unesp UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA
"JÚLIO DE MESQUITA FILHO"
Faculdade de Ciências e Letras
Campus de Araraquara - SP

MAURÍCIO BRONZATTO

A ÉTICA DO "DESPERDÍCIO": A INFLUÊNCIA DA COMPAIXÃO NO *QUERER FAZER* MORAL DE ADOLESCENTES

ARARAQUARA– SÃO PAULO
2010

MAURÍCIO BRONZATTO

A ÉTICA DO "DESPERDÍCIO": A INFLUÊNCIA DA COMPAIXÃO NO *QUERER FAZER* MORAL DE ADOLESCENTES

Trabalho de Tese de Doutorado apresentado ao Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Ciências e Letras – Unesp/Araraquara, como requisito para obtenção do título de Doutor em Educação Escolar – Exemplar apresentado para defesa de tese.

Linha de pesquisa:
Trabalho Educativo: Fundamentos Psicológicos e Educação Especial

Orientadora
Profª. Drª. Maria Lúcia de Oliveira

ARARAQUARA – S.P.
2010

Bronzatto, Maurício

A ética do “desperdício”: a influência da compaixão no *querer fazer* moral de adolescentes / Maurício Bronzatto – 2010

456 f. ; 30 cm

Tese (Doutorado em Educação Escolar) – Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Ciências e Letras, Campus de Araraquara

Orientador: Maria Lúcia de Oliveira

l. Compaixão. 2. Moral. 3. Ética. 4. Literatura e compaixão. 5. Moral e afetividade. I. Título.

MAURÍCIO BRONZATTO

A ÉTICA DO "DESPERDÍCIO": A INFLUÊNCIA DA COMPAIXÃO NO *QUERER FAZER* MORAL DE ADOLESCENTES

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Ciências e Letras – Unesp/Araraquara, como requisito para obtenção do título de Doutor em Educação Escolar.

Linha de pesquisa:
Trabalho Educativo: Fundamentos Psicológicos e Educação Especial

Orientadora
Profª. Drª. Maria Lúcia de Oliveira

Data da defesa: 13/08/2010

MEMBROS COMPONENTES DA BANCA EXAMINADORA:

Presidente e Orientador:	Profª. Drª. Maria Lúcia de Oliveira Doutora em Psicologia Faculdade de Ciências e Letras – Unesp - Araraquara
Membro Titular:	Prof. Dr. Yves Joel Jean-Marie Rodolphe de La Taille Livre-Docente em Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano Universidade de São Paulo - USP
Membro Titular:	Profª. Drª. Luciene Regina Paulino Tognetta Doutora em Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano Universidade Estadual de Campinas - UNICAMP
Membro Titular:	Profª. Drª. Telma Pileggi Vinha Doutora em Educação Universidade Estadual de Campinas - UNICAMP
Membro Titular:	Prof. Dr. Ricardo Leite Camargo Doutor em Educação Universidade de São Paulo – ESALQ-USP (Piracicaba)

Local: Universidade Estadual Paulista
Faculdade de Ciências e Letras
UNESP – Campus de Araraquara

À minha esposa Meire e aos meus filhos Pedro e Rafael, *verdadeiros coautores deste trabalho.*

AGRADECIMENTOS

Aos amigos Afonso Porto e Moacir Faria, cujos ouvidos atentos e estímulos cheios de confiança, em algumas conversas no final de 1998, contribuíram para interromper uma inércia de onze anos e me precipitar no curso superior, no ano seguinte. Minha vida mudou bastante depois disso.

Ao professor Antônio Buffo, que me iniciou na literatura e foi sempre um par de olhos onipresente diante do qual um leitor apaixonado foi-se constituindo. Quando as reminiscências de um tempo longínquo me absorvem, observo sempre à entrada do caminho uma luz tênue e encorajadora: teria sido por acaso que a série dos livros que tão definitivamente me atraíram se chamava vaga-lume? Seu trabalho não foi em vão.

À professora Enedine, por uma única e assombrosa razão: foi ela quem, na 8ª série, apresentou-me a Machado de Assis. Não consigo imaginar o que não teria sido a minha vida sem ele.

Ao Pedro Arruda: presença firme e amorosa que sempre me fez sentir guarnecido; visão aguda de sabedoria que me antecipou e delineou caminhos e me ajudou a construir margens de discernimento para deles não me desviar.

Aos amigos do Grupo: por mais "comum" que este "lugar" possa parecer, não há como não reconhecer: "eu sou o que somos". Devo-lhes muito pelos recursos, sobretudo o da confiança, que depositaram generosamente em mim. Em especial, a todos aqueles que torceram e "conspiraram" a meu favor secretamente.

Ao "seo" Franco (*in memoriam*): meu grande e velho amigo, espero tê-lo honrado com este trabalho. Ainda hoje me sinto argila que os seus cuidados paternais não cessam de moldar.

Ao Maurício e a Luciana, pela aparição emergencial que me resgatou de um vórtice de antivida prestes a me exaurir completamente. Vocês são como o prolongamento indefinido da sensação de estar ganhando um maravilhoso presente.

À minha mãe, Antonia, por meio de quem o dever moral se me apresentou encarnado: com voz, cheiro, toque, desvelos mil, renúncias e honestidade levada às últimas consequências. Sua força, provinda da fraqueza e de um caudal de lágrimas, foi sempre um refúgio que me poupou, quando era preciso, de ficar exposto às intempéries. Sua vida escreveu leis em meu interior escavando sulcos profundos. Minha conquista deve muito à sua 4ª série: não teria ido tão longe se o alicerce não fosse tão sólido.

Ao meu pai, Orlando (*in memoriam*), cuja ausência é ainda hoje uma presença viva, de inspiração e de dor. Seu menino nunca perdeu de vista a porta dos desejos que você entreabriu. Mais do que isso: ele cruzou o seu limiar e, embora assustado com o que viu do lado de lá, não cessou mais de buscar e de buscá-lo. Aquela sua crônica de mote natalino, que li pela primeira vez quando ainda não passava de um garoto, semeou em mim razões para uma vida inteira.

