologia de Freud. Com efeito, se não empregarmos literalmente o nome dado por Freud no contexto de sua teoria da libido, e sim *simbolicamente*, ele designará com bastante precisão o significado da produtividade. Pois a fase de maturidade sexual é aquela em que o homem tem a capacidade de produção natural: graças à união do espermatozóide e do ovo, produz-se vida nova. Conquanto esse tipo de produção seja comum ao homem e aos animais, a capacidade de produção material é específica do homem. O homem não é somente um animal racional e social; ele também pode ser definido como um animal produtor, capaz de transformar os materiais que encontra à mão, valendo-se de sua razão e imaginação. Não só ele *pode produzir*, como *tem* de fazê-lo para viver. A produção material, contudo, é apenas o símbolo mais freqüente da produtividade como aspecto do caráter. A "orientação produtiva" [14] da personalidade refere-se a uma atitude fundamental, um *modo de relacionamento* em todos os setores da experiência humana. Abrange reações mentais, emocionais e sensoriais aos outros, a si mesmo e aos objetos. A produtividade é a capacidade do homem para usar suas forças e para realizar as potencialidades a ele inerentes. Se dizemos que ele *tem de* usar *suas* forças subentendemos que é livre e não dependente de alguém que controle essas suas forças. Subentendemos, ademais, que é guiado por sua razão, porquanto só poderá usar suas forças se as conhecer, souber como usá-las e para que usá-las. A produtividade significa que ele se experimenta a si mesmo como a corporificação de suas forças e como o "ator"; que se sente unido a suas forças e, ao mesmo tempo, que estas não estão escondidas e alienadas dele.

A fim de evitar as incompreensões a que se presta o termo "produtividade", parece conveniente expor sucintamente o que não se quer dizer por este nome.

Geralmente o termo "produtividade" é associado a capacidade criadora, particularmente de criação artística. O verdadeiro artista, de fato, é o mais convincente representante da produtividade. Mas nem todos os artistas são produtivos; um

---

[14] Produtividade, tal como é empregada neste livro, significa uma expressão do conceito de espontaneidade descrito em *O Medo à Liberdade*.

quadro convencional, por exemplo, pode não demonstrar mais do que a perícia técnica para reproduzir a aparência de uma pessoa de forma fotográfica numa tela. Mas a pessoa pode ver, sentir e pensar produtivamente sem ter o dom de criar algo visível ou comunicável. *A produtividade é uma atitude de que todo ser humano é capaz, salvo se for inválido mental e emocionalmente.*

O termo "produtivo" também se presta a ser confundido com "ativo", e "produtividade" com "atividade". Embora os dois nomes possam ser sinônimos (por exemplo, na concepção de atividade de Aristóteles), na acepção moderna atividade indica amiúde exatamente o oposto de produtividade. A atividade é comumente definida como a conduta que provoca uma modificação em uma situação existente por um gasto de energia. Pelo contrário, uma pessoa é descrita como passiva quando é incapaz de mudar ou influir ostensivamente em uma situação existente e é influenciada ou impelida por forças externas. Essa concepção atual de atividade leva em conta exclusivamente o gasto real de energia e a modificação disso decorrente; ela não faz distinção entre as condições psíquicas fundamentais que governam as atividades.

Um exemplo, se bem que exagerado, de atividade improdutiva, é a de uma pessoa hipnotizada. A pessoa em transe hipnótico profundo pode estar com os olhos abertos, andar, falar e fazer diversas coisas: ela "age". A definição geral de atividade ser-lhe-ia aplicável, pois que há um dispêndio de energia de que resulta determinada modificação. Porém, se considerarmos a natureza e a qualidade particulares dessa atividade constataremos que não é a pessoa hipnotizada o ator de verdade, e sim o hipnotizador que, por meio de suas sugestões, age através dela. Embora o transe hipnótico seja um estado artificial, é um exemplo extremo mas característico de uma situação em que uma pessoa pode ser ativa sem ser o verdadeiro ator, sua atividade provindo de forças compulsórias sobre as quais não tem controle.

Um tipo comum de atividade improdutiva é a reação à ansiedade, aguda ou crônica, consciente ou inconsciente, que se encontra comumente na fonte das preocupações frenéticas do homem de hoje. Diferente da atividade motivada por ansiedade, apesar de amiúde mesclada com ela, é o tipo de ativi-

dade baseada na submissão ou na dependência de uma autoridade. A autoridade pode ser temida, admirada ou "amada" — geralmente as três estão misturadas — mas a causa da atividade é o comando da autoridade, tanto de maneira formal quanto em relação a seu conteúdo. A pessoa é ativa porque a autoridade quer que ela seja, e ela faz o que a autoridade quer que faça. Esse tipo de atividade é encontrado no caráter autoritário: para ele, atividade implica agir em nome de algo mais elevado que seu próprio eu. Pode agir em nome de Deus, do passado ou do dever, mas não em seu próprio nome. O caráter autoritário recebe o impulso para agir de uma força superior que não é passível de combate nem de mudança e, conseqüentemente, incapaz de dar atenção a impulsos espontâneos que partem de dentro dele mesmo. [15]

Parecida com a atividade submissa é a atividade de autômato. Nessa não encontramos dependência face a uma autoridade declarada, mas antes a uma autoridade anônima tal como é representada pela opinião pública, pelos padrões culturais, pelo senso comum, ou pela "ciência". A pessoa sente ou faz aquilo que se admite que deva sentir ou fazer; sua atividade carece de espontaneidade, na acepção de que não se origina de sua própria experiência mental ou emocional, e sim de uma fonte exterior.

Entre as mais poderosas fontes de atividade figuram as paixões irracionais. A pessoa que é impelida pela avareza, masoquismo, inveja, ciúme e todas as outras formas de cobiça é compelida a agir; no entanto, suas ações não são livres nem tampouco racionais, mas contrárias à sua razão e a seus interesses como ser humano. Uma pessoa assim obcecada repete-se a si mesma, tornando-se cada vez mais inflexível, mais estereotipada. Ela é ativa, mas não produtiva.

Malgrado a fonte dessas atividades seja irracional e as pessoas atuantes não sejam livres nem racionais, pode haver efeitos práticos importantes, que muitas vezes conduzem ao sucesso

---

15 O caráter autoritário, porém, não só tende a submeter-se como também quer dominar os outros. Com efeito, acham-se presentes tanto o lado sádico quanto o masoquista, e diferem apenas quanto ao grau de seu vigor e de sua repressão, respectivamente. (Ver o exame do caráter autoritário em *O Medo à Liberdade.*)

material. Na acepção de produtividade não nos preocupamos com a atividade que conduz *necessariamente* a efeitos práticos mas com uma atitude, com uma maneira de reação e orientação face ao mundo e a si mesmo no curso da vida. Preocupamo-nos com o *caráter do homem, não com o seu sucesso.* [16]

A produtividade é a realização, pelo homem, das potencialidades que o caracterizam, é o uso de seus *poderes.* Mas que é "poder"? É um tanto irônico o fato deste vocábulo indicar dois conceitos contraditórios: *poder de* = capacidade, e *poder sobre* = dominação. Essa contradição, sem embargo, é de um tipo particular. Poder = dominação resulta da paralisia de poder = capacidade. *"Poder sobre" é a perversão de "poder para".* A aptidão do homem para usar produtivamente seus poderes é a sua potência; a inaptidão, sua impotência. Com seu poder de raciocínio ele pode atravessar a superfície dos fenômenos e compreender-lhes a essência. Com seu poder de amor ele pode romper a muralha que separa uma pessoa de outra. Com seu poder de imaginação ele pode visualizar coisas ainda inexistentes; pode planejar e, portanto, começar a criar. Onde não existe potência, o relacionamento do homem com o mundo perverte-se, transformando-se em um desejo de dominar, de exercer poder sobre outros como se fossem objetos. A dominação está conjugada com a morte, a potência com a vida. A dominação origina-se da impotência, reforçando-a por sua vez, pois se um indivíduo pode forçar outrem a servi-lo, sua própria necessidade de ser produtivo vai minguando cada vez mais.

Como é que o homem se relaciona com o mundo quando usa produtivamente seus poderes?

O mundo exterior pode ser experimentado de duas maneiras: *reprodutivamente,* percebendo a realidade da mesma forma

---

16 Uma tentativa interessante, posto que incompleta, de análise do pensamento produtivo é a obra póstuma de Max Wertheimer, *Productive Thinking* (Nova York: Harper & Brothers, 1945). Alguns aspectos da produtividade são apreciados por Munsterberg, Natorp, Bergson e James; na análise do ato "psíquico" por Brentano e Husserl; na análise da produção artística por Dilthey e na obra de O. Schwartz, *Medizinische Anthropologie* (Leipzig: Hirzel, 1929), pp. III e ss. Em todos esses trabalhos, porém, o problema não é abordado quanto ao caráter.

com que um filme registra fielmente as coisas fotografadas (embora mesmo a percepção meramente reprodutiva exija a participação mental ativa); e *generativamente*, concebendo-a, vivificando e recriando esse material novo graças à atividade espontânea de seus próprios poderes intelectuais e emocionais. Não obstante todos reagirem, até certo ponto, de ambas as maneiras, o peso respectivo de cada tipo de experiência difere consideravelmente. Às vezes, uma das duas está atrofiada, e o estudo dos casos extremos em que a maneira reprodutiva ou a generativa se acha quase ausente oferece a melhor aproximação para bem se entender cada um desses fenômenos.

A atrofia relativa da capacidade generativa é muito freqüente em nossa cultura. Uma pessoa pode ser capaz de reconhecer as coisas como são (ou como sua cultura sustenta que elas são), mas incapaz de animar interiormente essa sua percepção. Uma pessoa assim é a "realista" perfeita, que vê tudo o que há para ver dos aspectos superficiais dos fenômenos, mas que é absolutamente incapaz de passar da superfície ao essencial e de visualizar o que ainda não está aparente. Ela vê as minúcias, mas não o conjunto, as árvores, mas não a floresta. Para ela, a realidade é somente o grande total do que já se concretizou; não é que lhe falte imaginação, mas é que esta é calculada, combinando fatores todos conhecidos e existentes, e inferindo sua atuação futura.

Por outro lado, a pessoa que perdeu a capacidade de perceber a realidade é insana. O psicótico constrói um mundo de realidade interior em que parece depositar inteira confiança; vive em seu próprio mundo, e os fatores comuns da realidade percebida por todos são irreais para ele. Quando uma pessoa vê objetos que não existem na realidade, mas são inteiramente produto de sua imaginação, diz-se que tem alucinações; ela interpreta os acontecimentos em função de seus próprios sentimentos, sem referência ao, ou pelo menos sem adequada admissão do, que ocorre na realidade. Um paranóide pode crer que está sendo perseguido, e uma observação casual pode ser indício de um plano para humilhá-lo e arruiná-lo. Ele está convencido de que a falta de qualquer manifestação mais flagrante e explícita de semelhante intenção nada prova; que, apesar da observação poder parecer superficialmente inofensiva, seu significado real se torna claro desde que se olhe "mais profundamente". Para

a pessoa psicótica, a realidade fatual desapareceu, sendo substituída por uma realidade interior.

O "realista" só vê os aspectos superficiais das coisas; vê o mundo manifesto, pode reproduzi-lo fotograficamente em sua mente e pode agir manipulando as pessoas e as coisas tal como aparecem nesse retrato. A pessoa insana é incapaz de ver a realidade tal como é; percebe-a apenas como um símbolo e um reflexo de seu mundo interior. Ambas são doentes. A doença do psicótico que perdeu contato com a realidade é de tal ordem que ele não pode atuar socialmente; a do "realista" empobrece-o como ser humano. Se bem que este não esteja incapacitado para atuar socialmente, sua visão da realidade está tão deturpada, devido à falta de profundidade e perspectiva, que ele fica apto a errar quando se tratar de algo mais que a mera manipulação de dados imediatos e de objetivos a curto prazo. O *"realismo" parece ser a própria antítese da insanidade e no entanto é apenas o complemento desta.*

A verdadeira antítese, tanto do "realismo" como da insanidade, é a produtividade. O ser humano normal é capaz de relacionar-se com o mundo, a um só tempo percebendo-o como é e concebendo-o animado e enriquecido por seus poderes pessoais. Se uma das duas capacidades está atrofiada, o homem está doente; a pessoa normal, porém, tem ambas as capacidades, malgrado difira seu peso relativo. A presença de ambas é uma precondição para a produtividade: elas são os pólos antagônicos cuja interação é a fonte dinâmica da produtividade. Com essa última afirmação quero ressaltar que produtividade não é a soma ou a combinação de ambas as capacidades, mas algo novo que surge desta interação.

Descrevemos a produtividade como uma maneira particular de relacionamento com o mundo. É o caso de perguntar se a pessoa produtiva *produz* alguma coisa, e, em caso afirmativo, o quê? Conquanto seja verdade que a produtividade do homem possa criar coisas materiais, obras de arte e sistemas de idéias, *o objeto mais importante da produtividade é decididamente o próprio homem.*

O nascimento é apenas determinado lanço de um contínuo que começa com a concepção e termina com a morte. Tudo o que existe entre esses dois extremos é um mecanismo para fazer nascer as potencialidades do indivíduo para trazer à vida

tudo que lhe foi dado potencialmente nas duas células germinativas. Porém, enquanto o crescimento físico se processa por si mesmo, desde que satisfeitas as condições apropriadas, o mecanismo de nascimento no plano mental, pelo contrário, não ocorre automaticamente. Ele requer atividade produtiva para imprimir vida às potencialidades emocionais e intelectuais do homem, para imprimir vida ao seu eu. Faz parte da tragédia da contingência humana nunca ficar terminado o desenvolvimento do eu; ainda nas melhores condições, só chega a concretizar-se uma parte das potencialidades do homem. O homem sempre morre antes de ter nascido completamente.

Embora eu não pretenda apresentar uma história do conceito de produtividade, desejo dar alguns exemplos notáveis que podem contribuir para torná-lo mais compreensível. A produtividade é um dos conceitos capitais do sistema de Ética de Aristóteles. Pode-se determinar a virtude, diz ele, verificando-se qual a função do homem. Tal como no caso de um tocador de flauta, de um escultor ou de qualquer outro artista, em que se encara o bem como residindo na função específica que distingue esses homens dos demais e que os torna o que são, o bem do homem também reside na função específica que o distingue das demais espécies e faz dele o que ele é. Essa função é uma "*atividade* da alma que segue ou implica um princípio racial".[17] "Contudo, quiçá não seja de pouca monta", diz ele, "o fato de colocarmos como bem supremo a posse ou o uso, o estado mental ou a atividade. Pois o estado mental pode existir sem produzir qualquer resultado benéfico, como no caso de um homem que esteja adormecido ou de outra forma absolutamente inativo, o que já não se dá com a atividade; pois aquele que estiver ativo, por força estará agindo, e agindo bem."[18] Para Aristóteles, o homem bom é aquele que por sua atividade, orientada pela razão, reanima as potencialidades específicas do homem.

"Por virtude e poder", declara Spinoza, "entendo a mesma coisa."[19] A liberdade e a bem-aventurança consistem na compreensão do homem por si mesmo e em seu esforço para

---

[17] *Ética de Nicômaco*, 1098a, 8.
[18] *Ibid.*, 1098b, 32.
[19] Spinoza, *Ethics*, IV, Def. 8.

tornar-se aquilo que é potencialmente, para acercar-se "cada vez mais do modelo da natureza humana".[20] Para Spinoza, a virtude é idêntica ao emprego dos poderes do homem, e o vício é sua omissão ou insucesso nesse emprego; para ele, a essência do mal está na impotência.[21]

O conceito de atividade produtiva foi lindamente expresso, em forma poética, por Goethe e por Ibsen. *Fausto* é um símbolo da eterna procura pelo homem de significado para a vida. Nem a ciência, nem tampouco o prazer e o poder, nem mesmo a beleza responderam à pergunta de Fausto. Goethe sugere que a única solução para a procura do homem é a atividade produtiva, que é idêntica ao bem.

No "Prólogo no Céu", o Senhor diz que não é o erro que prejudica o homem, e sim a inatividade:

> "O homem cansa depressa; e quando cansa
> nada mais quer fazer. Em razão disso
> é que eu houve por bem dar-lhe estes sócios
> que o despertam, ativam; potestades
> criadoras até!
>
> (*Voltando-se para os anjos*)
>
> Vós outros, filhos
> legítimos de Deus! regozijai-vos
> nesta mansão das perenais delícias,
> aqui onde o poder que vive eterno -
> e eternamente cria vos enlaça
> com vínculos de amor indissolúveis.
>
> E essas do mundo cambiantes cenas,
> ide assentando na vivaz memória." [22]

---

[20] *Ibid.*, IV, Preface.

[21] *Ibid.*, IV, Def. 20.

[22] Bayard Taylor, tradução (Boston: Houghton, Mifflin Co.). (*N. do T.* — Adotei a tradução consagrada de Antônio Feliciano de Castilho, Rio de Janeiro: W. M. Jackson Editores, 1952.)

No fim da segunda parte, Fausto ganhou sua aposta contra Mefistófeles. Ele errou e pecou, mas não incorreu no pecado crucial — o da improdutividade. As últimas palavras de Fausto exprimem essa idéia muito claramente, simbolizada ao reivindicar terra arável do mar:

"Deixai-me prover solo a muitos milhões,
Que embora não seguro, *permita a labuta ativa;*
Verdes, férteis campos, para onde homens e rebanho possam ir,
Imediatamente, com conforto, na mais nova Terra,
E sem perda de tempo estabelecer-me na firme base da elevação,
Criada pela raça audaz e laboriosa.
Uma terra igual ao Paraíso, em todas as direções:
Até a borda poderá rugir, de fora, a maré,
E enquanto a corroa, para irromper por ela.
Por um impulso comum todos se unirão para rodeá-la.
Sim! A esta atenho-me com persistência firme;
O último ensinamento da sabedoria caracteriza esta verdade:
Só logra sua liberdade e existência,
Aquele que as conquista dia após dia.
Assim, ali, rodeados de perigos escoar-se-ão
Os dias da infância, da adultez e da velhice:
E uma tal multidão de bom grado verei —
Viver em solo livre entre um povo livre!
Então, atrever-me-ei a saudar o Momento que passa:
'Ah! demora-te um pouco — és tão belo!'
Não poderão desvanecer-se, em séculos, os vestígios
De minha existência terrena — pois ali estarão! —
Numa orgulhosa antecipação dessa sublime bênção,
desfruto agora o Momento supremo — o presente!" [23]

Enquanto o Fausto de Goethe exprime a fé no homem que caracterizou os pensadores progressistas dos séculos XVIII e

---

23 *Loc. cit.*, Part. II, Act V. (*N. do T.* — Fiz uma tradução livre desse trecho, visto a 2.ª Parte do *Fausto* não constar da tradução citada de Castilho nem da de Gustavo Barroso, publicada em 1920 pela Livraria Garnier do Rio de Janeiro.)

XIX, o *Peer Gynt* de Ibsen — escrito na segunda metade do século XIX — é uma análise crítica do homem moderno e de sua improdutividade. O subtítulo da peça poderia muito bem ser "O Homem Moderno à Procura de Si Mesmo". Peer Gynt crê estar agindo em benefício de si mesmo ao empregar todas as suas energias para ganhar dinheiro e obter sucesso. Ele vive de acordo com o princípio "Baste-se a si mesmo", representado pelos *Trolls*,* e não de acordo com o princípio humano "Seja fiel a si mesmo". Ao fim da vida, ele descobre que seu caráter explorador e egoísta impediu o chegar a ser ele próprio, que a realização do eu só é possível se a pessoa for produtiva, se ela fizer germinar suas potencialidades individuais. As potencialidades não-caracterizadas de Peer Gynt vêm acusá-lo de seu "pecado" e apontam a verdadeira causa de seu fracasso como ser humano — sua falta de produtividade.

Os Novelos de Linha (no chão)

Somos pensamentos.
Que você devia ter pensado;
Pequenos pés que nos levassem à vida
Você devia ter-nos dado!
Deveríamos ter ressoado
Com maravilhosa melodia
Mas eis-nos, como novelos de linha,
À terra destinados.

Folhas Secas

Somos um lema
Que você deveria ter adotado!
A vida, graças à sua preguiça,
Nos foi denegada.
Por vermes somos devoradas
De lado a lado
Fruto algum nos terá
Como coroa a aureolá-lo.

* Os *Trolls* são figuras legendárias da mitologia teutônica, entes sobrenaturais, primitivamente gigantes e depois anões galhofeiros, que se supunha habitarem as cavernas, os montes etc. (*N. do T.*)

Um Suspiro no Ar

Somos canções
Que você deveria ter cantado!
No fundo de seu coração
Fomos soterrados por seu desespero!
Ali nos quedamos, à espera,
Você, porém, nunca nos chamou.
Votos fazemos para que envenenadas
Putrefaçam sua garganta e sua voz.

Gotas de Orvalho

Somos lágrimas
Que você jamais derramou.
O cortante gelo
Por todos os corações temido
Poderíamos haver derretido
Mas agora seu escalpêlo
Fincado está em um coração obstinado.
A ferida se fechou;
Nosso poder findou.

Palhas Quebradas

Somos ações
Que você nunca praticou;
Sua dúvida nos estiolou
Esbulhadas nos deixou.
No Dia do Juízo
Lá estaremos
E nossa história contaremos
E você, como fará? [24]

Até aqui dedicamo-nos a pesquisar as características gerais da orientação produtiva. Devemos procurar, agora, examinar a produtividade tal como aparece em atividades específicas, pois

[24] *Eleven Plays of Henrik Ibsen* (Nova York: The Modern Library, Random House, Inc.), Act V, Scene VI. (*N. do T.* — Não tendo encontrado nenhuma tradução fidedigna, ative-me o mais possível ao original.)

só estudando o concreto e o específico é que podemos entender perfeitamente o geral.

(b) *Amor e Pensamento Produtivos*

A experiência humana se caracteriza pelo fato do homem ser isolado e separado do mundo; não podendo suportar a separação, ele se vê impelido a procurar relacionar-se e unir-se com seu próximo. São muitas as maneiras pelas quais ele pode satisfazer essa necessidade, mas somente uma em que ele, como entidade original, permanece intato; somente uma em que seus próprios poderes se expandem à medida que ele se relaciona com outros. É próprio do paradoxo da existência humana ter o homem simultaneamente de procurar proximidade e independência, união com outros e preservação de sua originalidade e particularidade.[25] Conforme mostramos, a solução para esse paradoxo — e para o problema moral do homem — é a *produtividade*.

É possível relacionar-se com o mundo por meio de ação e de compensação. O homem *produz coisas* e, ao fazê-lo, exerce seus poderes sobre a matéria. O homem *compreende o mundo*, intelectual e emocionalmente, através do amor e através da razão. Seu poder de raciocínio habilita-o a penetrar a superfície e aprender a essência de seu objeto, relacionando-se diretamente com este. Seu poder de amor habilita-o a romper a muralha que o separa de outra pessoa e a compreender esta. Conquanto o amor e a razão sejam apenas duas formas diferentes de compreender o mundo e nenhuma delas possa existir sem a outra, elas são manifestações de poderes diferentes, o da emoção e o do pensamento, e, por isso, devem ser estudadas separadamente.

O conceito de amor produtivo é de fato bem diferente daquilo a que freqüentemente se dá o nome de amor. É difícil encontrar-se palavra mais ambígua e desconcertante do que a

---

[25] Esse conceito de relacionamento como síntese de proximidade e originalidade é, em muitos aspectos, similar ao conceito de "ligação à distância", encontrado em *Paths of Life*, de Charles Morris (Nova York, Harper & Brothers, 1942), com a diferença de que o quadro de referência de Morris é o do temperamento, enquanto o meu é o do caráter.

palavra "amor". Ela é empregada para indicar quase que todo sentimento à exceção de ódio e aversão. Abrange tudo, desde o amor por sorvete ao amor por uma sinfonia, desde uma simpatia moderada ao mais ardoroso sentimento de intimidade. As pessoas acham que estão amando se estiverem "caídas" por alguém: dão o nome de amor à sua dependência e também ao domínio que exercem sobre outras. Elas crêem, com efeito, que nada é mais fácil do que amar; acham que a dificuldade está apenas em encontrar o objeto adequado e que seu insucesso em encontrar felicidade no amor deve-se exclusivamente à sua falta de sorte para encontrar o parceiro certo. Todavia, ao contrário de todo esse modo de pensar confuso e cerebrino, o amor é um sentimento muito específico, e, apesar de todo ser humano ter certa capacidade de amar, sua realização é uma das mais árduas conquistas. O amor autêntico tem suas raízes na produtividade e pode chamar-se, apropriadamente, "amor produtivo". Sua essência é a mesma, quer se trate de amor materno pelo filho, quer de nosso amor pelos semelhantes, quer de amor erótico entre dois indivíduos. (Examinaremos posteriormente a questão de ser a mesma coisa quando se trata de amor a outros e amor a nós mesmos.) [26] Embora os objetos do amor difiram e, conseqüentemente, a intensidade e a qualidade do próprio amor, certos elementos básicos podem ser considerados característicos de todas as formas de amor produtivo. São eles *desvelo, responsabilidade, respeito e conhecimento.*

Desvelo e responsabilidade denotam que o amor é uma atividade e não uma paixão que subjugue a pessoa, nem um afeto pelo qual esta seja "afetada". O elemento de desvelo e responsabilidade no amor produtivo foi admiravelmente descrito no livro de Jonas. Deus disse a Jonas para ir a Nínive prevenir seus habitantes que seriam punidos se não se corrigissem. Jonas foge do cumprimento de sua missão porque receia que o povo de Nínive venha a arrepender-se e Deus lhe perdoe. Ele é um homem com um forte sentimento da ordem e da lei, mas sem amor. Entretanto, em sua tentativa de fuga vai parar no ventre de uma baleia, simbolizando o estado de isolamento e aprisionamento que lhe foi acarretado por sua falta de amor e solidariedade. Deus o salva e Jonas vai a Nínive. Ele prega

[26] Capítulo IV, "Egoísmo, Amor-Próprio e Interesse Próprio".

aos habitantes conforme Deus lhe ordena e sucede exatamente o que receara. Os homens de Nínive arrependem-se de seus pecados, mudam de proceder e Deus os perdoa, resolvendo não destruir a cidade. Jonas fica intensamente zangado e desapontado: ele queria que fosse feita "justiça", e não misericórdia. Afinal, encontra algum consolo à sombra de uma árvore que Deus fizera nascer para protegê-lo do sol. Mas, quando Deus faz a árvore murchar, Jonas sente-se deprimido e queixa-se amargamente a Deus. Este responde: "Tiveste compaixão da cabaceira, pela qual não trabalhaste e que não fizeste crescer, que numa noite nasceu e noutra pereceu. E não hei eu de ter compaixão da grande cidade de Nínive, em que estão mais de cento e vinte mil pessoas, que não sabem discernir entre sua mão direita e sua mão esquerda, e também muito gado"? A resposta de Deus a Jonas deve ser interpretada simbolicamente. Deus explica a Jonas que a essência do amor reside em "trabalhar" por algo e "fazer algo crescer", pois amor e trabalho são inseparáveis. Ama-se aquilo por que se trabalha, e trabalha-se pelo que se ama.

A história de Jonas dá a entender que amor não pode ser dissociado de *responsabilidade*. Jonas não se sente responsável pela vida de seus irmãos. Ele, como Caim, poderia perguntar: "Sou eu o guardião de meu irmão?" A responsabilidade não é um dever imposto de fora à pessoa, mas uma resposta desta a um pedido que ela julga interessar-lhe. Responsabilidade e resposta têm a mesma origem, *respondere* = "responder"; ser responsável quer dizer estar pronto a responder.

O amor materno é o exemplo mais freqüente e mais facilmente entendido de amor produtivo; sua própria essência vem a ser desvelo e responsabilidade. Durante o parto, o corpo da mãe "trabalha" pelo filho e, depois, seu amor consiste na labuta para fazer o filho crescer. O amor materno não depende de condições que a criança tenha de satisfazer para ser amada: é incondicional, baseado unicamente no pedido do filho e na resposta da mãe.[27] Não é de admirar que o amor materno

[27] Compare-se o que disse Aristóteles acerca do amor: "Mas a amizade parece consistir mais em amar que em ser amado. Isso é aparente no prazer que as mães revelam em amar, pois elas às vezes dão seus filhos para serem criados por outros e, embora os conheçam e amem, não buscam retribuição do amor se for impossível ao mesmo tempo amarem e serem amadas, mas parece contentarem-se em ver

tenha sido um símbolo da mais alta forma de amor na arte e na religião. A palavra hebraica que indica o amor de Deus pelo homem e o amor deste por seu semelhante é *rachamim*, cujo radical é *rechem* = útero.

Não é tão evidente, no entanto, a conexão de *desvelo* e *responsabilidade* com o amor individual; crê-se que o fato de se apaixonar já é a culminação do amor, quando é deveras o começo e apenas uma oportunidade para a realização do amor. Acredita-se que o amor é o resultado de uma qualidade misteriosa graças à qual duas pessoas se sentem mutuamente atraídas, um acontecimento que ocorre sem esforço. Na verdade, a solidão do homem e seus desejos sexuais tornam fácil apaixonar-se e isso nada tem de misterioso, mas é um ganho que se perde rapidamente, uma vez alcançado. Ninguém é amado acidentalmente; a capacidade de cada um para amar produz amor — tal como mostrar-se interessado faz o indivíduo interessante. As pessoas preocupam-se com a questão de saber se são ou não atraentes, esquecendo-se que a essência de seu poder de sedução é sua própria capacidade de amar. Amar produtivamente uma pessoa implica cuidar de e sentir-se responsável pela vida dela, não só por sua existência física como também pelo incremento e desenvolvimento de todos os seus poderes humanos. Amar produtivamente não se coaduna com passividade nem com a atitude de mero observador face à vida da pessoa amada: implica esforço, cuidado e responsabilidade por seu desenvolvimento.

A despeito da universalidade das religiões monoteístas do Ocidente e dos conceitos políticos progressistas que se exprimem na idéia de que "todos os homens são criados iguais", o amor à humanidade não se converteu em uma experiência comum. O amor à humanidade é encarado como uma realização que, na melhor das hipóteses, decorre do amor a um indivíduo, ou como um conceito abstrato a ser concretizado somente no porvir. Mas o amor ao homem não pode ser separado do amor a um indivíduo. Amar produtivamente uma pessoa significa relacionar-se com sua essência humana, com o que nela representa a humanidade. O amor a um indivíduo,

---

seus filhos progredirem, e em lhes darem seu amor, mesmo que estes, em sua ignorância, não lhes prestem nenhum serviço como é devido às mães." — Segundo a tradução de Welldon, Livro VIII, Capítulo X.

enquanto divorciado do amor ao homem em geral, só pode referir-se ao que é superficial e acidental; por força, tem de permanecer pouco profundo. Apesar de se poder dizer que o amor ao homem difere do amor materno, porquanto a criança é indefesa e nossos semelhantes adultos não o são, também pode-se dizer que mesmo essa diferença só existe em termos relativos. Todos os homens carecem de ajuda e dependem uns dos outros. A solidariedade humana é uma condição indispensável à expansão de qualquer indivíduo.

O desvelo e a responsabilidade são elementos constitutivos do amor, mas sem *respeito por e conhecimento* da pessoa amada, o amor degenera em dominação e possessividade. Respeito não é medo nem reverência; indica, segundo a origem da palavra (*respicere* = olhar), a capacidade de ver uma pessoa tal como é, de ter consciência de sua individualidade e originalidade. Não é possível respeitar alguém sem o conhecer; o desvêlo e a responsabilidade seriam cegos se não fossem orientados pelo conhecimento da individualidade da pessoa.

Uma abordagem preliminar à compreensão do que vem a ser *pensamento produtivo* consiste em examinar a diferença entre razão e inteligência.

A inteligência é o instrumento do homem para alcançar objetivos práticos com a finalidade de descobrir os aspectos das coisas cujo conhecimento é indispensável para que possa manuseá-las. O objetivo ou, o que é a mesma coisa, as premissas em que se apóia o pensamento "inteligente" não são contestados, e sim aceitos sem discussão, podendo ser ou não racionais em si mesmos. A qualidade particular da inteligência pode ser vista em um caso extremo, o de uma pessoa paranóide. Sua premissa, por exemplo, de que todos estão conspirando contra ela é irracional e falsa, mas seus pensamentos construídos a partir daí podem revelar um alto nível de inteligência. Em sua tentativa de demonstrar sua tese paranóide, essa pessoa liga observações e faz construções lógicas que amiúde são tão convincentes que se torna difícil provar a irracionalidade de sua premissa. A aplicação puramente da inteligência, está claro, não se restringe a fenômenos patológicos assim. A maior parte de nosso pensamento diz respeito, necessariamente, à obtenção de resultados práticos, aos aspectos quantitativo e "superficial" dos fenômenos, sem inquirir a validade dos fins e premissas implícitos e

sem procurar compreender a natureza e a qualidade desses fenômenos.

A razão encerra uma terceira dimensão, a da profundidade, que vai até a essência das coisas e dos processos. Conquanto a razão não esteja divorciada dos objetivos práticos da vida (e adiante mostrarei em que sentido isso é verdade), não é mero instrumento para ação imediata. Sua função é saber, entender, aprender, relacionar-se com as coisas compreendendo-as. Ela penetra através da superfície das coisas a fim de desvendar sua essência, suas relações ocultas e significados profundos, sua "razão". E como se não fosse bidimensional, porém "perspectivista", para empregar o termo de Nietzsche; isto é, ela aprende todas as perspectivas e dimensões que se possam conceber, e não apenas as de importância prática. Preocupar-se com a essência das coisas não significa preocupar-se com algo "por trás" das coisas, mas com o essencial, o genérico e o universal, com os traços mais gerais e difundidos dos fenômenos, libertados de seus aspectos superficiais e acidentais (irrelevantes sob o ponto de vista lógico).

Podemos passar agora a examinar alguns característicos mais específicos do pensamento produtivo. Neste, o sujeito não é indiferente ao objeto, e sim afetado por este e nele interessado. O objeto não é experimentado como algo morto e divorciado da pessoa e de sua vida, como algo sobre que pensa apenas de maneira isolada de seu eu; pelo contrário, o sujeito está intensamente interessado em seu objeto, e quanto mais íntima for a relação tanto mais frutífero será o pensamento. É essa mesma relação entre ele e o seu objeto que desde logo estimula seu pensamento. Para ele, uma pessoa ou qualquer fenômeno torna-se um objeto do pensamento por ser um objeto de interesse, relevante sob o ponto de vista de sua vida individual ou do da existência humana em geral. Uma bela ilustração dêsse ponto é a história do descobrimento por Buda da "verdade quádrupla". Buda viu um homem morto, um homem doente e um homem velho. Sendo jovem, sentiu-se profundamente afetado pelo destino inexorável do homem, e sua reação a essa observação foi o estímulo para o pensamento de que resultou uma teoria sobre a natureza da vida e as maneiras de salvação do homem. Sua reação não foi, por certo, a única possível. Um médico moderno, na mesma situação, talvez reaja pondo-se a pensar como combater a morte, a doença e a velhi-

ce, mas seu pensamento também seria determinado por sua reação total face ao objeto.

Ao pensar produtivamente, o pensador é motivado por seu interesse pelo objeto; é afetado por ele e a ele reage; ele se importa com o objeto e a ele responde. O pensamento produtivo, todavia, é também caracterizado pela objetividade, pelo respeito que quem pensa dedica ao seu objeto, por sua capacidade para ver o objeto como é e não como ele quisera que fosse. Essa polaridade entre objetividade e subjetividade é típica do pensamento produtivo, assim como da produtividade em geral.

Só podemos ser objetivos se respeitarmos as coisas que observamos; ou seja, se formos capazes de vê-las em sua singularidade e em sua interconexão. Esse respeito não difere essencialmente do que discutimos a propósito do amor; desde que eu queira entender algo devo estar em condições de vê-lo como existe de acordo com sua natureza própria; conquanto isso seja verídico para todos os objetos do pensamento, constitui um problema especial para o estudo da natureza humana.

Outro aspecto da objetividade deve estar presente no pensamento produtivo acerca de objetos vivos e não-vivos; é a visão total de um fenômeno. Se o observador isolar um aspecto do objeto sem ver o conjunto, não entenderá convenientemente nem sequer o único aspecto que estiver estudando. Esse ponto foi salientado como o elemento mais importante do pensamento produtivo por Wertheimer. Diz ele que "os processos produtivos são freqüentemente dessa natureza: no desejo de obter-se uma compreensão verdadeira, principia-se a perguntar e a investigar. Uma certa área do assunto torna-se crucial e focaliza-se a atenção nela, mas ela não fica isolada. Surge uma nova visão estrutural, mais profunda, da situação, abrangendo modificações no significado funcional, no grupamento etc., dos elementos. Dirigido pelo que é exigido pela estrutura de uma situação para uma área crucial, o indivíduo é levado a uma predição razoável, que — como as demais partes da estrutura — requer verificação, direta ou indireta. Há duas direções em jogo: conseguir uma imagem total coerente e ver o que a estrutura do todo exige para as partes". [28]

---

[28] Max Wertheimer, *Productive Thinking* (Nova York: Harper & Brothers, 1945), p. 167. Cf. também, p. 192.

A objetividade não só impõe que se veja o objeto como é, mas igualmente ver-se a si próprio como se é, ou seja, ter consciência da constelação particular em que a pessoa se encontra como um observador relacionado com o objeto da observação. O pensamento produtivo, pois, é determinado pela natureza do objeto e pela do sujeito que se relaciona com aquele objeto através do pensamento. Essa determinação dupla constitui a objetividade, em contraste com a falsa subjetividade em que o pensamento não é controlado pelo objeto, degenerando, então, em preconceitos, crenças baseadas nos próprios desejos, e fantasia. Mas a objetividade não é, consoante muitas vezes se subentende em uma idéia falsa de objetividade "científica", sinônimo de alheamento, de ausência de interesse e cuidado. Como se pode atravessar a superfície encobridora dos fatos, para atingir suas causas e relações, se não se tem um interesse que seja vital e suficientemente impulsionador para uma tarefa tão laboriosa? Como se podem formular as metas da investigação senão com referência aos interesses do homem? *Objetividade não quer dizer alheamento, e sim respeito;* isto é, a capacidade para não deturpar nem falsificar as coisas, as pessoas e o próprio eu. Porém, não tendem os fatores subjetivos do observador, seus interesses, a desvirtuar seu pensamento com o fito de chegar aos resultados desejados? Não é a ausência de interesse pessoal uma condição indispensável à investigação científica? A idéia de que a ausência de interesse é uma condição para se reconhecer a verdade é falsa.[29] É difícil apontar qualquer descoberta ou percepção significativa que não tenha sido atiçada por um interesse do pensador. Com efeito, sem interêsses e pensamento torna-se estéril e despropositado. O que importa não é saber se há ou não interesse, mas *que espécie* de interesse existe e qual será sua relação com a verdade. Todo o pensamento produtivo é estimulado pelo interesse do observador. Nunca é um interesse por si mesmo qu edeturpa as idéias, mas somente os interesses que são incompatíveis com a verdade, com o descobrimento da natureza do objeto que está sendo observado.

---

[29] Cf. a discussão desse ponto por Karl Mannheim, em sua *Ideology and Utopia* (Nova York: Harcourt, Brace and Company, 1936). Edição brasileira, *Ideologia e Utopia*, tradução de Sérgio Santeiro, publicada nesta mesma coleção.

A afirmação de que a produtividade é uma faculdade intrínseca do homem contraria a idéia de que o homem é preguiçoso por índole e que tem de ser obrigado a agir. Esta suposição é antiga. Quando Moisés pediu ao Faraó para deixar o povo judeu partir para que pudesse "servir a Deus no deserto", a resposta daquele foi: "Vós sois preguiçosos, nada mais que preguiçosos." Para o Faraó, o trabalho escravo significa fazer coisas; a adoração de Deus era preguiça. A mesma idéia foi adotada por todos os que desejavam tirar proveito da atividade alheia e não encontravam aplicação para a produtividade, que não poderiam explorar.

Nossa própria cultura parece apresentar provas exatamente do contrário. Durante os últimos séculos, o homem ocidental tem vivido obcecado pela idéia de trabalho, pela necessidade de atividade constante. Ele é quase incapaz de ficar mandriando por qualquer espaço de tempo. Esse contraste, sem embargo, é apenas aparente. A preguiça e a atividade compulsiva não são opostas, porém dois sintomas de uma perturbação da atuação adequada do homem. No indivíduo neurótico, encontramos amiúde a incapacidade de trabalhar como seu sintoma principal; na chamada pessoa ajustada, a incapacidade de desfrutar o ócio e o repouso. A atividade compulsiva não é o oposto da preguiça, mas seu complemento; o oposto de ambas é a produtividade.

A mutilação da atividade produtiva dá lugar seja à inatividade, seja à atividade excessiva. Fome e força nunca podem ser condições para a atividade produtiva. Pelo contrário, liberdade, segurança econômica e uma organização da sociedade em que o trabalho possa ser a manifestação significativa das aptidões do homem são os fatores propiciadores da expressão da tendência natural do homem para usar produtivamente seus poderes. A atividade produtiva caracteriza-se pela alternância rítmica entre atividades e repouso. Trabalho, amor e pensamento produtivos só são possíveis se a pessoa pode ficar, quando necessário, quieta e a sós consigo mesma. Ser capaz de escutar a si mesmo é uma condição prévia para a capacidade de escutar os outros; ficar à vontade consigo mesmo é a condição indispensável para poder relacionar-se com os outros.

(4) *Orientações no Processo de Socialização*

Como foi assinalado no início deste capítulo, o processo de viver subentende duas categorias de relacionamento com o mundo exterior, a de assimilação e a de socialização. Ao passo que a primeira foi discutida em minúcia neste capítulo,[30] a última foi apreciada extensivamente em *O Medo à Liberdade*, e por isso darei aqui apenas um ligeiro sumário.

Podemos diferenciar entre as seguintes espécies de relacionamento interpessoal: *relacionamento simbiótico, afastamento destrutivo e amor.*

No relacionamento *simbiótico* a pessoa se relaciona com as outras, mas perde ou nunca alcança sua independência; ela evita o perigo da solidão tornando-se parte de outra pessoa, quer sendo "absorvida" por esta, quer "absorvendo-a". A primeira atitude é a origem do que é clinicamente conhecido como *masoquismo*. O masoquismo é a tentativa para livrar-se de seu eu individual, para fugir à liberdade, e para procurar segurança vinculando-se a outra pessoa. As formas assumidas por tal dependência são múltiplas. Ela pode ser racionalizada como sacrifício, dever ou amor, especialmente quando padrões culturais legitimam esse tipo de racionalização. Às vezes os anelos masoquistas estão mesclados com impulsos sexuais e que causam prazer (a perversão masoquista); muitas vezes, esses anelos estão em tal conflito com as partes da personalidade que anseiam por independência e liberdade que são experimentados como penosos e atormentadores.

O impulso para absorver outros, a forma *sádica* ou ativa de relacionamento simbiótico, aparece sob todas as espécies de racionalização, como amor, superproteção, dominação "justificada", vingança "justificada" etc.; aparece, também, misturada com impulsos sexuais, como sadismo sexual. Todas as formas de propensão sádica provêm do impulso para exercer completa soberania sobre outra pessoa, para "absorvê-la" e torná-la um indefeso objeto da vontade do indivíduo em questão. O domínio completo sobre uma pessoa impotente é a essência da relação simbiótica ativa. A pessoa dominada é percebida e trata-

---

30 Inclusive o amor, que foi tratado junto com todas as outras manifestações de produtividade a fim de dar uma descrição mais ampla da natureza da produtividade.

da como uma *coisa* a ser usada e explorada, não como um ser humano que seja um em si mesmo. Quanto mais esse anseio estiver mesclado com o de destruição, tanto mais cruel será; mas a dominação benévola, que amiúde se mascara como "amor", é também uma expressão de sadismo. Embora o sádico benevolente deseje ver seu objeto tornar-se rico, poderoso e bem sucedido, há uma coisa que ele evita com todas as suas forças: é que o seu objeto se torne livre e independente, deixando assim de ser dele.

Balzac, em seu livro *Ilusões Perdidas*, dá um exemplo notável de sadismo benevolente. Ele descreve a relação existente entre o jovem Lucien e o prisioneiro de Bagno que se finge de abade. Pouco depois de travar conhecimento com o rapaz que acaba de tentar suicidar-se, o abade diz: "Eu recolhi você, dei-lhe vida, e você me pertence como a criatura pertence ao criador, como — nos contos de fadas orientais — o Ifrit pertence ao espírito, como o corpo pertence à alma. Com mãos poderosas eu hei de mantê-lo no rumo certo para o poder; prometo-lhe, não obstante, uma vida de prazer, de honras, de festas intermináveis. Nunca lhe faltará dinheiro, você brilhará, enquanto eu, vagando sob o peso dos esforços, agüentei o brilhante edifício de seu sucesso. Eu amo o poder por amor ao poder! Sempre gozarei os seus prazeres, embora tenha de renunciar a eles. Em suma: serei uma só e única pessoa, comigo... Amarei minha criatura, amoldá-la-ei, afeiçoá-la-ei a meus serviços, de modo a amá-la como um pai ama o filho. Andarei a seu lado em seu fiacre, meu rapaz, deliciar-me-ei com seus êxitos com as mulheres. Direi: eu sou este belo rapaz."

Enquanto a relação simbiótica é de *proximidade* e intimidade com o objeto, embora a expensas da liberdade e integridade deste, uma segunda espécie de relacionamento é de *distância, de afastamento e destruição*. O sentimento de impotência individual pode ser superado por meio do afastamento dos outros que são olhados como ameaças. Até certo ponto, o afastatamento é parte do ritmo normal do relacionamento de qualquer pessoa com o mundo, uma necessidade para contemplação, para estudo, para reelaboração de materiais, idéias e atitudes. No fenômeno aqui descrito, porém, o afastamento torna-se a principal forma de relacionamento com outros, um relacionamento negativo por assim dizer. Seu equivalente emocional é o sentimento de indiferença para com os demais, muitas vezes acom-

panhado por um sentimento compensatório de auto-engrandecimento. O afastamento e a indiferença podem, mas não precisam, ser conscientes; na verdade, em nossa cultura são geralmente camuflados por um tipo superficial de interesse e sociabilidade.

O espírito de destruição é a forma *ativa* de afastamento; o impulso para destruir outros provém do medo de ser destruído por eles. Como o afastamento e a destrutividade são as formas passiva e ativa da mesma espécie de relacionamento, muitas vezes aparecem misturados, em proporções variáveis. Sua diferença, contudo, é maior do que a entre as formas ativa e passiva do relacionamento simbiótico. A destrutividade resulta de um bloqueio mais intenso e mais completo da produtividade do que o afastamento. Ela é a perversão da ânsia de viver; é a energia de vida *não-vivida* transformada em energia para a destruição da vida.

O amor é a forma produtiva de relacionamento com outros e consigo mesmo. Ele subentende responsabilidade, desvêlo, respeito e conhecimento, e o desejo de ver a outra pessoa crescer e desenvolver-se É a expressão de intimidade entre dois seres humanos com a condição de ficar preservada a integridade de cada um.

Conclui-se, do que até aqui foi estabelecido, que deve haver certas afinidades entre as várias formas de orientação no decurso da assimilação e socialização, respectivamente. O quadro seguinte dá uma imagem das orientações que foram apreciadas e das afinidades entre elas.[31]

	ASSIMILAÇÃO	SOCIALIZAÇÃO	
I.	Orientação improdutiva		
	a) Receber ..... (Aceitar)	Masoquista (Lealdade)	simbiose
	b) Explorar ..... (Tomar)	Sádica (Autoridade)	simbiose
	c) Acumular ..... (Conservar)	Destrutiva (Auto-Afirmação)	afastamento
	d) Mercar ..... (Permutar)	Indiferente (Imparcialidade)	afastamento
II.	Orientação produtiva		
	Trabalhar	Amar, Raciocinar	

[31] O significado dos nomes entre parênteses será explicado adiante.

Parece que bastarão poucas palavras de comentário. As atitudes receptiva e exploradora implicam uma espécie de relação interpessoal diferente da subentendida na acumuladora. Ambas, a receptiva e a exploradora, dão lugar a um tipo de intimidade com a aproximação das pessoas de quem se espera obter as coisas de que se carece, seja pacífica, seja agressivamente. Na atitude receptiva, a relação dominante é submissa e masoquista; se eu me submeter ao mais forte, ele me dará tudo de que eu precisar. A outra pessoa torna-se a fonte de todo o bem e no relacionamento simbiótico recebe-se dela tudo de que se necessita. A atitude exploradora, por outro lado, implica comumente um tipo sádico de relacionamento: se tomar pela força tudo de que eu precisar de outra pessoa, tenho de governá-la e torná-la o objeto indefeso de minha própria dominação.

Em contraste com essas duas atitudes, o tipo de relacionamento acumulador envolve o afastamento das outras pessoas. Não se baseia na expectativa de obter coisas de uma fonte extrínseca de todo o bem, mas na de ter as coisas pelo fato de não consumi-las e de acumulá-las. Qualquer intimidade com o mundo exterior é uma ameaça a esse tipo de sistema de segurança autárquica. O caráter acumulador tende a resolver o problema de suas relações com os demais procurando afastar-se ou — se sentir o mundo exterior como uma ameaça excessivamente grande — destruir.

A orientação mercantil fundamenta-se igualmente no desapego com relação aos outros, mas ao contrário da acumuladora, esse desapego tem um sentido amistoso em vez de destrutivo. Todo o princípio da orientação mercantil subentende contatos frouxos, ligação superficial e desapego dos outros somente em uma acepção emocional mais profunda.

(5) *Combinações das Várias Orientações*

Ao descrever as várias espécies de orientações improdutivas bem como a produtiva, tratei delas como se fossem entidades isoladas, claramente diferenciadas umas das outras. Para fins didáticos, isso pareceu-me necessário, pois temos de entender a natureza de cada orientação antes de podermos passar à compensação de sua combinação. Contudo, na realidade sempre lidamos com combinações, porquanto um caráter nunca re-

presenta exclusivamente uma das orientações improdutivas ou a produtiva.

Entre as mesclas das várias orientações, devemos diferençar as das orientações improdutivas entre si e as destas com a produtiva. Algumas das primeiras têm certas afinidades mútuas; por exemplo, a receptiva combina-se mais freqüentemente com a exploradora do que com a acumuladora. As orientações receptiva e exploradora têm em comum a proximidade com o objeto, em contraste com o afastamento da pessoa face a seu objeto que ocorre na acumuladora. Entretanto, mesmo as orientações com menor afinidade recíproca combinam-se amiúde. Se a gente quiser caracterizar uma pessoa, terá de fazê-lo geralmente em função de sua orientação dominante.

A fusão de uma orientação improdutiva com a produtiva exige um estudo mais meticuloso. Não há pessoa alguma cuja orientação seja inteiramente produtiva nem tampouco absolutamente desprovida de produtividade. Mas o peso respectivo da orientação produtiva e da improdutiva na estrutura do caráter de cada pessoa varia e determina a *qualidade* das orientações improdutivas. Na descrição precedente das orientações improdutivas, admitimos que elas eram *dominantes* em uma estrutura de caráter. Devemos agora suplementar aquela descrição levando em consideração as qualidades das orientações improdutivas em uma estrutura de caráter em que seja *dominante* a orientação *produtiva*. Nesse caso, as orientações improdutivas não têm o significado negativo que possuem quando são dominantes, e sim uma qualidade diferente e construtiva. De fato, as orientações improdutivas, como foram descritas, podem ser consideradas como distorções de orientações que, em si mesmas, são uma parte normal e necessária da vida. Todo ser humano, para sobreviver, tem de ser capaz de *aceitar* coisas dos outros, de *tomar* coisas, de *economizar* e de *permutar*. Deve ser capaz de *seguir a autoridade*, de *dirigir* outros, de ficar *sozinho* e de *afirmar-se*. Somente se sua maneira de adquirir as coisas e de relacionar-se com os outros for essencialmente improdutiva, é que sua capacidade para aceitar, tomar, economizar, ou permutar, transforma-se em ânsia de receber, de explorar, de acumular ou de mercar, como forma dominante de aquisição. As formas improdutivas de relacionamento social de uma pessoa predominantemente produtiva — lealdade, autoridade, imparcialidade, afirmação — convertem-se em submissão,

dominação, alheamento, destrutividade, em uma pessoa predominantemente improdutiva. Portanto, qualquer das orientações improdutivas tem um aspecto positivo e outro negativo, de acordo com o grau de produtividade da estrutura total do caráter. A lista seguinte dos aspectos positivos e negativos de várias orientações pode servir de ilustração a esse princípio.

ORIENTAÇÃO RECEPTIVA (ACEITAR)

Aspecto Positivo	*Aspecto Negativo*
compreensivo	passivo, sem iniciativa
suscetível	sem opinião, sem caráter
devotado	submisso
modesto	desbriado
fascinante	parasita, adulador
adaptável	sem princípios
socialmente ajustado	servil, sem confiança própria
idealista	visionário
sensível	covarde
polido	desfibrado
otimista	sonhador
de boa-fé	crédulo, simplório
terno	romântico

ORIENTAÇÃO EXPLORADORA (TOMAR)

Aspecto Positivo	*Aspecto Negativo*
ativo	explorador
capaz de tomar iniciativas	agressivo
capaz de fazer reivindicações	egocêntrico
brioso	presunçoso
impulsivo	irrefletido
confiante em si mesmo	arrogante
cativante	sedutor

ORIENTAÇÃO ACUMULADORA (CONSERVAR)

Aspecto Positivo	*Aspecto Negativo*
prático	prosaico
econômico	avarento
cuidadoso	desconfiado
reservado	frio
paciente	letárgico

cauteloso	ansioso
persistente, tenaz	teimoso
imperturbável	indolente
controlado nas dificuldades	inerte
organizado	pedante
metódico	obcecado, maníaco
leal	dominador

ORIENTAÇÃO MERCANTIL (PERMUTAR)

Aspecto Positivo	*Aspecto Negativo*
deliberado, decidido	oportunista
capaz de modificar-se	incoerente
jovial	infantil
"para a frente", que pensa no futuro	desprovido de passado ou futuro
espírito aberto, liberal	vago, sem objetivo
sociável	sem princípios nem valores
experimentador	incapaz de ficar só
não-dogmático	relativista
eficiente	excessivamente ativo, agitado
curioso	indiscreto, sem tato
inteligente	intelectualista
adaptável	indiferente, que não sabe escolher
tolerante	indiferente
espirituoso	ridículo
generoso	perdulário

Os aspectos positivos e negativos não são duas classes separadas de síndromes. Cada um desses traços pode ser descrito como o ponto de um contínuo que é determinado *pelo grau da orientação produtiva que predomina;* o espírito de ordem sistemático racional, por exemplo, pode ser encontrado quando é grave a produtividade, ao passo que, à medida que esta decresce, ele degenera cada vez mais em "mania de arrumação" pedante, compulsiva e irracional que na verdade anula sua finalidade. O mesmo se aplica à passagem da jovialidade à infantilidade, ou de ser brioso a ser presunçoso. Levando em conta tão-só as orientações básicas, vemos a tremenda variabilidade que é possível em cada pessoa, devido a:

1) as orientações improdutivas combinam-se em proporções distintas com relação ao peso respectivo de cada uma;

2) cada uma modifica-se qualitativamente segundo a dose de produtividade presente;

3) as diferentes orientações poderem agir com vigor diferente nos campos de atividade material, emocional ou intelectual.

Se acrescentarmos ao quadro da personalidade os diferentes temperamentos e dons pessoais, podemos facilmente perceber que a configuração desses elementos fundamentais contribui para um número infinito de variações da personalidade.

CAPÍTULO IV

PROBLEMAS DE ÉTICA HUMANISTA

O ARGUMENTO mais evidente contra o princípio da ética humanista — de que virtude é o mesmo que a procura de satisfação das obrigações do homem para consigo próprio, e vício a mesma coisa que uma automutilação — é que fazemos do egoísmo a norma da conduta humana, quando, de fato, a meta da ética deveria ser sua neutralização, e, mais ainda, que desprezamos a maldade inata do homem que só pode ser subjugada pelo seu medo de sanções e temor a autoridades. Ou, se o homem não é inatamente mau — pode prosseguir a argumentação —, não estará ele constantemente em busca de prazer, e não será o próprio prazer contrário, ou no mínimo indiferente, aos princípios éticos? Não será a consciência o único agente eficaz do homem que o leva a agir vigorosamente, e não terá ela perdido seu lugar na ética humanista? Parece não haver lugar tampouco para a fé. Sem embargo, não será a fé um sustentáculo necessário ao comportamento ético?

Essas perguntas implicam certas suposições a respeito da natureza humana e provocam qualquer psicólogo que se preocupe com a consecução da felicidade e do desenvolvimento do homem e, em conseqüência, com normas morais que a isso levem. Neste capítulo, procurarei tratar desses problemas à luz dos dados psicanalíticos cuja fundamentação teórica foi lançada no capítulo intitulado "Natureza e Caráter do Homem".

1. *Egoísmo, Amor-Próprio e Interesse Próprio* [1]

Amarás o próximo como a ti mesmo.
— Bíblia.

A cultura moderna está impregnada de um tabu contra o egoísmo. Somos ensinados que é pecaminoso ser egoísta e que amar os outros é virtuoso. Por certo, essa doutrina está em contraste flagrante com o que é praticado na sociedade moderna, que sustenta que o mais poderoso e legítimo impulso do homem é o egoísmo e que seguindo esse impulso imperativo o indivíduo contribui melhor para o bem comum. Mas a doutrina que declara ser o egoísmo o supremo mal e o amor aos outros a virtude máxima é ainda poderosa. Egoísmo é aqui usado quase que como sinônimo de amor-próprio. A alternativa é entre amar outros, que é uma virtude, ou amar a si mesmo, que é um pecado.

Esse princípio encontrou sua expressão clássica na teologia de Calvino, segundo a qual o homem é essencialmente mau e incapaz. O homem não pode realizar absolutamente nada de bom apoiado em sua própria força ou mérito. "Nós não nos pertencemos", diz Calvino. "Por isso, nem nossa razão nem nossa virtude devem predominar em nossas deliberações ou ações. Não nos pertencemos: logo, não nos abalancemos a ter como meta procurar o que talvez seja conveniente para nós de acordo com a carne. Não nos pertencemos; portanto, tanto quanto possível, esqueçamo-nos de nós e de tudo o que é nosso. Pelo contrário, nós pertencemos a Deus; para Ele, por conseguinte, vivamos e morramos. Pois, assim como obedecer a si mesmo é a mais devastadora pestilência que arruína as pessoas, o único porto de salvação é não saber nem querer nada por si, e sim guiado por Deus que caminha à nossa frente". [2] O homem não só deve ter a convicção de sua absoluta desvalia como

---

[1] Cf. Erich Fromm, "Selfishness and Self-Love", *Psychiatry* (November, 1939). A discussão que se segue em torno de egoísmo e amor-próprio é uma repetição parcial desse trabalho anterior.

[2] Johannes Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, trad. por John Allen (Filadélfia: Presbyterian Board of Christian Education, 1928), particularmente Livro III, Cap. 7, p. 619. A partir de "Pois, assim como...", a tradução é minha, do original em latim (Johannes Calvini, *Institutio Christianae Religiones*, Editionem curavit, A. Tholuk, Berolini, 1935, par. 1, p. 445).

ainda fazer tudo para humilhar-se. "Pois não dou o nome de humildade quando ainda se crê que nos resta alguma coisa... não podemos pensar em nós mesmos como o devemos sem desprezar inteiramente tudo o que possa ser imaginado de bom em nós. Essa humildade é submissão genuína de um espírito vassalado sob a sensação de sua própria miséria e pobreza; porquanto essa é a descrição invariável dela na palavra de Deus." [3]

Essa ênfase atribuída à desvalia e à maldade do indivíduo implica que nada existe que ele deva apreciar e respeitar acerca de si mesmo. A doutrina funda-se no autodesprezo e no ódio a si próprio. Calvino deixa isso muito claro: ele fala do amor por si mesmo como "uma peste". [4] Se o indivíduo encontra algo "baseado em que ele se agrada de si próprio", está traindo seu amor e a si mesmo. Pelo fato de assim gostar de si mesmo será levado a julgar os outros e desprezá-los. Por conseguinte, gostar de si ou de qualquer coisa em si é um dos maiores pecados; supõe-se que isso exclua o amor a outros [5] e seja idêntico ao egoísmo. [6]

A opinião sobre o homem advogada por Calvino e Lutero exerceu tremenda influência na evolução da moderna sociedade ocidental. Eles assentaram as bases de uma atitude em que não se considerava a própria felicidade do homem como a meta de sua vida, mas em que ele se tornou um meio, um subordinado, face a fins que o ultrapassavam, de um onipotente Deus, ou de não menos poderosas autoridades e normas, o Estado, os negócios, o sucesso etc. Kant, que, no que toca à idéia de que o homem devia ser um fim em si mesmo e não apenas um meio,

---

[3] *Ibid.*, Cap. 12, par. 6, p. 681.

[4] *Ibid.*, Cap. 7, par. 4, p. 622.

[5] Deve-se notar, contudo, que mesmo o amor ao próximo, embora seja uma das doutrinas fundamentais do Novo Testamento, não recebeu de Calvino um valor correspondente. Em contradição flagrante com o Novo Testamento, diz Calvino: "Quanto ao que os escolásticos propõem atinente à prioridade da caridade sobre a fé e a esperança, é um mero sonho de uma imaginação perturbada..." — Cap. 24, par. 1, p. 531.

[6] A despeito do destaque dado por Lutero à liberdade espiritual do indivíduo, sua teologia, diferente como é em muitos aspectos da de Calvino, acha-se impregnada da mesma convicção de incapacidade e de insignificância básicas do homem.

foi talvez o mais influente pensador ético do período do Iluminismo, não obstante profligou analogamente o amor-próprio. A seu ver, é uma virtude desejar felicidade para os outros, mas querer sua própria felicidade é eticamente indiferente, visto como isso é análogo pelo que a natureza do homem anseia e, como anelo natural, não pode ter nenhum valor ético positivo.[7] Ele admite que a gente não deve abrir mão de suas reivindicações à felicidade; sob certas circunstâncias, pode mesmo ser um dever a gente se preocupar com isso, em parte porque a saúde, a riqueza e coisas semelhantes podem ser os meios necessários à satisfação de nosso dever e em parte porque a falta de felicidade — a pobreza — pode impedir o cumprimento do dever.[8] Porém, amar a si próprio, anelar por sua própria felicidade, jamais pode ser uma *virtude*. Como princípio ético, o anelo pela própria felicidade de cada um "é o mais objetável de todos, não só por ser falso... mas porque as impulsões que ele dá à moralidade são mais próprias para abalar e destruir sua sublimidade...".[9]

Kant distingue egoísmo, amor-próprio, filáucia — benevolência para consigo mesmo — e arrogância, o prazer que se encontra em nossa própria pessoa. Mas mesmo o "amor-próprio racional" deve ser restringido por princípios éticos, o prazer que se encontra em si mesmo tem de ser extirpado, e o indivíduo deve passar a sentir-se humilhado ao comparar-se com a santidade das leis morais.[10] O indivíduo deve encontrar felicidade máxima no cumprimento de seu dever. A realização do princípio moral — e, portanto, da felicidade individual — só é viável em todo o conjunto, na nação, no Estado. Porém, "o bem-estar do Estado" — e *salus rei publicae suprema lex est* — não é idêntico ao bem-estar dos cidadãos e à sua felicidade.[11]

---

[7] Compare-se Immanuel Kant, *Kant's Critique of Practical Reason and Other Works on the Theory of Ethics*, trad. por Thomas Kingsmill Abbott (Nova York: Longmans, Green & Co., 1909), Part I, Book I, Chap. I, par. VIII, Remark II, p. 126.

[8] *Ibid.*, particularmente Part I, Book I, Chap. III, p. 186.

[9] *Loc. cit.*, *Fundamental Principles of the Metaphysics of Morals;* second section, p. 61.

[10] *Loc. cit.*, Part I, Book I, Chap. III, p. 165.

[11] Immanuel Kant, *Immanuel Kant's Werke* (Berlim: Cassierer), particularmente "Der Rechtslehre Zweiter Teil", Abschnitt, par. 49,

Malgrado Kant mostrar maior respeito pela integridade individual do que o fizeram Calvino e Lutero, nega o direito do indivíduo a rebelar-se mesmo sob o governo mais tirânico; o rebelde deve ser punido no mínimo com a morte, caso ameace o soberano.[12] Kant ressalta a propensão para o mal inato na natureza do homem,[13] para cuja supressão é indispensável a lei moral, o imperativo categórico, a fim de que o homem não se converta em fera e a sociedade humana acabe em anarquia desenfreada.

Na filosofia do período iluminista, as reivindicações individuais por felicidade foram salientadas muito mais energicamente por outros do que por Kant, como por exemplo Helvécio. Na filosofia moderna essa tendência encontrou sua expressão mais radical em Stirner e Nietzsche.[14] No entanto, apesar de eles adotarem a posição oposta à de Calvino e Kant face ao valor do egoísmo, concordam com estes na suposição de que o amor aos outros e o amor a si mesmo se excluem mùtuamente. Denunciam o amor aos outros como fraqueza e renúncia, pregando o egoísmo, o egotismo e o amor-próprio — eles também baralharam a questão pelo fato de não diferenciarem claramente estes últimos — como virtudes. Assim é que Stirner diz: "Nesse caso, o egoísmo, o interesse próprio, deve decidir, e não o princípio do amor, não motivos de amor como misericórdia, delicadeza, afabilidade, ou mesmo justiça e eqüidade — pois a *iustitia* também é um fenômeno de amor; o amor só conhece o sacrifício e exige o sacrifício próprio."[15]

---

p. 124. Traduzi do texto alemão, posto que esta parte foi omitida na tradução inglesa de *The Metaphysics of Ethics* por I. W. Semple (Edimburgo: 1871).

[12] *Ibid.*, p. 126.

[13] Compare-se Immanuel Kant, *Religion within the Limits of Reason Alone*, trad. por T. M. Greene e H. H. Hudson (Chicago: Open Court, 1934), Book I.

[14] A fim de não alongar demasiadamente este capítulo, examino apenas o desenvolvimento filosófico moderno. O estudante de Filosofia saberá que a Ética de Aristóteles e Spinoza considera o amor-próprio como uma virtude, nunca um vício, em contraste frontal com o ponto de vista de Calvino.

[15] Max Stirner, *The Ego and His Own*, trad. por S. T. Byington (Londres: A. C. Fifield, 1912), p. 339.

A espécie de amor denunciada por Stirner: a dependência masoquista pela qual o indivíduo se transforma em um meio para a obtenção dos propósitos de outrem ou de algo a ele extrínseco. Opondo-se a esse conceito de amor, ele não evitou uma formulação, que, conquanto altamente polêmica, ultrapassou de muito a questão. O princípio positivo com o qual Stirner se preocupava [16] era oposto a uma atitude que havia sido da teologia cristã por muitos séculos — e que estava vívida no idealismo alemão predominante em sua época; ou seja, subjugar o indivíduo de maneira que ele se submeta a (e encontre seu centro de gravidade em) um poder e um princípio fora dele. Stirner não foi um filósofo da estatura de Kant ou Hegel, porém teve a coragem de revoltar-se frontalmente contra aqueles aspectos da filosofia idealista que negava o individual real e, assim, auxiliava o Estado absoluto a reter seu poder opressivo sobre ele.

Malgrado as inúmeras diferenças entre Nietzsche e Stirner, suas idéias a esse respeito são muito parecidas. Nietzsche também denuncia o amor e o altruísmo como expressões de fraqueza e negação do eu. Para ele, a procura de amor é típica de escravos incapazes de lutar pelo que querem e que, por isso, procuram obtê-lo por intermédio do amor. O altruísmo e o amor à humanidade, assim, tornaram-se um sinal de degenerescência. [17] Para Nietzsche, a essência de uma aristocracia boa e saudável é estar ela pronta a sacrificar um número incalculável de pessoas a seus interesses, sem ficar com consciência de culpa. A sociedade deve ser "um embasamento e um andaime por meio

---

16 Uma de suas formulações positivas, por exemplo, é: "Mas como se usa a vida? Usando-a como a vela que se acende... Desfrutar a vida é usá-la." F. Engels viu claramente esse unilateralismo das formulações de Stirner e tentou superar a alternativa falsa entre o amor por si mesmo e o amor aos outros. Em uma carta a Marx, em que discute o livro de Stirner, Engels escreve: "Se, entretanto, o indivíduo real e concreto é a verdadeira base para nosso homem 'humano', está claro que o egotismo — não só, evidentemente, o egotismo racional de Stirner, mas também o egotismo do coração — é a base para nosso amor ao homem." — *Marx-Engels, Gesamtausgabe* (Berlim: Marx-Engels Verlag, 1929).

17 Friedrich Nietzsche, *The Will to Power*, trad. por Anthony M. Ludovici (Edimburgo e Londres: T. N. Foulis, 1910), stanzas 246, 326, 369, 373 e 728.

dos quais uma classe de seres selecionados possa elevar-se a seus altos deveres e, em geral, a uma existência superior".[18] Poderiam ser acrescentadas muitas citações para documentar esse espírito de desdém e egotismo. Essas idéias têm muitas vezes sido compreendidas como *a* filosofia de Nietzsche. Contudo, elas não representam o verdadeiro cerne de sua filosofia.[19]

Há várias razões pelas quais Nietzsche se expressou com o sentido acima referido. Antes de mais nada, como acontece com Stirner, sua filosofia é uma reação — uma rebelião — contra a tradição filosófica de subordinar o indivíduo empírico a poderes e princípios a ele extrínsecos. Sua tendência para exageros revela essa qualidade de reação. Em segundo lugar, havia, na personalidade de Nietzsche, sentimentos de insegurança e ansiedade que o levaram a dar destaque ao "homem forte" como uma formação reativa. Finalmente, ele ficou impressionado com a teoria da evolução e o relevo que esta lá à "sobrevivência dos mais aptos". Essa interpretação não altera o fato de que Nietzsche acreditava que havia uma contradição entre o amor pelos outros e o amor por si mesmo; contudo, suas opiniões contêm o núcleo graças ao qual se pode superar essa dicotomia. O "amor" que ele ataca não tem suas raízes no vigor de cada um, porém em sua própria fraqueza. "Seu amor ao próximo é o seu mau amor a você mesmo. Você foge de si para seu próximo e com isso se contenta! Mas eu compreendo o seu desinteresse." Ele afirma explicitamente: "Você não pode suportar a si próprio e não se ama suficientemente."[20] Para Nietzsche, o indivíduo tem "um significado enormemente considerável".[21] O indivíduo "forte" é aquele que possui "verdadeira delicadeza, nobreza, grandeza de alma, que não dá para poder tirar, que não quer sobressair por sua delicadeza; 'prodigalidade' como tipo de verdadeira delicadeza, tendo como pre-

---

[18] Friedrich Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, trad. por Helen Zimmer (Nova York: The Macmillan Company, 1907), stanza 258.

[19] Cf. G. A. Morgan, *What Nietzsche Means* (Cambridge: Harvard University Press, 1943).

[20] Friedrich Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, trad. por Thomas Common (Nova York: Modern Library), p. 75.

[21] *The Will to Power*, stanza 785.

missa a riqueza pessoal".[22] Ele exprime a mesma idéia em *Assim Falou Zaratustra*: "Um procura seu próximo porque está em busca de si mesmo, e outro porque de bom grado se perderia a si mesmo."[23]

A essência dessa opinião é a seguinte: O amor é um fenômeno de abundância; sua premissa é a força do indivíduo que pode dá-lo. O amor é afirmação e produtividade. "Ele procura criar o que é amado!"[24] Amar outra pessoa só é uma virtude quando se origina dessa força interior, porém é um vício se exprime a inabilidade básica de ser a gente mesmo.[25] Contudo, resta de pé o fato de Nietzsche haver deixado o problema da relação entre o amor-próprio e o amor a outros como uma antinomia não-solucionada.