À minha pequena família: o recanto de intimidades onde o amor cria cacoetes só nossos. Somos cativos uns dos outros para sempre.

Ao Eliasaf e ao Kleber, com quem aprendi, na prática, em boa parte desta jornada acadêmica, o significado de *companheiro*: aquele que come pão junto. Vou envelhecer nutrido pelas impressões que nossa convivência proporcionou.

À Anamaria: pelos bons papos ao longo do caminho; pela interlocução sensível; por me fazer sentir importante em momentos decisivos. Com você por perto, estive sempre em casa.

À Maria Lúcia (Lucinha), orientadora e amiga, que fez um simples aluno se sentir príncipe. Bem... havia realmente um encanto nisso: fui irremediavelmente seduzido. De que matéria é feita essa professora capaz de tornar o ato de ensinar uma celebração que protagoniza e reúne conhecimento, encontros significativos e processos curadores? Suas aulas foram quase surreais; conhecê-la, uma janela aberta para escapar à claustrofobia acadêmica. Obrigado por me acolher quando seria perfeitamente compreensível se não o fizesse. Espero agradecer-lhe “me tornando”.

À professora Luciene, de quem conhecia a generosidade e a competência somente de ouvir falar e por intermédio de seus escritos. O contato que este trabalho proporcionou deu-me a oportunidade de experimentar sobejamente ambas as virtudes: seja em sua largueza de coração, quando abriu as portas de seu lar, em meio a uma agenda profissional bastante apertada, para me orientar, seja na presteza com que atendeu as solicitações para a composição das bancas, seja na leitura cuidadosa e nas sugestões precisas que endereçou a este trabalho.

Ao professor Yves de La Taille, cuja produção científica foi um manancial para a realização deste estudo. Sua participação em minha banca de mestrado honrou-me grandemente. Ter podido contar com sua leitura e apreciação cumulou-me de valor. Diz Fernando Pessoa: “Assim, em cada lago/ A lua toda brilha / Porque alta vive”. Obrigado por se dignar dar considerável atenção a este pequeno “lago” aqui.

À professora Telma Vinha. Há muito que a admirava em segredo: conhecia-a dos textos, eventos e palestras. Sua recepção e sincero interesse que experimentei depois de tê-la convidado para esta banca de defesa, no entanto, deram-me seguros indícios de que a profissional eficiente é, antes de tudo e ao mesmo tempo, profundamente pessoa.

Ao Alexandre Lahni, meu eterno diretor, em quem o exterior, como bem o definiu um amigo, nada mais é do que o interior virado ao avesso. Eis a lição indisfarçável deste professor de Matemática: educar, antes de tudo, é uma tarefa do coração. Obrigado por ter-me descoberto (aos seus e aos meus olhos) e trazido para trabalhar com você. Nossas conversas e convivência contribuíram muito para a escolha desta temática. Você é a boa certeza teimosa de que a chama não se apagará.

Ao Márcio e a Ivonete, dois amigos que me suavizam enormemente a dor de existir.

Ao Thiago, sobrinho, filho e amigo, pelo constante interesse e por nossa profunda relação.

Aos meus pequenos Pedro e Rafael, porque este trabalho para mim também significa paternidade. Eis uma oportunidade de um dia virem a conhecer um pouco mais o papai, que se derrama grandemente nestas páginas.

Aos meus alunos, a dura pedra de toque de todas as minhas convicções, como diria Schopenhauer, mas também o desafio constante de eu me reinventar e de reinventá-los.

A um aluno em especial, o Pedro Bianchi: em nome de uma educação que transborda para fora das margens. E por você ter, generosamente, passado a sonhar comigo alguns dos sonhos que eram só meus.

Aos adolescentes que gentilmente concordaram em fazer parte desta investigação.

Ao Ricardo Camargo, pela orientação que vem me prestando ao longo dos últimos 18 anos. Guardo em lugares privilegiados da lembrança alguns fragmentos de conversas que entabulamos quando eu nem ainda me graduara: provocações boas que se aninharam no peito e esperaram melhor ocasião para irromper e frutificar. Você foi o grande propulsor deste projeto que ora se encaminha para o desfecho. Interessante: o ingresso no Programa e a confecção do trabalho foram a conclusão formal de algo que nossa convivência foi gestando há muitos anos. Seu caminho singular na academia sempre me inspirou; sua maneira de se relacionar com as pessoas converteu-se-me em matéria de aprendizado. Seu despojamento, como o de alguém que é mais livre porque tem bem pouco a perder, é artigo raro no mundo atual. Os recursos intelectuais e materiais que despendeu comigo já seriam motivo suficiente para me desmanchar em agradecimentos, mas a simplicidade e humildade com que se portou durante todo esse tempo, dando disso prova eloquente quando abriu mão da orientação e daquilo que com ela poderia granjear apenas para que eu pudesse avançar diretamente do mestrado ao doutorado, deixam-me devedor de dívida impagável. Que bom! Isso deliberadamente continuará nos ligando nos próximos anos. Sou muito afortunado em ter pessoas como você fazendo parte da minha vida. O objeto desta pesquisa, experimento-o eu mesmo, com frequência, diretamente das suas mãos.

À Meire, minha esposa, amante e maior amiga. Não há ninguém nesta terra por meio de quem a compaixão me alcança de maneira mais viva e ardente. Acredito me conhecer o suficiente para entender o tamanho da sua virtude. Eu não conseguiria sem você. Obrigado pela longanimidade, pelo bom-humor renovado a cada manhã, por sua sabedoria prática, por ser tão expedita e voluntariosa, pelas exortações que me fincam os pés no chão. Sua liberdade é mistério e fascínio para mim. Você é a prova que me basta da existência de Deus.