A doutrina de que o egoísmo é o mal supremo e de que amar a si mesmo exclui amar os outros não se restringe de maneira alguma apenas à Teologia e à Filosofia, tendo-se tornado uma das idéias correntes proclamadas no lar, na escola, no cinema e nos livros; com efeito, em todos os meios de sugestão social. "Não seja egoísta" é uma frase que foi usada para impressionar milhões de crianças, em gerações sucessivas. Seu significado é um tanto impreciso; a maioria das pessoas diria que significa que não se deve ser egotista, sem consideração ou preocupação com os outros. Na verdade, geralmente quer dizer mais do que isso. Não ser egoísta implica não se fazer o que se quer, desistir de suas próprias vontades em benefício dos que detêm antoridade. "Não seja egoísta", em última análise, tem a mesma ambigüidade que possui no calvinismo. Além de seu sentido óbvio, quer dizer "não ame a si mesmo", mas submeta-se a algo mais importante do que você, a um poder exterior ou à sua interiorização, o "dever". "Não seja egoísta" transforma-se em uma das mais poderosas ferramentas ideológicas para suprimir a espontaneidade e o livre desenvolvimento

---

22 *Ibid.*, stanza 935.

23 *Thus Spoke Zarathustra*, p. 76.

24 *Ibid.*, p. 102.

25 Ver Friedrich Nietzsche, *The Twilight of Idols*, trad. por M. Ludovici (Edimburgo: T. N. Foulis, 1911), stanza 35; *Ecce Homo*, trad. por A. M. Ludovici (Nova York: The Macmillan Company, 1911), stanza 2; *Nachlass, Nietzsches Werke* (Leipzig: A. Kroener), pp. 63-64.

da personalidade. Sob a pressão desse *slogan*, pede-se à gente todo sacrifício e submissão completa: somente são "desinteressados" os atos que não atendem ao indivíduo, mas a alguém ou a algo a ele estranho.

Esse quadro, devo repetir, é de certa forma unilateral. Assim como ocorre com a doutrina de que não se deve ser egoísta, também há muita propaganda da tese oposta na sociedade moderna: tenha em mente suas vantagens, aja de acordo com o que for melhor para si; fazendo assim você também estará agindo para maior proveito de todos os outros. Com efeito, a idéia de que o egoísmo é a base do bem-estar geral constitui o princípio sobre o qual se ergueu a sociedade competitiva. É de estarrecer como dois princípios tão aparentemente contraditórios puderam ser ensinados lado a lado na mesma cultura; quanto ao fato, porém, não há dúvida alguma. Uma conseqüência dessa contradição é a confusão do indivíduo. Dividido entre essas duas doutrinas, ele fica seriamente inibido para integrar sua personalidade. Essa confusão é uma das fontes mais expressivas de perplexidade e atarantamento do homem moderno. [26]

A doutrina de que o amor a si mesmo é idêntico a "egoísmo" e uma alternativa para o amor a outros invadiu a Teologia, a Filosofia e o ideário popular; a mesma doutrina foi racionalizada em linguagem científica na teoria do narcisismo, de Freud. O conceito de Freud pressupõe uma dose fixa de libido. No bebê, toda a libido tem como objetivo a própria pessoa da criança — é o estágio do "narcisismo primário", como o chama Freud. No decurso do desenvolvimento individual, a libido passa de sua pessoa para outros objetos. Se a pessoa ficar detida em suas "relações objetivas", a libido se afasta dos objetos e retorna à pessoa; isso é chamado "narcisismo secundário". Consoante Freud, quanto mais amor eu der para o mundo exterior, tanto menos sobrará para mim mesmo, e vice-versa. Ele descreve, assim, o fenômeno do amor como um empobrecimento do amor-próprio da pessoa, porque toda a libido se volta para um objeto a ela exterior.

---

[26] Esse ponto foi salientado por Karen Horney em *The Neurotic Personality of Our Time* (Nova York: W. W. Norton & Company, 1937) e por Robert S. Lynd em *Knowledge for What?* (Princeton: Princeton University Press, 1939.)

Acodem as seguintes perguntas: A observação psicológica apóia a tese de que há uma contradição básica e um estado de alternativa entre o amor a si mesmo e o amor a outros? Será o amor a si próprio o mesmo fenômeno que o egoísmo, ou serão eles opostos entre si? Outrossim, será o egoísmo do homem moderno de fato uma *preocupação consigo mesmo* como indivíduo com todas as suas potencialidades intelectuais, emocionais e sensuais? Não terá "ele" se convertido em um apêndice de seu papel sócio-econômico? *Será o egoísmo idêntico ao amor-próprio ou não será ele causado pela própria falta deste?*

Antes de encetarmos a discussão do aspecto psicológico do egoísmo e do amor-próprio, devemos sublinhar a falácia lógica da noção de que o amor a outros e o amor a si mesmo se excluem mutuamente. Se é uma virtude amar a meu próximo como um ser humano, deve ser uma virtude — e nunca um vício — amar a mim mesmo, visto ser eu também um ser humano. Não há conceito algum a respeito do homem em que eu próprio não esteja incluído. Uma doutrina que proclama tal exclusão demonstra-se intrinsecamente contraditória. A idéia expressa no preceito bíblico "Ama ao próximo como a ti mesmo!" subentende que o respeito pela nossa própria integridade e originalidade, o amor e a compreensão de nosso próprio eu não podem ser separados do respeito e da compreensão de outro indivíduo. O amor ao meu próprio eu está inseparavelmente ligado ao amor a qualquer outro eu.

Chegamos agora às premissas psicológicas básicas em que se estribam as conclusões de nossa argumentação. De modo geral, essas premissas são as seguintes: não apenas os outros, porém nós mesmos, são os "objetos" de nossos sentimentos e atitudes; as atitudes para com os outros e para com nós mesmos, longe de serem contraditórias, são fundamentalmente *conjuntivas*. Tendo em vista o problema que está sendo discutido, isso quer dizer: o amor aos outros e o amor a nós mesmos não são alternativas. Pelo contrário, uma atitude de amor para com eles próprios será encontrada em todos os que são capazes de amar a outros. *O amor, em princípio, é indivisível no que toca à conexão entre "objetos" e o próprio eu da pessoa considerada.* O amor genuíno é uma expressão de produtividade e implica desvelo, respeito, responsabilidade e conhecimento. Não é um "afeto" na acepção de se ser afetado por alguém, mas um anelo

ativo pelo engrandecimento e felicidade da pessoa amada, arraigado na própria capacidade que se tem para amar.

Amar é uma expressão do poder da gente para amar, e amar alguém é a concretização e concentração desse poder com relação a uma pessoa. Não é verdade, como o sustentaria a idéia de amor romântico, que só existe *aquela* única pessoa no mundo a que se possa amar e que a grande oportunidade da vida do indivíduo é achar aquela pessoa. Nem tampouco é verdade, caso seja achada aquela pessoa, que o amor a ela (ou ele) produza o desaparecimento do amor a outros. O amor que só pode ser experimentado com relação a uma única pessoa demonstra, por esse simples fato, não ser amor, mas uma ligação simbólica. A afirmação básica que se contém no amor dirige-se para a pessoa amada como uma encarnação de qualidades essencialmente humanas. O amor a uma pessoa implica amor do ser humano como tal. O tipo de "divisão do trabalho", como William James a denomina, por meio da qual a pessoa ama sua família, mas não tem sentimentos para com os "estranhos", é um sinal da incapacidade básica para amar. O amor ao homem não é, como amiúde se imagina, uma abstração que se segue ao amor a uma determinada pessoa, porém sua premissa, conquanto geneticamente seja adquirido amando-se indivíduos em particular.

Disso segue-se que meu próprio eu, em princípio, deve ser tanto objeto de meu amor quanto outra pessoa. *A afirmação da própria vida, felicidade, crescimento, liberdade do indivíduo, origina-se de sua capacidade de amor,* isto é, de seu desvelo, respeito, responsabilidade e conhecimento. Se um indivíduo é capaz de amar produtivamente, ele também ama a si mesmo; se só pode amar a outros, é porque não pode de fato amar.

Aceita a tese de que o amor a si mesmo e aos outros é conjuntivo em princípio, como explicar o egoísmo, que obviamente exclui qualquer solicitude pelos outros? A pessoa *egoísta* só se interessa por si mesma, quer tudo para si, não sente prazer em dar, mas somente em tomar. O mundo exterior é olhado apenas quanto ao que dele pode ser tirado; ela carece de interesse pelas necessidades dos outros e de respeito pela sua dignidade e integridade. Nada pode ver além de si própria; julga todos e tudo sob o ponto de vista de sua utilidade para si: é fundamentalmente inapta para amar. Não prova isso que a solicitude pelos outros e a solicitude por si são alternati-

vas inevitáveis? Isso seria verdade se egoísmo e amor-próprio fossem idênticos. Mas essa hipótese é justamente o equívoco que tem levado a tantas conclusões errôneas no que se prende ao nosso problema. *Egoísmo e amor-próprio, longe de serem idênticos, são de fato opostos.* A pessoa egoísta não ama a si mesma demasiadamente, mas muito pouco; com efeito, ela se detesta. Essa falta de ternura e desvelo por si mesma, que é somente uma expressão de sua falta de produtividade, deixa-a oca frustrada. Ela forçosamente se sente infeliz e ansiosamente preocupada em agarrar com avidez as satisfações da vida que ela se impede a si mesma de conseguir. Parece inquietar-se por demais consigo, mas na verdade o que faz é tão-só uma malograda tentativa de disfarçar e compensar sua deficiência para cuidar de seu verdadeiro eu. Freud alega que a pessoa egoísta é narcisista, como seu houvesse retirado seu amor dos outros e o tivesse voltado para a própria pessoa. *É fato que os egoístas são incapazes de amar a outros, mas não são tampouco capazes de amar a si mesmos.*

Fica mais fácil, para entender o egoísmo, compará-lo à solicitude sôfrega para com os outros, como se encontra, por exemplo, em uma mãe supersolícita e dominadora. Conquanto ela conscientemente creia que goste pessoalmente de seu filho, na realidade tem uma hostilidade profundamente reprimida contra o objeto de sua solicitude. Ela se preocupa demais não por gostar excessivamente do filho, mas por ter de compensar sua falta absoluta de capacidade para amá-lo de fato.

Essa teoria da natureza do egoísmo é corroborada pela experiência psicanalítica com o "altruísmo" neurótico, um sintoma de neurose observado em número não-pequeno de pessoas que geralmente não se sentem perturbadas por ele, e sim por outros sintomas a ele apensos, como depressão, cansaço, incapacidade de trabalhar, insucesso nas relações amorosas, e assim por diante. Não só o altruísmo não é sentido como um "sintoma", como muitas vezes é o único traço compensador de que essas pessoas se orgulham. A pessoa "altruísta" nada quer para si mesma"; ela "vive somente para outros"; e orgulha-se do fato de não se considerar importante. Fica perplexa ao perceber que a despeito de seu altruísmo é infeliz, e que suas relações com os que lhe são mais próximos não a satisfazem nem aos demais. Ela quer ver afastado aquilo que considera como seus sintomas — mas não o seu altruísmo. O trabalho analítico revela que

esse altruísmo não é nada separado de seus outros sintomas, porém um deles — de fato, amiúde o mais importante de todos: que ela está paralisada em sua capacidade para trabalhar ou para gostar de qualquer coisa; que está saturada de hostilidade contra a vida e que, por trás daquela fachada de altruísmo, oculta-se um sutil, mas nem por isso menos intenso, egocentrismo. Uma pessoa assim só poderá ser curada se seu altruísmo também for interpretado como um sintoma juntamente com os demais, de maneira que sua falta de produtividade, que está na origem tanto de seu egoísmo *quanto* de suas outras dificuldades, possa ser corrigida.

A natureza do altruísmo torna-se especialmente patente em seus efeitos sobre outras pessoas, e mais freqüentemente, em nossa cultura, no efeito que a mãe "altruísta" exerce sobre os filhos. Ela crê que através de seu desinteresse os filhos aprenderão o que significa ser amado e, por sua vez, o que significa amar. O efeito desse desinteresse, contudo, não corresponde de forma alguma a suas expectativas. Os filhos não demonstram a felicidade das pessoas que estão convencidas de serem amadas; eles se mostram ansiosos, tensos, receosos da reprovação materna e aflitos por corresponderem às expectativas dela. Comumente são afetados pela hostilidade oculta da mãe contra a vida, que antes sentem do que reconhecem, e acabam ficando também repassados de tal hostilidade. Em conjunto, o efeito da mãe "altruísta" não é muito diferente do da egoísta; deveras, muitas vezes é pior, porque o altruísmo da mãe impede os filhos de a criticarem. Eles se vêem submetidos à obrigação de não desapontá-la; sob o pretexto de virtude, são ensinados a não gostar da vida. Quem tem a oportunidade de estudar o efeito produzido pela mãe que goste verdadeiramente de si mesma vê que nada existe mais propício a dar à criança a experiência do que são alegria, amor e felicidade do que ser amada pela mãe que ama a si mesma.

Tendo analisado o egoísmo e o amor-próprio, podemos agora passar à discussão do conceito de *interesse próprio*, que se tornou um dos símbolos capitais da sociedade moderna. Ele é ainda mais ambíguo do que o egoísmo ou o amor-próprio, e tal ambigüidade só pode ser bem entendida levando-se em conta o desenvolvimento histórico desse conceito. O problema é o que se considera constituir o interesse próprio e como pode ser ele determinado.

Há duas maneiras fundamentalmente diferentes de abordar esse problema. Uma é a objetiva, mais claramente formulada por Spinoza. Para ele, o interesse próprio ou o interesse de "procurar-se sua própria vantagem", é idêntico à virtude. "Quanto mais", diz ele, "cada pessoa se esforça e é *capaz de procurar sua própria vantagem*, o que quer dizer, conservar seu ser, tanto mais virtude ela possui; por outro lado, ela é impotente no que menospreza sua própria vantagem." [27] Em conformidade com esse modo de ver, o interesse do homem é conservar sua existência, que é o mesmo que concretizar as potencialidades inerentes à sua pessoa. Esse conceito de interesse próprio é objetivo, considerando-se que o "interesse" não é concebido em função do sentimento subjetivo de qual seja o interesse individual, mas em função de qual é, objetivamente, a natureza do homem. O homem só tem um interesse verdadeiro e este é o desenvolvimento total de suas potencialidades como ser humano. Assim como é mister conhecer-se outra pessoa e suas necessidades reais para se poder amá-la, também é preciso conhecer-se seu próprio eu para entender quais são os interesses deste e como poderão ser atendidos. Daí decorre poder o homem iludir-se a si próprio acerca de seu interesse real se ignorar seu eu e as necessidades reais deste, e ser a ciência do homem a base para determinar o que constitui o interesse próprio do homem.

Nos últimos trezentos anos, o conceito de interesse próprio tem-se amesquinhado até assumir quase que o sentido oposto ao que tinha no pensamento de Spinoza. Tornou-se idêntico a egoismo, a interesse em vantagens materiais, poder e sucesso; em vez de ser sinônimo de virtude, a vitória contra ele passou a ser um mandamento ético.

Essa deterioração foi possibilitada pela mudança da abordagem objetiva para uma erroneamente subjetiva. O interesse próprio deixou de ser determinado pela natureza do homem e por suas necessidades; em conseqüência, a noção de que o indivíduo podia estar enganado sobre ele foi abandonada e substituída pela idéia de que o que uma pessoa achasse que representava o interesse de seu eu seria necessàriamente seu interesse próprio.

---

[27] Spinoza, *Ethics*, IV, Prop. 20.

O conceito moderno de interesse próprio é uma estranha mistura de dois conceitos contraditórios: o de Calvino e Lutero, de um lado, e, do outro, o dos pensadores progressistas a partir de Spinoza. Calvino e Lutero haviam ensinado que o homem deve suprimir seu interesse próprio e considerar-se meramente um instrumento para os fins de Deus. Os pensadores progressistas, pelo contrário, ensinaram que o homem deve ser apenas um fim para si mesmo e não um meio para qualquer fim que o transcenda. O que sucedeu foi que o homem aceitou o conteúdo da doutrina calvinista, embora rejeitando sua formulação religiosa. Ele fez de si um instrumento, não da vontade de Deus, mas da máquina econômica ou do Estado. Aceitou o papel de ferramenta, não para Deus, mas para o progresso industrial; trabalhou e juntou dinheiro, mas, essencialmente, não para ter o prazer de gastá-lo e de aproveitar a vida, porém de poupar, de investir, de ter sucesso. Conforme Max Weber assinalou, o ascetismo monástico foi substituído por um *ascetismo secular íntimo* em que a felicidade e a satisfação pessoais não mais são as verdadeiras metas da vida. Essa atitude, todavia, foi sendo cada vez mais divorciada da expressa na concepção de Calvino e mesclada com a manifestada na concepção progressista de interesse próprio, que ensinava que o homem tinha o direito — e a obrigação — de fazer da procura do interesse próprio a norma suprema de sua vida. O resultado é que o homem moderno *vive* de acordo com o princípio do desprendimento e *pensa* em função do interesse próprio. Ele julga estar agindo em prol de *seu* interesse quando na realidade sua preocupação predominante é dinheiro e sucesso; ele se ilude deixando que suas mais importantes potencialidades humanas permaneçam atrofiadas e perdendo a si próprio enquanto busca o que é imaginado ser melhor para si.

A deterioração do significado do conceito de interesse próprio relaciona-se de perto com a modificação do conceito do eu. Na Idade Média, o homem sentia-se parte integrante da comunidade social e religiosa, em relação à qual concebia seu próprio eu quando ainda não emergira completamente como indivíduo do grupo. Desde o início da era moderna, quando o homem como indivíduo se defrontou com a necessidade de experimentar-se como uma entidade independente, sua própria identidade passou a constituir um problema. Nos séculos XVIII e XIX, o conceito do eu foi cada vez mais restringido; o eu

foi considerado como sendo constituído pela propriedade de que se dispunha. A fórmula para esse conceito do eu não mais era "Sou o que penso", porém "Sou o que tenho, o que possuo".[28]

Nessas últimas gerações, sob a crescente influência dos negócios, o conceito do eu passou desse significado "Sou o que possuo" para o de "Sou como você me quer".[29] O homem, vivendo em uma economia mercantilista, considera-se uma mercadoria. Está dissociado de si mesmo, como o vendedor de uma mercadoria está dissociado do que deseja vender. Por certo que ele está interessado em si mesmo, imensamente interessado em seu sucesso no mercado, mas "Ele" é o administrador, o empregador, o vendedor — e a mercadoria. Seu interesse próprio

---

[28] William James exprimiu essa concepção com muita nitidez, dizendo: "Para eu ter um eu pelo qual me interesse, é preciso que a natureza primeiro me dê algum objeto suficientemente interessante para fazer-me querer instintivamente possuí-lo por amor a ele... Meu próprio corpo e o que presta serviços a ele são, assim, o primeiro objeto, instintivamente determinado, de meus interesses egoístas. Outros objetos podem tornar-se interessantes a partir disso, por meio da associação com qualquer dessas coisas, seja como meios, seja como concomitantes habituais; e assim, por inúmeras maneiras, a esfera primitiva das emoções egoístas pode alargar-se e alterar seus limites. Essa espécie de interesse é realmente o significado da palavra *meu*. O que quer que a possua é, *eo ipso, uma parte de mim!*" — *Principles of Psychology* (Nova York: Henry Holt & Co., 2 vols., 1896), I, 319, 324. Em outro ponto, James assevera: "É evidente que se torna difícil traçar a separação entre o que o homem chama *eu* e o que chama simplesmente *meu*. Sentimos e agimos acerca de certas coisas que são nossas de maneira bastante parecida como sentimos e agimos acerca de nós mesmos. Nossa reputação, nossos filhos, as obras produzidas por nossas mãos podem ser-nos tão caros quanto nossos corpos e suscitar os mesmos sentimentos e os mesmos atos de represália quando atacados... Em sua acepção mais lata, entretanto, o Eu dum homem é o grande total de tudo a que ele chama de seu, não apenas seu corpo e suas faculdades psíquicas, mas suas roupas e sua casa, sua esposa e seus filhos, seus ancestrais e seus amigos, sua reputação e suas obras, sua terra e seus cavalos, seu iate e sua conta bancária. Todas essas coisas dão-lhe as mesmas emoções. Se elas crescem ou prosperam, sente-se triunfante; se minguam e desaparecem, sente-se desalentado — não obrigatoriamente com a mesma intensidade para cada uma dessas coisas, mas de maneira bastante parecida para todas. — *Ibid.*, I, 291-292.

[29] Pirandello exprimiu em suas peças teatrais essa concepção do eu e a incerteza pessoal que daí decorre.

vem a ser o interesse que "ele" tem como o sujeito que emprega a "si mesmo", como a mercadoria que precisa conseguir o preço ótimo no mercado de personalidades.

A "falácia do interesse próprio" do homem moderno nunca foi melhor descrita do que por Ibsen em *Peer Gynt*. Peer Gynt julga que toda sua vida está voltada para a satisfação dos interesses do seu *eu*. Ele descreve este eu como:

> "O Eu de Gynt!
> — 'Um exército, é o que ele é, de desejos, apetites, vontades!
> O Eu de Gynt!
> É um mar de caprichos, reivindicações e aspirações;
> De fato, é tudo o que arfa em meu peito
> E me faz ser o que sou e viver como vivo." [30]

No fim da vida ele reconhece que se enganara; que, embora adotasse o princípio do "interesse próprio", deixara de reconhecer quais eram os interesses do seu eu real e havia perdido o próprio eu que buscara conservar. Dizem-lhe que ele nunca havia sido ele mesmo e que, por isso, será lançado de volta ao cadinho para ser tratado como matéria-prima. Ele descobre que viveu de acordo com o princípio dos Trolls: "Baste-se a si mesmo" — que é o oposto do princípio humano: "Seja fiel a si mesmo." É dominado pelo horror do nada a que, ele que não tem eu, não pode escapar quando são retirados ou seriamente abalados os sustentáculos do pseudo eu, do sucesso e das posses. É forçado a reconhecer que ao tentar ganhar todas as riquezas do mundo, ao ir incansavelmente empós do que parecia ser seu interesse, ele perdera sua alma — ou conforme prefiro dizer, seu eu.

O significado degenerado da concepção do interesse próprio, do que se acha imbuída a sociedade moderna, dá lugar a ataques dos vários tipos de ideologias totalitárias contra a democracia. Elas alegam que o capitalismo está moralmente *errado* porque é dirigido pelo princípio do egoísmo e enaltecem a superioridade moral de seus próprios sistemas chamando a atenção para seu

[30] *Loc. cit.*, Act V, Scene I.

princípio de subordinação desinteressada do indivíduo aos propósitos "superiores" do Estado, da "raça" ou da "pátria socialista". Não são poucos os que ficam impressionados por essa crítica porque muita gente acha que não se encontra felicidade na busca da satisfação de interesses egoístas e está animado por uma aspiração, vaga embora, de maior solidariedade e responsabilidade mútua entre os homens.

Não precisamos desperdiçar muito tempo argumentando contra as alegações totalitárias. Em primeiro lugar, elas são insinceras, visto servirem apenas para disfarçar o egoísmo extremo de uma "elite" que quer conquistar e conservar o poder sobre a maioria da população. Sua ideologia de desinteresses tem como finalidade iludir os sujeitos ao controle da elite e facilitar sua exploração e manipulação. Ademais, as ideologias totalitárias confundem o problema ao aparentar que representam o princípio do altruísmo, quando ajustam ao Estado em conjunto o princípio da mais impiedosa aplicação do egoísmo. Cada cidadão deve dedicar-se ao bem-estar comum, mas ao Estado é permitido procurar seu interesse próprio sem cuidar do de outras nações. Mas, bem à parte do fato das doutrinas do totalitarismo serem camufladas para o mais exacerbado egoísmo, elas são um renascimento — em linguagem secular — da idéia religiosa de incapacidade e impotência humanas intrínsecas e da necessidade conseqüente de submissão, para superar o que foi a essência do progresso espiritual e político moderno. As ideologias autoritárias não só ameaçam a mais preciosa conquista da cultura ocidental — o respeito pela originalidade e dignidade do indivíduo — mas também tendem a obstruir a crítica construtiva da sociedade moderna e, portanto, as necessárias modificações. A falência da cultura moderna não está no princípio do individualismo, nem na idéia de que virtude moral é a mesma coisa que satisfação do interesse próprio, porém na deterioração do significado de interesse próprio; não no fato de as pessoas *estarem demasiadamente preocupadas com o interesse próprio,* porém no de elas *não estarem bastante preocupadas com o interesse do seu eu real; não no fato de elas serem excessivamente egoístas, porém no de elas não se amarem a si mesmas.*

Se é verdade que as causas para se persistir na satisfação de uma idéia fictícia do interesse próprio se acham tão profundamente arraigadas na estrutura social contemporânea como foi

assinalado acima, parecem assaz remotas as possibilidades de modificar o significado do interesse próprio, salvo se for possível indicar fatores específicos que trabalham a favor dessa modificação.

Quiçá o fator mais importante seja a insatisfação interior do homem moderno face aos resultados de sua procura do "interesse próprio". A religião do sucesso está-se desmoronando e tornando-se, por sua vez, uma fachada. Os "espaços abertos" sociais ficam cada vez menores; o malogro das esperanças de um mundo melhor após a 1.ª Guerra Mundial, a depressão no fim da década de 1920, a ameaça de uma nova guerra com tremenda capacidade de destruição tão logo depois da 2.ª Guerra Mundial e a insegurança irrestrita oriunda dessa ameaça abalam a fé na procura dessa forma de interesse próprio. Além desses fatores, o próprio culto do sucesso não logrou satisfazer os inextirpáveis anseios do homem para ser ele próprio. Como tantas fantasias e devaneios, essa também só atendeu sua função por algum tempo, enquanto era nova, enquanto o alvoroço dela oriundo foi suficientemente intenso para impedir o homem de apreciá-la sensatamente. É cada vez maior o número de pessoas para quem tudo o que estão fazendo parece fútil. Elas ainda se encontram sob o fascínio das frases feitas que preconizam a fé no paraíso secular do sucesso e do prestígio; a dúvida, porém, condição fecunda de todo o progresso, começou a acossá-las e a prepará-las para perguntarem qual é o seu verdadeiro interesse próprio como seres humanos.

Essa desilusão íntima e a disposição para reavaliar o interesse próprio dificilmente poderiam concretizar-se caso não o permitissem as condições econômicas de nossa cultura. Mostrei que, conquanto a canalização de todas as energias humanas para o trabalho e a procura do sucesso fosse condição imprescindível às colossais realizações do capitalismo moderno, atingiu-se um estágio em que o problema da *produção* se encontra virtualmente resolvido e em que o da *organização* da vida social passou a ser o encargo primordial da humanidade. O homem criou tais fontes de energia mecânica que se libertou da tarefa de devotar toda sua energia humana ao trabalho para produzir as condições materiais de vida. Ele agora poderia gastar parte considerável de sua energia na tarefa de viver propriamente.

Só se estiverem presentes essas duas condições, a insatisfação subjetiva com um objeto padronizado pela cultura e a base sócio-econômica para a modificação, poderá tornar-se eficaz um terceiro fator, a percepção racional. Isso subsiste tanto como um princípio de mudança social e psicológica em geral quanto como de mudança do interesse próprio em particular. Chegou a hora em que o anelo pela satisfação do verdadeiro interesse do homem, até aqui anestesiado, está voltando a si. Uma vez que o homem saiba qual é seu interesse próprio, terá dado o primeiro e mais difícil passo para sua realização.

2. *Consciência, Convocação do Homem Para Si Mesmo*

> Quem quer que fale e reflita sobre algo de mau que haja feito está pensando na baixeza que praticou, e o que se pensa prende a gente — a pessoa fica absolutamente emaranhada com toda sua alma naquilo em que pensa, e assim ela fica presa na baixeza. E certamente ela não será capaz de mudar, pois seu espírito se tornará grosseiro e seu coração se corromperá, e além disso ficará com uma disposição sombria. E como não haveria de ser assim? Remexa-se de um modo ou de outro, e ela continua sendo imundície. Ter pecado ou não ter pecado — de que proveito nos será isso no céu? O tempo em que eu fico fazendo isso poderia estar enfiando pérolas para as alegrias do céu. Por isso é que está escrito: "Afastai-vos do mal e fazei o bem" — desviai-vos completamente do mal, não mediteis sobre ele, e praticai o bem.
>
> ISAAC MEIER OF GER [31]

Não há afirmação mais altiva que um homem possa fazer do que dizer: "Agirei de acordo com a minha consciência." Através da História homens têm sustentado os princípios de justiça, amor e verdade, contra todo gênero de pressão exercida contra eles para fazê-los largar de mão aquilo que sabiam e em que acreditavam. Os profetas agiram de acordo com sua consciência ao denunciar sua pátria e predizer-lhe o declínio devido à sua corrupção e injustiça. Sócrates preferiu a morte a adotar uma linha de ação em que teria de trair sua consciên-

---

[31] *In Time and Eternity*, compilado por N. N. Glatzer (Nova York: Schocken Books, 1946).

cia fazendo acomodações com a verdade. Se não existisse a consciência, a raça humana há muito tempo teria ficado atolada em seu atribulado caminho.

Diferentes desses são outros homens que também alegaram ter sido movidos por sua consciência: os homens da Inquisição, que queimaram na fogueira homens de consciência, protestando fazê-lo em nome de *sua* consciência; os guerreiros predatórios que pretendem agir em nome de sua consciência ao porem sua ânsia de poder acima de todas outras considerações. Com efeito, é quase impossível haver qualquer ato de crueldade ou indiferença para com outros ou para com a própria pessoa que não tenha sido racionalizado como ditame da consciência, destarte mostrando o poder dela em sua necessidade de ser apaziguada.

A consciência, em suas várias manifestações empíricas, é deveras obscura. Serão todas essas várias espécies de consciência a mesma coisa, diferindo apenas em seu *conteúdo?* Serão fenômenos diferentes tendo apenas em comum o nome "consciência"? Ou será que a hipótese de existência da consciência mostra-se insustentável quando investigamos o fenômeno empiricamente como um problema de motivação humana?

Para essas perguntas a literatura filosófica sobre a consciência fornece grande messe de explicações. Cícero e Sêneca falam da consciência como a voz interior que acusa e defende nossa conduta no que diz respeito a suas qualidades éticas. A filosofia estóica relaciona-a com a conservação do indivíduo (cuidar de si mesmo), e é descrita por Crisipo como a percepção da harmonia dentro de si mesmo. Na filosofia escolástica a consciência é encarada como a lei da razão (*lex rationis*) implantada no homem por Deus. Diferencia-se da "sindérese"; enquanto esta última é o hábito (ou a faculdade) de julgar e de desejar o que está certo, a primeira aplica o princípio geral às ações particulares. Malgrado o termo "sindérese" ter sido abandonado pelos autores modernos, o termo "consciência" é empregado freqüentemente para designar o que os escolásticos entendiam por "sindérese", a compreensão íntima dos princípios morais. O elemento emocional dessa compreensão foi salientado pelos escritores ingleses. Shaftesbury, por exemplo, presumiu a existência de um "senso" moral no homem, um sentido do que está certo ou errado, uma reação emocional, baseada no fato da mente humana mesma estar em harmonia com a ordem

cósmica. Butler alvitrou que os princípios morais são parte intrínseca da constituição do homem e identificou a consciência particularmente como o desejo inato de agir benevolamente. Nossos sentimentos pelos outros e nossa reação ante sua aprovação ou reprovação são o cerne da consciência, no modo de ver de Adam Smith. Kant abstraiu a consciência de todos os conteúdos específicos e identificou-a com o sentimento do dever propriamente dito. Nietzsche, um acerbo crítico da "má consciência" religiosa, viu a verdadeira consciência implantada na auto-afirmação, na capacidade para "dizer sim ao próprio eu". Max Scheler acreditou ser a consciência a expressão do julgamento racional, mas um julgamento através do sentimento e não do pensamento.

Problemas importantes, sem embargo, ainda estão sem resposta e inatos, problemas de motivação sobre os quais os dados da pesquisa psicanalítica podem lançar um pouco mais de luz. No estudo a seguir, distinguiremos entre consciência "autoritária" e "humanista", diferenciação essa que segue a linha geral da distinção entre ética autoritária e ética humanista.

a. CONSCIÊNCIA AUTORITÁRIA

A consciência autoritária é a voz de uma autoridade externa que foi interiorizada — os pais, o Estado ou quaisquer que sejam as autoridades na cultura considerada. Enquanto as relações das pessoas com as autoridades continuarem externas, sem sanção ética, dificilmente poderemos falar de consciência; essa conduta é simplesmente oportunista, regulada pelo medo de punição e pela esperança de recompensa, sempre dependente da presença dessas autoridades, do seu conhecimento do que a gente está fazendo e de sua capacidade real ou suposta para punir e recompensar. Muitas vezes, uma experiência que as pessoas reputam ser um sentimento de culpa derivado de sua consciência nada mais é, na verdade, do que seu temor a essas autoridades. Falando mais corretamente, essas pessoas não se sentem *culpadas* e sim *amedrontadas*. Na formação da consciência, contudo, autoridades como os pais, a Igreja, o Estado, a opinião pública são aceitas, consciente ou inconscientemente, como legisladores éticos e morais cujas leis e sanções se adotam, interiorizando-as dessa forma. As leis e sanções da autoridade ex-

terna tornam-se parte da pessoa, e ao invés de sentir-se responsável perante algo a ela extrínseco, ela se sente responsável perante algo interno, isto é, a sua *consciência*. A consciência é um regulador mais eficaz da conduta do que o medo a autoridades externas; pois, enquanto se pode correr destas, não se pode fugir de si mesmo, e por isso da autoridade interiorizada que se tornou parte de si mesmo. A consciência autoritária é o que Freud descreveu como o Superego; mas, conforme mostrarei posteriormente, essa é apenas uma forma de consciência ou, possivelmente, uma fase preliminar do desenvolvimento da consciência.

Se bem que a consciência autoritária seja diferente do medo de punição e da esperança de recompensa, pois a relação com a autoridade tornou-se interiorizada, não é muito diferente em outros aspectos essenciais. O ponto de analogia mais importante é o fato de que as prescrições da consciência autoritária não são determinadas pelo *julgamento dos valores* da própria pessoa, porém exclusivamente pelo fato de suas ordens e tabus serem proclamados por autoridades. Se por acaso essas normas são boas, a consciência orientará a ação do homem em direção do bem. Todavia, elas não se tornaram normas de consciência *por* serem boas, mas por serem dadas por uma autoridade. Se são más, da mesma maneira fazem parte da consciência. Um adepto de Hitler, por exemplo, julgava que estava agindo de acordo com *sua* consciência ao cometer atos que eram revoltantes sob o ponto de vista humano.

Muito embora o relacionamento com a autoridade se torne interiorizado, essa interiorização não deve ser concebida como sendo tão completa a ponto de divorciar a consciência das autoridades externas. Um divórcio completo assim, que podemos apreciar em casos de neurose obsessiva, é antes exceção do que regra; normalmente, a pessoa cuja consciência é autoritária fica estreitamente ligada às autoridades externas *e* a seu eco interiorizado. De fato, há uma interação constante entre ambos. A presença de autoridades externas que uma pessoa reverencia é a fonte de que se nutre continuamente a autoridade interiorizada, a consciência. Se as autoridades não existissem realmente, isto é, se a pessoa não tivesse razão para temê-las, então a consciência autoritária se enfraqueceria e perderia o poder. Simultaneamente, esse tipo de consciência influencia a imagem que uma pessoa faz das autoridades externas, pois é sempre colorido pela necessi-

dade do homem de admirar, de ter um ideal,[32] de aspirar a certa espécie de perfeição, e a imagem de perfeição é projetada nas autoridades externas. O resultado é que a imagem dessas autoridades é matizada, por sua vez, pelo aspecto "ideal" da consciência. Isso é de grande monta, porque o conceito que uma pessoa faz das qualidades das autoridades difere de suas qualidades reais; torna-se cada vez mais idealizado e, portanto, cada vez mais apto a ser reinteriorizado.[33] Muito comumente essa interação de interiorização e projeção gera uma certeza inabalável no caráter ideal da autoridade, convicção essa que é imune a todas as provas empíricas em contrário.

O conteúdo da consciência autoritária provém dos comandos e ordens baixados pela autoridade; seu vigor nasce das emoções de admiração e medo à autoridade. A *consciência* tranqüila *é a convicção de agradar a autoridade (externa e interiorizada); a consciência culpada é a de desagradá-la.* A consciência tranqüila (autoritária) provoca uma sensação de bem-estar e segurança, pois admite aprovação e maior aproximação da autoridade; a consciência provoca o medo e insegurança pois agir contra a vontade da autoridade supõe o perigo de ser punido — o que é pior — de ser desertado pela autoridade.

A fim de compreender todo o alcance dessa última afirmativa, devemos lembrar-nos da estrutura do caráter da pessoa autoritária. Ela alcançou segurança interior por ter-se tornado, simbioticamente, parte de uma autoridade considerada superior e mais poderosa do que ela. Enquanto fizer parte desta — a expensas de sua própria integridade — sente que compartilha a força da autoridade. Sua sensação de certeza e identidade depende dessa simbiose; ser rejeitado pela autoridade significa ser lançado num vácuo, ter de enfrentar o horror do nada. Para o caráter autoritário, qualquer outra coisa será melhor do que isso. Não há dúvida de que a estima e a aprovação da autoridade proporciona-lhe a satisfação máxima; sem embargo, até mesmo a punição é melhor do que a rejeição. A autoridade punitiva

---

[32] Esse aspecto foi ressaltado por Freud em sua primeira concepção do "Ego-Ideal".

[33] Uma análise mais pormenorizada da relação entre consciência e autoridade consta de meu estudo desse assunto em *Studien ueber Autoritaet und Familie*, organizado por M. Horkheimer (Paris: Félix Alcan, 1936).

ainda está consigo, e, se ela "pecou", a punição prova pelo menos que a autoridade ainda se incomoda com ela. Aceitando a punição, seu pecado é abolido e restaurada a segurança do relacionamento.

A narração bíblica do crime e castigo de Caim apresenta um exemplo clássico do fato de que o que o homem mais teme não é a punição, mas antes a rejeição. Deus aceitou as oferendas de Abel, porém não as de Caim. Sem dar qualquer explicação, Deus fez a Caim a pior coisa que pode ser feita a um homem que não pode viver sem se considerar aceito por uma autoridade. Recusando sua oferenda, de fato repeliu-o. A rejeição foi insuportável para Caim, de modo que este matou o rival que o despojara do indispensável. Qual foi o castigo de Caim? Não foi morto nem mesmo maltratado; na verdade, Deus proibiu a todos de matá-lo (o sinal de Caim destinava-se a protegê-lo para não o matarem). Seu castigo foi tornar-se um *proscrito;* após Deus o repelir, ele foi apartado de seus semelhantes. Essa punição era realmente de molde a Caim dizer: "Meu castigo é maior do que posso suportar."

Até aqui tratei da estrutura formal da consciência autoritária, mostrando que a consciência tranqüila é a convicção de agradar as autoridades (externas e interiorizadas); a consciência culpada, a de desagradá-las. Volverei agora para a questão de saber quais são os *contrários* desses gêneros de consciência autoritária. Conquanto seja óbvio que qualquer transgressão das normas positivas postuladas pela autoridade constitui desobediência e, portanto, culpa (não importando essas normas serem boas ou más em si mesmas), há ofensas que são intrínsecas a qualquer situação autoritária.

A ofensa primordial na situação autoritária é a rebeldia contra a preponderância da autoridade. Assim, a desobediência constitui o "pecado cardeal" e a obediência a virtude cardeal. Obediência subentende reconhecimento da superioridade; seu direito a comandar, recompensar e punir de acordo com seus próprios decretos. A autoridade exige submissão não apenas pelo temor a seu poder, mas igualmente pela convicção de sua superioridade e direito morais. O respeito devido à autoridade traz em si o tabu contra qualquer contestação. A autoridade pode dignar-se e dar explicações de suas ordens ou proibições, recompensas ou punições, ou pode abster-se de fazê-lo; nunca,

porém, o indivíduo tem o *direito* de discutir ou criticar. Se parece haver quaisquer razões para criticar a autoridade, é o subordinado que deve estar em falta, e o mero fato desse indivíduo atrever-se a criticar prova, *ipso facto*, que ele é culpado.

O dever de reconhecer a superioridade da autoridade redunda em diversas proibições. A mais geral destas é o tabu contra a pessoa sentir-se, ou vir jamais a ser, *como* a autoridade, pois isso contraria a incondicional superioridade e singularidade desta. O verdadeiro pecado de Adão e Eva é, consoante foi narrado antes, a tentativa de serem como Deus; e foi como castigo por essa provocação e, ao mesmo tempo, como meio de dissuadir repetições que foram expulsos do Jardim do Éden.[34] Nos sistemas autoritários, a autoridade é concebida como sendo inteiramente diferente de seus súditos. Ela tem poderes não-alcançáveis por mais ninguém: magia, sabedoria, força, que nunca podem ser igualadas pelos súditos. Quaisquer que sejam as prerrogativas da autoridade, quer seja ela o Senhor do universo, quer um líder ímpar enviado pelo destino, a desigualdade fundamental entre ela e o homem é o credo básico da consciência autoritária. Um aspecto particularmente saliente da singularidade da autoridade é o privilégio de ela ser a única que não obedece à vontade de outrem, e sim quem *quer;* que não é um meio porém um fim em si mesma; que cria e não é criada. Na orientação autoritária, o poder de querer e criar é privilégio da autoridade. Os subordinados são meios para os seus fins e, conseqüentemente, propriedade sua e que são usados tendo em vista seus próprios propósitos. A supremacia da autoridade é posta em dúvida quando a criatura tenta deixar de ser uma *coisa* para tornar-se um criador.

O homem, contudo, não cessou ainda de esforçar-se por produzir e criar, porque a produtividade é a fonte da força, da liberdade e da felicidade. Sem embargo, pelo fato de sentir-se dependente de poderes que o transcendem, a afirmação de sua vontade faz com que se sinta culpado. Os homens de Babel foram castigados por tentarem, graças aos esforços de uma ra-

---

34 A idéia de que o homem foi criado à "imagem de Deus" transcende a estrutura autoritária dessa parte do Antigo Testamento e é de fato o outro pólo em torno do qual se desenvolveu a religião judaico-cristã, particularmente em seus representantes místicos.

ça humana unida, construir uma cidade que chegasse ao céu. Prometeu foi acorrentado a uma rocha por ter dado ao homem o segredo do fogo, símbolo da produtividade. A ufania do homem por seu poder e força foi denunciada como orgulho pecaminoso por Lutero e Calvino e por ditadores políticos como individualismo criminoso. O homem tentou aplacar os deuses pelo crime de sua produtividade, por meio de sacrifícios, dando-lhes a parte melhor das colheitas ou dos rebanhos. A circuncisão é outra tentativa análoga de apaziguamento; parte do falo, o símbolo da capacidade máscula de criação, é sacrificada a Deus para que o homem possa conservar o direito de usá-lo. Além dos sacrifícios em que o homem paga tributo aos deuses, admitindo — mesmo que só simbolicamente — seu monopólio da produtividade, o homem reprime seus próprios poderes por intermédio de sentimentos de culpa, oriundos da convicção autoritária de que o exercício de sua vontade e poder criador próprios é uma rebelião contra as prerrogativas da autoridade de ser a única criadora e de que o dever dos súditos é ser "coisas" dela. Esse sentimento de culpa, por sua vez, enfraquece o homem, seduz seu poder e intensifica sua submissão, à guisa de expiação pela tentativa de ser seu "próprio construtor e criador".

Paradoxalmente, a consciência *culpada* autoritária é um resultado do sentimento de força, independência, produtividade e altivez, ao passo que a consciência *tranqüila* autoritária brota do sentimento de obediência, dependência, incapacidade e iniqüidade. S. Paulo, Agostinho, Lutero e Calvino descreveram essa consciência tranqüila em termos inconfundíveis. Ter noção de sua própria incapacidade, desprezar a si mesmo, estar sobrecarregado sob o peso de sua própria iniqüidade e maldade são os sinais de excelência. O próprio fato de ter uma consciência culpada é em si mesmo um sinal de sua virtude, porque a consciência culpada é o sintoma do "medo e apreensão" da pessoa ante a autoridade. O resultado paradoxal é que a *consciência culpada* (autoritária) *torna-se a base para uma consciência "tranqüila", ao passo que a consciência tranqüila,* caso alguém a tenha, *deverá criar um sentimento de culpa.*

A interiorização da autoridade tem duas implicações: uma, que acabamos de discutir, em que o homem se submete à autoridade; a outra, em que ele assume o papel de autoridade tratando a si próprio com o mesmo rigor e crueldade. Assim, o

homem não se torna o escravo obediente como igualmente o feitor severo que se trata como seu próprio escravo. Essa segunda implicação é muito importante para a compreensão do mecanismo psicológico da consciência autoritária. O caráter autoritário, sendo mais ou menos limitado em sua produtividade, desenvolve uma certa dose de sadismo e espírito de destruição. [35] Essas energias destruidoras são liberadas no que a pessoa assume o papel da autoridade e domina a si mesma como um servo. Na análise do Superego, Freud deu uma descrição desses componentes destruidores que foi amplamente confirmada por dados clínicos colhidos por outros observadores. Não importa que se presuma, como Freud fez em seus primeiros livros, que a origem da agressividade deve ser encontrada sobretudo na frustração dos instintos ou, consoante imaginou posteriormente, no "instinto de morte". O que importa é o fato da consciência autoritária ser alimentada pelo impulso destruidor contra a própria pessoa, de forma a poder assim agir sob o disfarce de virtude. A exploração psicanalítica, especialmente a do caráter obsessivo, revela o grau de crueldade e destrutividade que às vezes a consciência tem e como isso permite a uma pessoa dar vazão ao ódio permanente, voltando-o contra si própria. Freud demonstrou persuasivamente a exatidão da tese de Nietzsche de que o cerceamento da liberdade faz os instintos do homem "voltarem-se contra o próprio homem. Inimizade, crueldade, o prazer de perseguir, surpreender, modificar, destruir — o desvio de todos esses instintos contra seus próprios possuidores: tal é a origem da consciência má". [36]

A mor parte dos sistemas religiosos e políticos da História da humanidade poderia servir como exemplificação da consciência autoritária. Como analisei o protestantismo e o fascismo sob este ponto de vista em *O Medo à Liberdade*, não darei aqui exemplos históricos, limitando-me a examinar alguns aspectos da consciência autoritária observáveis nas relações entre pais e filhos em nossa cultura.

O emprego da expressão "consciência autoritária" com referência à nossa cultura pode surpreender o leitor, pois que estamos acostumados a pensar nas atitudes autoritárias como

---

35 F. Nietzsche, *The Genealogy of Morals*, II, 16.

36 *Ibid.*, II, 16.

características apenas de culturas autoritárias, não-democráticas; esse modo de ver, contudo, subestima o vigor dos elementos autoritários, especialmente o papel da autoridade anônima que age na família e na sociedade contemporâneas.[37]

A entrevista psicanalítica é uma das situações mais favoráveis para se estudar a consciência autoritária na classe média urbana. Nela, a autoridade do pai e da mãe e a maneira pela qual os filhos a enfrentam revelam-se como sendo o problema crucial da neurose. O analista constata que há muitos pacientes absolutamente pacientes de criticarem os pais; outros que, embora os critiquem em alguns assuntos, abstêm-se de fazê-lo no que se refere a características de que eles também são portadores; outros, ainda, sentem-se culpados e ansiosos quando fazem críticas razoáveis ou manifestam raiva contra um dos genitores. Muitas vezes é mister um longo trabalho analítico para que o paciente possa recordar-se de incidentes que despertam sua ira ou crítica.[38]

Mais sutis e ainda mais encobertos são os sentimentos de culpa que se derivam da experiência de a pessoa não agradar aos pais. Às vezes o sentimento de culpa da criança é ligado ao fato de não amar os pais suficientemente, sobretudo quando estes esperam ser o foco dos sentimentos do filho; de outras, provém do receio de haver desapontado os pais em suas expectativas. Este último ponto é particularmente importante porque toca em um dos elementos cruciais da atitude do genitor na família autoritária. A despeito da grande diferença entre o *pater familias* romano, cuja família era sua propriedade, e o pai moderno, ainda está muito disseminada a noção de que os filhos vêm ao mundo para satisfazerem os pais e compensá-los pelas decepções de suas próprias vidas. Essa atitude encontrou sua expressão clássica no famoso discurso de Creonte sobre a autoridade paterna, na *Antígona* de Sófocles:

> Isto, ó filho, é que hás de ter sempre em teu peito:
> não opor-se nunca à vontade paterna:

---

37 Cf. a discussão da autoridade anônima na sociedade democrática em *O Medo à Liberdade*, Capítulo V.

38 A carta de F. Kafka a seu pai, em que ele procurou explicar por que sempre o temera, é um documento clássico no gênero. Cf. A. Franz Kafka, *Miscellany* (Nova York: Twice a Year Press, 1940).

Só por isso os homens querem procriar
e manter no lar filhos dóceis, que saibam
ir contra o inimigo e prestar ao amigo
a mesma homenagem que prestam ao pai.
Ao contrário quem criou filhos inúteis
a si mesmo deu motivo de aflição
e motivos de risota aos inimigos. [39]

Mesmo em nossa cultura não-autoritária, sucede que os pais desejam que os seus filhos sejam "úteis", de modo a ressarcir o que eles perderam na vida. Se os pais não tiveram sucesso, os filhos devem lográ-lo para proporcionar-lhes uma satisfação vicária. Se eles não se sentem amados (particularmente se os genitores não se amam um ao outro), os filhos devem compensar isso; se eles se sentem impotentes em sua vida social, querem ter a satisfação de controlar e dominar os filhos. Ainda que os filhos correspondam a essas expectativas, mesmo assim se sentem culpados por não fazerem o bastante e desapontarem os pais.

Uma forma particularmente sutil freqüentemente assumida pela sensação de decepcionar os pais é causada pela impressão de ser diferente. Pais dominadores querem que os filhos lhes sejam iguais em temperamento e caráter. O pai colérico, por exemplo, não tem afinidade com o filho fleumático; o pai interessado em realizações práticas se decepciona com o filho apegado às idéias e à pesquisa teórica, e vice-versa. Se a atitude paterna é de proprietário, ele interpreta a *diferença* do filho em relação a si como inferioridade; o filho sente-se culpado e inferior por ser diferente e procura tornar-se a pessoa que seu pai deseja que ele seja, mas só consegue truncar seu desenvolvimento pessoal e tornar-se uma réplica muito imperfeita do pai. Como acha que deve ser igual ao pai, esse insucesso dá-lhe uma consciência culpada. O filho, ao tentar libertar-se dessas noções de obrigação e convencer-se em "si mesmo", fica tão amiúde vergado sob o peso da culpa por seu "crime" que cai à beira do caminho antes mesmo de atingir sua meta de liber-

---

[39] *The Complete Greek Drama*, organ. por W. J. Oates e E. O'Neil, Jr., Vol. I (Nova York: Random House, 1938). (*N. do T.* — Adotamos a tradução de Guilherme de Almeida, *A Antígona*, São Paulo: Edições Alarico, 1952.)

dade. A carga é assim pesada porque ele não tem de fazer face apenas aos pais, a seu desapontamento, acusações e apelos, mas também a toda a cultura que espera que os filhos "amem" os pais. A descrição acima, apesar de ajustada à família autoritária, não parece estar certa no que concerne à família norte-americana contemporânea, especialmente a família urbana, em que se encontra pouca autoridade ostensiva. O quadro que dei, porém, é perfeitamente válido em seus pontos essenciais. Em vez da autoridade ostensiva encontramos a anônima, manifestada em termos de expectativas de alto teor emocional ao invés de ordens explícitas. Outrossim, os pais não se sentem a si próprios como autoridades, mas não obstante são os representantes da autoridade anônima do mercado, e esperam que os filhos vivam de acordo com os padrões a que ambos — pais e filhos — se submetem.

Não só surgem sentimentos de culpa da dependência de uma atitude irracional e da sensação de que é dever da pessoa agradar essa autoridade, como também o sentimento de culpa, por sua vez, reforça a dependência. Sentimentos de culpa mostram-se como o meio mais eficaz de formar e incrementar a dependência, e é aí que jaz uma das funções sociais da ética autoritária através da História. A autoridade, como legislador, faz com que os súditos se sintam culpados por suas múltiplas e inevitáveis transgressões. A culpa das transgressões inevitáveis face à autoridade e a necessidade de ser por esta perdoada criam assim uma cadeia interminável de ofensa, sentimento de culpa, e a necessidade de absolvição que mantém os súditos agrilhoados e gratos pelo perdão, em vez de criticarem as exigências da autoridade. É essa interação de sentimentos de culpa e dependência que contribui para a solidez e vigor dos relacionamentos autoritários. A dependência de uma autoridade irracional dá margem a um enfraquecimento da vontade da pessoa dependente, e, ao mesmo tempo, tudo o que tende a paralisar a vontade favorece um aumento de dependência. Forma-se, pois, um círculo vicioso.

O método mais eficiente para debilitar a vontade da criança é despertar seu sentimento de culpa. Isso é feito desde cedo, fazendo a criança julgar que seus primeiros impulsos e manifestações sexuais são "maus". Como a criança não pode evitar ter esses impulsos, tal método de suscitar a sensação de culpa é infalível. Uma vez que os pais (e a sociedade por eles repre-

sentada) tenham conseguido tornar permanente a associação de sexo e culpa, produzem-se sentimentos de culpa com a mesma intensidade, e com a mesma constância, com que ocorrem os impulsos sexuais. Além disso, outras funções físicas são empestadas por considerações "morais". Se a criança não freqüenta a privada da maneira determinada, se não é limpa como é de esperar que seja, se não come quando está na hora de fazê-lo — ela é *má*. Aos cinco ou seis anos de idade, a criança adquiriu uma noção generalizada de culpa, porque o conflito entre os impulsos naturais e a sua valorização moral pelos pais constitui uma fonte geradora permanente de sentimentos de culpa.

Os sistemas de educação liberais e "progressistas" não modificaram essa situação tanto quanto se gostaria de imaginar. A autoridade manifesta foi substituída pela autoridade anônima, ordens claras por fórmulas "cientificamente" estabelecidas: "não faça isso" por "você não gostará de fazer isso". Com efeito, essa autoridade anônima pode ser, em muitos aspectos, mais opressiva do que a manifesta. A criança não mais se dá conta de ser mandada (nem os pais de darem ordens) e não pode reagir para desenvolver, assim, um sentimento de independência Ela é induzida e persuadida em nome da ciência, do senso comum e da cooperação — e quem poderá lutar contra princípios tão objetivos?

Quebrada que seja a vontade da criança, seu sentimento de culpa é reforçado de outra forma mais. Ela tem uma vaga idéia de sua submissão e derrota, e cumpre-lhe entender isso; não pode aceitar uma experiência enigmática e penosa sem procurar explicá-la. Nesse caso, a racionalização é, em princípio, a mesma do indiano intocável ou do cristão sofredor — sua derrota e sua fraqueza são "explicadas" como somente um castigo por seus pecados. O fato de sua privação de liberdade é racionalizado como prova de culpa, e essa convicção agrava o sentimento de culpa induzido pelos sistemas de valores dos pais e da cultura.

A reação natural da criança à pressão da autoridade paterna é rebeldia, que é a essência do "complexo de Édipo" de Freud. Freud imaginou que, digamos, o garotinho, devido ao desejo sexual que sente pela mãe, torna-se o rival do pai, e que a formação da neurose provém de ele não encontrar um modo

satisfatório de enfrentar a ansiedade implantada nessa rivalidade. Ao apontar o conflito entre a criança e a autoridade paterna e o insucesso da primeira na solução satisfatória desse conflito, Freud de fato tangenciou as raízes da neurose; em minha opinião, no entanto, esse conflito não é provado primacialmente pela rivalidade sexual, mas decorre da reação infantil à pressão da autoridade paterna, que é em si mesma uma parte intrínseca da sociedade patriarcal.

Visto como a autoridade paterna e social tende a violar sua vontade, espontaneidade e independência, a criança, não tendo nascido para ser domada, luta contra a autoridade representada pelos pais; luta por sua libertação, não só *da* pressão, mas também por sua liberdade por ser ela mesma um ser humano plenamente desenvolvido, e não um autômato. Para algumas crianças, a batalha pela liberdade terá mais sucesso que para outras, malgrado só umas poucas consigam alcançar êxito total. As cicatrizes deixadas pela derrota da criança no decurso de sua luta contra a autoridade irracional são encontradas no fundo de tôda neurose. Elas formam um síndrome, cujos aspectos mais importantes são o enfraquecimento ou a paralisação da originalidade e espontaneidade da pessoa; o debilitamento do eu que dá lugar a um pseudo-eu, em que o sentimento do "Eu sou" fica embotado e substituído pela experiência do eu como o grande total das expectativas alheias; a substituição da autonomia pela heteronomia; o envenenamento ou, para usar o termo de H. S. Sullivan, a qualidade paratática de todas as experiências interpessoais. O sintoma mais decisivo da derrota na luta por si mesmo é a consciência culpada. Se a pessoa não conseguiu romper a rede autoritária, a tentativa infrutífera de escapar-lhe é prova de culpa, e só por meio de uma renovada submissão pode ser readquirida a consciência tranqüila.

b. CONSCIÊNCIA HUMANISTA

A consciência humanista não é a voz interiorizada de uma autoridade que estejamos ansiosos por agradar e receosos de desagradar; é nossa própria voz, presente em todo ser humano e independente de sanção ou recompensas externas. Qual a natureza dessa voz? Por que a ouvimos e como podemos tornar-nos surdos a ela?

A consciência humanista é a reação de nossa personalidade total a seu funcionamento adequado ou a seu mau funcionamento; não uma reação a esta ou aquela capacidade, porém à totalidade das capacidades que constituem nossa existência como homens e como indivíduos. A consciência julga nosso funcionamento como seres humanos; ela é (conforme o indica a origem da palavra *con-scientia*) o conhecimento *íntimo da pessoa*, conhecimento de nosso sucesso ou fracasso na arte de viver. Mas, se bem que a consciência seja *conhecimento*, é mais do que mero conhecimento no plano do pensamento abstrato. Ela tem uma qualidade *afetiva*, pois é a reação de nossa personalidade total e não apenas de nossa mente. De fato, não é mister percebermos o que nossa consciência diz para sermos por ela influenciados.

Ações, pensamentos e sentimentos que são propícios ao funcionamento e expansão adequados de nossa personalidade total provocam uma sensação de aprovação íntima, de "retidão", característica da "consciência tranqüila" humanista. Por outro lado, atos, pensamentos e sentimentos nocivos à nossa personalidade total provocam uma sensação de desassossego e mal-estar, característica de uma "consciência culpada". *A consciência é, pois, uma reação de nós face a nós mesmos.* É a voz do verdadeiro eu que nos convoca para nós mesmos, para viver produtivamente, para desenvolvermo-nos ampla e harmoniosamente — isto é, *para tornarmo-nos aquilo que somos potencialmente*. Ela é a guardiã de nossa integridade; é a "capacidade de garantir nosso eu com todo o justificado orgulho e também ao mesmo tempo de *dizer sim a si mesmo*".[49] Se o amor pode ser definido como a afirmação das potencialidades e o desvelo e respeito pela singularidade da pessoa amada, a consciência humanista pode ser com justiça denominada *a voz de nosso desvelo amoroso por nós mesmos*.

A consciência humanista representa não só a expressão do verdadeiro eu; contém, igualmente, a essência de nossas experiências morais na vida. Nela, preservamos o conhecimento de nosso objetivo de vida e dos princípios por meio dos quais podemos atingi-lo — os princípios que nós mesmos descobrimos,

---

[49] F. Nietzsche, *The Genealogy of Morals*, II, 3. Cf., também, a descrição de consciência em M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 54-60, Halle a. s., 1927.

assim como os que aprendemos de outros e verificamos serem verdadeiros.

A consciência humanista é a expressão do interesse próprio e integridade, ao passo que a consciência autoritária preocupa-se com a obediência, abnegação e dever do homem ou com seu "ajustamento social". A meta da consciência humanista são a produtividade e, portanto, a felicidade, posto que esta é o concomitante necessário da vida produtiva. Prejudicar a si mesmo tornando-se um instrumento de outros, não importando quão dignos esses aparentem ser, ser "desprendido", infeliz, resignado, desencorajado, opõe-se aos reclamos da consciência da pessoa; qualquer violação da integridade e o funcionamento adequado de nossa personalidade — tanto no que se refere ao pensamento quanto a ação e mesmo a assuntos como preferência de alimentos ou comportamento sexual — são uma intervenção contra a consciência da pessoa.

Será, porém, que nossa análise da consciência não é contraditória pelo fato de em muitas pessoas a sua voz ser tão débil a ponto de não ser ouvida nem obedecida? Realmente, esse fato é a razão da precariedade moral da situação humana. Se a consciência sempre falasse alto e bem claramente, só uns poucos seriam desviados de seu objetivo moral. Uma resposta decorre da própria natureza da consciência: como sua função é ser guardiã do verdadeiro interesse próprio do homem, sua vitalidade é função do grau em que a pessoa ainda não se perdeu inteiramente tornando-se presa de sua própria indiferença e destrutividade. Quanto mais produtivamente se vive, tanto mais forte é a consciência da gente e, por sua vez, tanto mais ela exacerba a produtividade. Quanto menos produtivamente se vive, tanto mais fraca se torna a consciência; a situação paradoxal — a trágica — do homem é que sua consciência é mais fraca justamente quando mais dela precisa.

Outra resposta à pergunta acerca da ineficácia relativa da consciência são nossa recusa a escutar e — o que é mais importante ainda — nossa ignorância de como ouvir. Muitas vezes as pessoas têm a ilusão de que sua consciência lhes falará com voz forte e que sua mensagem será clara e distinta; esperando por essa voz, nada ouvem. Mas, quando a voz da consciência é fraca, é indistinta; e é preciso aprender-se a escutar e a entender suas mensagens para agir de conformidade com estas.

Entretanto, é extremamente difícil aprender a entender as comunicações da própria consciência, por duas razões principais. A fim de ouvir a voz de nossa consciência, cumpre-nos poder escutar a nós mesmos, e é exatamente isso o que a maioria das pessoas tem dificuldade de fazer em nossa cultura. Escutamos todas as vozes e a todos, mas não a nós mesmos. Estamos constantemente expostos ao ruído de opiniões e idéias que nos martelam vindas de todos os lados: cinema, jornais, rádio, tagarelice frívola. Se tivéssemos planejado deliberadamente impedir-nos de jamais poder escutar a nós mesmos, não teríamos conseguido nada melhor.

Escutar a si mesmo é assim difícil porque essa arte requer outra habilidade, rara no homem moderno: a de ficar a sós consigo mesmo. Com efeito, criamos uma fobia a ficar sozinhos; preferimos a companhia mais insignificante e até mesmo desagradável, como as atividades mais inexpressivas, a ficarmos a sós com nós mesmos; parece que nos assustamos ante a perspectiva de nos defrontarmos com nós mesmos. Será porque achamos que seríamos tão má companhia? Creio que o medo de ficarmos a sós com nós mesmos é antes uma impressão de constrangimento, beirando às vezes o terror, de ver uma pessoa ao mesmo tempo tão conhecida e tão estranha: ficamos amedrontados e fugimos a isso. Perdemos, assim, a oportunidade de nos escutarmos e continuamos a ignorar nossa consciência.

Escutar a voz fraca e indistinta da nossa consciência também é difícil porque ela não nos fala diretamente, porém indiretamente, e porque freqüentemente não percebemos que é nossa consciência que nos perturba. Podemos sentir-nos apenas ansiosos (ou mesmo doentes) por inúmeras razões que aparentemente nada têm a ver com nossa consciência. Quiçá a reação indireta mais comum de nossa consciência ao fato de a negligenciarmos seja um sentimento vago e generalizado de culpa e inquietação, ou simplesmente uma impressão de cansaço ou apatia. Às vezes, essas impressões são racionalizadas como sentimentos de culpa por não se ter feito isto ou aquilo, quando na verdade as omissões de que a gente se inculpa não constituem problemas morais genuínos. Porém, se o sentimento de culpa autêntico, embora inconsciente, tiver ficado demasiado forte para ser silenciado por racionalizações superficiais, ele encon-

trará modos de se exprimir através de ansiedades mais profundas e intensas e até de doenças físicas ou mentais.

Uma forma dessa ansiedade é o medo da morte: não o medo normal de morrer que todo ser humano experimenta ao pensar na morte, mas um horror a morrer que pode dominar constantemente as pessoas. Esse medo irracional da morte provém de não se ter vivido; é a expressão de nossa consciência de culpa por termos esbanjado a vida e perdido a oportunidade de utilizar produtivamente nossas capacidades. Morrer é sumamente acerbo, mas a idéia de ter de morrer sem haver vivido é insuportável. Relacionado com o medo irracional da morte, há o medo de envelhecer que persegue ainda maior número de pessoas em nossa cultura. Nisso, também, existe uma apreensão razoável e normal da velhice que, contudo, é bastante diferente em qualidade e intensidade do pavor torturante de "ser velho demais". Freqüentemente podemos observar pessoas, sobretudo na situação analítica, obcecadas pelo medo à velhice quando ainda são bem jovens; estão convencidas de que o declínio do vigor físico está associado ao enfraquecimento de sua personalidade total, de seus poderes emocionais e intelectuais. Essa idéia é pouco mais do que mera superstição, que persiste a despeito das esmagadoras provas em contrário. Ela é fomentada, em nossa cultura, pelo relevo que se concede aos chamados atributos da juventude, como vivacidade, adaptabilidade e vigor físico, que são as qualidades necessárias em um mundo orientado primordialmente para o triunfo competitivo bem mais do que para o desenvolvimento do caráter individual. Muitos exemplos, todavia, comprovam que a pessoa que vive produtivamente antes de ficar velha de maneira alguma degenera; pelo contrário, as qualidades emocionais e mentais que desenvolveu no decurso de sua vida produtiva continuam a crescer apesar de seu vigor ir-se eclipsando. Já a pessoa improdutiva descamba realmente em toda a personalidade quando o vigor físico, que havia sido a principal mola de suas atividades, se extingue. A decadência da personalidade na velhice é um sintoma: é a prova de não se ter logrado viver produtivamente. O medo de ficar velho é uma expressão do sentimento — muitas vezes inconsciente — de viver improdutivamente; é uma reação de nossa consciência contra a mutilação do eu. Há culturas em que é maior a necessidade e, por conseguinte, a apreciação pelas qualidades específicas da velhice, como sa-

bedoria e experiência. Nessas culturas, encontramos uma atitude como a que foi tão primorosamente manifestada na seguinte declaração do pintor japonês Hokusai:

> Desde os seis anos que eu tinha a mania de desenhar a forma das coisas. Quando eu estava com 50 anos, tinha publicado uma infinidade de desenhos; mas tudo que produzi antes dos setenta anos não é digno de ser levado em conta. Aos 73 anos aprendi um pouco sobre a verdadeira estrutura da Natureza, dos animais, plantas, pássaros, peixes e insetos. Em conseqüência, quando estiver com 80 anos terei realizado mais progressos; aos 90 penetrarei no mistério das coisas; aos 100, por certo terei atingido uma fase maravilhosa, e quando tiver 110 anos, qualquer coisa que eu fizer, seja um ponto ou uma linha, terá vida.
>
> Escrito aos 75 anos de idade por mim, outrora Hokusai, hoje Gwakio Rojin, o velho louco por desenhar. [41]

O medo da reprovação, apesar de menos dramático que o medo irracional da morte e da velhice, não é de maneira alguma uma forma menos significativa do sentimento de culpa inconsciente. Nele também encontramos a distorção irracional de uma atitude normal: naturalmente o homem deseja ver-se aceito pelos seus semelhantes; o homem moderno, porém, quer ser aceito por toda gente e, por isso, receia desviar-se, no modo de pensar, sentir e agir, dos padrões culturais. Dentre outras, uma razão para esse medo irracional de reprovação é um sentimento inconsciente de culpa. Se o homem não pode aprovar-se a si mesmo por ter falhado em sua missão de viver produtivamente, tem de encontrar na aprovação alheia um sucedâneo para sua auto-aprovação. Esta ânsia de aprovação só pode ser perfeitamente entendida se a reconhecermos como um problema moral, como a expressão do sentimento generalizado, malgrado inconsciente, de culpa.

Poderia parecer que o homem tem possibilidades de evitar completamente ouvir a voz de sua consciência. Há, porém, uma situação na vida em que a tentativa de fazer isso não logra

---

41 De J. LaFarge, *A Talk About Hokusai* (W. C. Martin, 1896).

sucesso, e que é o sono. Aí ele está desligado do ruído que o martela durante o dia e somente receptivo à experiência interior, que se compõe de muitos impulsos irracionais bem como de julgamentos dos valores e percepções. O sono é freqüentemente a única ocasião em que o homem não pode silenciar sua consciência; a tragédia disso está em que, quando ouvimos nossa consciência falando durante o sono, não podemos agir e que, quando capazes de agir, esquecemos o que sabíamos em nosso sonho.

O sonho descrito a seguir pode servir para ilustrar isso. Um conhecido escritor recebeu oferta de um cargo em que teria de vender sua integridade como escritor em troca de uma grande soma de dinheiro e fama; enquanto ponderava se devia ou não aceitar a oferta, teve este sonho: Ao pé de uma montanha, ele vê dois homens muito bem sucedidos na vida a quem desprezava por seu oportunismo; eles lhe dizem para seguir pelo caminho estreito até o cume. Segue o conselho deles e, quando quase lá em cima, o carro pula fora da estrada e ele morre. A mensagem desse sonho não carece de grande interpretação: enquanto dormia, sabia que aceitar a posição oferecida equivaleria à sua destruição; não, evidentemente, à sua morte física, conforme expresso na linguagem simbólica do sonho, mas à destruição como um ser humano integrado e produtivo.

Ao estudar a consciência, examinei separadamente as consciências autoritária e humanista a fim de mostrar suas qualidades características; está claro, porém, que elas não são de fato separadas nem se excluem mutuamente em qualquer pessoa. Pelo contrário, na verdade todos têm ambas: o problema é distinguir seu valor respectivo e sua inter-relação.

Muitas vezes experimentam-se conscientemente sentimentos de culpa em termos da consciência autoritária, embora, dinâmicamente, eles estejam arraigados na consciência humanista; nesse caso, a consciência autoritária faz as vezes de uma racionalização da consciência humanista. Uma pessoa pode sentir-se conscientemente culpada por não ter correspondido ao que esperava de si mesma. Por exemplo, um homem que desejava ser músico, em vez disso tornou-se negociante para contentar os pais. Vai muito mal nos negócios e o pai manifesta sua decepção ante o insucesso do filho. Este, sentindo-se deprimido e incapaz de trabalhar adequadamente, acaba decidindo-se a pro-

curar o auxílio de um psicanalista. Na entrevista psicanalítica ele fala inicialmente, com grande minúcia, de seus sentimentos de inadaptação e depressão. Em breve reconhece que esta é causada por seus sentimentos de culpa em virtude de ter desapontado o pai. Quando o analista duvida da legitimidade desse sentimento de culpa, o paciente se aborrece. Mas, pouco depois, ele se vê em um sonho como um homem de negócios próspero, elogiado pelo pai, coisa que nunca lhe acontecera na vida real; nesse ponto do sonho, ele, o que está sonhando, entra subitamente em pânico e é dominado por um impulso para se matar, acordando em seguida. Fica espantado com o sonho e põe-se a considerar se afinal de contas não estará equivocado acerca da origem real de seu sentimento de culpa. Descobre então que o núcleo desse sentimento não é seu insucesso para satisfazer o pai, mas, pelo contrário, sua obediência a ele e o malogro em satisfazer a si mesmo. Seu sentimento de culpa consciente é bem genuíno, como expressão de sua consciência autoritária, porém encobre totalmente seu sentimento de culpa face a si mesmo, de que absolutamente não se dava conta. As razões para essa depressão não são difíceis de discernir: os padrões de nossa cultura amparam tal repressão; de acordo com eles, está certo sentir-se culpado por desapontar o próprio pai, mas não se compreende sentir-se culpado por negligenciar o próprio eu. Outra razão é o medo de que, tomando conhecimento de sua verdadeira culpa, ele seria forçado a emancipar-se e a levar *sua* vida a sério, em vez de oscilar entre o medo ao pai zangado e suas tentativas para satisfazê-lo.