Ao Deus compassivo, que nestes últimos anos assumiu para mim a forma de muitos rostos humanos. Os nomes homenageados nesta seção de agradecimentos estão aí para não me deixar esquecer.

"[...] Senhores jurados, vamos condená-lo, e ele dirá: 'Essa gente não fez nada por mim, nem para me educar, nem para me instruir, nem para me dignificar e me converter num homem. Não me alimentaram nem mitigaram a minha sede, e agora me enviam ao degredo. Estamos quites. Não devo mais nada a ninguém, pelos séculos dos séculos. Eles são perversos e cruéis e eu também o serei'. Eis o que ele dirá, senhores jurados! Asseguro-vos que, ao declará-lo culpado, não fareis mais que aliviar sua consciência, pois ele irá maldizer o sangue derramado, mas não se arrependerá, e que, ao mesmo tempo, tornareis impossível a sua regeneração, pois continuará sendo cego e daninho, até o fim de seus dias. Quereis, porém, infligir-lhe o castigo mais terrível que se possa imaginar e regenerar-lhe a alma para sempre? Se o quereis, esmagai-o com a vossa clemência! Vereis então que sua alma se encherá de horror. 'Sou digno de semelhante favor? Mereço eu tanto amor?', exclamará ele. Oh! conheço esse selvagem, mas nobre coração, senhores jurados! Inclinar-se-á ante a vossa bondade, porque tem sede de uma ação grandiosa de amor, e inflamar-se-á e ressuscitará definitivamente. Existem almas que são suficientemente mesquinhas para acusar o mundo inteiro. Mas cumulai essas almas de misericórdia, mostrai-lhes amor, e elas maldirão a sua obra, porque possuem boas inclinações. Comover-se-ão ante a misericórdia: 'Estou quite, mas sou culpado perante todos e de todos o mais indigno'. Entre lágrimas de arrependimento, exclamará: 'Os outros homens são melhores que eu, pois quiseram salvar-me em lugar de me perder!' Oh! é tão fácil serdes clementes, pois, ante a ausência de provas decisivas, ser-vos-á muito penoso ditar um veredito de culpabilidade. Mais vale absolver dez culpados que condenar um inocente. Não ouvis essa grande voz do século passado de nossa gloriosa história? Tenho de vos recordar, eu, o mais humilde de todos, que a justiça russa não tem por objeto castigar somente, mas também salvar o culpado? Que os outros povos observem a letra da lei; nós outros observamos o espírito e a essência, para regenerar os que se perderam [...]".

O advogado Fietiukóvitch, em seu pronunciamento em defesa do inocente Dmítri Karamazov, acusado de assassinar o próprio pai, em "Os Irmãos Karamazovi", de Dostoiévski

RESUMO

A ética do "desperdício": a influência da compaixão no *querer fazer* moral de adolescentes

Vive-se uma época crepuscular do dever, a meio caminho entre a agonia moral e a renovação ética. Estudos recentes na área da Psicologia Moral têm demonstrado que se os valores morais se tornarem centrais nas *representações de si* das pessoas, esse querer particular, o dever, será sentido com força e prevalecerá sobre outros quereres estranhos ou contrários à moral. Tudo o que se tem a fazer é investir a personalidade com tais valores. Mas como, se o Bem é átono e as ações morais, pouco prestigiadas socialmente como traduções de excelência do ser no tempo presente? De tal problematização nasce este estudo, cuja proposição foi a de investigar a influência do recebimento de um atendimento magnânimo de compaixão como um fator impulsionador do *querer fazer* moral. Sem pretender com esse sentimento fundar uma moral, estudamo-lo sob dois aspectos: 1º) realizando uma análise psicológica e filosófica de algumas obras clássicas do mundo ficcional que o tematizam; e 2º) por meio de uma pesquisa empírica, indo a campo ouvir 50 adolescentes entre 15 e 18 anos sobre como concebem a compaixão e se estar sob seus efeitos, depois de tê-la experimentado (em situações hipotéticas, veiculadas por meio de narrativas a eles apresentadas), contribui para desviar um pouco seus olhares de si mesmos e colocá-los no outro, enxergando suas necessidades e direitos e realizando escolhas morais correspondentes. O resultado a que se chegou com a pesquisa empírica pode assim ser traduzido: pela admiração e gratidão que suscita, pela gratuidade que veicula, pelo valor que confere e pelo desequilíbrio que provoca, um atendimento magnânimo de compaixão motiva grandemente para o *querer fazer* moral. O estudo com a literatura ficcional, que, entre outras análises, incluiu a dos romances "O Idiota", de Dostoiévski, e "Os Miseráveis", de Victor Hugo, possibilitou uma interlocução *sui generis* com os dados e a teoria e ampliou a compreensão dos resultados.

Palavras-chave: Compaixão. Moral. Ética. Literatura e compaixão. Moral e afetividade.

ABSTRACT

The ethics of "waste": the influence of compassion on adolescents' moral *desire to do*

We live in a twilight age of duty, midway between moral agony and ethical renewal. Recent studies in the area of Moral Psychology have shown that if moral values become central to the *self-representations* of people, this peculiar desire or duty will be felt with such strength that it will prevail over other desires that are strange or opposed to morality. All you have to do is to invest your character with such values. But how can you do this, if the Good is unassertive and moral actions have little social prestige, at present, as manifestations of excellence? This perplex issue is what gave birth to the present study, the proposition of which was to investigate the influence of receiving the magnanimous touch of compassion as a driving factor in *wanting to do* moral actions. With no pretense of using this feeling to create a moral system, we examined it under two aspects: 1) conducting a psychological and philosophical analysis of some classic fictional writings that used this subject as a theme, and 2) by means of an empirical research in which 50 teenagers between 15 and 18 years old were interviewed on their concept of compassion and if they felt that being under its effect, after having experienced it (in hypothetical situations, given through narratives presented to them), would help to take their attention off themselves and place it on others, seeing the others' needs and rights and making the correspondent moral choices. The conclusion that was reached through the empirical research may be expressed as follows: by reason of the admiration and gratitude that is engendered, the graciousness that is imparted, the appreciation that is attributed and the impact that takes one off balance, the magnanimous touch of compassion is a very strong factor that motivates a person to *want to act* morally. The study of fictional literature, which, among other analyses, included the novels "The Idiot" by Dostoevsky, and "Les Miserables" by Victor Hugo, opened the door for a *sui generis* dialogue with the data and theory and expanded the understanding of the results.