Outra forma de relação entre uma consciência humanista e uma autoritária é aquela em que, conquanto o conteúdo das normas seja idêntico em ambas, a motivação para sua aceitação varia. Os mandamentos, por exemplo, de não matar, não odiar, não invejar e amar ao próximo são normas tanto da ética autoritária quanto da humanista. Pode-se dizer que na primeira fase da evolução da consciência a autoridade dá ordens que posteriormente são obedecidas não por submissão a ela, mas por força da responsabilidade de cada um para consigo mesmo. Julian Huxley assinalou que a aquisição de uma consciência autoritária era um estágio no processo da evolução humana necessário antes do racionalismo e da liberdade terem chegado a um ponto que tornasse possível a consciência humanista; outros manifestaram a mesma idéia quanto à evolução da criança.

Embora Huxley esteja certo em sua análise histórica, não creio que com relação à criança, em uma sociedade não-autoritária, a consciência autoritária tenha de existir como condição prévia para a formação de uma consciência humanista. Só o futuro desenvolvimento da humanidade, porém, poderá provar ou contestar a validade dessa suposição.

Se a consciência se bascia em autoridade irracional rígida e inatacável, o desenvolvimento da consciência humanista pode ser quase inteiramente suprimido. O homem, pois, fica completamente dependente de poderes a ele extrínsecos e deixa de cuidar ou de sentir-se responsável por sua própria existência. Tudo o que o preocupa é a aprovação ou reprovação por esses poderes, que podem ser o Estado, um chefe, ou uma não menos poderosa opinião pública. Até o comportamento mais contrário à ética — na acepção humanista — pode ser experimentado como "dever" na acepção autoritária. O sentimento de "obrigação" comum a ambas é um fator tão enganador assim porque pode referir-se tanto ao que há de pior quanto ao que há de melhor no homem.

Uma linda exemplificação da complexa inter-relação da consciência autoritária com a humanista é a obra *The Trial* ("O Processo") de Kafka. O herói do livro, K, vê-se "preso numa bela manhã" por um crime que desconhece e assim é conservado durante todo o ano que lhe resta de vida. A novela inteira trata da tentativa de K para defender sua causa perante um tribunal misterioso cujas leis e procedimento ele ignora. Procura freneticamente contratar a ajuda de advogados chicanistas, de mulheres que têm relações com membros do tribunal, de qualquer um que possa encontrar — tudo em vão. É condenado à morte e executado.

A novela é escrita em linguagem como a dos sonhos, simbólica; todos os acontecimentos são concretos e aparentemente reais, apesar de na verdade se referirem a experiências interiores simbolizadas por ocorrências externas. A história exprime o sentimento de culpa de um homem que se sente acusado por autoridades desconhecidas e se sente culpado por não conseguir contentá-las; no entanto, essas autoridades acham-se tão fora de seu alcance que ele nem consegue saber de que o acusam ou como poderá defender-se. Encarada por esse ângulo, a novela representaria o ponto de vista teológico mais semelhante ao da teologia de Calvino. O homem é condenado ou salvo sem

compreender as razões. Tudo o que pode fazer é tremer e apelar para a misericórdia divina. O ponto de vista teológico latente nessa interpretação é o conceito calvinista de culpa, que representa o tipo mais exagerado de consciência autoritária. Contudo em um aspecto as autoridades de *The Trial* diferem fundamentalmente do Deus de Calvino: em vez de serem gloriosas e majestosas, são corruptas e torpes. Esse aspecto simboliza a rebelião de K contra essas autoridades. Percebe que elas o esmagam e sente-se culpado, e no entanto tem-lhes ódio e percebe sua falta de qualquer princípio moral. Essa mistura de submissão e rebeldia é característica de muita gente que alterna entre a sujeição e a revolta contra autoridades e especialmente contra a autoridade interiorizada, sua consciência.

Porém, o sentimento de culpa de K é simultaneamente uma reação de sua consciência humanista. Ele descobre que foi "aprisionado", o que quer dizer que foi tolhido em seu crescimento e desenvolvimento próprios. Sente sua vacuidade e esterilidade. Kafka descreve com mão de mestre, em poucas frases, a improdutividade da vida de K. Eis como ele vive:

> Naquela primavera, K se habituara a passar suas noites desta forma: depois do trabalho, sempre que possível — ficava no escritório geralmente até às 9 horas —, ele saía para dar uma volta sozinho ou com alguns de seus colegas, e em seguida ia a um bar, onde ficava sentado até às 11 em uma mesa em que predominavam homens já idosos. Havia exceções a essa rotina, quando, por exemplo, o Gerente do Banco, que muito prezava sua capacidade de trabalho e seriedade, convidava-o para um passeio de carro ou para jantar em sua casa de campo. E uma vez por semana K visitava uma rapariga chamada Elza, que ficava de serviço a noite inteira até de madrugada como *garçonette* de um cabaré e que durante o dia recebia na cama os seus visitantes. [42]

K sente-se culpado sem saber por quê. Foge de si mesmo, preocupado em encontrar ajuda de outros quando só a compre-

[42] F. Kafka, *The Trial*, tr. E. I. Muir (Nova York: Alfred A. Knopf, 1937), p. 23.

ensão da verdadeira causa de seus sentimentos de culpa e o desenvolvimento de sua própria produtividade poderiam salvá-lo. Ele faz, ao inspetor de polícia que o prende, toda sorte de perguntas sobre o tribunal e suas oportunidades no julgamento. Este lhe dá então o único conselho que pode ser dado em tal situação: "Entretanto, se não posso responder à sua pergunta, posso pelo menos dar-lhe um pequeno conselho. Pense menos em nós e no que vai acontecer com você; em vez disso, pense mais em você mesmo."

Em outra ocasião sua consciência é representada pelo capelão da prisão, que lhe mostra que ele próprio deve prestar contas a si mesmo e que nenhuma peita nem apelo à misericórdia poderá resolver seu problema moral. Mas K só pode ver o padre como outra autoridade que poderá interceder por si, e a única coisa com que se importa é saber se o padre está ou não zangado com ele. Quando procura aplacar o padre, este grita do púlpito: "Você não consegue ver nada?" Foi um grito de indignação, mas ao mesmo tempo soou como o grito involuntário de quem vê outra pessoa cair e toma um susto. Mas nem mesmo este grito desperta K. Simplesmente sente-se mais culpado pelo que acha que é a raiva do padre contra ele. O padre encerra a conversa dizendo: "Assim, por que deveria eu pretender qualquer coisa de você? O Tribunal nada pretende de você. Ele o recebe quando você chega e o larga de mão quando você sai." Essa frase exprime a essência da consciência humanista. Nenhum poder transcendente ao homem pode exigir dele qualquer coisa de ordem moral. O homem é responsável perante si mesmo ao ganhar ou perder a vida. Só ele compreende a voz de sua consciência, pode retornar a ser ele próprio: se ele não puder, perecerá; ninguém poderá ajudá-lo senão ele próprio. K não consegue entender a voz de sua consciência e por isso tem de morrer. No momento exato de sua execução, pela primeira vez tem um vislumbre de seu problema real. Sente sua própria improdutividade, sua falta de amor e sua falta de fé:

> Seu olhar caiu sobre o último andar da casa junto da pedreira. Com um bruxuleio como de uma lâmpada que se acende, as folhas de uma janela ali se abriram de repente; um vulto humano, vago e imaterial àquela distancia e àquela altura, debruçou-se bruscamente bem para

> a frente e estendeu os braços ainda mais. Quem seria? Um amigo? Uma pessoa bondosa? Alguém que se apiedava dele? Alguém que queria auxiliar? Seria apenas uma pessoa? Ou estariam todos ali? Haveria ajuda por perto? Será que alguns argumentos em seu favor haviam sido esquecidos? Está claro que devia haver. *A lógica sem dúvida é inabalável mas não pode resistir a um homem que quer continuar vivendo.* Onde estava o juiz a quem ele nunca tinha visto? Onde estava o Supremo Tribunal, em que ele nunca entrara? Ergueu as mãos e abriu todos os dedos.[43]

Pela primeira vez K concebe a solidariedade do gênero humano, a possibilidade de amizade e a obrigação do homem para consigo mesmo. Ele formula a questão de quem era a Suprema Corte, mas a Suprema Corte sobre a qual está inquirindo agora não é a autoridade irracional em quem acreditara, porém o Supremo Tribunal de sua consciência, que é o verdadeiro acusador a que ele deixara de identificar. K só tinha noção de sua consciência autoritária e tentou manobrar com as autoridades que ela representava. Estava tão ocupado com essa atividade de defesa pessoal contra alguém que o transcendia que perdeu completamente de vista o seu problema moral e real. Ele se sente conscientemente culpado por ser acusado pelas autoridades, mas é culpado porque desperdiçou sua vida e não podia modificá-la porque era incapaz de compreender sua culpa. A tragédia é que só tarde demais tem ele uma visão do que poderia ter sido.

Não é necessário ressaltar que a diferença entre a consciência humanista e a autoritária não está nesta última ser moldada pela tradição cultural, enquanto a primeira se forma independentemente. Pelo contrário, ela é semelhante, a esse propósito, a nossas capacidades de falar e pensar, que, embora sejam potencialidades intrinsecamente humanas, só se desenvolvem num contexto social e cultural. A raça humana, nos últimos cinco ou seis mil anos de sua evolução cultural, formulou normas éticas em seus sistemas religiosos e filosóficos para os quais a consciência de todo indivíduo deve ser orientada, para que ele não

---

[43] *Ibid.*, pp. 287-288.

tenha de partir do princípio. Porém, por causa dos interesses adquiridos de cada sistema, seus representantes têm tendido a acentuar mais as diferenças do que o âmago comum. Todavia, sob o ponto de vista do homem, os elementos comuns a esses ensinamentos são mais relevantes do que suas diferenças. Se as limitações e deturpações dessas lições forem entendidas como o fruto da situação histórica, sócio-econômica e cultural particular em que surgiram, notaremos uma espantosa concordância entre todos os pensadores cujo objetivo foram o aperfeiçoamento e a felicidade do homem.

3. *Prazer e Felicidade*

> A felicidade não é a recompensa da virtude, mas a própria virtude; não nos deliciamos com a felicidade pelo fato de refrearmos nossos apetites sensuais, mas, pelo contrário, por nos deliciarmos com ela, somos capazes de refreá-los.
>
> SPINOZA, *Ética*.

a. O PRAZER COMO CRITÉRIO DE VALOR

A ética autoritária tem a vantagem da simplicidade; seus critérios para julgar o que é bom ou mau são as sentenças da autoridade, e na obediência a eles está a virtude do homem. A ética humanista tem de fazer face à dificuldade que já examinei antes: ao fazer do homem o único juiz dos valores, poderia parecer que o prazer ou a dor se transforma no árbitro final do bem e do mal. Se realmente esta fosse a única alternativa, então o princípio humanista não poderia servir de base a normas éticas. Pois vemos que alguns encontram prazer em embriagar-se, em acumular riquezas, na fama, em magoar pessoas, ao passo que outros o encontram amando, partilhando coisas com os amigos, pensando, pintando. Como poderá nossa vida ser guiada por um motivo que se aplique igualmente ao animal como ao homem, à boa ou à má pessoa, ao normal e ao enfermo? Mesmo que moderemos o princípio do prazer, restringindo-o aos prazeres que não prejudiquem os legítimos interesses das demais pessoas, ele não se presta a orientar nossas ações.

Todavia, essa alternativa entre submissão à autoridade e reação ao prazer como princípios orientadores é falsa. Procurarei mostrar que uma análise empírica da natureza do prazer, da satisfação, da felicidade e da alegria revela que se trata de fenômenos diferentes e em parte contraditórios. Essa análise indica que a felicidade e a alegria, embora em certo sentido sejam experiências *subjetivas*, são a resultante de interações e dependentes de *condições objetivas*, não devendo ser confundidas com a experiência meramente subjetiva do prazer. Tais condições objetivas podem ser resumidas, de modo lato, como produtividade.

A significação da análise qualitativa do prazer foi admitida desde os primórdios do pensamento ético humanista. A solução do problema, contudo, teve de permanecer insatisfatória enquanto se carecia de uma percepção íntima da dinâmica inconsciente da experiência do prazer. A pesquisa psicanalítica oferece novos dados e sugere novas respostas a esse problema secular da ética humanista. Para melhor compreensão dessas conclusões e de sua aplicação à teoria ética parece aconselhável apresentar um esboço das mais importantes teorias éticas sôbre o prazer e a felicidade.

O hedonismo sustenta que o prazer é o princípio diretor da ação humana, tanto fatual quanto normativamente. Aistipo, o primeiro representante da teoria hedonista, acreditava que alcançar o prazer e evitar a dor eram a finalidade da vida e o critério da virtude. Para ele, prazer é o prazer do momento que passa.

Esse ponto de vista hedonista radical — e ingênuo — teve o mérito de focalizar decididamente o significado do indivíduo e um conceito concreto de prazer, considerando a felicidade idêntica à experiência imediata.[44] A primeira tentativa de revisão da posição hedonista, introduzindo critérios *objetivos* nos conceitos de prazer, foi feita por Epicuro, que, embora insistisse em que o prazer era o alvo da vida, afirma que, "conquanto todos os prazeres sejam em si bons, nem todos devem ser escolhidos", porquanto alguns causam ulteriormente aborrecimentos maiores do que o próprio prazer; segundo ele, só o prazer *certo*

[44] Cf. H. Marcuse, "Zur Kritik des Hedonismus", *Zschft. f. Sozialforschung*, VII, 1938.

deve favorecer uma vida sensata, boa e correta. O prazer *verdadeiro* consiste em serenidade da mente e ausência de temor, e só é obtido pelo homem dotado de prudência e capacidade de previsão e, portanto, capaz de repetir o agrado imediato em prol da satisfação permanente e tranqüila. Epicuro procura mostrar que essa concepção de prazer como meta da vida é compatível com as virtudes da temperança, coragem, justiça e amizade. Porém, empregando "à *sensação* como um cânone por meio do qual julgamos todo o bem", ele não superou a dificuldade teórica fundamental: a de combinar a experiência subjetiva do prazer com o critério objetivo de prazer "certo" e "errado". Sua tentativa para harmonizar critérios subjetivos e objetivos não passou da *assertiva* de que a harmonia existia.

Filósofos humanistas não-hedonistas enfrentaram o mesmo problema, procurando conservar os critérios de verdade e universalidade, mas sem perder de vista a felicidade do indivíduo como meta final da vida.

O primeiro a aplicar o critério de veracidade e falsidade aos desejos e prazeres foi Platão. O prazer, assim como o pensamento, pode ser *verdadeiro* ou *falso*. Platão não nega a realidade da sensação subjetiva do prazer, mas evidencia que a sensação de prazer pode ser "confundida" e que o prazer tem uma função cognoscitiva à semelhança do pensamento. Platão apóia essa opinião na teoria de que o prazer não procede apenas de uma parte isolada e sensória de uma pessoa, mas da personalidade total. Por isso, conclui que *homens bons têm prazeres verdadeiros; homens maus, prazeres falsos.*

Aristóteles, como Platão, assevera que a experiência subjetiva do prazer não pode ser um critério para a excelência da atividade e, por conseguinte, de seu valor. Diz ele que, "se as coisas são agradáveis para pessoas de constituição viciosa, não devemos imaginar que também o sejam para outras que não estas, assim como não raciocinamos dessa forma acerca das coisas que são saudáveis, doces ou amargas para pessoas doentes, nem atribuímos a cor branca às coisas que parecem brancas aos que sofrem de uma enfermidade da vista".[45] Prazeres vergonhosos não são realmente prazeres, "exceto para um gosto

[45] Aristóteles, *Ethics*, 1173 e. 21 ss.

pervertido", enquanto prazeres que objetivamente merecem esse nome estão associados às "atividades que são próprias para o homem".[46] Para Aristóteles, há duas espécies legítimas de prazer, os que se associam ao *processo* de satisfazer as necessidades e concretizar nossos poderes e os associados ao *exercício* de nossos poderes quando adquiridos. Essa última é a espécie superior de prazer. O prazer é uma atividade *(energia)* do estado natural do ser de cada um. O prazer mais satisfatório e mais completo é uma qualidade subseqüente ao uso ativo de poderes adquiridos ou concretizados. Ele implica alegria e espontaneidade, ou atividade desimpedida, em que "desimpedida" significa "não-tolhida" ou "não-frustrada". Assim, o prazer aperfeiçoa as atividades e, em conseqüência, a vida; prazer e vida são unidos e não admitem separação. A maior e mais duradoura felicidade resulta da mais elevada atividade humana, que é similar à divina, qual seja a atividade da razão, e, visto como o homem tem em si um elemento divino, ele se empenhará nessa atividade.[47] Aristóteles, assim, chega a um conceito de prazer que é idêntico à experiência subjetiva de prazer da pessoa saudável e amadurecida.

A teoria do prazer de Spinoza é parecida, em certos aspectos, com as de Platão e Aristóteles; ele, entretanto, vai muito além. Também ele julgava que a alegria era o resultado de uma vida correta ou virtuosa e não um indício de pecado, como sustentam as escolas que se opõem ao prazer. Apoiou a teoria, dando-lhe uma definição mais empírica e específica de alegria, baseada em toda sua concepção antropológica. O conceito de alegria de Spinoza relaciona-se ao de potência (poder). "A alegria é a passagem de um homem de uma perfeição menor para outra maior; a tristeza é a passagem de uma perfeição maior para outra menor."[48] Perfeição maior ou menor é a mesma coisa que maior ou menor poder de realizar suas potencialidades e, assim, aproximar-se para mais perto "do modelo da natureza humana". O prazer não é a *meta* da vida, mas inevitavelmente acompanha a atividade produtiva do homem. "Bem-aventurança (ou felicidade) não é a recompensa da virtu-

---

[46] *Ibid.*, 176a, 15-30.

[47] Ver Livro VII, Caps. 11-13, e Livro X, Caps. 4, 7 e 8.

[48] *Ethics*, III, Re Affects, Def. II, III.

de, mas a própria virtude." [49] A significação do prazer de Spinoza sobre a felicidade está em sua concepção dinâmica do poder. Goethe, Guyau, Nietzsche, para só citar alguns nomes importantes, ergueram suas teorias éticas sobre a mesma idéia — a de que o prazer não é um móvel primário da ação, mas um companheiro da atividade produtiva.

Na *Ética* de Spencer encontramos um dos mais completos e sistemáticos exames do princípio do prazer, que podemos utilizar como excelente ponto de partida para outra discussão.

A explicação do modo de Spencer encarar o princípio do prazer e da dor está em seu conceito de evolução. Ele alvitra que o prazer e a dor têm a função biológica de estimular o homem a agir de acordo com o que é benéfico para si individualmente, assim como para a raça humana; são, portanto, fatores indispensáveis ao processo evolutivo. "As dores são os correlativos de ações nocivas ao organismo, enquanto os prazeres são os correlativos de ações favoráveis a seu bem-estar." [50] "O indivíduo ou a espécie é mantido vivo graças à procura do agradável ou à abstenção do desagradável." [51] O prazer, embora sendo uma experiência subjetiva, não pode ser julgado em função exclusivamente do elemento subjetivo; possui um aspecto objetivo, qual seja o bem-estar físico e mental do homem. Spencer admite que em nossa cultura atual ocorrem muitos casos de prazer ou dor "pervertidos" e explica esse fenômeno pelas contradições e imperfeições da sociedade. Alega que "com o ajustamento completo da humanidade ao estado social virá o reconhecimento das verdades segundo as quais as ações estão completamente certas apenas quando, além de propiciarem a felicidade futura, especial e geral, são imediatamente agradáveis, e que a dor, não remota mas próxima, é o concomitante das ações que são más". [52] Ele disse que os que achavam que a dor tinha efeito benéfico e o prazer efeito daninho eram culpados de uma deturpação que faz a exceção aparecer como regra.

---

[49] *Ibid.*, Prop. XLII.

[50] H. Spencer, *The Principles of Ethics* (Nova York: D. Appleton Company, 1902), Vol. I.

[51] *Ibid.*, pp. 79, 82.

[52] *Ibid.*, p. 99.

Spencer acompanha sua teoria da função biológica do prazer com uma teoria sociológica paralela. Sugere que "a remodelação da natureza humana de maneira a ajustá-la às necessidades da vida social deve acabar por tornar agradáveis *todas* as atividades necessárias, no mesmo passo que tornar desagradáveis as atividades em desacordo com tais necessidades".[53] E mais ainda "que o prazer apenso ao uso de meios para alcançar um fim, torna-se, ele próprio, um fim".[54]

As concepções de Platão, Aristóteles, Spinoza e Spencer têm as seguintes idéias em comum: 1) que a experiência subjetiva do prazer não é em si mesma suficiente como critério de *valor;* 2) que a felicidade está combinada com o bem; 3) que pode ser encontrado um critério objetivo para a avaliação do prazer. Platão referiu-se ao "homem bom" como o critério para o prazer certo; Aristóteles, à "função do homem"; Spinoza, como Aristóteles, à realização da natureza do homem mediante o uso de seus poderes; Spencer, à evolução biológica e social do homem.

As teorias precedentes sobre o prazer e seu papel na Ética padeceram do fato de não terem sido formuladas com dados suficientemente apurados, baseados em técnicas precisas de estudo e observação. A Psicanálise, em seu estudo minucioso das motivações inconscientes da dinâmica do caráter, lançou os alicerces para essas técnicas requintadas de estudo e observação e, assim, habilita-nos a prosseguir na discussão do prazer como norma de vida para além de seu alcance tradicional.

A Psicanálise confirma a opinião, sustentada pelos oponentes da ética hedonista, de que a experiência subjetiva de satisfação é em si mesma ilusória e não um critério válido do valor. O *insight* psicanalítico na natureza dos impulsos masoquistas corrobora a correção da posição anti-hedonista. Todos os desejos masoquistas podem ser descritos como *um anelo por tudo o que é nocivo* à personalidade total. Em suas formas mais patentes, o masoquismo é a busca ansiosa da dor física e o subseqüente gozo dessa dor. Como perversão, o masoquismo se relaciona com a excitação e a satisfação sexuais, em que é consciente o desejo de dor. O "masoquismo moral" é a procura in-

[53] *Ibid.*, p. 183.
[54] *Ibid.*, p. 159.

contida da mágoa psíquica, de ser humilhado e dominado; geralmente esse desejo não é consciente, mas racionalizado com fidelidade, amor ou abnegação, ou como uma reação contra as leis da Natureza, o destino ou outras forças superiores ao homem. A Psicanálise mostra quão profundamente reprimido e quão bem racionalizado pode achar-se o impulso masoquista.

Os fenômenos masoquistas, entretanto, são apenas um caso particularmente notável de desejos conscientes e que objetivamente são prejudiciais; todas as neuroses podem ser compreendidas como o resultado de impulsos inconscientes que tendem a lesar e a bloquear o desenvolvimento da pessoa. Aspirar ao que é pernicioso é a própria essência da doença mental. Toda neurose, pois, confirma o fato de que o prazer pode opor-se aos interesses reais do homem.

O prazer derivado da satisfação de anseios neuróticos pode ser, se bem que não obrigatoriamente, inconsciente. A perversão masoquista é um exemplo de prazer consciente de um anelo neurótico. A pessoa sádica, que se satisfaz ao humilhar outras, ou o avarento, que se delcita olhando o dinheiro que juntou, pode perceber ou não o prazer que obtém da satisfação de seu impulso. O fato de tal prazer ser consciente ou reprimido depende de dois fatores: a intensidade das forças íntimas da pessoa que se opõem a seus impulsos irracionais e o grau com que os costumes da sociedade aprovam ou condenam a fruição daquele prazer. A repressão do prazer pode ter dois significados diferentes; a forma menos completa e mais usual de repressão é aquela em que o prazer é sentido conscientemente, mas não ligado ao impulso racional propriamente e sim a uma sua expressão racionalizada. O avarento, por exemplo, pode achar que sente satisfação pela cautela prudente que dispensa à família; o sádico pode imaginar que seu prazer provém de seu senso de indignação moral. O tipo mais radical de repressão é aquêle em que não se tem noção de nenhum prazer. Muitos sádicos negarão sinceramente que a experiência de ver outros humilhados lhes dê qualquer sensação de prazer; no entanto, a análise de seus sonhos e associações livres desmascara a existência de prazer inconsciente.

A dor e a infelicidade também podem ser inconscientes e sua repressão pode assumir as mesmas formas que acabamos de citar com referência ao prazer. Uma pessoa pode sentir-se infe-

liz por não ser tão bem sucedida quanto desejava, por sua saúde estar abalada ou por qualquer uma de várias circunstâncias externas de sua vida; a razão fundamental para seu infortúnio, todavia, pode ser sua falta de produtividade, o vazio de sua vida, sua incapacidade de amar, ou qualquer um de vários defeitos *interiores* que a deixam infeliz. Ela como que racionaliza sua infelicidade e assim não a sente ligada à causa real. Uma vez mais, a espécie de repressão mais completa ocorre quando não há nenhuma percepção de infelicidade; neste caso, a pessoa se acredita perfeitamente feliz, quando na verdade está descontente e infeliz.

O conceito de felicidade e infelicidade inconscientes depara com uma importante objeção: a de que felicidade e infelicidade são idênticas aos nossos sentimentos conscientes de estarmos felizes ou infelizes e que estar satisfeito ou mortificado sem o saber equivale a não estar uma coisa nem outra. O valor desse argumento transcende os limites da teoria; ele é de importância máxima em suas implicações sociais e éticas. Se os escravos não têm noção de sofrimento devido à sua sina, como pode um estranho opor-se à escravidão em nome da felicidade do homem? Se o homem moderno é tão feliz quanto alega, isso não prova que construímos o melhor dos mundos? Não é suficiente a ilusão de felicidade, ou melhor, não é incoerente o conceito de "ilusão de felicidade"?

Essas objeções esquecem que felicidade assim como infelicidade são algo mais do que um estado de ânimo. Com efeito, ambas são expressões do estado de organismo inteiro, da personalidade total. A felicidade é acompanhada de um aumento de vitalidade, intensidade de sentimentos e pensamentos, e produtividade; a infelicidade, de um decréscimo dessas capacidades e funções. Felicidade e infelicidade são de tal forma um estado de nossa personalidade total que as reações físicas muitas vezes traduzem-nas melhor do que o nosso sentimento consciente. O rosto chupado de uma pessoa, a apatia, o cansaço ou sintomas orgânicos como dores de cabeça ou mesmo doenças mais sérias são manifestações comuns de infelicidade, tanto quanto uma sensação física de euforia pode ser um dos "sintomas" de felicidade. De fato, nosso corpo é menos apto a ser burlado quanto a nosso estado de felicidade do que nossa mente, e pode-se alimentar a idéia de que algum dia se poderá inferir da presença e do grau de felicidade ou infelicidade pelo exame dos pro-

cessos químicos do organismo. Analogamente, o funcionamento de nossas capacidades mentais e emocionais é influenciado por nossa felicidade ou infelicidade. A agudeza do raciocínio e a intensidade dos sentimentos dependem disso; a infelicidade enfraquece ou até paralisa todas as nossas funções psíquicas; a felicidade incrementa-as. A sensação subjetiva de se estar feliz, quando não é uma característica do estado de bem-estar de toda a pessoa, nada mais é do que um pensamento falso *acerca* de uma sensação, e não tem a mínima relação com a felicidade genuína.

Ao prazer ou felicidade que só existem na mente da pessoa, sem ser uma situação de sua personalidade, proponho dar o nome de pseudoprazer ou pseudofelicidade. Por exemplo, uma pessoa faz uma excursão e se sente conscientemente feliz; contudo, ela pode ter essa sensação porque é o que se espera que ela sinta em um passeio assim; na realidade, pode estar desapontada e infeliz. Um sonho talvez lhe revele a verdade, ou talvez venha a perceber, mais tarde, que sua felicidade não era autêntica. A pseudodor pode ser observada em muitas situações em que convencionalmente se espera sentir tristeza ou infelicidade, e por isso se sente. O pseudoprazer e a pseudodor são, de fato, apenas sensações simuladas; não antes *pensamentos sobre sensações* do que experiências emocionais genuínas.

b. TIPOS DE PRAZER

A análise da diferença qualitativa entre os vários tipos de prazer, conforme já foi dito, é a chave para se entender o problema da relação entre o prazer e os valores éticos.[55]

Um tipo de prazer que Freud e outros conceberam como a essência de todo prazer é a sensação que acompanha o *alívio da tensão dolorosa*. Fome, sede, a necessidade de satisfação sexual, sono e atividade física — são coisas enraizadas na química do organismo. A necessidade objetiva e física de satisfazer essas exigências é percebida subjetivamente como desejo, e caso per-

[55] Não parece necessário, em nossos dias, mostrar o equívoco da suposição de Bentham de que todos os prazeres são qualitativamente análogos, diferindo apenas em quantidade. Nenhum psicólogo defende mais esse ponto de vista, apesar da idéia popular de "divertir-se".

maneçam insatisfeitas por certo tempo sente-se uma tensão dolorosa. Se essa tensão for liberada, o alívio será sentido como prazer ou, como proponho denominá-lo, *satisfação*. Este termo, oriundo de *satis-facere* = fazer suficiente, parece ser mais apropriado a esse tipo de prazer. É da própria natureza de todas essas necessidades fisiologicamente condicionadas, que sua satisfação acabe com a tensão provinda das modificações fisiológicas ocorridas no organismo. Se estamos com fome e comemos, nosso organismo — e nós — ficam fartos a certa altura, a partir da qual comer mais seria bem desagradável. A satisfação de aliviar a tensão dolorosa é o prazer mais comum e o mais fácil de obter psicologicamente; pode ser também um dos mais intensos prazeres se a tensão tiver durado bastante e, por isso, se tiver tornado, ela mesma, suficientemente intensa. A significação desse tipo de prazer não pode ser posta em dúvida; tampouco pode-se duvidar que, na vida de não poucas pessoas, constitui a única forma de prazer que jamais experimentam.

Um tipo de prazer também causado por alívio da tensão, mas diferindo em qualidade do acima descrito, tem sua origem na tensão psíquica. Uma pessoa pode achar que um determinado desejo se deva a exigências de seu corpo, quando na verdade é imposto por necessidades psíquicas irracionais. Pode sentir uma fome intensa que não é provocada pela necessidade normal, fisiologicamente condicionada, de seu organismo, e sim por necessidades *psíquicas* para mitigar ansiedade ou depressão (embora estas possam ser concomitantes com processos químico-fisiológicos anormais). É bem sabido que a necessidade de beber freqüentemente não se deve a sede, porém é condicionada psicologicamente.

O desejo sexual intenso, igualmente, pode não ser provocado por necessidades fisiológicas, e sim psíquicas. Uma pessoa insegura que sente necessidade veemente de provar seu valor a si mesma, de mostrar aos outros como é irresistível ou de dominar outros "executando-os" sexualmente, com facilidade sentirá desejos sexuais violentos, e uma tensão dolorosa caso êsses não sejam satisfeitos. Ela se mostrará inclinada a pensar que a intensidade de seus desejos se deve a exigências do organismo, quando de fato tais desejos são determinados por suas necessidades psíquicas. A sonolência neurótica é outro exemplo de um desejo que se imagina causado por condições físicas como

cansaço normal, malgrado decorra de condições psíquicas como ansiedade, medo ou raiva reprimidos.

Esses desejos são semelhantes às necessidades normais fisiologicamente condicionadas, pelo fato de uns e outras surgirem de uma carência ou deficiência. Em um caso, a deficiência funda-se em processos químicos normais do organismo; no outro, é o resultado de mau funcionamento psíquico. Em ambos, a deficiência produz tensão e o alívio desta dá lugar a prazer. Todos os outros desejos irracionais que não assumem a forma de necessidades corporais, como a ânsia exaltada de fama, dominação, submissão, inveja e ciúme, também têm suas raízes na estrutura do caráter da pessoa e nascem de uma deformidade ou distorção interior da personalidade. O prazer sentido na satisfação dessas paixões é igualmente causado por alívio da tensão psíquica, como no caso dos desejos corporais neuroticamente condicionados.

Apesar do prazer derivado da satisfação de necessidades fisiológicas genuínas e de necessidades psíquicas irracionais consistir no alívio da tensão, a qualidade do prazer difere significativamente. Os desejos fisiologicamente condicionados, como fome, sede e outros, satisfazem-se com a remoção da tensão fisiologicamente condicionada, só reaparecendo quando volta a necessidade fisiológica; são, portanto, de natureza rítmica. Os desejos irracionais, pelo contrário, são insaciáveis. O desejo da pessoa invejosa, sádica ou dominadora não desaparece com sua satisfação, exceto talvez momentaneamente. É da própria natureza dêsses desejos não poderem ser "satisfeitos". Eles emanam de uma insatisfação íntima da pessoa. A falta de produtividade assim como o medo e a incapacidade resultantes são as raízes desses anelos apaixonados e desejos irracionais. Mesmo que o homem pudesse satisfazer todos os desejos de poder e destruição, isso não mudaria seu medo e solidão, e assim a tensão permaneceria. A graça da imaginação transforma-se em uma maldição; como a pessoa não se vê libertada de seus temores, imagina satisfações cada vez maiores que possam curar sua ganância e restituir-lhe o equilíbrio interior. A ganância, porém, é um poço sem fundo, e a idéia de alívio oriundo de sua satisfação apenas uma miragem. Com efeito, ela não é, como muitos pensam, fruto da natureza animal do homem, porém de seu intelecto e de sua imaginação.

Vimos que os prazeres derivados de se saciarem as necessidades fisiológicas e desejos neuróticos são o resultado da remoção da tensão dolorosa. Mas, enquanto os da primeira categoria são realmente satisfatórios, normais e condição indispensável à felicidade, os da segunda são apenas, na melhor das hipóteses, uma mitigação temporária da necessidade, um indício do funcionamento patológico e do descontentamento fundamental. Proponho chamar o prazer derivado do atendimento dos desejos irracionais de "prazer irracional", em contraposição a "satisfação", que é o dos desejos fisiológicos normais.

Para o problema da Ética, a diferença entre prazer irracional e felicidade é muito mais relevante do que a entre prazer irracional e satisfação. Tendo em vista compreender essas distinções, talvez convenha introduzir aqui o conceito de *escassez* e *abundância* psicológicas.

As necessidades corporais não-atendidas geram tensão cuja remoção proporciona satisfação. A própria carência é a base da satisfação. Em um sentido diferente, os *desejos* irracionais também se alicerçam em deficiência, na insegurança e ansiedade da pessoa, que a compelem a odiar, a invejar ou a sujeitar-se a outrem; o prazer obtido da saciedade desses anelos radica-se na carência fundamental de produtividade. Tanto as necessidades fisiológicas quanto as irracionais fazem parte de um sistema de escassez.

Para além do domínio da escassez, todavia, ergue-se o da *abundância*. Malgrado até no animal exista um excesso de energia que é manifestado por meio de brincadeiras,[56] o domínio da abundância é essencialmente um fenômeno humano. Ele é o reino da produtividade, da atividade interior. Só pode existir até o ponto em que o homem não tenha de trabalhar exclusivamente para sua subsistência e, assim, gastar a maior parte de sua energia. A evolução da raça humana caracteriza-se pela ampliação do reino da abundância, do excedente de energia disponível para realizações que vão além da mera sobrevivência. Todos os feitos especificamente *humanos* do homem originam-se da abundância.

---

[56] Esse problema foi analisado por G. Bally, em seu excelente estudo *Vom Ursprung und von den Grenzen der Freiheit* (Basiléia: B. Schwabe Co., 1945).

Em todos os setores de atividade, existe a diferença entre escassez e abundância e, por conseguinte, entre satisfação e felicidade, mesmo com relação a funções elementares como a fome e o sexo. Saciar as necessidades fisiológicas da fome intensa é agradável porque alivia a tensão. Diverso em qualidade de aplacamento da fome é o prazer derivado da satisfação do apetite. O apetite é a antecipação de uma experiência agradável ao paladar e, ao contrário da fome, não produz tensão. O paladar, nessa acepção, é um produto do desenvolvimento e do refinamento culturais, tal como o gosto musical ou artístico, e só pode formar-se em uma situação de abundância, tanto no sentido cultural quanto no psicológico do termo. A fome é um fenômeno de escassez; sua satisfação, uma necessidade. O apetite é um fenômeno de abundância; sua satisfação, não uma necessidade, mas uma expressão de liberdade e produtividade. O prazer que a acompanha pode ser denominado alegria. [57]

No que se refere ao sexo, pode ser feita uma distinção parecida a esta entre fome e apetite. O conceito freudiano de sexo é o de um ímpeto que brota unicamente da tensão fisiologicamente condicionada e que é aliviado, como a fome, pela satisfação. Ele esquece, porém, o desejo e o prazer sexuais que correspondem ao apetite e que só podem existir no reino da abundância, e que é fenômeno exclusivamente humano. A pessoa sexualmente "faminta" satisfaz-se com o alívio da tensão, quer fisiológica ou psíquica, e tal satisfação constitui seu prazer. [58] Mas o prazer sexual, que denominamos alegria, funda-se na abundância e na liberdade e é a expressão da produtividade sexual e emocional.

Alegria e felicidade são consideradas em geral como idênticas à felicidade associada ao amor. De fato, supõe-se que o

---

[57] Como nesse momento apenas quero esclarecer a diferença entre prazer-escassez e prazer-abundância, não preciso entrar em maiores minúcias atinentes ao problema de apetite e fome. Basta dizer que no apetite sempre está presente certa dose de fome autêntica. A base fisiológica da função nutritiva afeta-nos de tal forma que a completa ausência de fome também reduziria o apetite a um mínimo. O que importa, contudo, é o peso respectivo da motivação.

[58] O dito clássico *"Omne animal triste post coitum"* ("Todos os animais ficam tristes após o coito") é uma descrição apropriada da satisfação sexual no plano da escassez, no que se refere aos seres humanos.

amor seja a única fonte de felicidade. No entanto, no amor, como em todas as demais atividades humanas, temos de distinguir entre a forma produtiva e a improdutiva. O amor improdutivo ou irracional pode ser, consoante mostramos anteriormente, qualquer espécie de simbiose masoquista ou sádica, onde a relação não se baseia em respeito e integridade mútuos, mas em que as duas pessoas dependem uma da outra por serem incapazes de depender de si mesmas. Esse amor, como todos os outros anseios irracionais, repousa na escassez, na falta de produtividade e de segurança interior. O amor produtivo, a forma mais íntima de relacionamento de duas pessoas e em que, simultaneamente, a integridade de ambas é preservada, é um fenômeno de abundância, e a aptidão para praticá-lo testemunha o amadurecimento humano. Alegria e felicidade são os concomitantes do amor produtivo.

Em todas as esferas de atividade, a diferença entre escassez e abundância determina a qualidade do prazer experimentado. Todas as pessoas experimentam satisfações, prazeres irracionais e alegria. O que as distingue é o peso respectivo de cada um desses prazeres em suas vidas. A satisfação e o prazer irracional não exigem nenhum esforço emocional; apenas a aptidão para produzir as condições em que a tensão seja liberada. A alegria é uma realização; ela pressupõe um esforço interior, o da atividade produtiva.

A felicidade é uma conquista ocasionada pela produtividade interior do homem e não uma dádiva dos deuses. Felicidade e alegria não são a satisfação de uma necessidade que mana de uma carência fisiológica ou psicológica; elas não são a libertação da tensão, mas um apêndice de toda atividade produtiva do pensamento, do sentimento e da ação. Não diferem em qualidade; só diferem por se referir a alegria a um único ato, ao passo que se pode dizer que a felicidade é uma experiência contínua e integrada de alegria: podemos falar de "alegrias" (no plural), mas só de "felicidade" (no singular).

A felicidade é o indício de que o homem encontrou a solução para o problema de sua existência: a realização produtiva de suas potencialidades, e, assim, simultaneamente conseguiu unir-se ao mundo e preservar a integridade do próprio eu. Ao despender produtivamente sua energia, aumenta seus poderes: ele "arde sem se consumir".

A felicidade é o critério de excelência na arte de viver, e de virtude na acepção que esta tem na ética humanista. Ela é muitas vezes considerada como o antônimo lógico de tristeza ou dor. O sofrimento físico ou mental faz parte da existência humana e não se pode evitar experimentá-lo. Poupar-se à tristeza a todo custo é algo que só pode ser logrado ao preço do alheamento total, que exclui a possibilidade de sentir-se felicidade. O antônimo de felicidade, pois, não é tristeza ou dor, porém depressão, que nasce da esterilidade e da improdutividade interiores.

Tratamos até aqui dos tipos de experiência de prazer mais relevantes para a teoria ética: satisfação, prazer irracional, alegria e felicidade. Resta considerar ligeiramente dois outros tipos de prazer menos complexos. Um é o prazer que acompanha a realização de qualquer tarefa que a gente se propôs fazer: sugiro dar a este o nome de "gratificação". Ter conseguido fazer alguma coisa que a gente queria realizar é gratificar, embora a atividade não tenha que ser obrigatoriamente produtiva; em todo caso, é uma prova de aptidão e capacidade da pessoa para fazer face, com sucesso, ao mundo exterior. A gratificação não depende muito de uma atividade específica; o homem pode achar tanta gratificação em um bom jogo de tênis quanto em sucesso nos negócios: o que importa é que haja alguma dificuldade na tarefa que ele se propôs cumprir e que tenha obtido resultado satisfatório.

O outro tipo de prazer que restou para ser discutido não se baseia no esforço, porém em seu oposto, na folga; ele acompanha atividades passivas, porém agradáveis. A importante função biológica do ócio é regular o ritmo do organismo, que não pode estar sempre ativo. A palavra "prazer", sem adjetivação, parece ser a mais apropriada para indicar a espécie de sensação boa que se deriva do ócio.

Começamos pela discussão do caráter problemático da ética hedonista, que alega que a *meta* da vida *é o prazer* e que, por isso, este é bom em si mesmo. Em face de nossa análise dos vários tipos de prazer, estamos agora em condições de formular nossa opinião a respeito da relevância ética do prazer. A situação, como libertação de tensão condicionada fisiologicamente, não é boa nem má; no que toca à valorização ética ela é neutra, como o são a gratificação e o prazer. O prazer irracional e a felicidade (alegria) são experiências de valor ético.

O prazer irracional é um indício de cobiça, de falência na tentativa de solucionar o problema da existência humana. A felicidade (alegria), pelo contrário, é prova de sucesso parcial ou total na "arte de viver". A felicidade é a maior conquista do homem; é a resposta de sua personalidade total a uma orientação produtiva consigo mesmo e para com o mundo exterior.

O pensamento hedonista deixou de analisar suficientemente a natureza do prazer; por isso, deu a impressão de que aquilo que é mais fácil na vida — ter *uma espécie* qualquer de prazer — seria ao mesmo tempo o que é mais valioso. Nada, porém, que tem valor é fácil; assim, o erro hedonista tornou mais fácil argumentar contra a liberdade e a felicidade e a sustentar que a própria renúncia ao prazer era uma prova de bondade. A ética humanista pode perfeitamente postular a felicidade e a alegria como suas virtudes principais, mas ao fazê-lo não pede a mais fácil, e *sim a mais difícil tarefa do homem: o desenvolvimento integral de sua produtividade.*

C. O PROBLEMA DOS MEIOS E DOS FINS

O problema do prazer nos fins em contraposição ao prazer nos meios é de particular significação para a sociedade contemporânea, em que os fins têm sido muitas vezes esquecidos numa preocupação obsessiva com os meios.

O problema dos fins e dos meios foi formulado por Spencer muito claramente. Ele sugeriu que o prazer ligado a um fim *necessariamente* torna também prazenteiros os meios para alcançar aquele fim. Imagina que em um estado de ajustamento completo da humanidade ao estado social, "as ações estão completamente certas quando, além de proveitosas à felicidade futura, especial ou geral, sejam imediatamente agradáveis, ou que a dor, não apenas final mas próxima, é o concomitante das ações que estejam erradas".[59]

À primeira vista, parece plausível a suposição de Spencer. Se uma pessoa planeja uma excursão para se divertir, por exemplo, os preparativos podem ser agradáveis, mas está claro que

[59] *Principles of Ethics*, Vol. I, p. 49.

isso nem sempre acontece e que há muitos atos preliminares de um determinado fim que não são agradáveis. Se uma pessoa doente tem que agüentar um tratamento doloroso, o fim em vista, sua saúde, não torna o tratamento agradável em si, como tampouco são agradáveis as dores do parto. A fim de alcançar um fim desejado, fazemos muitas coisas desagradáveis só porque nossa *razão* nos diz que temos de fazê-las. No máximo, podemos dizer que as penas podem ser diminuídas pela antecipação do prazer que daí resulta; a antecipação do fim-prazer pode até compensar completamente as aflições ligadas aos meios.

A importância do problema dos meios e fins, contudo, não termina aqui. Mais significativos são os seus aspectos que só podem ser entendidos se levarmos em conta as motivações inconscientes.

Podemos valer-nos de uma exemplificação para a relação entre meios e fins usada por Spencer. Ele descreve o prazer que um negociante retira, quando faz o balanço em sua escrituração de tempos em tempos, do resultado mostrar-se exato até o último centavo. Diz ele: "Se se perguntar por que toda essa complicação, tão afastada da atividade de ganhar dinheiro e ainda mais dos prazeres da vida, a resposta é que manter a escrituração em dia vem a ser o atendimento de uma condição para o fim de ganhar dinheiro e tornar-se por si mesmo um fim aproximado — um dever a ser cumprido — que permite o cumprimento do dever de conseguir uma renda e o dever de manter a si mesmo, a esposa e os filhos." [60] No modo de ver de Spencer, o prazer dado pelo meio, a contabilidade, deriva-se do prazer dado pelo fim: aproveitamento da vida, ou "dever". Spencer deixou de perceber dois problemas. O mais flagrante é que o fim percebido *conscientemente* pode ser algo diferente do que é percebido *inconscientemente*. Uma pessoa pode *pensar* que sua meta (ou seu motivo) seja aproveitar a vida ou cumprir o dever para com a família, ao passo que sua meta real, se bem que inconsciente, é o poder que alcançará através do dinheiro ou prazer extraído de juntá-lo.

O segundo problema — e o mais importante — procede da suposição de que o prazer ligado aos meios é forçosamente derivado do prazer associado ao fim. Embora evidentemente

[60] *Ibid.*, p. 161.

possa ocorrer que o prazer contido no fim, o uso futuro do dinheiro, torne também agradável o meio para tal fim (contabilidade), conforme Spencer presume, esse prazer da contabilidade pode originar-se de uma fonte inteiramente diversa e sua conexão com o fim pode ser fictícia. Um caso pertinente seria o de um homem de negócios obsessivo que gosta tremendamente de seu trabalho de escrituração e fica enormemente contente quando sua escrituração se mostra certa até o último centavo. Se examinarmos esse prazer, veremos que ele é uma pessoa carregada de ansiedade e dúvida, gosta da contabilidade porque nela é "ativo" sem ter de tomar decisões ou assumir riscos. Se os livros "fecham" certos, ele fica satisfeito porque a exatidão dos números é uma resposta simbólica a suas dúvidas a respeito de si mesmo e da vida. A contabilidade tem para ela a mesma função que para outro poderá ter jogar paciência ou contar as janelas de uma casa. *Os meios tornaram-se independentes da meta;* usurparam o papel do fim, e a *suposta meta só existe na imaginação.*

O exemplo mais notável — relativo à ilustração dada por Spencer — de um meio que se tornou independente e agradável, não por causa do prazer ligado ao fim, mas por causa de fatores completamente divorciados deste, é o significado de trabalho conforme evoluiu nos séculos que se seguiram à Reforma, especialmente sob a influência do calvinismo.

O problema em foco toca um dos pontos mais sensíveis da sociedade contemporânea. Um dos aspectos mais conspícuos da vida moderna é o fato de que atividades que são meios para determinados fins cada vez mais usurpam a posição de fins, enquanto os próprios fins têm uma existência nebulosa e irreal. As pessoas trabalham para ganhar dinheiro; ganham dinheiro para fazer coisas agradáveis com ele. O trabalho é o meio e o prazer o fim. Mas que sucede na verdade? As pessoas trabalham para ganhar mais dinheiro; usam este para ganhar mais dinheiro ainda, e o fim — a fruição da vida — perdeu-se de vista. As pessoas estão sempre apressadas e inventam coisas para disporem de mais tempo. A seguir, empregam o tempo economizado para correr mais a fim de poupar mais tempo, até que ficam tão exaustas que não podem usar o tempo poupado. Ficamos emaranhados em uma rede de meios e perdemos de vista os fins. Temos rádios que podem levar a todos o que há de melhor em música e literatura. Em vez disso, o que ou-

vimos, em grande parte, é refugo do tipo das revistas sensacionalistas ou anúncios que insultam nossa inteligência e bom-gosto. Dispomos dos mais maravilhosos instrumentos e meios que o homem jamais possuiu, mas não nos detemos para perguntar *para que é que eles são.* [61]

O destaque excessivo dado aos fins leva a um desvirtuamento do equilíbrio harmonioso entre meios e fins de várias maneiras: uma delas é que o destaque é todo para os *fins* sem considerar suficientemente os meios. O resultado é que os fins se tornam abstratos, irreais e, eventualmente, nada mais que sonhos ilusórios. Esse perigo foi discutido extensivamente por Dewey. O insulamento dos fins pode ter efeito oposto: enquanto o fim é conservado ideologicamente, serve unicamente como disfarce para mudar todo o destaque para as atividades que se supõem serem meios para esse fim. O lema para este mecanismo é "Os fins justificam os meios". Os defensores desse princípio não vêem que o uso de meios destrutivos tem suas próprias conseqüências que de fato *transformam* o fim, ainda que este seja ideologicamente conservado.

O conceito de Spencer sobre a função social das atividades agradáveis tem uma repercussão *sociológica* importante no problema de fins e meios. Associada à sua opinião de que a experiência de prazer tem a função biológica de tornar agradáveis atividades favoráveis ao bem-estar humano, e por conseguinte atraentes, ele declara que "a remodelação da natureza humana para ajustá-la à exigência da vida social deve acabar por tornar agradáveis todas as atividades em desacordo com tais necessidades". [62] Prossegue dizendo que, "supondo-a compatível com a conservação da vida, não há nenhum gênero de atividade que não se torne uma fonte de prazer, se continuada, e que portanto o prazer acabará acompanhando todo movimento ou ação exigido pelas condições sociais". [63]

Spencer alude aqui a um dos mecanismos mais expressivos da sociedade: que qualquer sociedade tende a formar a estrutura do caráter de seus membros de modo a *induzi-los a desejar*

---

[61] Antoine de Saint-Exupéry, em *O Pequeno Príncipe*, deu uma excelente narrativa dessa mesma configuração.

[62] *Principles of Ethics*, Vol. I, p. 138.

[63] *Ibid.*, p. 186.

fazer aquilo que têm de fazer para desempenharem sua função social. Escapa-lhe, entretanto, o fato de que em uma sociedade nociva ao *verdadeiro* interesse humano de seus membros atividades que são prejudiciais ao homem, mas úteis ao funcionamento daquela sociedade em particular, também podem tornar-se fontes de satisfação. Mesmo escravos aprenderam a contentar-se com seu fado; opressores, a gostar da crueldade. A coesão de toda sociedade repousa no fato de não haver praticamente nenhuma atividade que não possa ser tornada agradável, fato esse que sugere que o fenômeno descrito por Spencer pode ser uma fonte de inibição assim como de fomento do progresso social. O que importa é a compreensão do significado e função de qualquer atividade particular e da satisfação derivada dela em termos da natureza do homem e das condições convenientes à sua vida. Como foi indicado acima, a satisfação derivada de impulsos irracionais difere em espécie do prazer derivado de atividades favoráveis ao bem-estar humano, e essa satisfação não é um critério de valor. Exatamente por estar Spencer certo ao sugerir que toda atividade socialmente útil pode converter-se em uma fonte de prazer, está errado ao imaginar que, por conseguinte, o prazer ligado a essas atividades demonstre seu valor moral. Só analisando a natureza do homem e desvendando as próprias contradições entre seus interesses *reais* e os *impostos* a ele por uma dada sociedade, pode-se chegar a normas objetivamente válidas, que Spencer esforçou-se por descobrir. Seu otimismo com referência à sua própria sociedade e ao futuro desta e o fato de não dispor de uma psicologia que lidasse com o fenômeno dos impulsos irracionais e sua satisfação levaram-no involuntariamente a preparar o caminho para o relativismo ético que hoje se tornou tão popular.

4. *A Fé Como Traço de Caráter*

> A crença consiste na aceitação das afirmações da alma; a descrença, em sua negação.
>
> EMERSON

A fé não é um dos conceitos que se ajustem ao clima intelectual do mundo de hoje. Geralmente se associa fé a Deus e a doutrinas religiosas, em contraposição ao pensamento racional e científico. Este último é considerado como se referindo

ao domínio dos fatos, distinto de um reino que transcende os fatos e em que o pensamento científico não tem lugar, pois só a fé é que manda. Para muitos, essa divisão é indefensável. Se a fé não pode ser reconciliada com o pensamento racional, deve ser eliminada como remanescente anacrônico de estágios primitivos da cultura e ser substituída pela ciência que lida com fatos e teorias, inteligíveis e suscetíveis de confirmação.

A atitude moderna para com a fé foi atingida após uma prolongada porfia contra a autoridade da Igreja e sua reivindicação para controlar toda espécie de pensamento. Destarte, o ceticismo ante a fé está cingido ao próprio progresso da razão. Esse lado construtivo do ceticismo moderno, contudo, possui um reverso que tem sido menosprezado.

A visão íntima da estrutura do caráter do homem moderno e do panorama social contemporâneo leva à compreensão de que a atualmente disseminada falta de fé não mais apresenta o aspecto progressista de poucas gerações atrás. Naquela época, a luta contra a fé era porfia pela emancipação de grilhões espirituais; era uma contenda contra a crença irracional, a expressão da fé na razão do homem e em sua capacidade para estabelecer uma ordem social governada pelos princípios de liberdade, igualdade e fraternidade. Hoje, a falta de fé é o signo de profunda confusão e desespero. Outrora, o ceticismo e o racionalismo eram forças progressistas para o desenvolvimento das idéias; agora, tornaram-se racionalizações para o relativismo e a incerteza. A convicção de que o acúmulo crescente de fatos terá como resultado inevitável o conhecimento da verdade transformou-se em uma superstição. A própria verdade é olhada, em certas esferas, como um conceito metafísico, e a ciência como restrita à missão de coletar informações. Por trás de uma fachada de suposta certeza racional, há uma incerteza profunda que deixa as pessoas dispostas para aceitar ou acomodar-se a qualquer filosofia que lhes seja inculcada.

Pode o homem viver sem fé? Não deve o bebê ter "fé" no seio da mãe? Não devemos todos nós ter fé em nossos semelhantes, naqueles a quem amamos e em nós mesmos? Podemos viver sem fé na validade das normas para nossa vida? Com efeito, sem fé o homem fica estéril, desesperançado e amedrontado até o próprio âmago de seu ser.

Foi, então, infundada a luta contra a fé, e foram ineficazes as proezas da razão? Teremos de regressar à religião de resig-

nar-nos a viver sem fé? Será a fé necessariamente uma questão de crença em Deus ou em doutrinas religiosas? Estará ela tão vinculada à religião de modo a ter de compartilhar seu destino? Será a fé forçosamente contrária ou divorciada do pensamento racional? Procurarei mostrar que essas perguntas podem ser respondidas considerando-se a fé como a *atitude* básica de uma pessoa, o traço de caráter que impregna todas as suas experiências, que capacita o homem a enfrentar a realidade sem ilusões e, no entanto, a viver por sua fé. É difícil pensar-se em fé sem ser primordialmente como fé *em* algo, e sim como uma atitude interior cujo objeto específico é de importância secundária. Pode ser útil recordar que o termo "fé" como é empregado no Antigo Testamento — *"Emunah"* — quer dizer "firmeza", e portanto designa certa qualidade da experiência humana, um traço de caráter, e não o conteúdo de uma crença em algo.

Para compreender esse problema, talvez convenha abordá-lo examinando primeiramente o problema da dúvida. A dúvida também é comumente entendida como dúvida ou perplexidade acerca desta ou daquela suposição, idéia ou pessoa, mas pode igualmente ser descrita como a *atitude* que satura toda a personalidade do indivíduo, de forma que o objeto particular ao qual se prende a dúvida dele é apenas de importância secundária. A fim de entender o fenômeno da dúvida, é mister diferençar entre a dúvida *racional* e a *irracional*. Daqui a pouco farei essa mesma distinção relativamente ao problema da fé.

A dúvida irracional não é a reação intelectual a uma suposição inadequada ou nìtidamente errada, mas antes a dúvida que matiza emocional e intelectualmente toda a vida de uma pessoa. Para ela, não há experiência alguma em qualquer setor da vida que apresente a qualidade de certeza: tudo é duvidoso, nada é certo.

A forma mais extrema de dúvida irracional é a compulsão neurótica para duvidar. A pessoa que sofre dela é compelida a duvidar de tudo em que pense ou a ficar perplexa ante tudo o que faz. Muitas vezes a dúvida refere-se às questões e decisões mais importantes da vida; outras, intromete-se em decisões triviais, como a de saber que roupa vestir ou se ir ou não a uma festa. Quaisquer que sejam os objetos da dúvida, triviais ou importantes, a dúvida irracional é torturante e exaustiva.

A investigação psicanalítica do mecanismo das dúvidas compulsivas revela que elas são a expressão racionalizada de conflitos emocionais inconscientes, provindos de uma falta de integração da personalidade total e de um intenso sentimento de impotência e incapacidade. Só identificando as raízes da dúvida pode-se superar a paralisia da vontade que dimana da experiência interior de impotência. Enquanto não se tiver chegado a essa introvisão, encontrar-se-ão soluções sucedâneas que, apesar de insatisfatórias, pelo menos extinguem as atormentadoras dúvidas manifestas. Um desses sucedâneos é a atividade compulsiva em que a pessoa consegue achar alívio temporário. Outra é a aceitação de determinada "fé" em que a pessoa como que se submerge levando consigo suas dúvidas.

A forma típica da dúvida contemporânea, contudo, não é a ativa descrita acima, mas antes uma atitude de *indiferença* em que *tudo é possível, nada é certo*. Um número recente de pessoas estão-se sentindo desnorteadas sobre tudo — trabalho, política, moral — e, o que é pior ainda, crêem que essa confusão é um estado normal da mente. Sentem-se isoladas, desorientadas e impotentes: não sentem a vida em função de seus próprios pensamentos, emoções e percepções sensoriais, mas em função de experiências que imaginam que deveriam ter. Embora nessas pessoas automatizadas tenha desaparecido a dúvida ativa, seu lugar foi tomado pela indiferença e pelo relativismo.

Em contraste com a dúvida irracional, a *dúvida racional* contesta suposições cuja validade depende da crença em uma autoridade e não na própria experiência da pessoa. Essa dúvida tem função saliente no desenvolvimento da personalidade. A criança a princípio aceita todas as idéias da autoridade indiscutida dos pais. Enquanto se vai emancipando da autoridade deles desenvolvendo seu próprio eu, ela se torna crítica. Ao crescer, a criança começa a duvidar das lendas que anteriormente aceitara sem perguntas, e o aumento de sua capacidade crítica é diretamente proporcional ao grau com que se vai tornando independente da autoridade dos pais e ficando adulta.

Historicamente, a dúvida racional é uma das molas mestras do pensamento moderno, de que a Filosofia moderna, assim como a Ciência, recebeu seus mais fecundos impulsos. Nisso também, como no desenvolvimento pessoal, o surto da dúvida

racional esteve unido à crescente emancipação da autoridade da Igreja e do Estado.

Em relação à *fé*, desejo estabelecer a mesma diferenciação que fiz com relação à dúvida: a entre fé racional e irracional. Por fé irracional entendo a crença em uma pessoa, idéia ou símbolo, que não resulta da experiência própria da pessoa, de pensamento ou sentimento, mas se funda na sua submissão emocional a uma autoridade irracional.

Antes de continuarmos, cumpre explorar mais a conexão entre a submissão e os processos intelectuais e emocionais. Há amplas provas de que uma pessoa que renunciou à independência interior e submeteu-se a uma autoridade tende a substituir sua experiência própria pela da autoridade. A elucidação mais impressionante é a encontrada na situação hipnótica, em que uma pessoa se rende à autoridade de outra e, durante o sono hipnótico, está pronta a pensar e sentir o que o hipnotizador "a faz" pensar e sentir. Mesmo depois de haver despertado do sono hipnótico, obedecerá a sugestões que lhe foram dadas pelo hipnotizador, conquanto pense que está obedecendo a seu próprio juízo e iniciativa. Se o hipnotizador, por exemplo, insinuou que a certa hora o indivíduo sentirá frio e deverá vestir o capote, na situação pós-hipnótica ele sentirá frio e agirá de acordo, convencido de que seus sentimentos e atos baseiam-se na realidade e originam-se de sua própria convicção e vontade.

Se bem que a situação hipnótica seja a experiência mais convincente para demonstrar a inter-relação da submissão a uma autoridade e dos processos intelectuais, há muitas situações relativamente corriqueiras que revelam o mesmo mecanismo. A reação das pessoas a um líder dotado de forte poder de sugestão é um exemplo de uma situação semi-hipnótica. Aí também a aceitação irrestrita de suas idéias não se apóia na convicção dos ouvintes estribada em sua submissão emocional ao orador. As pessoas nessa situação têm a ilusão de que concordam, de que aprovam racionalmente as idéias propostas pelo orador. Acham que o aceitaram porque estão de acordo com as idéias dele. Na realidade, a seqüência é exatamente a oposta: elas aceitam suas idéias porque se sujeitaram à autoridade dele de um modo semi-hipnótico. Hitler deu uma boa descrição desse processo no seu debate sobre a conveniência de rea-

lizar comícios de propaganda à noite. Ele disse que o "talento oratório superior de natureza apostólica dominadora conseguirá agora [à noite] conquistar com mais facilidade para a nova ordem pessoas que sofreram um enfraquecimento de sua força de resistência da maneira mais natural do que outras que ainda estão em plena posse de suas energias e de sua força de vontade". [64]

Para a fé irracional, a frase *"Credo quia absurdum est"* [65] — "Creio *porque* isso é absurdo" — tem absoluta validade psicológica. Se alguém fizer uma declaração racionalmente sensata, estará fazendo o que, em princípio, todos os demais podem fazer. Se, contudo, atrever-se a fazer uma declaração racionalmente absurda, estará mostrando, por isso mesmo, que ultrapassou a faculdade do senso comum e, assim, possui um poder mágico que o coloca acima da pessoa comum.

Entre os abundantes exemplos históricos de fé irracional, parece que o relato bíblico da libertação dos judeus do jugo egípcio é um dos mais extraordinários comentários sobre o problema da fé. Em todo o relato, os judeus são descritos como um povo que, embora sofrendo devido à sua escravidão, teme rebelar-se e involuntariamente perder a segurança que têm como escravos. Eles só entendem a linguagem do poder, que temem, mas a que se submetem; Moisés, impugnando a ordem de Deus para que ele se anuncie como Seu representante, diz que os judeus não acreditarão em um deus cujo nome nem conhecem. Deus, embora não querendo assumir um nome, assim o faz para satisfazer a busca de certeza dos judeus. Moisés insiste que mesmo um nome não é garantia suficiente para fazer os judeus terem fé em Deus. Assim, Deus faz nova concessão: ensina Moisés a realizar milagres "para que creiam que te apareceu o Senhor, o Deus de seus pais, o Deus de Abraão, Isaac e Jacó". É inconfundível a ironia profunda dessa frase. Se os judeus tivessem a espécie de fé que Deus queria que tivessem, estaria implantada em sua própria experiência ou na história de sua nação; mas eles haviam-se tornado escravos, sua fé era a de

---

[64] Adolf Hitler, *Mein Kampf* (*Minha Luta*) (Nova York: Reynal & Hitchcock, Inc., 1939), p. 710.

[65] Versão popular, embora um tanto deformada, de uma frase de Tertuliano.

escravos e implantada na submissão ao poder que prova sua força por meio de magia; só podiam ficar impressionados com outra magia, não diversa, mas apenas mais forte do que a usada pelos egípcios.

O fenômeno contemporâneo mais drástico da fé irracional é a fé nos chefes ditatoriais. Seus adeptos tentam provar a legitimidade dessa fé mostrando que milhões estão prontos a morrer por ela. Se formos definir a fé em função da dedicação cega a uma pessoa ou causa e medi-la pela disposição para se dar a vida por ela, então realmente a fé dos profetas na justiça e no amor, e a de seus oponentes no poder, é basicamente o mesmo fenômeno, diferente apenas em seu *objeto*. Então, a fé dos defensores da liberdade e a dos seus opressores só divergem por visarem a idéias distintas.

A fé irracional é uma convicção fanática em alguém ou em algo, radicada na sujeição e na autoridade irracional, pessoal ou impessoal. A fé racional, em contraste, é uma convicção firme baseada na atividade produtiva, intelectual e emocional. No pensamento racional, em que se supõe não haver lugar para ela, a fé racional é um componente importante. Como o cientista, por exemplo, chega a uma nova descoberta? Será que começa fazendo experiência após experiência, reunindo fato sobre fato, sem ter uma visão do que espera encontrar? Raramente foi realizada qualquer descoberta importante em qualquer campo dessa maneira; tampouco houve quem chegasse a conclusões valiosas quando estava apenas perseguindo fantasias. O processo do pensamento criador em qualquer campo do esforço humano muitas vezes principia pelo que pode ser chamado uma "visão racional", ela mesma um resultado de considerável estudo, reflexão e observação anteriores. Quando o cientista consegue coletar dados suficientes ou elaborar uma fórmula matemática, ou ambas as coisas, para tornar sua visão original altamente plausível, pode-se dizer que ele chegou a uma hipótese de ensaio. Uma análise cuidadosa dessa hipótese, a fim de discernir suas implicações e acumular dados que a apóiem, leva a uma hipótese mais adequada e, eventualmente, quiçá à sua inclusão em uma teoria de vasta amplitude.

A história da ciência está repleta de casos de fé na razão e visão da verdade. Copérnico, Kepler, Galileu e Newton, todos estavam imbuídos de uma fé inabalável na razão. Foi por ela

que Bruno foi queimado na fogueira e Spinoza sofreu a pena de excomunhão. Em todos os passos, desde a concepção de uma visão racional até a formulação de uma teoria, a *fé* é necessária; fé na visão como uma meta racionalmente válida a ser procurada, fé na hipótese como uma proposição provável e plausível, e fé na teoria final, pelo menos até que se chegue a um consenso geral acerca de sua validade. Essa fé tem suas raízes na experiência própria, na confiança em sua capacidade de pensar, observar e julgar. Enquanto a fé irracional é a aceitação de algo como verdadeiro só *porque* uma autoridade ou a maioria assim o declaram, a fé racional implanta-se em uma convicção independente baseada na observação e pensamento produtivos da própria pessoa.

Reflexão e julgamento não são o único setor da experiência em que se manifesta a fé racional. No das relações humanas, a fé é uma qualidade indispensável a qualquer amizade ou amor significativo. "Ter fé" em outra pessoa significa estar certo da fidedignidade e imutabilidade de suas atitudes fundamentais, o âmago de sua personalidade. Por isso não quero dizer que uma pessoa não possa mudar de opiniões, porém que suas motivações básicas permanecem as mesmas; por exemplo, sua capacidade ou seu respeito pela dignidade humana faz parte do seu eu, não estando sujeito a mudanças.

Ainda nesse sentido, temos fé em nós mesmos. Temos consciência da existência de um eu, de um âmago de nossa personalidade que é imutável e que persiste através de nossa vida, a despeito das circunstâncias variáveis, e independente de certas mudanças de opiniões e sentimentos. É esse âmago que é a realidade oculta atrás da palavra "Eu" e em que se firma nossa convicção de identidade. A menos que tenhamos fé na persistência do eu, o nosso sentimento de identidade se vê ameaçado e tornamo-nos dependentes de outras pessoas cuja aprovação passa a ser a base para sentirmo-nos idênticos a nós mesmos. Só a pessoa que tem fé em si mesma é capaz de ser fiel a outras, pois só então pode estar certa de que será no futuro a mesma que é hoje e, portanto, sentir e agir como agora espera fazer. Fé em si mesmo é uma condição para a capacidade de prometer qualquer coisa, e como, segundo Nietzsche notou, o homem pode ser definido por sua capacidade de prometer, essa é uma das condições da existência humana.

Outro significado de ter fé em uma pessoa refere-se à fé que temos nas potencialidades dos outros, de nós mesmos e da humanidade. A forma mais rudimentar em que essa fé existe é a fé que a mãe tem no filho recém-nascido; de que êle viverá, crescerá, andará e falará. Todavia, o desenvolvimento da criança a esse respeito ocorre com tal regularidade que a expectativa não parece exigir fé. É diferente com as potencialidades que podem deixar de desenvolver-se: as de amar, de ser feliz, de empregar sua razão, e outras mais específicas como os dons artísticos. Elas são as sementes que crescerão e se patentearão desde que sejam dadas as condições apropriadas a seu desenvolvimento, e podem ser sufocadas se estas estiverem ausentes. Uma das mais importantes de tais condições é que as pessoas significativas na vida da criança tenham fé nessas potencialidades. A presença dessa fé estabelece a diferença entre educação e manipulação. Educar é o mesmo que auxiliar a criança a realizar suas potencialidades.[66] O contrário de educação é manipulação, que se baseia na ausência de fé no florescimento das potencialidades e na convicção de que a criança só será direita se os adultos lhe impingirem o que for conveniente e eliminarem o que pareça indesejável. Não há necessidade de fé no robô, visto como tampouco existe vida nele.

A fé nos outros culmina com a fé na *humanidade*. No mundo ocidental, essa fé foi expressa em termos religiosos pela religião judaico-cristã, e em linguagem secular encontrou sua expressão mais vigorosa nas idéias progressistas políticas e sociais desses últimos 150 anos. Como a fé na criança, baseia-se na idéia de que as potencialidades do homem são tais que dadas as condições apropriadas elas serão capazes de construir uma ordem social governada pelos princípios de igualdade, justiça e amor. O homem ainda não conseguiu construir uma ordem assim, e por isso a convicção de que poderá fazê-lo exige fé. Mas, como toda fé racional, essa também não é um desejo preconcebido, porém baseia-se na experiência dos feitos passados da raça humana, na experiência interior de cada indivíduo e em sua própria experiência de razão e amor.

---

[66] A origem da palavra educação é *e-ducere*, que literalmente quer dizer "trazer para fora" ou expressa algo que está presente potencialmente. Nesse sentido, educação resulta em *existência*, que significa sobressair, emergir do estado potencial para o de realidade manifesta.

Ao passo que a fé irracional se arraiga na submissão a um poder que se sente ser esmagadoramente forte, onisciente e onipotente, na abdicação de seu próprio poder e força, a fé racional estriba-se na experiência oposta. Temos essa fé em uma idéia porque ela resulta de nossa própria observação e reflexão. Temos fé nas potencialidades dos outros, de nós mesmos e da humanidade porque e só até o ponto em que experimentamos o crescimento de nossas próprias potencialidades, a realidade do nosso desenvolvimento, o vigor de nosso próprio poder de amar e raciocinar. A *base da fé racional é a produtividade;* viver por nossa fé significa viver produtivamente e ter a única certeza que existe: a certeza que germina da atividade produtiva e da experiência de que cada um de nós é o sujeito ativo de quem essas atividades constituem o predicado. Logo, a crença no poder (no senso de dominação) e o uso do poder são o reverso da fé. Crer no poder que existe é descrer no crescimento das potencialidades que ainda não se acham concretizadas. É uma predição do futuro baseada unicamente no presente visível; mas acaba sendo um sério erro de cálculo, profundamente irracional em sua omissão das potencialidades humanas e do desenvolvimento humano. Não há fé racional no poder. Há submissão a ele ou, da parte dos que o têm, o desejo de conservá-lo. Conquanto para muitos o poder pareça ser a mais real de todas as coisas, a história do homem provou ser ela a mais instável de todas as realizações humanas. Devido ao fato de poder e fé serem mutuamente exclusivos, todos os sistemas religiosos e políticos que originariamente são erguidos sobre a fé racional corrompem-se e acabam perdendo qualquer vigor que tenham, caso confiem no poder ou a ele se aliem.