Key words: Compassion. Morality. Ethics. Literature and compassion. Morality and affectivity.

LISTA DE QUADROS

QUADRO 1 - As principais características que diferenciam a moral heterônoma da autônoma.	**27**
QUADRO 2: Estágios do desenvolvimento moral segundo Kohlberg.....	**53**
QUADRO 3: Esboço de Aristóteles das virtudes da alma.....	**72**
QUADRO 4: O meio-termo áureo de Aristóteles.....	**73**
QUADRO 5 - Percentual de respostas à pergunta 1 da *História de João e o velho bondoso*.....	**233**
QUADRO 6 - Categorias das respostas que optaram pela não denúncia/pelo perdão (66%) – (pergunta 1 da *História de João e o velho bondoso)*.....	**233**
QUADRO 7 - Categorias das respostas que optaram pela denúncia (24%) – (pergunta 1 da *História de João e o velho bondoso*)	**235**
QUADRO 8 - Percentual de respostas à pergunta 2 da *História de João e o velho bondoso*.....	**237**
QUADRO 9 - Categorias das respostas que escolheram o 1º final (84%) – (pergunta 2 da *História de João e o velho bondoso*).....	**237**
QUADRO 10 - Percentual de respostas à pergunta 3 da *História de João e o velho bondoso*.....	**245**
QUADRO 11 - Categorias das respostas que escolheram o 1º final (82%) – (pergunta 3 da *História de João e o velho bondoso)*.....	**245**
QUADRO 12 - Percentual de respostas à pergunta 4 da *História de João e o velho bondoso*.....	**252**
QUADRO 13 - Categorias das respostas que escolheram o 2º final (46%) (pergunta 4 da *História de João e o velho bondoso)*.....	**253**
QUADRO 14 - Categorias das respostas que escolheram o 1º final (34%) – (pergunta 4 da *História de João e o velho bondoso*).....	**257**
QUADRO 15 - Percentual de respostas à pergunta 1 da *História de Carlinhos*.....	**263**

QUADRO 16 - Categorias das justificativas às respostas que escolheram a atitude compassiva (98%) – (pergunta 1 da *História de Carlinhos*).....	**264**
QUADRO 17 - Percentual de respostas a perguntas que visavam avaliar a percepção do caráter de espontaneidade presente em algumas ações na *História de Carlinhos*....	**265**
QUADRO 18 - Percentual de respostas à pergunta 2 da *História de Carlinhos*.....	**270**
QUADRO 19 - Categorias das justificativas "NÃO" (88%) à pergunta 2 da *História de Carlinhos*.....	**271**
QUADRO 20 - Percentual de respostas à pergunta 3 da *História de Carlinhos*.....	**275**
QUADRO 21 - Percentual de respostas à pergunta 1 da *História de André*.....	**282**
QUADRO 22 - Categorias das justificativas às respostas "André deve falar a verdade" (96%) – (pergunta 1 da *História de André*).....	**285**
QUADRO 23 - Percentual de respostas à pergunta 2 da *História de André*.....	**288**
QUADRO 24 - Percentual de respostas à pergunta 3 da *História de André*.....	**301**
QUADRO 25 - Percentual de respostas a perguntas que visavam avaliar as noções de deveres e direitos presentes na *História de André*.....	**314**
QUADRO 26 - Percentual de respostas à pergunta do *emparelhamento das histórias*	**318**
QUADRO 27 - Percentual de respostas à pergunta 1 do *cruzamento das histórias*.....	**329**
QUADRO 28 - Percentual de respostas à pergunta 2 do *cruzamento das histórias*.....	**336**
QUADRO 29 - Percentual de respostas à pergunta 3 do *cruzamento das histórias*.....	**341**
QUADRO 30 - Percentual de respostas à pergunta 4 do *cruzamento das histórias*.....	**345**

SUMÁRIO

I. INTRODUÇÃO.....	**01**
1.1 - Considerações iniciais.....	**02**
1.1.1 – Despindo os "heróis" e vestindo os "normais"	**04**
1.2 – A relativização da moral e da ética.....	**05**
1.3 – Uma justificativa para este estudo.....	**08**
1.4 – Em que se procura fortalecer o "querer fazer" moral.....	**11**
II. REFERENCIAL TEÓRICO.....	**15**
2.1 – A religião do dever e a sociedade pós-moralista.....	**16**
2.2 – A teoria de Jean Piaget: duas morais distintas e dois processos formadores.....	**20**
2.2.1 – A moralidade e as relações sociais: Piaget X Durkheim.....	**28**
2.2.2 – A insuficiência da Razão para que o respeito mútuo seja praticado.....	**30**
2.2.3 – O que Piaget disse em JM sobre o papel da afetividade no desenvolvimento moral.....	**33**
2.2.3.1 – A fidelidade a uma imagem positiva de si no trato com o outro: quando a necessidade de ser respeitado equilibra a de apenas respeitar	**34**
2.2.3.2 – A solidariedade e o "sentimento do grupo"	**36**
2.2.3.3 – Os movimentos afetivos primitivos da reciprocidade e as descontinuidades inevitáveis da coação adulta	**37**
2.2.3.4 – A "mecânica moral" aprendida com os "medíocres psicólogos" *versus* a educação moral pelo "contágio dos exemplos".....	**41**
2.2.3.5 – As relações especiais de afeição como favorecedoras de uma reciprocidade superior	**44**
2.3 - A teoria de Lawrence Kohlberg: *"Antes o homem!"*.....	**48**
2.3.1 – Os níveis e os estágios propostos por Kohlberg.....	**50**
2.3.2 – Um Kohlberg afetivo?.....	**56**
2.3.3 – Críticas e controvérsias.....	**59**
2.4 – A *voz diferente* de Carol Gilligan.....	**61**
2.4.1 – Um mundo constituído de conexões humanas, não de um sistema de regras.....	**63**
2.4.2 – A redefinição do objeto da moralidade.....	**66**
2.5 – A moralidade pró-social.....	**68**
2.6 – O (re)surgimento da ética das virtudes ou "Aristóteles está de volta!".....	**70**
2.6.1 – Um meio-termo entre dois vícios: a "vida boa".....	**73**
2.7 – Juízo e ação moral: quando moral e ética se entrecruzam.....	**75**
2.7.1 – O plano moral	**76**
2.7.2 – O plano ético.....	**77**
2.7.3 – Relacionando os planos moral e ético.....	**80**