Uma concepção errônea relativamente à fé deve ser mencionada aqui de forma sumária. Supõe-se amiúde que a fé é uma situação em que a pessoa aguarda passivamente a realização de suas esperanças. Embora isso seja característico da fé irracional, conclui-se de nosso estudo que nunca se aplica à fé racional. Posto que esta se radica na experiência de sua própria produtividade, a pessoa não pode permanecer passiva, e sim deve ter uma atividade interior autêntica. Uma velha lenda judaica exprime essa idéia de forma bem vívida. Quando Moisés lançou seu bordão dentro do Mar Vermelho, o mar, bem ao contrário do esperado milagre, não se abriu para deixar

uma passagem seca para os judeus. Só quando o primeiro homem pulou dentro da água ocorreu o milagre prometido e as águas retrocederam.

No início dessa discussão, fiz diferença entre a fé como atitude, como traço de caráter, e a fé como crença em certas idéias ou pessoas. Até este ponto tratamos apenas da fé no primeiro sentido, e surge a pergunta de saber se não haverá alguma conexão entre a fé como traço de caráter e os objetos em que se deposita fé. Segue-se, de nossa análise da fé racional em contraste com a irracional, que existe tal conexão. Como a fé racional é baseada em nossa própria experiência produtiva, nada pode ser seu objeto que *transcenda* a experiência humana. Outrossim, segue-se que não podemos falar de fé racional quando uma pessoa crê em idéias de amor, razão e justiça, não como produtos de sua própria experiência, mas só porque foi ensinada a crer nelas. A fé religiosa pode ser de qualquer espécie. Mormente algumas seitas que não compartilham o poder da Igreja e algumas correntes místicas da religião que salientaram a capacidade do homem para amar, sua semelhança a Deus, conservaram e cultivaram a atitude de fé racional no simbolismo religioso. O que se aplica à religião também se aplica à fé em sua forma secular, particularmente nas idéias sociais e políticas. As idéias de liberdade ou democracia degeneram em nada, a não ser fé irracional, uma vez que não se baseiem na experiência produtiva de cada indivíduo, porém lhe sejam apresentadas por partidos ou Estados que o forçam a acreditar nelas. Há muito menos diferença entre uma fé mística em Deus e a fé racional de um ateu na humanidade do que entre aquela primeira fé e a de um calvinista cuja fé em Deus se alicerça na convicção de sua própria impotência e em seu temor do poder de Deus.

O homem não pode viver sem fé. A questão crucial para nossa geração e as seguintes é saber se essa fé será uma fé irracional em chefes, máquinas, sucesso, ou a fé racional no homem fundada na experiência de nossa própria atividade produtiva.

5. *Os Poderes Morais do Homem*

> Maravilhas são muitas, e nenhuma é mais maravilhosa que o Homem.
>
> SÓFOCLES, *Antígona*

a. O HOMEM, BOM OU MAU?

A posição adotada pela ética humanista de que o homem é capaz de saber o que é bom e de agir em conformidade, apoiado no vigor de suas potencialidades naturais e de sua razão, seria insustentável se fosse verdadeiro o dogma da maldade natural nata do homem. Os opositores da ética humanista alegam que a natureza humana é de molde a fazê-lo propenso a hostilizar seus semelhantes, a ser invejoso e ciumento e a ser preguiçoso, a menos que seja refreado pelo medo. Muitos representantes da ética humanista refutaram esse desafio insistindo em que o homem é inerentemente bom e que a destrutividade não é parte integrante de sua natureza.

Com efeito, a controvérsia entre essas duas opiniões conflitivas é um dos temas fundamentais do pensamento ocidental. Para Sócrates, a ignorância, e não a índole natural do homem, era a fonte de todo o mal; para ele, o vício era o erro. O Antigo Testamento, pelo contrário, conta-nos que a história do homem começa por um ato pecaminoso e que seus "impulsos são maus a partir da infância". No início da Idade Média, a batalha entre as duas opiniões contrárias concentrou-se em torno da questão de como interpretar o mito bíblico da queda de Adão. Agostinho achou que a natureza humana era corrupta desde a queda, que cada geração nascia sob a maldição causada pela desobediência do primeiro homem e que só a graça divina, transmitida pela Igreja e por seus sacramentos, poderia salvar o homem. Pelágio, o grande adversário de Agostinho, sustentou que o pecado de Adão foi puramente pessoal e que não afetara ninguém além dele próprio; que todo homem, conseqüentemente, nasce com poderes tão incorruptos quanto os de Adão antes da queda, e que o pecado é resultante da tentação e do mau exemplo. A batalha foi ganha por Agostinho, e essa vitória iria determinar — e obscurecer — a mente humana durante séculos.

Os últimos anos da Idade Média testemunharam um aumento da crença na dignidade, poder e bondade naturais do homem. Os pensadores do Renascimento, assim como Tomás de Aquino no século XIII, externaram essa crença, embora suas opiniões acerca do homem divergissem em muitos pontos essenciais e Aquino nunca retornasse ao radicalismo da "heresia" de Pelágio. A antítese, a idéia da maldade intrínseca do homem, foi exposta nas doutrinas de Lutero e Calvino, revivendo assim a posição de Agostinho. Se bem que insistissem na liberdade espiritual do homem e em seu direito — e obrigação — de enfrentar Deus diretamente e sem o intermédio do padre, denunciaram a maldade e a impotência intrínsecas do homem. Segundo eles, o maior obstáculo à salvação do homem é seu orgulho, e ele só pode vencê-lo por sentimentos de culpa, arrependimento, submissão irrestrita a Deus e fé na misericórdia divina.

Esses dois fios permanecem entrelaçados na tessitura do pensamento moderno. A idéia da dignidade e poder do homem foi proclamada pela filosofia do Iluminismo, pelos pensadores liberais e progressistas do século XIX e mais radicalmente por Nietzsche. A idéia da desvalia e nulidade do homem encontrou uma expressão nova, e desta feita completamente secular, nos sistemas autoritários em que o Estado ou a "sociedade" se torna o governante supremo, ao passo que o indivíduo, reconhecendo sua própria insignificância, deve por hipótese satisfazer-se com a obediência e a submissão. As duas idéias, conquanto claramente separadas nas filosofias da democracia e do autoritarismo, são mescladas em suas formas menos extremas no modo de pensar, e mais ainda no de sentir, de nossa cultura. Hoje em dia, somos adeptos tanto de Agostinho *como* de Pelágio, de Lutero *e* Pico della Mirandolla, de Hobbes *e* Jefferson. Acreditamos conscientemente no poder e dignidade do homem, mas — muitas vezes inconscientemente — também acreditamos na impotência e perversidade do homem — e particularmente na nossa — e explicamos isso chamando a atenção para a "natureza humana". [67]

---

[67] R. Niebuhr, o expoente da teologia neo-ortodoxa, contemporânea, tornou novamente explícita a posição luterana, combinando-a, paradoxalmente, com uma filosofia política progressista.

Nos livros de Freud as duas idéias opostas encontraram expressão em termos de teoria psicológica. Freud era, em muitos aspectos, um representante típico do espírito do Iluminismo, acreditando na razão e no direito do homem a proteger suas reivindicações naturais contra as convenções sociais e a pressão da cultura. Ao mesmo tempo, contudo, sustentava a opinião de que o homem era preguiçoso e auto-indulgente por natureza e tinha de ser forçado a seguir a trilha da atividade socialmente útil.[68] A expressão mais radical na concepção da destrutividade inata do homem é encontrada na teoria de Freud sobre o "instinto de morte". Após a 1.ª Guerra Mundial ele ficou tão impressionado com o poder da paixão destrutiva que reviu sua antiga teoria, segundo a qual havia dois tipos de instintos, o sexo e a conservação individual, atribuindo lugar de destaque à destrutividade irracional. Ele supôs que o homem era o campo de batalha em que se defrontavam duas forças igualmente poderosas: o impulso de vida e o impulso de morte. Estas, pensou ele, eram forças biológicas encontradas em todos os organismos, inclusive o homem. Se o impulso de morte se voltasse contra objètos exteriores, manifestar-se-ia como um impulso para destruir; se permanecesse dentro do organismo, visaria à autodestruição.

A teoria de Freud é dualista. Ele não vê o homem seja como essencialmente bom, seja como essencialmente mau, mas como acionado por duas forças contraditórias igualmente potentes. O mesmo modo de ver dualista havia sido expresso por muitos sistemas religiosos e filosóficos. Vida e morte, amor e luta, dia e noite, preto e branco, Ormuzde e Arimã são apenas algumas das inúmeras formulações simbólicas dessa polaridade. Essa teoria dualista é de fato assaz atraente para o estudante da natureza humana. Deixa margem para a idéia da bondade do homem, mas também leva em conta sua tremenda capacidade de destruição que, sendo apenas superficial, pode ser ignorada por idéias preconcebidas. A posição dualista, sem embargo, é sòmente o ponto de partida e não a solução de nossos problemas psicológicos e éticos. Devemos interpretar esse dualismo como indicando que ambos os impulsos, o de viver e o de des-

[68] Os dois lados opostos da atitude de Freud são encontrados em seu livro *O Futuro de Uma Ilusão*.

truir, são capacidades inatas e igualmente vigorosas do homem? Nesse caso, a ética humanista ver-se-ia confrontada com o problema de como o lado destrutivo do homem poderá ser contido sem sanções e sem ordens autoritárias.

Ou, então, podemos chegar a uma solução mais conforme ao princípio da ética humanista e poderá a polaridade entre o anelo de viver e o de destruir ser interpretada em outro sentido? Nossa aptidão para responder a essas perguntas depende da percepção profunda que tivermos da natureza da hostilidade e da destrutividade. Não obstante, antes de entrarmos nesse exame, será de bom alvitre ficar bem a par de quanto depende dessa resposta o problema da Ética.

A escolha entre vida e morte é, de fato, a alternativa básica da Ética. É a alternativa entre produtividade e destrutividade, entre potência e impotência, entre virtude e vício. Para a ética humanista, todos os impulsos maus dirigem-se contra a vida e todo o bem atende à conservação e à dilatação da vida.

Nosso primeiro passo, ao abordar o problema da destrutividade, é diferençar entre duas espécies de ódio: o racional ou "reativo", e o irracional ou "condicionado pelo caráter". O primeiro é a reação de uma pessoa contra uma ameaça à vida, liberdade ou idéias, suas ou de outra pessoa; sua premissa é o respeito à vida. O ódio racional tem uma função biológica importante: é o equivalente afetivo da ação que serve à proteção da vida; ele começa a existir como uma reação contra ameaças vitais, e cessa de existir quando a ameaça foi afastada; *não é antagônico, mas concomitante do impulso de vida.*

O ódio *condicionado pelo caráter* difere em qualidade. É um traço de caráter, uma disposição contínua para odiar, que subsiste no íntimo da pessoa que *é* hostil em vez de reagir contra um estímulo vindo de fora. O ódio irracional pode materializar-se ante o mesmo tipo de ameaça realista que desperta o ódio reativo; muitas vezes, porém, é um ódio gratuito, que aproveita toda oportunidade para se expressar, racionalizado sob a forma de ódio reativo. A pessoa odienta parece ter uma sensação de alívio, como se ficasse feliz por ter achado a oportunidade de descarregar sua hostilidade permanente. Pode-se quase ver em seu rosto o prazer que ela colhe da satisfação do ódio.

A Ética interessa-se primordialmente pelo problema do ódio irracional, a paixão para destruir ou lesar a vida. Ele está implantado no caráter da pessoa, sendo de importância secundária o seu objeto. Dirige-se tanto contra outras pessoas quanto contra o próprio indivíduo, apesar de nos apercebermos melhor de odiar outros do que a nós mesmos. O ódio contra nós mesmos é comumente racionalizado como sacrifício, desprendimento, ascetismo, ou auto-acusação e sentimento de inferioridade.

A freqüência do ódio *reativo* é maior ainda do que pode parecer, porque amiúde uma pessoa reage com ódio contra ameaças à sua integridade e liberdade, ameaças essas que não são evidentes e explícitas, mas sutis ou até mesmo disfarçadas como amor e proteção. Mesmo assim, contudo, o ódio de caráter continua sendo um fenômeno de tal magnitude que a teoria dualista de amor e ódio como as duas forças fundamentais parece jogar com os fatos. Tenho de admitir, então, a correção da teoria dualista? Para responder a essa pergunta, é mister pesquisar mais a fundo a teoria do dualismo. São as forças do bem e do mal de igual intensidade? São ambas parte da bagagem original do homem, ou qual é outra relação que poderá haver entre elas?

Segundo Freud, a destrutividade é inerente a todos os seres humanos; difere sobretudo no que se refere a seu objeto — ou outros ou eles próprios. Dessa posição, seria de concluir-se que a destrutividade contra si mesmo é inversamente proporcional à contra os outros. Tal suposição, no entanto, é desmentida pelo fato das pessoas variarem em seu grau de destrutividade total, não importando se esta se volta principalmente contra si mesma ou contra o próximo. Não encontramos grande hostilidade contra outros em quem tem pouca hostilidade contra si mesmo; pelo contrário, vemos que andam juntas as duas formas de hostilidade. Constatamos, ainda mais, que as forças de destruição da vida aparecem em uma pessoa na razão inversa das favoráveis à vida: quanto mais fortes estas, mais débeis aquelas, e vice-versa. Esse fato oferece uma pista para a compreensão da energia antivital; parece que o grau de destrutividade é proporcional ao grau em que se acha tolhida a expansão das capacidades da pessoa. Não me refiro, com isso, a frustrações ocasionais de tal ou qual desejo, mas ao bloqueio da expressão espontânea das capacidades sensórias, emocionais, físicas e intelectuais do homem, à obstrução de suas potencialidades

produtivas. Se a tendência vital para crescer, para viver, é baldada, a energia assim travada sofre um processo de *modificação* e transforma-se em energia antivital. A *destrutividade é o produto da vida não vivida.* As condições individuais e sociais que contribuem para deter a energia favorável à vida produzem a destrutividade que, por sua vez, é a fonte de que provêm as variadas manifestações do mal.

Se é verdade que a destrutividade deve formar-se como decorrência da energia produtiva bloqueada, talvez pareça que ela pode ser chamada adequadamente de uma potencialidade da natureza humana. Segue-se daí, então, que tanto o bem quanto o mal são potencialidades de valor igual no homem? Para podermos responder a essa pergunta, devemos investigar o significado de potencialidade. Dizer que algo existe "potencialmente" não quer dizer apenas que isso existirá no futuro, como também que essa sua futura existência já está preparada no presente. Essa relação entre as fases presente e futura do desenvolvimento pode ser explicada dizendo-se que o futuro existe virtualmente no presente. Quer isso dizer que a fase futura *necessariamente* se materializará desde que exista a fase presente? Evidentemente não. Se dizemos que a árvore está potencialmente presente na semente, não quer dizer que de toda semente *tem* de se formar uma árvore. A realização de uma potencialidade depende da presença de certas condições que são, no caso da semente, por exemplo, solo apropriado, água e luz do sol. De fato, o conceito de potencialidade nada significa senão em ligação com as condições específicas exigidas para sua realização. A afirmação de que a árvore está potencialmente presente na semente deve ser elucidada de modo a indicar que uma árvore nascerá da semente *desde que* a semente seja colocada nas condições específicas necessárias ao crescimento. Se estiverem ausentes essas condições, se, por exemplo, o solo é úmido demais e por isso incompatível com a germinação da semente, esta apodrecerá em vez de converter-se em árvore. Se um animal for privado de alimento, ele não realizará sua potencialidade de crescimento e sim morrerá. Pode-se dizer, pois, que a semente ou o animal tem duas espécies de potencialidades, de cada uma das quais decorrem certos resultados em uma fase posterior do desenvolvimento: uma, a *potencialidade primária,* que se concretiza se estiverem presentes as condições apropriadas; outra, a *potencialidade secundária,* que se concretiza se as

condições forem contrárias às necessidades vitais. Ambas as potencialidades, a primária e a secundária, fazem parte da natureza de um organismo. As potencialidades secundárias manifestam-se com a mesma obrigatoriedade que a primária. Os termos "primário" e "secundário" são empregados para assinalar que o desenvolvimento da potencialidade denominada "primária" ocorre sob condições normais e que a "secundária" só se manifesta em caso de condições patogênicas.

Uma vez que estejamos certos ao presumir que a destrutividade é uma potencialidade secundária do homem, que só se manifesta quando ele deixa de realizar suas potencialidades primárias, teremos respondido apenas a uma das objeções contra a ética humanista. Mostramos que o homem não é necessariamente mau, porém que se torna mau somente quando estão ausentes as condições adequadas a seu crescimento e desenvolvimento. O mal não tem existência própria independente: ele é a ausência do bem, o resultado do fracasso em realizar a vida.

Temos de avir-nos com outra objeção à ética humanista, a de que as condições adequadas ao desenvolvimento do bem devem compreender recompensas e castigos porquanto o homem não tem dentro de si nenhum incentivo para o desenvolvimento de seus poderes. Procurarei demonstrar, nas páginas seguintes, que o indivíduo normal possui em si a tendência para desenvolver-se, para crescer e para ser produtivo, e que a paralisação dessa tendência é, em si mesma, um sintoma de doença mental. A saúde mental, assim como a física, não é um objeto para o qual o indivíduo deva ser forçado por outrem, mas para o qual existe incentivo dentro do indivíduo e cuja supressão exige violentas forças ambientes a ele contrárias. [69]

A admissão de que o homem tem um impulso inerente para engrandecer-se e integrar-se não implica um impulso abstrato para a perfeição como um dom particular de que o homem seja dotado. Decorre da própria natureza do homem, do princípio *de que o poder de agir cria uma necessidade de usar este poder e que a omissão de fazê-lo redunda em disfunção e infelicidade.* A validade desse princípio pode ser facilmente percebida no que

[69] Esse ponto de vista foi veementemente salientado por K. Goldstein, H. S. Sullivan e Karen Horney.

diz respeito às funções fisiológicas do homem. O homem tem o poder de andar e movimentar-se; se fosse impedido de fazê-lo, daí surgiria sério mal-estar ou doença. A mulher tem o poder de ter filhos e de amamentá-los; se este poder permanece sem utilização, se uma mulher não se torna mãe, se não pode usar sua capacidade de dar à luz uma criança e de amá-la, experimenta uma frustração que só pode ser remediada por uma realização redobrada de seus poderes em outros setores da vida. Freud chamou a atenção para outra carência de utilização como causa de sofrimento, e da energia sexual, reconhecendo que o bloqueio da energia sexual pode provocar distúrbios neuróticos. Apesar de Freud ter exagerado a significação da satisfação sexual, sua teoria é uma profunda expressão *simbólica* do fato de que a omissão do homem em usar e gastar o que tem é causa de doença e infelicidade. A validez desse princípio é aparente tanto para as faculdades psíquicas quanto para as físicas. O homem é dotado da capacidade de falar e de pensar; se elas forem tolhidas, a pessoa será seriamente prejudicada. Ele tem o poder de amar, e se não puder utilizá-lo, se for incapaz de amar, sofrerá por causa desse infortúnio ainda que possa tentar ignorar seu sofrimento por meio de toda sorte de racionalizações ou por meios de fuga consagrados por sua cultura para evadir-se à aflição causada por seu malogro.

A razão para o fenômeno de surgir infelicidade quando o homem não emprega suas aptidões é encontrada na própria condição da existência humana. Esta se caracteriza por dicotomias existenciais que discuti em capítulo anterior. Ele não tem outra forma de sentir-se unido ao mundo e ao mesmo tempo consigo próprio, de relacionar-se com outros e reter sua integridade como entidade ímpar, exceto fazendo uso produtivo de suas capacidades. Se deixar de fazer isso, não poderá conseguir harmonia e integração interiores; ficará dilacerado e fragmentado, ansioso por fugir de si mesmo, de sua sensação de impotência, tédio e incapacidade que são os resultados inexoráveis de sua omissão. O homem, estando vivo, não pode deixar de querer viver, e o único modo de conseguir sucesso na arte de viver é usar seus poderes, para gastar aquilo que possui.

Talvez não haja outro fenômeno que revele mais claramente o resultado do fracasso do homem em viver produtiva e integradamente do que a neurose. Toda neurose é o resultado de um conflito entre os poderes intrínsecos do homem e as

forças que se opõem a seu desenvolvimento. Os sintomas neuróticos, como sintomas de uma enfermidade física, são a manifestação da luta que a parte sadia da personalidade sustenta contra as influências deturpadoras voltadas contra seu desabrochar.

Entretanto, a falta de integração e produtividade nem *sempre* leva à neurose. O fato é que, se isso ocorresse, teríamos de considerar a imensa maioria das pessoas como neuróticas. Quais são, então, as condições específicas que contribuem para produzir a neurose? Há certas condições que só posso mencionar aqui resumidamente: por exemplo, uma criança pode ter sido mais oprimida do que outras, e o conflito entre sua ansiedade e seus desejos humanos básicos pode, por isso, ser mais agudo e insuportável, ou então, ela pode ter criado um sentimento de liberdade e originalidade superior ao da pessoa comum, e por isso a frustração é mais inaceitável.

Porém, ao invés de enumerar outras condições que favorecem a neurose, prefiro inverter a pergunta e indagar quais as condições que são responsáveis pelo fato de tantas pessoas *não* se tornarem neuróticas, malgrado seu insucesso em viverem uma vida produtiva e integrada. Parece útil, a essa altura, diferençar esses dois conceitos: o de deficiência e o de neurose.[70] Se uma pessoa não logra atingir maturidade, espontaneidade e uma experiência genuína do próprio eu, pode-se considerá-la como possuidora de uma deficiência grave, desde que presumimos que a liberdade e a espontaneidade são as metas objetivas a serem atingidas por todo ser humano. Se essa meta não é atingida pela maioria dos membros de uma dada sociedade, estamos lidando com o fenômeno da *deficiência configurada socialmente*. O indivíduo a compartilha com muitos outros; ele não se dá conta dela como uma deficiência, e sua segurança não é ameaçada pelo sentimento de ser diferente, como se fora um proscrito. O que ele pode ter perdido em plenitude e em sentimento genuíno de felicidade é compensado pela segurança que sente por "casar" bem com o resto da humanidade — *tal como ele a conhece*. Em verdade, sua própria deficiência pode ter

[70] O exame de neurose e deficiência que se segue foi em parte extraído de meu artigo "Individual and Social Origin of Neurosis", American Sociological Review, IX, N.º 4 (agosto, 1944).

sido elevada à categoria de virtude por sua cultura e dar-lhe, assim, um sentimento acentuado de realização. Um caso ilustrativo é o sentimento de culpa e ansiedade que as doutrinas de Calvino despertaram nos homens. Pode-se dizer que a pessoa que se sente subjugada por sua própria incapacidade e desvalia, pela dúvida incessante de saber se está a salvo ou condenada ao castigo eterno, que dificilmente é capaz de qualquer alegria autêntica e que se converteu em um dente de engrenagem de uma máquina a que tem de servir — pode-se dizer, de fato, que essa pessoa tem uma deficiência grave. No entanto, tal deficiência foi padronizada pela cultura: foi encarada como particularmente valiosa, e o indivíduo ficou assim protegido contra uma neurose que teria adquirido em outra cultura, onde essa deficiência lhe teria dado um sentimento de profunda inadequação e isolamento.

Spinoza formulou o problema da deficiência socialmente padronizada com muita clareza. Diz ele: Muitas pessoas são vítimas de um mesmo efeito com grande uniformidade. Todos os seus sentidos se acham tão fortemente afetados por um único objeto que elas crêem que o objeto está presente mesmo quando não está. Se isso ocorre enquanto a pessoa está acordada, julga-se a pessoa louca... Mas, se a pessoa *cobiçosa* só pensa em dinheiro e posses, a *ambiciosa* apenas em fama, ninguém as julga loucas, mas unicamente importunas; geralmente a gente as despreza. Contudo, *efetivamente* a cobiça, a ambição etc. são formas de insanidade apesar de comumente não se pensar nelas como 'doenças'." [71] Essas palavras foram escritas há algumas centenas de anos; ainda são verdadeiras, embora a deficiência tenha sido de tal forma padronizada que hoje não se considera mais geralmente como desprezível ou importuna. Hoje em dia podemos conhecer uma pessoa que aja e sinta como um autômato; constatamos que ela nunca experimenta nada que seja realmente seu; que ela se experimenta completamente como a pessoa que imagina que deveria ser; que sorrisos substituíram as gargalhadas, tagarelice fútil substituiu a conversação franca e um desespero embotado tomou o lugar da tristeza genuína. Podem-se fazer duas afirmações acerca dessa espécie de pessoa. Uma é que ela sofre de uma deficiência de espontaneidade

[71] *Ethics*, IV, Prop. 44, Schol.

e individualidade que talvez aparente ser incurável. Ao mesmo tempo, pode-se dizer que ela não difere essencialmente de milhares de outras que se acham na mesma situação. Na *maioria delas*, o padrão cultural atribuído à deficiência salva-as da irrupção de uma neurose. Em *algumas* o padrão cultural não atua, e a deficiência aparece como uma neurose mais ou menos grave. O fato de nesses casos o padrão cultural não bastar para impedir a irrupção de uma neurose manifesta é resultado seja da maior intensidade das forças patológicas, seja da maior resistência das forças sadias que travam o combate ainda que o padrão cultural lhes permitisse ficarem quietas.

Não há situação que assegure melhor oportunidade para observar o vigor e a tenacidade das forças que anseiam pela saúde do que a terapêutica psicanalítica. Sem dúvida, o psicanalista defronta-se com o vigor das forças que agem contra a auto-realização e a felicidade da pessoa, mas quando ele consegue compreender o poder dessas condições — particularmente na infância — que contribuíram para estiolar a produtividade, não pode deixar de impressionar-se com o fato de que a maioria de seus pacientes teria há muito tempo desistido de lutar se não fossem impelidos por um impulso para alcançar a saúde física e a felicidade. Esse mesmo impulso é a condição necessária à cura da neurose. Conquanto o processo da Psicanálise consista em obter percepção cada vez maior das partes dissociadas dos sentimentos e idéias da pessoa, a percepção intelectual como tal não é condição suficiente para modificação. Esse tipo de percepção habilita a pessoa a identificar os becos sem saída em que foi apanhada e a entender por que suas tentativas para resolver seu problema estavam fadadas ao insucesso; mas só serve para abrir caminho para as suas forças íntimas que anseiam por saúde e felicidade psíquica, a fim de que estas ajam e se tornem eficazes. Com efeito, a introvisão meramente intelectual não é suficiente; a introvisão de eficácia terapêutica é a experimental, em que o conhecimento de si mesmo não é somente de natureza intelectual, mas também afetiva. Essa introvisão experimental, por sua vez, depende do vigor do anelo inerente da pessoa por saúde e felicidade.

O problema da saúde psíquica e neurose está indissoluvelmente ligado ao da ética. Pode-se dizer que toda neurose representa um problema moral. A incapacidade de atingir a maturidade e a integração da personalidade total é uma falên-

cia moral na acepção da ética humanista. Em uma acepção mais específica, muitas neuroses são manifestações de conflitos morais não-resolvidos. Um homem, por exemplo, pode sofrer esporadicamente de tonteiras, para as quais não há uma causa orgânica. Ao relatar seu sintoma ao psicanalista, menciona de passagem que está a braços com certas dificuldades no trabalho. Ele é um professor bem sucedido que tem de exprimir opiniões contrárias a suas próprias convicções. Crê, todavia, que resolveu o problema de ter sucesso, de um lado, e, de outro, de conservar sua integridade moral, e "prova" a si mesmo a correção dessa crença por meio de várias racionalizações complicadas. Ele se agasta à sugestão do analista de que seu sintoma talvez tenha algo a ver com o seu problema moral. Contudo, a análise posterior mostra que ele estava errado em sua crença e que as tonteiras eram a reação da parte melhor de seu eu, de sua personalidade basicamente moral, contra um padrão de vida que o havia forçado a violar sua integridade e a desvirtuar sua espontaneidade.

Mesmo que uma pessoa pareça exercer sua destrutividade apenas contra outras, ela viola o princípio da vida em si mesma assim como nas demais. Em linguagem religiosa, esse princípio foi expresso em termos do homem ter sido criado à imagem de Deus, e assim qualquer violação do homem é um pecado contra Deus. Em linguagem secular, diríamos que tudo o que fazemos — bom ou mau — a outro ser humano também fazemos a nós mesmos. *"Não façais aos outros o que não quereis que vos façam"* é um dos mais fundamentais princípios da ética. Mas é justificável também dizer-se: *O que você fizer aos outros faça também a si mesmo.* Violar as forças voltadas para a vida em qualquer ser humano necessariamente tem repercussões em nós mesmos. Nosso próprio desenvolvimento, felicidade e vigor baseiam-se no respeito por tais forças e não se pode violá-las no próximo e ficar ilesos ao mesmo tempo. O respeito pela vida, dos outros assim como da nossa, é o concomitante do próprio processo vital e uma condição de saúde psíquica. De certo modo, a destrutividade dirigida contra outros é um fenômeno patológico comparável aos impulsos suicidas. Embora se possa ter êxito em ignorar ou racionalizar os impulsos destrutivos, nós — nossos organismos — não podemos deixar de reagir e ser afetados pelas ações que contrariem o próprio princípio que sustenta a nossa e toda vida. Verificamos que

a pessoa destrutiva é infeliz mesmo que tenha conseguido alcançar os objetivos de sua destrutividade, o que solapa sua própria existência. Reciprocamente, nenhuma pessoa sadia pode deixar de admirar e ser afetada por manifestações de decência, amor e coragem, pois são estas as forças sobre as quais repousa nossa própria vida.

b. REPRESSÃO CONTRA PRODUTIVIDADE

O postulado de que o homem é basicamente destrutivo e egoísta induz a uma concepção de que o comportamento ético consiste na supressão dos maus impulsos a que o homem se entregaria se não exercesse um constante autodomínio. O homem, de acordo com tal princípio, deve ser seu próprio cão de guarda; em primeiro lugar, deve reconhecer que sua natureza é má, e, em seguida, usar seu poder para combater suas más tendências intrínsecas. A supressão do mal ou a condescendência para com ele seriam então suas alternativas.

A pesquisa psicanalítica oferece uma fartura de dados a respeito da natureza da supressão, de suas várias espécies e de suas conseqüências. Podemos distinguir entre: 1) supressão de *execução* de um impulso mau; 2) supressão da *consciência* do impulso; 3) uma luta construtiva contra o impulso.

Na primeira espécie de supressão, não é suprimido o próprio impulso, e sim a ação que se seguiria a ele. Um caso pertinente é o de uma pessoa com anelos sádicos violentos e que se satisfaria e ficaria contente fazendo outras sofrerem ou dominando-as. Suponhamos que seu medo de ser reprovada ou os preceitos morais por ela aceitos dizem-lhe que não deveria agir seguindo seu impulso; ela, por isso, se contém de agir e não faz o que deseja. Não obstante não se possa negar que a pessoa obteve uma vitória sobre si mesma, ela não se modificou realmente; seu caráter continuou na mesma e o que se pode admirar nela é apenas sua "força de vontade". Porém, bem à parte a avaliação moral desse comportamento, ele é insatisfatório em sua eficácia como salvaguarda contra as tendências destrutivas do homem. Seria necessária uma dose tremenda de "força de vontade" ou de medo de severas sanções para evitar que essa pessoa agisse de acordo com seus impulsos. Como

toda decisão seria o resultado de uma batalha íntima entre poderosas forças contrárias, as probabilidades do bem triunfar seriam tão profundas, sob o ponto de vista do interesse da sociedade, que não seria digno de confiança esse tipo de supressão.

Decididamente, a maneira mais eficaz de lidar com impulsos maus pareceria ser impedi-los de se tornarem conscientes, de forma a não haver tentação consciente. Essa espécie de supressão é que Freud denominou "repressão". Ela significa que o impulso, conquanto exista, não tem permissão para penetrar no domínio da consciência ou é rapidamente removido deste. Para empregar o mesmo exemplo, a pessoa sádica não teria noção de seu desejo de destruir ou de dominar; não haveria tentação nem luta.

A repressão dos maus impulsos é o tipo de supressão em que a ética autoritária confia implícita ou explicitamente na rota mais segura para a virtude. Contudo, se bem que seja verdade que ela é uma proteção contra as más ações, é bem menos eficaz do que seus advogados julgam ser.

Reprimir um impulso significa afastá-lo da consciência, mas não significa eliminá-lo. Freud mostrou que o impulso reprimido continua a agir e a exercer uma profunda influência sobre a pessoa, apesar desta não se aperceber. O efeito do impulso reprimido sobre a pessoa nem ao menos é obrigatoriamente menor do que se fosse consciente, a principal diferença é que não atua abertamente, mas disfarçado, de maneira que a pessoa não tem conhecimento do que está fazendo. Nossa pessoa sádica, por exemplo, não estando a par de seu sadismo, pode ter a impressão de que domina outras devido ao interesse que devota ao que — ela julga — seria melhor para elas, devido a seu intenso sentimento de dever.

Entretanto, consoante Freud mostrou, os impulsos reprimidos não são seguidos apenas sob essas racionalizações. Uma pessoa pode, por exemplo, criar uma "formação reativa", o oposto mesmo do impulso reprimido, como, por exemplo, supersolicitude ou delicadeza excessiva. No entanto, o poder do impulso reprimido patenteia-se indiretamente, fenômeno a que Freud chamou de "o retorno do reprimido". Nesse caso, uma pessoa cuja supersolicitude foi criada como uma formação reativa contra seu sadismo teria de dominar e controlar. Embora *ela* se sinta virtuosa e superior, o efeito sobre as demais é muitas

vezes ainda mais devastador porque é difícil a gente defender-se contra "virtude" em demasia.

Inteiramente diferente de supressão e repressão é um terceiro tipo de reação contra os impulsos destrutivos. Ao passo que na supressão o impulso continua vivo, só sendo proibida a ação, na repressão o próprio impulso é expelido da consciência, sendo seguido (até certo ponto) sob forma disfarçada, nesse terceiro tipo de reação as forças favoráveis à vida de uma pessoa agem contra os impulsos destrutivos e maus. Quanto mais a pessoa se der conta desses, tanto mais capaz será de reagir. Não somente sua vontade e sua razão tomam parte como também as suas forças emocionais que se vêem ameaçadas pela destrutividade. Em uma pessoa sádica, por exemplo, uma luta assim contra o sadismo criará uma delicadeza genuína que se torna parte de seu caráter e liberta-a da tarefa de ser seu próprio cão de guarda e de usar constantemente a força de vontade para seu "autodomínio". Nessa reação, não se ressalta o sentimento de maldade e remorso da pessoa, porém a presença e a utilização das forças produtivas que há dentro do homem. Portanto, como conseqüência do conflito produtivo entre o bem e o mal, o próprio mal converte-se em fonte de virtude.

Conclui-se, do ponto de vista da ética humanista, que a alternativa ética não é entre suprimir o mal ou entregar-se a ele. Ambas as soluções são apenas dois aspectos de cativeiro, e a verdadeira alternativa ética não é entre elas, mas entre repressão-complacência de um lado e produtividade do outro. A meta da ética humanista não é a repressão da maldade humana (que é fomentada pelo efeito mutilador do espírito autoritário), porém a utilização produtiva das potencialidades primárias inerentes ao homem. A virtude é proporcional ao grau de produtividade alcançado por uma pessoa. Se a sociedade estiver interessada em tornar as pessoas virtuosas, deve interessar-se em torná-las produtivas e, por conseguinte, em criar as condições para o desenvolvimento da produtividade. A primeira e mais essencial dessas condições é que a expansão e desenvolvimento de cada pessoa seja a meta de todas as atividades sociais e políticas, e que o homem seja o único propósito e finalidade, e não um meio para ninguém ou para nada, exceto ele mesmo.

A orientação pródutiva é a base da liberdade, da virtude e da felicidade. A vigilância é o preço da virtude, não a vigi-

lância do guarda que tem de enclausurar o prisioneiro malvado, mas antes a vigilância do ser racional que tem de reconhecer e criar as condições para sua produtividade, e aniquilar os fatores que o restringindo criam o mal, o que, uma vez suscitado, só pode ser impedido de manifestar-se por meio de força interna ou externa.

A ética autoritária imbuiu as pessoas da idéia de que para ser bom é mister um esforço tremendo e implacável; que o homem tem de lutar contra si constantemente e que todo passo em falso que ele der poderá ser desastroso. Esse modo de ver procede da premissa autoritária. Se o homem fosse um ser assim mau e se a virtude fosse apenas o triunfo sobre si mesmo, então a tarefa seria de fato espantosamente árdua. Mas, se virtude é a mesma coisa que produtividade, sua realização, embora não seja simples, não é de maneira alguma um empreendimento tão laborioso e espinhoso. Conforme mostramos, o desejo de usar produtivamente seus poderes é inerente ao homem, e seus esforços consistem principalmente em eliminar, de si mesmo e de seu ambiente, os obstáculos que o impedem de seguir sua inclinação. Assim como quem se tornou estéril e destrutivo fica cada vez mais paralisado e cativo como que num *círculo vicioso*, aquele que tiver noção de seus próprios poderes e usá-los produtivamente irá ganhando vigor, fé e felicidade, e estará cada vez menos em perigo de alienar-se de si mesmo; ele criou, podemos dizer, um "círculo virtuoso". A experiência de alegria e felicidade não é só, como vimos, o *resultado* da vida produtiva, mas também o seu *estímulo*. A repressão da maldade pode emanar de um espírito de autopunição e tristeza, porém não há nada mais propício à bondade, na acepção humanista, do que a experiência de alegria e felicidade que acompanha qualquer atividade produtiva. Todo aumento de alegria que uma cultura pode proporcionar fará mais pela educação ética de seus membros do que poderiam fazê-lo todas as advertências de punição ou pregações de virtude.

C. CARÁTER E JULGAMENTO MORAL

O problema do julgamento moral é freqüentemente associado com o da controvérsia entre livre arbítrio e determinismo. Uns acham que o homem é completamente dirigido pelas cir-

cunstâncias que escapam a seu controle, e que a idéia de que ele é livre em suas decisões não passa de uma ilusão. Partindo dessa premissa, conclui-se que o homem não pode ser julgado por suas ações por não ter liberdade para decidir. O parecer oposto sustenta que o homem tem a faculdade do livre arbítrio, que ele pode exercer sejam quais forem as circunstâncias e condições psicológicas ou externas; portanto, que é responsável por suas ações e pode ser julgado pelo que fizer.

Seria de prever que o psicólogo fosse compelido a subscrever o determinismo. Ao estudar a evolução do caráter ele reconhece que a criança começa a vida em uma situação de indiferença moral e que seu caráter é modelado por influências externas que são mais poderosas nos primeiros anos de vida, quando ela não tem o conhecimento nem o poder para modificar as circunstâncias que determinam seu caráter. Numa idade em que poderia tentar modificar as condições em que vive, seu caráter já está formado e falta-lhe o incentivo para investigar essas condições e modificá-las, se for o caso. Se admitimos que as qualidades morais de uma pessoa estão enraizadas em seu caráter, não é então verdade que, visto ela não ter liberdade para modelar este, ela não pode ser julgada? Não é verdade que quanto mais penetrarmos nas condições responsáveis pela formação do caráter e por sua dinâmica tanto mais parece inevitável a opinião de que nenhuma pessoa pode ser julgada moralmente?

Quiçá possamos evitar essa alternativa entre compreensão psicológica e julgamento moral por meio de uma acomodação que é às vezes proposta pelos partidários da teoria do livre arbítrio. Alega-se que há circunstâncias na vida das pessoas que impossibilitam o exercício de seu livre arbítrio e, assim, eliminam o julgamento moral. O Direito Penal moderno, por exemplo, aceitou essa tese e não reputa uma pessoa insana responsável por suas ações. Os que propõem uma teoria modificada do livre arbítrio vão mais longe e admitem que uma pessoa que não é insana, porém neurótica, e portanto sob a influência de impulsos que não pode controlar, também não deve ser julgada por suas ações. Eles sustentam, todavia, que a maioria das pessoas tem liberdade para agir certo se quiser e que, por conseguinte, devem ser julgadas moralmente.

O exame mais atento, contudo, mostra que mesmo essa opinião é insustentável. Somos inclinados a crer que agimos

livremente porque, como Spinoza já sugerira, temos noção de nossos desejos, mas não de suas motivações. Nossos motivos são um produto da mescla particular de forças que atuam em nosso caráter. Cada vez que tomamos uma decisão, esta é dirigida pelas forças boas ou más, conforme o caso, que predominam. Em certas pessoas, uma força em particular é tão avassaladoramente poderosa que o resultado de suas decisões pode ser previsto por qualquer um que lhes conheça o caráter e os padrões de valores predominantes (embora elas próprias possam ter a ilusão de haverem decidido "livremente"). Em outras, as forças construtivas e destrutivas estão de tal forma equilibradas que suas decisões não podem ser previstas empiricamente. Quando dizemos que uma pessoa poderia ter agido de maneira diferente, referimo-nos a este último caso. Porém, dizer que ela poderia ter agido diferentemente só significa que não podemos predizer suas ações. A decisão dela, sem embargo, mostra que um conjunto de forças foi mais poderoso do que o outro e, daí, ainda em seu caso a decisão foi determinada por seu caráter. Por conseguinte, se seu caráter fosse diferente ela teria agido diversamente, mas ainda rigorosamente de acordo com a estrutura desse caráter. A vontade não é um poder abstrato que o homem possua isolado de seu caráter; pelo contrário, a vontade nada mais é do que a expressão de seu caráter. A pessoa produtiva que confia em sua razão e que é capaz de amar o próximo e a si mesma tem a vontade para agir virtuosamente. A pessoa improdutiva, que não logrou desenvolver êsses atributos e que é um escravo de suas paixões irracionais, não a possui.

O postulado de que é nosso caráter que dirige nossas decisões não é de maneira alguma fatalista. O homem, embora como todas as outras criaturas esteja sujeito a forças que o dirigem, é a única criatura dotada de razão, o único ser capaz de compreender as próprias forças a que está subordinado e que, por meio dessa compreensão, pode tomar parte ativa no próprio destino e reforçar os elementos que anseiam pelo bem. O homem é a única criatura dotada de consciência. Sua consciência é a voz que o convoca de volta para si mesmo, permite-lhe saber o que deve fazer para se tornar ele mesmo e auxilia-o a permanecer a par das metas de sua vida e das normas necessárias à consecução dessas metas. Conseqüentemente, não somos vítimas indefesas das circunstâncias; somos capazes, de fato, de

modificar e influenciar forças dentro e fora de nós mesmos e de controlar, pelo menos em certa medida, as condições que atuam sobre nós. Podemos fomentar e reforçar as condições que desenvolvem nosso anseio pelo bem e ocasionam sua realização. Porém, se bem que tenhamos razão e consciência, que nos habilitam a participar ativamente de nossa vida, a própria razão e a própria consciência estão inseparavelmente unidas ao nosso caráter. Se forças destrutivas e paixões irracionais conseguiram preponderar em nosso caráter, tanto nossa razão quanto nossa consciência são afetadas e não podem exercer direito sua função. Com efeito, essas últimas são nossas capacidades mais preciosas, cujo desenvolvimento e utilização nos incumbem; elas não são, todavia, livres e indeterminadas e não existem isoladas de nosso ser experimental; são forças que existem dentro de nossa personalidade total e, como toda parte de uma estrutura, ao mesmo tempo condicionando o conjunto da estrutura e sendo condicionadas por esta.

Se basearmos o nosso julgamento moral de uma pessoa na decisão de saber se ela poderia ter ou não querido outra coisa, não pode ser feito julgamento moral algum. Como podemos saber, por exemplo, o vigor na vitalidade inata de uma pessoa que lhe tornou possível resistir a forças ambientes que agiram sobre ela durante a infância e ulteriormente, ou a falta de vitalidade que faz outra pessoa sujeitar-se a essas mesmas forças? Como podemos saber se na vida de uma pessoa um acontecimento fortuito como o contato com uma pessoa boa e amável não poderia ter influenciado o desenvolvimento de seu caráter em um sentido, enquanto a falta dessa experiência poderia ter influenciado no sentido oposto? Realmente, não podemos saber. Ainda que fundamentássemos o julgamento moral na premissa de que uma pessoa poderia ter agido diversamente, os fatores constitucionais e ambientes que contribuem para a formação de seu caráter são tão numerosos e complexos que é impossível, para todos os fins práticos, chegar a um julgamento definitivo se poderia ter ou não agido diversamente. Tudo o que podemos supor é que as circunstâncias conduziram ao acontecimento ocorrido. Concluímos que se nossa capacidade para julgar uma pessoa dependesse de nosso conhecimento dela poder ter agido diferentemente, nós, como estudantes do caráter, teríamos de admitir nossa derrota no que se refere a julgamentos éticos.

Não obstante, essa conclusão é indefensável visto basear-se em premissas falsas e na confusão sobre o significado de julgamento. Julgar pode significar duas coisas distintas: uma é exercer as funções mentais de afirmação ou classificação; outra, ter a função de um "juiz", referindo-se à atividade de absolver e condenar.

Essa última espécie de julgamento moral alicerça-se na idéia de uma autoridade que transcende o homem e o aprova ou não. Essa autoridade tem o privilégio de absolver ou condenar e punir. Seus ditames são absolutos, porque ela está acima do homem e possui sabedoria e força que este não pode atingir. Mesmo a imagem do juiz, que em países democráticos é eleito e teoricamente não se acha acima de seus semelhantes, tem laivos do antigo conceito de um deus julgador. Apesar da sua pessoa não ser dotada de nenhum poder sobre-humano, seu cargo o é. (As formas de respeito devidas ao juiz são resquícios do respeito outrora devido a uma autoridade sobre-humana; desacato ao tribunal é ligado de perto, psicologicamente, a *lèse-majesté*.) Muitas pessoas, no entanto, que não ocupam o cargo de juiz, assumem o papel deste, prontas a condenar ou absolver, quando fazem julgamentos morais. Sua atitude contém, amiúde, uma boa dose de sadismo e destrutividade. Talvez não haja fenômeno que contenha tanto sentimento destrutivo quanto a "indignação moral", que permite a inveja ou o ódio agirem sob a máscara da virtude.[72] A pessoa "indignada" tem, por sua vez, a satisfação de desprezar e tratar uma criatura como "inferior", a par do sentimento de sua própria superioridade e retidão.

O julgamento humanista de valores éticos tem o mesmo caráter lógico que o julgamento racional em geral. Ao fazer julgamentos de valores, a gente julga fatos e não se sente divina, superior e intitulada a condenar ou a perdoar. Um julgamento de que uma pessoa é destrutiva, gananciosa, ciumenta ou invejosa em nada difere do parecer de um médico sobre uma disfunção do coração ou dos pulmões. Suponhamos que temos de julgar um criminoso que sabemos ser um caso patológico. Se pudéssemos saber tudo acerca de sua hereditariedade, seu am-

[72] O livro de A. Ranulf, *Moral Indignation and the Middle Class*, é uma excelente elucidação desse pormenor. O título do livro poderia muito bem ser *O Sadismo e a Classe Média*.

biente inicial e posterior, provavelmente chegaríamos à conclusão de que ele estava completamente sob a influência de circunstâncias sobre as quais nada podia fazer; de fato, muito mais do que um larápio e, portanto, muito mais "compreensível" do que este último. Isso não quer dizer, entretanto, que não devemos julgar sua maldade. Compreendemos *como e por que* ele se tornou o que é, mas também podemos julgá-lo quanto ao *que* ele é. Podemos até presumir que poderíamos ter-nos tornado iguais a ele caso tivéssemos vivido nas mesmas condições; todavia, conquanto essas considerações nos impeçam de assumir uma atitude divina, não nos velam de o julgar moralmente. O problema de compreender, de um lado, e de julgar o caráter, de outro, não difere da compreensão e julgamento de qualquer outra ação humana. Se eu tiver de julgar o valor de um par de sapatos ou o de um quadro, farei isso de acordo com certos padrões objetivos intrínsecos dos objetos. Admitindo que os sapatos ou o quadro são de qualidade inferior, e que alguém assinalou o fato de que o sapateiro ou o pintor tinha feito muita força, mas que certas condições tornaram-lhe impossível obter resultado melhor, em nenhum dos casos eu modificarei meu julgamento do produto. Posso ter compaixão ou dó do sapateiro ou do pintor, e posso até sentir-me tentado a ajudá-lo, mas não posso dizer que não posso julgar seu trabalho por compreender *por que* é tão mau.

A principal missão do homem em sua vida é dar à luz a si mesmo, é tornar-se aquilo que ele é potencialmente. O produto mais importante de seu labor é sua própria personalidade. Pode-se julgar objetivamente até que ponto a pessoa teve êxito em sua missão, até que grau ela realizou suas potencialidades. Se falhou, pode-se reconhecer seu fracasso e julgá-la pelo que é — sua falência moral. Ainda que se saiba que as probabilidades contra a pessoa eram esmagadoras e que qualquer outra também teria fracassado, o julgamento a seu respeito permanece de pé. Se a gente compreende completamente todas as circunstâncias que fizeram dela o que é, pode sentir compaixão para com ela; contudo, essa compaixão não altera a validade do julgamento. Compreender uma pessoa não equivale a justificá-la: quer dizer apenas que não a acusamos como se a gente fosse Deus ou um juiz colocado acima dela.

6. *Ética Absoluta Contra Ética Relativa, Ética Universal Contra Ética Socialmente Imanente*

> Vemos homens às vezes tão afetados por um objeto, que embora este não esteja presente eles crêem que o têm diante de si; e se isso acontece a um homem que não esteja adormecido, dizemos que ele está delirando ou louco. Nem se crê serem menos loucos os que estão abrasados pelo amor, não sonhando com mais nada que não seja uma amante ou meretriz dia e noite, pois eles despertam nosso riso. Mas o homem avarento, que em nada pensa além de lucro ou dinheiro, o ambicioso, que em nada pensa além da glória, embora sejam nocivos, e, portanto, se pense neles com ódio, não se crê serem loucos. Na verdade, contudo, avareza, ambição, luxúria etc. são uma espécie de loucura, apesar de não estarem incluídas entre as doenças.
>
> SPINOZA, *Ethics*

O debate da ética absoluta contra a relativa tem sido desnecessariamente confundido pelo emprego negligente dos termos "absoluto" e "relativo". Neste capítulo será feita uma tentativa de diferenciação de suas diversas conotações e de examinar de per si os diferentes significados.

O primeiro significado com que é usada a ética "absoluta" sustenta que as proposições éticas são indiscutíveis e eternamente verdadeiras, não permitindo nem justificando revisão. Essa concepção de ética absoluta pode ser encontrada nos sistemas autoritários e decorre logicamente da premissa de que o critério de validade é o inquestionável poder superior e onisciente da autoridade. É da própria essência dessa alegação de superioridade que a autoridade não pode errar e que suas ordens e proibições são eternamente verdadeiras. Podemos bem rapidamente demolir a idéia de que as normas éticas, para serem válidas, têm de ser "absolutas". Essa concepção, que se estriba na premissa teísta da existência de um poder perfeito: "absoluto", em comparação com o qual o homem é forçosamente "relativo" — imperfeito, foi desbancada em todos os outros campos do pensamento científico, em que de modo geral admite-se que não há verdade absoluta, mas não obstante há leis e princípios objetivamente válidos. Como já foi antes indicado, uma afirmação científica ou racionalmente válida significa que o poder da razão é aplicado a todos os dados de observação disponíveis sem

que nenhum seja suprimido ou forjado em prol de um resultado desejado. A história da ciência é uma história de afirmações inadequadas e incompletas e cada novo discernimento torna possível reconhecer as inadequações de proposições anteriores e oferece uma base de partida para a criação de uma formulação mais apropriada. A história do pensamento é a história de uma aproximação cada vez maior da verdade. O conhecimento científico não é absoluto, mas "ótimo"; ele encerra o ótimo de verdade atingível em determinado período histórico. Muitas culturas ressaltaram vários aspectos da verdade, e quanto mais a humanidade se torna unificada culturalmente, tanto mais esses vários aspectos se integrarão em um quadro total.

Há outro sentido em que as normas éticas não são absolutas: elas não só estão sujeitas a revisão como todas as afirmativas científicas, mas há certas situações que são intrinsecamente insolúveis e não permitem nenhuma escolha que possa ser considerada "a" certa. Spencer, em seu estudo da ética absoluta face à ética relativa,[73] proporciona a exemplificação de um conflito assim. Ele fala de um rendeiro que deseja votar em uma eleição geral. Ele sabe que seu senhorio é conservador e que corre o risco de ser despejado caso vote segundo sua própria convicção, que é liberal. Spencer acredita que o conflito é entre prejudicar o Estado e prejudicar a família, e chega ao resultado de que aqui, como "em inúmeros casos, ninguém pode decidir qual dos caminhos possíveis provavelmente causará menos dano."[74] Parece que a alternativa desse caso não foi corretamente enunciada por Spencer. Haveria um conflito ético ainda que não existisse nenhuma família envolvida, mas apenas o risco da própria felicidade e segurança do rendeiro. Por outro lado, não está em jogo somente o interesse do Estado, mas igualmente a integridade pessoal dele. Ele se defronta realmente é com a escolha entre seu bem-estar físico e por isso também (em alguns aspectos) mental, de um lado, e sua integridade, do outro. O que quer que ele faça está certo e errado ao mesmo tempo. Não pode fazer uma escolha válida porque o problema que enfrenta é inerentemente insolúvel. Essas situações de conflitos éticos insolúveis nascem necessariamente de dicoto-

---

[73] *Principles of Ethics*, pp. 258 e ss.

[74] *Ibid.*, p. 267.

mias existenciais. Nesse caso, contudo, lidamos não com uma dicotomia existencial inerente à situação humana, mas com uma dicotomia histórica que pode ser removida. O rendeiro defronta-se com um conflito assim irresponsável só porque a ordem social lhe oferece uma situação em que não é exeqüível nenhuma solução satisfatória. Se a constelação social se modificar, o conflito ético desaparecerá. Mas, enquanto essas condições existem, qualquer decisão que ele tome é certa e errada ao mesmo tempo, embora a decisão a favor de sua integridade possa ser considerada moralmente superior à que é em favor de sua vida.

O último e mais importante significado em que são empregados os termos "absoluto" e "relativo", com referência à ética, é um que é mais apropriadamente expresso como a diferença entre ética *universal* e *socialmente imanente*. Por "ética universal" refiro-me a normas de conduta cuja meta seja o desenvolvimento e expansão do homem; por ética "socialmente imanente", normas necessárias ao funcionamento e sobrevivência de um tipo determinado de sociedade e da população que vive nesta. Um exemplo do conceito de ética universal pode ser encontrado em normas como "Ama ao próximo como a ti mesmo" ou "Não matarás". De fato, os sistemas éticos de todas as grandes culturas revelam uma similaridade assombrosa naquilo que é considerado indispensável ao desenvolvimento do homem, de normas que procedem da natureza do homem e das condições necessárias a seu engrandecimento.

Por ética "socialmente imanente" refiro-me às normas de qualquer cultura que contêm proibições e mandamentos que são necessários apenas para o financiamento e a sobrevivência daquela sociedade em particular. É necessário à sobrevivência de qualquer sociedade que seus membros se submetam às regras que são essenciais a seu modo particular de produção e de vida. O grupo deve propender a modelar a estrutura do caráter de seus membros de maneira que *eles queiram fazer o que têm a fazer* nas condições prevalentes. Assim, por exemplo, a coragem e a iniciativa tornam-se virtudes imperativas para uma sociedade guerreira, paciência e préstimo tornam-se virtudes para uma sociedade em que a cooperação agrícola predomina. Na sociedade moderna, a diligência foi elevada à posição de uma das mais exaltadas virtudes porque o moderno sistema industrial necessitava da propensão a trabalhar como uma de suas mais

importantes forças produtivas. Os atributos que ocupam categoria destacada no funcionamento de determinada sociedade tornam-se parte de seu sistema ético. Qualquer sociedade tem interesse vital em que suas regras sejam obedecidas e suas "virtudes" adotadas porque dessa adesão depende sua sobrevivência.

Além das normas favoráveis ao interesse da sociedade como um todo, encontramos outras normas éticas que variam de uma classe para outra. Um caso assim é o destaque dado às virtudes da circunspecção e da obediência para as classes inferiores e as de ambição e agressividade para as classes mais elevadas. Quanto mais fixa e institucionalizada for a estrutura de classe, tanto mais conjuntos de normas diferentes haverá relacionados explicitamente com diferentes classes, como, por exemplo, normas para homens livres ou para servos em uma cultura feudal, ou para brancos e negros no Sul dos Estados Unidos. Nas modernas sociedades democráticas, em que as diferenças de classe não fazem parte da estrutura institucionalizada da sociedade, os diferentes conjuntos de normas são ensinados lado a lado, por exemplo a ética do Novo Testamento e as normas mais eficazes para a direção de uma empresa bem sucedida. Conforme sua posição social e talento, cada indivíduo escolherá o conjunto de normas que pode usar, embora continue, talvez, a usar da boca para fora o conjunto oposto. A diferença de educação entre o lar e a escola (como, por exemplo, as escolas públicas da Inglaterra e em certas escolas particulares dos Estados Unidos) tende a salientar o conjunto de valores específico que se ajuste melhor à posição da classe social superior sem negar diretamente o outro.

A função do sistema ético de uma dada sociedade é sustentar a vida daquela sociedade em particular. Porém, essa ética socialmente imanente também existe no interesse do indivíduo; como a sociedade é estruturada de certa maneira, o que ele como indivíduo não pode modificar, seu interesse próprio individual está ligado ao da sociedade. Ao mesmo tempo, contudo, a sociedade pode ser organizada de tal forma que as normas necessárias à sua sobrevivência entrem em choque com as normas universais indispensáveis ao mais amplo desenvolvimento de seus membros. Isso é especialmente verdadeiro em sociedades em que grupos privilegiados dominam ou exploram o restante dos membros. Os interesses do grupo privilegiado chocam-se com os da maioria, mas contanto que a sociedade funcio-

ne na base de uma tal estrutura de classe, as normas impostas a todos os membros do grupo privilegiado são necessárias à sobrevivência de todos enquanto a estrutura da sociedade não for fundamentalmente alterada.

As ideologias predominantes em uma cultura assim tenderão a negar que haja qualquer contradição nela. Alegarão, em primeiro lugar, que as normas éticas daquela sociedade são de igual valor para todos os seus membros e tenderão a salientar que as normas que visam a preservar a estrutura social existente são normas universais resultantes das necessidades da existência humana. A proibição do roubo, por exemplo, muitas vezes é mostrada como derivado da mesma necessidade "humana" que a proibição contra o homicídio. Assim, normas que são necessárias unicamente no interesse da sobrevivência de um tipo especial de sociedade são investidas na dignidade de normas universais inerentes à existência humana, e, por isso, universalmente aplicáveis. Enquanto um certo tipo de organização social é historicamente indispensável o indivíduo não tem outra escolha que não a de aceitar como obrigatórias as normas éticas. Mas, quando uma sociedade conserva uma estrutura que age contra os interesses da maioria, estando presente uma base para modificação, a percepção do caráter socialmente condicionado de suas normas passará a ser um elemento importante para incentivar tendências a modificar a ordem social. Essas tentativas são comumente chamadas imorais pelos representantes da ordem antiga. Chamam-se os que desejam felicidade para si de "egoístas" e os que retêm seus privilégios de "responsáveis". A submissão, pelo contrário, é glorificada como a virtude de "desprendimento" e "dedicação".

Conquanto o conflito entre a ética socialmente imanente e a universal tenha decrescido no decurso da evolução humana, subsiste um choque entre ambas visto como a humanidade ainda não conseguiu organizar uma sociedade em que o interesse da "sociedade" se tenha tornado idêntico ao de todos os seus membros. Como esse ponto ainda não foi atingido na evolução humana, as necessidades sociais condicionadas historicamente chocam-se com as necessidades existenciais universais do indivíduo. Se o indivíduo vivesse quinhentos ou mil anos, talvez não existisse esse choque ou, no mínimo, poderia ser consideravelmente reduzido. Ele, então, poderia viver e colher com alegria aquilo que semeou com tristeza; o sofrimento de um período histórico

que dará frutos no seguinte poderia dar-lhe frutos também. Porém, o homem vive 60 ou 70 anos e talvez não chegue a ver jamais a colheita. Todavia, ele nasce como um ser ímpar, tendo em si todas as potencialidades cuja realização é a missão da humanidade. É obrigação do estudante da ciência do homem não procurar soluções "harmoniosas", sofismando com essa contradição, e sim vê-la nitidamente. A missão do pensador ético é sustentar e fortalecer a voz da consciência humana, reconhecer o que é bom e o que é mau para o *homem*, sem levar em conta se isso é bom ou mau para a sociedade em um período especial de sua evolução. Ele talvez seja aquele que "clama no deserto", porém somente se esta voz permanecer viva e intransigente o deserto se converterá em terra fértil. A contradição entre a ética socialmente imanente e a ética universal se reduzirá e tenderá a desaparecer, na mesma porporção em que a sociedade se torne verdadeiramente humana, isto é, cuide do pleno desenvolvimento de todos os seus membros.

Capítulo V

O PROBLEMA MORAL DE HOJE

Até que filósofos sejam reis, ou que os reis e príncipes deste mundo tenham o espírito e a capacidade da Filosofia, e que a grandeza política e a sabedoria se combinem, e que as naturezas mais comuns se dediquem a uma destas sem cuidar da outra, as cidades nunca terão tréguas em seus males, nem a raça humana, conforme creio — e só então terá este nosso Estado uma possibilidade de vida e de contemplar a luz do dia.

Platão, *A República*

Será que há um problema moral especial de hoje? Não é um só e sempre o mesmo o problema moral de todos os tempos e de todos os homens? Com efeito assim é e no entanto cada cultura tem problemas morais específicos que nascem de sua estrutura particular, malgrado estes sejam apenas várias facetas dos problemas morais do *homem*. Qualquer dessas facetas particulares só pode ser entendida em função do problema básico e geral do homem. Neste capítulo final, quero destacar um aspecto específico do programa moral geral, em parte por ser ele decisivo sob o ponto de vista psicológico e em parte porque somos tentados a evitá-lo, iludindo-nos de haver solucionado este problema mesmo: *a atitude do homem face à força e ao poder.*

A atitude do homem face à força tem suas raízes nas próprias condições de sua existência. Como seres físicos estamos sujeitos ao poder — ao poder da Natureza e ao poder do homem. A força física pode privar-nos de nossa liberdade e matar-nos. Nossa possibilidade de resistir-lhe ou de superá-la depende de fatores acidentais de nossa própria força física e da força de nossas armas. Nosso espírito, pelo contrário, não está

diretamente subordinado ao poder. A verdade que reconhecemos, as idéias em que temos fé não são invalidadas pela força. O poderio e a razão existem em planos diferentes e a força nunca pode refutar a verdade.

Quer isso dizer que o homem é livre ainda que nasça na servidão? Quer dizer que o espírito do escravo pode ser tão livre quanto o de seu senhor, como São Paulo e Lutero sustentaram? Realmente, se isso fosse verdade, ficaria tremendamente simplificado o problema da existência humana. Essa posição, entretanto, desconhece o fato de que as idéias e a verdade não existem fora e independentemente do homem, e que o espírito do homem é influenciado por seu corpo assim como seu estado mental por sua vida física e social. O homem é capaz de conhecer a verdade e de amar, mas se ele — não somente seu corpo, porém ele em sua totalidade — for ameaçado por uma força superior, se ficar indefeso e amedrontado, seu espírito será afetado e o funcionamento deste ficará deturpado ou paralisado. O efeito paralisante do poder não repousa apenas no medo que provoca, como igualmente em uma promessa implícita — a de que os que o possuem podem proteger e cuidar do "fraco" que a ele se submeta, que podem libertar o homem do peso da incerteza e da responsabilidade por si mesmo, garantindo a ordem e atribuindo ao indivíduo um lugar nesta ordem que o faça sentir-se seguro.

A submissão do homem a esta conjugação de ameaça e promessa é sua verdadeira "queda". Submetendo-se ao poder-dominação, ele perde *seu próprio* poder-potência. Perde seu poder de usar todas as capacidades que o tornam verdadeiramente humano; sua razão cessa de agir; ele pode ser inteligente, pode ser capaz de lidar com as coisas e consigo mesmo, porém aceita como verdade aquilo que os que detêm poder sobre ele denominam verdade. Ele perdeu seu poder de amar, pois suas emoções estão vinculadas àqueles de quem depende. Perde seu senso moral, pois sua incapacidade para discutir e criticar os que estão no poder anula-lhe a capacidade de julgamento moral com relação a tudo e a todos. Ele se torna presa do preconceito e da superstição, pois é incapaz de indagar da validade das premissas sobre as quais repousam essas falsas crenças. Sua própria voz não pode chamá-lo de volta a si mesmo já que ele não está apto a ouvi-la, estando tão atento em ouvir as daqueles que exercem poder sobre ele. Com efeito, a liberdade é a

condição necessária à felicidade assim como à virtude — liberdade, não no sentido da possibilidade de fazer escolhas arbitrárias nem no de libertação das necessidades, porém liberdade de concretizar aquilo que a pessoa é potencialmente, de consumar a verdadeira natureza do homem conforme as leis da vida.

Se a liberdade, a aptidão de preservar sua integridade pessoal em face do poder, é a condição básica da moralidade, não terá o homem do mundo ocidental resolvido seu problema moral? Não será ele um problema unicamente das pessoas que vivem sob ditaduras autoritárias que as despojam de sua liberdade pessoal e política? De fato, a liberdade alcançada nas democracias modernas encerra uma promessa para o desenvolvimento do homem que falta a qualquer espécie de ditadura, a despeito de suas juras de que agem no interesse do homem. Mas é tão-só uma promessa, não um cumprimento ainda. Dissimulamos o nosso próprio problema moral de nós mesmos ao focalizarmos a atenção na comparação de nossa cultura com estilos de vida que são a negação das melhores conquistas da humanidade, e assim ignorarmos o fato de que nós também cedemos ao poder não de um ditador e de uma burocracia política a ele aliada, mas ao poder anônimo do mercado, do sucesso, da opinião pública, do "senso comum" — ou melhor, da insensatez comum — e da máquina de quem passamos a ser servos.

Nosso problema moral é a indiferença do homem para consigo mesmo. Repousa no fato de termos perdido o senso do significado e originalidade do indivíduo, de nos termos transformado em instrumentos para finalidades alheias a nós mesmos, de nos sentirmos e tratarmos como mercadoria, e de nossos próprios poderes terem-se tornado estranhos para nós mesmos. Nós e o nosso próximo convertemo-nos em coisas. O resultado é que nos sentimos inermes e desprezamo-nos por nossa impotência. Como não temos confiança em nosso próprio poder, não temos fé no homem nem em nós, nem tampouco no que pode ser criado por nossos próprios poderes. Não temos consciência, na acepção humanista do termo, posto que não nos atrevemos a confiar em nosso julgamento. Somos um rebanho que acredita que o caminho que estamos seguindo deve ir dar em algum lugar já que todos os demais o seguem. Estamos no escuro e nossa coragem ainda não esmoreceu porque ouvimos todos os outros assobiando como nós.

Dostoievsky certa vez disse: "Se Deus está morto, tudo é permitido". De fato, é isso o que a maioria das pessoas crê; elas só variam porque algumas concluem que Deus e a Igreja devem continuar vivendo para sustentar a ordem moral, enquanto outras aceitam a idéia de que tudo é permitido, que não há princípio moral válido, e que o oportunismo é o único princípio diretor da vida.

Em contraste com isso, a ética humanista adota a posição de que *se o homem está vivo, sabe o que é permitido*, e de que estar vivo significa ser produtivo, empregar seus próprios poderes não para uma finalidade que o transcenda, mas para si próprio, para compreender sua própria existência, para ser humano. Enquanto alguém julga que seu ideal e finalidade estão fora de si mesmo, que estão acima das nuvens, no passado ou no futuro, procura fora de si mesmo o que não pode achar ali. Ele procurará respostas e soluções em todos os lugares exceto onde podem ser encontradas — dentro de si mesmo.

Os "realistas" asseveram que o problema da ética é uma relíquia do passado. Dizem que a análise psicológica ou sociológica prova que todos os valores só são relativos a uma dada cultura. Postulam que nosso futuro individual ou social está garantido exclusivamente por nossa eficiência material. Contudo, esses "realistas" ignoram alguns fatos indiscutíveis. Não vêem que a vacuidade e a desorientação da vida individual, que a falta de produtividade e a conseqüente falta de fé, se prolongadas, provocam distúrbios emocionais e mentais que podem incapacitar o homem até para a consecução de seus objetivos materiais.

Ouvem-se freqüentemente, em nossos dias, profecias sobre o juízo final. Apesar delas terem a importante função de chamar a atenção para as possibilidades perigosas de nossa atual situação, deixam de levar em conta a promessa que existe latente nas realizações do homem nas Ciências Naturais, na Psicologia, na Medicina e nas Artes. De fato, essas realizações traduzem a presença de vigorosas forças produtivas absolutamente incompatíveis com a imagem de uma cultura decadente. Nosso período é um período de transição. A Idade Média não terminou no século XV e a era moderna não se iniciou imediatamente depois. Fim e princípio implicam um processo que durou mais de 400 anos — um prazo bem curto, de fato, se o medirmos

em termos históricos e não da duração de nossa vida. Nosso período é um fim e um começo cheio de possibilidades.

Se eu repetir a pergunta formulada no início deste livro, qual a de saber se temos razão para nos orgulharmos e para termos esperança, a resposta será uma vez mais afirmativa, porém com uma restrição que decorre do que estivemos examinando: nem o bom nem o mau resultado é automático ou preestabelecido. A decisão está nas mãos do homem. Está em sua capacidade para levar a sério a si mesmo, a sua vida e felicidade; em sua disposição para enfrentar o problema moral seu e de sua sociedade. Está em sua coragem para ser ele mesmo e por si mesmo.

IMPRESSO POR TAVARES & TRISTÃO —
GRÁFICA E EDITORA DE LIVROS LTDA.,
À RUA 20 DE ABRIL, 28, SALA 1.108.
RIO DE JANEIRO, R.J.

(continuação da 1.ª aba)

Neste livro, que pode ser definido como um ensaio sobre as relações entre a ética, a psicologia, a sociologia e a economia, ERICH FROMM demonstra que a estrutura do caráter da personalidade integrada e madura — o caráter produtivo — constitui a fonte e a base da *virtude*, sendo o *vício*, em última análise, a indiferença do homem em relação a si mesmo.

•

ERICH FROMM, psicanalista e filósofo social, nascido em Frankfurt, Alemanha, doutorou-se pela Universidade de Heidelberg, sendo também graduado pelo Instituto Psicanalítico de Berlim. Emigrou para os Estados Unidos em 1934, naturalizando-se cidadão norte-americano, ditando cursos e conferências em diversas universidades de seu país adotivo e do México. Um dos autores mais lidos em todo o mundo, inclusive no Brasil, onde seus livros são continuamente reeditados para atender a demanda de um público cada vez mais numeroso.

ZAHAR EDITORES
a cultura a serviço do progresso social
RIO DE JANEIRO

Livro de interesse relacionado

A PAZ ESTÁVEL

KENNETH BOULDING

As necessidades desesperadas da era nuclear forçam-nos a encarar a paz seriamente como um objeto de política pessoal e nacional. "A Paz Estável" procura responder à seguinte interrogação: Se tivéssemos uma política exclusivamente voltada para a paz, quais seriam as suas características dominantes e indispensáveis?

Uma política para a paz terá por finalidade precípua acelerar a transição historicamente lenta, penosa mas persistente de um estado de guerra e agitação contínuas para um de permanente paz. Numa paz estável, o sistema de guerra-paz inclina-se firmemente para a paz e afasta-se do ciclo de loucura, insensatez, ilusão e má-vontade que conduz à guerra.

O Professor Kenneth E. Boulding, da Universidade do Colorado, propõe um certo número de diretrizes e princípios gerais, facilmente exequíveis e sumamente razoáveis, orientados para essa meta. Suas recomendações incluem a remoção de fronteiras nacionais das agendas políticas, o encorajamento de atos recíprocos de boa-vontade entre inimigos potenciais, a exploração da teoria e prática da não-violência, o desenvolvimento de pesquisas em toda a área de controle de conflitos.

A política de paz proposta nesse livro é prática e realizável. Escrito em estilo direto e lúcido, "A Paz Estável" constitui, sem dúvida, leitura importante para políticos, economistas, sociólogos, administradores públicos e todos os que se preocupam com problemas de relações internacionais e formas de resolução de conflitos.

ZAHAR EDITORES
a cultura a serviço do progresso social