2.8 – Moral e identidade: as contribuições de Augusto Blasi.....	**83**
2.9 – Ampliando um pouco mais a compreensão das virtudes	**86**
2.9.1 – Uma concepção atrativa da moralidade.....	**89**
2.10 – Os sentimentos morais.....	**92**
2.10.1 – O sentimento de indignação.....	**96**
2.10.2 – O sentimento de admiração.....	**98**
2.10.3 – O sentimento de culpa.....	**101**
2.10.4 – O sentimento de honra.....	**103**
2.10.5 – O sentimento de vergonha.....	**107**
2.11 – No encalço da compaixão.....	**109**
2.11.1 – Compaixão – o fenômeno ético originário para Schopenhauer.....	**110**
2.11.1.1 – As virtudes cardeais enraizadas na compaixão.....	**111**
2.11.1.2 – A impossibilidade de corrigir o coração.....	**115**
2.11.2 – Abrindo um parêntese: o sentimento de simpatia e os afetos benevolentes em Adam Smith.....	**116**
2.11.3 – Compaixão no *Pequeno Tratado*.....	**121**
2.11.4 – A compaixão no despertar do "senso moral".....	**123**
2.11.5 - Compadeça-se ou faça o que deve fazer.....	**125**
2.12 – Concluindo: em defesa da justiça	**127**
III. UM ESTUDO LITERÁRIO SOBRE A COMPAIXÃO	**132**
3.1 – Considerações iniciais.....	**133**
3.1.1 – As perguntas que ensejaram este estudo literário	**135**
3.1.2 – Uma falta suprida pela linguagem	**137**
3.1.3 – Com o que trabalharemos.....	**141**
3.2 – A festa de Babette ou a ética do "desperdício".....	**143**
3.2.1 – A retidão e a felicidade precisam, necessariamente, beijar-se.....	**149**
3.2.2 – É preciso sentar-se à mesa e degustar o banquete de Babette	**151**
3.3 – O pai compadecido: o "lugar" onde moral e ética se encontram.....	**154**
3.3.1 – A compaixão como lugar de sentido e autonomia.....	**158**
3.4 – A ética da compaixão de um Idiota.....	**162**
3.4.1 – Um homem moralmente belo.....	**162**
3.4.2 – O príncipe Míchkin.....	**165**
3.4.3 - Um manicômio chamado Petersburgo atendido por um Idiota.....	**170**
3.4.4 - A compaixão de um Idiota por uma humilhada e ofendida.....	**180**
3.4.5 – Uma maneira incomum de agir	**193**
3.5 – A singela história de um mujique: o Dostoiévski compassivo.....	**196**
3.6 – Uma questão de proximidade interior: a compaixão sem auréola.....	**202**
3.7 – Uma justiça de que só a compaixão é capaz.....	**206**
3.7.1 – Considerações iniciais.....	**206**
3.7.2 – A história de um resgate.....	**206**
3.7.3 – Suspendendo, por ora, a pena.....	**212**
IV. UMA PESQUISA EMPÍRICA SOBRE A COMPAIXÃO.....	**213**
4.1 – Quanto ao problema desta investigação.....	**214**
4.2 – Para o levantamento de algumas hipóteses.....	**216**
4.3 – Os objetivos gerais.....	**220**

4.4 – O método: cinco estudos e seus objetivos específicos	**220**
4.4.1 – O método clínico de Piaget.....	**224**
4.5 – A amostra.....	**225**
4.6 – A coleta e a análise de dados	**227**
V. APRESENTAÇÃO E DISCUSSÃO DOS RESULTADOS	**230**
5.1 – Estudo 1 – O lugar admirável da compaixão.....	**231**
5.1.1 – História de João e o velho bondoso.....	**232**
5.1.2 – Conclusões do Estudo 1.....	**259**
5.2 - Estudo 2 – A influência de um atendimento de compaixão	**260**
5.2.1 - História de Carlinhos.....	**262**
5.2.2 – Conclusões do Estudo 2.....	**280**
5.3 – Estudo 3 – Em busca de uma contraprova: um estudo sobre a justiça.....	**281**
5.3.1 – História de André.....	**282**
5.3.2 – Conclusões do Estudo 3.....	**315**
5.4 - Estudo 4 – A compaixão e a justiça medem forças	**317**
5.4.1 – Emparelhando as histórias de Carlinhos e André	**317**
5.4.2 – Conclusões do Estudo 4.....	**328**
5.5 – Estudo 5 – À procura de evidências da consolidação da influência da compaixão para o "querer fazer" moral	**328**
5.5.1 – Cruzando as histórias de Carlinhos e André.....	**329**
5.5.2 – Conclusões do Estudo 5.....	**352**
5.6 – A seguir.....	**354**
VI. CONCLUSÕES: Aprofundamento da Compreensão dos Resultados, Implicações Educacionais e Considerações Finais	**355**
6.1 – Aprofundando a compreensão dos resultados.....	**356**
6.1.1 – A disposição para o mal severamente desequilibrada.....	**356**
6.1.2 – Os frutos do "reequilíbrio"	**361**
6.1.3 – A moral no centro: querendo o dever	**370**
6.1.4 – Quando o dever encontra um "para quê": a vida com sentido	**378**
6.1.5 – Felizes para sermos bons ou bons para sermos felizes?	**394**
6.1.6 – "Uma lágrima nos olhos da lei": a justiça transcendida pela compaixão.....	**404**
6.2 – Algumas implicações educacionais	**410**
6.2.1 – Compaixão e educação.....	**414**
6.2.2 – Rejeitando o real como o inelutável: pautas de excelência literárias	**424**
6.3 – Considerações finais: em busca da moralidade de um Idiota ou da ética do "desperdício".....	**430**
VII. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	**444**
VIII. ANEXOS.....	**452**

I

INTRODUÇÃO

"Infelizmente, o mundo está cheio de atitudes não surpreendedoras. [...] tudo que é surpreendedor é raro. [...] o mundo hoje está marcado por uma grande ferida pelo fato dessas atitudes [pela ausência delas]. E as atitudes que vêm marcando a gente não são atitudes boas. O mundo está defasado."

Lau, 15 anos, um dos sujeitos participantes da pesquisa empírica

"Vivemos num mundo em que as pessoas se sentem mais seguras quando se tornam pés que esmagam. A mão que alcança exige mais coragem, porque alcançar é sempre um risco – e esmagar tem um final previsível."

Eliane Brum, em "Vida de clichê"

"Quem ama é ortodoxo."

Victor Hugo, em "Os Miseráveis"

1.1 – Considerações iniciais

Em seu célebre conto *O Alienista*, Machado de Assis (2004), com a ironia que lhe é peculiar, eterniza o caricatural Dr. Simão Bacamarte. De volta ao Brasil, após sólida formação adquirida na Europa, instala-se na fictícia Itaguaí, onde se entrega de corpo e alma ao estudo da ciência. O ilustre médico elege para consorte D. Evarista, escolhida antes pelas condições fisiológicas e anatômicas, com que lhe poderia gerar filhos robustos, que pelas disposições do espírito. A área da medicina que lhe mereceu a atenção foi a das patologias cerebrais. Decidido a reformar antigo e ruim costume, segundo o qual os loucos da cidade eram mantidos trancados em suas casas até que a morte os visitasse, obtém licença da Câmara para construir uma casa de Orates, ou seja, um hospício, que não muito tempo depois se batizou, em virtude da inédita cor de suas janelas, de Casa Verde. Imediatamente os loucos são recolhidos, e suas mais diversas demências, estudadas pelo dedicado alienista: doidos por amor, por manias de grandeza, doidos religiosos, monomaníacos, havia uma torrente deles ali encerrada. Bacamarte estava atrás da descoberta das causas do fenômeno e do remédio universal para a loucura.

Com o passar do tempo, ganha corpo uma nova concepção acerca da enfermidade mental nas considerações de Bacamarte: este começava a suspeitar que a loucura, até então considerada uma ilha perdida no oceano da razão, era, na verdade, um continente. Com o novo conceito, a insânia abrangia uma vasta superfície de cérebros, ampliando-se assim o território da loucura. Supondo o espírito humano uma vasta concha, confidencia a um amigo que seu fim era extrair dela a preciosa pérola, que é a razão. Sua nova teoria demarca novos limites que separam a razão da loucura: “A razão é o perfeito equilíbrio de todas as faculdades; fora daí insânia, insânia, e só insânia” (ASSIS, 2004, p.28). A cidade só vai entender do que se tratava essa nova teoria quando pessoas comprovadamente normais, ao darem indícios de ínfimas esquisitices, passam a ser recolhidas às dúzias à Casa Verde. Instala-se o terror. Passíveis de pequenos desvios, todos os moradores de Itaguaí se tornam potenciais candidatos a serem recolhidos.

Segue-se uma coleta desenfreada: alguém não podia dar nascença ou curso à mais simples mentira e já era metido na Casa Verde. Tudo era loucura. Não importava se um homem era avaro ou pródigo: ia do mesmo modo se juntar aos recolhidos. Pânico geral. Suspeitava-se da sandice do médico até que um acontecimento vem amainar as críticas que

lhe dirigiam: D. Evarista, a esposa, acabara de ser recolhida na última madrugada, traída por uma obsessiva indecisão quanto à escolha de um colar. Quem poderia agora suspeitar da nobreza das motivações do médico?

Quando quatro quintos da população já se achavam aposentados na Casa Verde, novo assombro: todos os "loucos" iam ser postos na rua. O motivo? Os estudos de Bacamarte sobre a loucura o haviam levado a uma mudança na teoria. De ora em diante, devia-se admitir como normal o desequilíbrio das faculdades e como patológicos todos os casos em que o equilíbrio fosse ininterrupto. Bacamarte tratou logo de expedir ofício à Câmara dando conta de que recolheria os que se achassem nas condições ora expostas. Houve exultação na cidade com a soltura dos "ex-loucos". Em meio à euforia geral, os pequenos desvios de caráter que se observam neste e naquele não deixam dúvida quanto ao acerto de sua nova teoria.

Os vereadores são exemplos disso. Ao aprovarem o ofício com as novas disposições de Bacamarte, não sem conferir a eles mesmos o privilégio de se eximirem da aplicação das novas medidas do alienista, dão mostras de sua "normalidade". Mas há uma exceção: o vereador Galvão. Mostrando um cérebro ético, bem organizado, chancela seu recolhimento. O padre da cidade e a esposa do boticário igualmente são recolhidos depois de um minucioso exame: o equilíbrio das faculdades era ininterrupto neles.

Bem, esses novos "doidos" precisam ser tratados. Cada beleza moral ou mental passa a ser atacada no ponto em que a perfeição parece mais sólida. E o remédio é certeiro. Ao cabo de cinco meses e meio estava vazia novamente a Casa Verde: todos curados, restituídos ao perfeito desequilíbrio das faculdades mentais.

Em resumo, a primeira teoria de Simão Bacamarte, que enxergava a loucura, ou a irracionalidade, como uma minúscula ilha perdida em meio ao vasto oceano da razão, deu logo lugar a uma outra: a demência representaria um considerável e ameaçador continente, não apenas uma ilhazinha desprezível. Qualquer manifestação de anormalidade seria suficiente para qualificar o indivíduo como doido. Ou se estava na posse do perfeito equilíbrio das faculdades mentais, ou a Casa Verde estenderia seus braços para tratar desses "tropeços da razão". Não demorou para que oito entre cada dez moradores de Itaguaí fossem recolhidos a essa "Bastilha da razão humana". De acordo com a nova teoria, somente o mundo seria um hospício suficientemente grande para agasalhar tanta gente com problema, o que levou o alienista a reconsiderar: diante de tão evidente unanimidade, os normais seriam os que apresentassem desequilíbrios mentais. Bacamarte capitula diante daquilo que seus olhos observam: é normal apresentar desvios. É humanamente compreensível e aceitável. Isso é demonstração de normalidade. Os insanos, doravante, serão aqueles em quem o equilíbrio das

faculdades mentais se apresentar de forma ininterrupta. Para o outro grupo, o "errar é humano" instala-se confortavelmente entre as justificativas prontas a absolver qualquer deslize que se apresente. Uma vez que oitenta por cento das pessoas dão demonstrações, ainda que minúsculas, de insanidade, esse número, para o médico de Itaguaí, basta para atestar como que uma espécie de natureza propensa ou inclinada a semelhantes desvios, o que naturalizaria essa condição. Os vinte por cento restantes, verdadeiros alienígenas na ordem constituída, responderiam pela anormalidade, já que viver de maneira irrepreensível ou bem próximo disso num mundo onde os desvios de conduta são normalizados constituir-se-ia uma verdadeira aberração.

1.1.1 - Despindo os "heróis" e vestindo os "normais"

Tomando o conto de Machado de Assis como ilustração para começarmos a pensar o fenômeno da moralidade, agora não da fictícia Itaguaí, mas das sociedades reais onde estamos instalados, duas implicações ficam em relevo:

1ª) Como o veremos no referencial teórico, de acordo com La Taille (2006a), seria insensatez jogar para o campo da imoralidade todos os indivíduos que um dia agiram contra a moral. Sobrariam os heróis e santos, em quem o sentimento do dever comparece com maior força que outros sentimentos não morais e os suplanta. O problema se desloca da ausência de moralidade para a força necessária para o agir moral, que deveria ser procurada no campo ético, nos afetos. A segunda teoria de Bacamarte, então, não funcionaria para nós: a "Casa Verde" não seria solução para esse grande grupo em quem os quereres morais frequentemente perdem para quereres de outras naturezas, já que há um potencial para as ações morais em todos eles, não obstante eclipsado pela "lei" que impera no ambiente sociomoral no qual interagem. A predominância de valores não morais neste ambiente ou, dito de outro modo, a escassez de virtudes nele verificada, acaba dando lugar a uma inexorável resignação: o fenômeno moral é privilégio de um clube muito seleto, cujas pessoas, nele inscritas, são capazes de grandes renúncias, gigantescos sacrifícios. Mas se a desqualificação, ou a "Casa Verde", não é solução para a maioria, tampouco podemos admitir a legitimação de seus escorregões morais como a moral possível de ser atingida. Lawrence Kohlberg, aliás, de quem falaremos adiante, cuja influência para a psicologia moral é incontestável, morreu acreditando nisso.

2ª) Os santos e os heróis, que, para Chesterton, citado por YANCEY (2008), exageram aquilo que as demais pessoas negligenciam, não precisam descer até os "pobres mortais". Sempre tomando o conto de Machado como analogia, equivale a dizer que eles não precisam se deixar corromper para parecerem iguais à grande massa e, portanto, "curados". Supõe-se – agora em nosso mundo – uma necessidade de exemplos radicais que emulem, via admiração, os que não conseguem a força necessária para ir além da linha da mediocridade. E quando dizemos "radicais", simplesmente estamos ligando os exemplos à raiz, aos fundamentos; em nosso caso, das virtudes, do sentimento de dever. Radicalidade, em nossos dias, ganha contornos de extremismo, xiitismo intolerante, dogmatismo fanático. Esquecemo-nos de que radicalismo nos devolve ao nascedouro dos princípios. Se, conforme Comte-Sponville (1995), as virtudes morais de um homem fazem-no parecer mais humano ou excelente do que outro, é para isso que ele tende, do contrário, gradativamente, seria considerado inumano. Seria mais uma questão de despir os "santos" e "heróis" de sua aura mística de vida virtuosa inatingível e trabalhar para elevar os demais ao mesmo patamar. E tudo de maneira humanamente factível. A simples tentativa de elevação, não obstante os retrocessos, já granjearia não poucos frutos.

1.2 – A relativização da moral e da ética

Os vinte por cento de Itaguaí e de nosso mundo real (diríamos que muito menos que vinte em nosso mundo) não podem ser concebidos como anomalia, como uma exceção que os caprichos da natureza produziram. Mas, infelizmente, numa sociedade que normaliza os desvios de conduta e caráter, logicamente não no plano abstrato de suas leis e regras, mas na condescendência com as recorrentes transgressões de seus indivíduos, isso dificilmente acontece. Aqueles que ousam destoar do *status quo* seguem sendo vistos como os anormais, os verdadeiramente adoecidos.

Leis e regras, formuladas para garantir direitos a pessoas e instituições, não raro são dribladas, frequentemente deixadas de lado, tornadas obsoletas ou diminuídas em sua exigência a fim de tornarem possível o seu cumprimento. Uma pessoa, por exemplo, aluga um DVD de uma locadora, manuseia-o sem prudência, danifica-o e não se vê no dever de dar explicações ao dono do estabelecimento, afinal de contas "ninguém faz isso", além do que há muitas maneiras de se livrar de futuros embaraços caso os próximos clientes venham a reclamar. Porque "todo mundo" age assim, esse comportamento desviante não gera mais culpa, constrangimento ou coisa do gênero. "Todo mundo faz assim", nesse caso, é suficiente para legitimar a omissão ou a irresponsabilidade para com o bem alheio.

Alguns anos atrás, fui até uma agência bancária para efetuar o saque do FGTS a que tinha direito em virtude de um desligamento recente da empresa em que trabalhei por quase dois anos. Eu já estava empregado novamente, porém à ocasião na condição de prestador de serviço, com contrato e documentações próprios para essa atuação. A atendente me instruiu a dar entrada no seguro desemprego, indicando os campos para preenchimento no formulário. Havia, porém, uma cláusula, que exigia do requerente a garantia de que se encontrava desempregado, fato que a nova natureza de minha ocupação esconderia perfeitamente. Embora precisasse enormemente do benefício, incomodado, resolvi abrir mão dele, a meu ver, reservado aos desempregados. Quando anunciei isso à funcionária do banco, ela não encobriu sua surpresa, do que depreendi que casos em que o sistema é burlado são muito comuns. Posteriormente, quando em conversa com alguns amigos, cheguei a mudar de assunto, por sentir uma espécie de vergonha por ter agido desse modo, já que eles legitimavam uma outra forma de agir em situações como essa. Na concepção deles, eu queria ser "certinho" demais.

O mesmo se deu quando contei a algumas pessoas que já me recusei a dar sinal luminoso para outros motoristas com intuito de adverti-los da presença dissimulada de radares fotográficos móveis ou viaturas da polícia rodoviária. Minha justificativa foi de que não posso ser conivente com a transgressão dos limites de velocidade praticados nas rodovias, uma vez que isso coloca em risco a integridade de outros motoristas. Ao precaver-lhes de uma possível penalidade, não estaria contribuindo para a segurança no trânsito. Algumas pessoas para quem contei isso não viram sentido algum em minha convicção. Elas acreditam que os motoristas precisam ser solidários contra a indústria das multas. Vem-me à memória um texto bíblico pouco conhecido: "Ai dos que ao mal chamam bem e ao bem, mal; que fazem da escuridade luz e da luz, escuridade; põem o amargo por doce e o doce, por amargo!".[1]

Mas a relativização não é privilégio exclusivo do campo dos direitos que, por pressupor um dever socialmente exigido, ganha destaque, recebe constante fiscalização, distribui renovadas sanções. Há, só que de forma menos pontual, também relativização nos domínios em que, embora a regulamentação e suas decorrências sejam impraticáveis, uma autoimposição é sempre muito bem-vinda e, diríamos, sumamente necessária. Expliquemo-nos.

Ao lado das condutas verificadas acima, que já me credenciariam para um grupo bem especial, existem, infelizmente, outras que, se não desabonam completamente as primeiras, no mínimo tornam a personalidade ética desse praticante um tanto quanto ambígua. Refiro-me às

[1] Isaías 5.20

frequentes crises de mau-humor que me assolam e aos mais íntimos, que acabam tendo que dividi-las comigo. À falta de solidariedade em muitos pequenos serviços domésticos. À falta de temperança em presença de pessoas que não ofereceriam ameaça à manutenção de minha imagem. Ouvi certa vez sobre o desespero de uma esposa que não suportava mais a dualidade de um marido cuja conduta pública era reconhecidamente acima da média. Mesmo em casa, a expressão "politicamente correto" lhe caberia perfeitamente bem: supridor, honesto, fiel. Segundo a esposa, o consorte dedicava uma hora diária à prática piedosa, envolvido em rotinas de leituras e orações, mas quando emergia desse momento, parecia um "cavalo" (esse foi o termo que ela usou para qualificar a incontinência do marido, os espasmos de que era sub-repticiamente acometido). Ora, que moral é essa que execra a menor indecisão quanto ao cumprimento de deveres, que anda irrepreensivelmente na linha das disposições legais e disso se ufana, ao mesmo tempo em que não hesita atropelar o outro se este minimamente ousar ofuscar os seus interesses? Moral cumpridora, não obstante indelicada, algumas vezes agressiva, biliosa. Talvez seja por isso que o ibope de muitos malandros simpáticos supere de longe o dos justos melancólicos[2].

Não há dúvidas de que os exemplos inspiradores, nos quais coexistem uma justiça simpática e uma compaixão justa, para usar uma expressão de Savater (1996), rareiam. Quando estão presentes, muitas vezes, apresentam-se sobremodo adoecidos por um maniqueísmo sumário do certo e do errado. Engolem-se os camelos da falta de generosidade, compaixão, tolerância e coam-se os mosquitos da observância cega a um caudal de regras, que outra coisa não fazem senão proteger direitos, cavando uma trincheira deles. E, ao fazê-lo, acabam protegendo também o seu detentor de uma aproximação em relação ao outro que poderia se dar se, em nome de demonstrar compaixão, tolerância, generosidade, ele estivesse disposto a abrir mão desses direitos, quando isso se fizesse necessário. Aproximando autonomia moral e renúncia a interesses pessoais, Menin, citada por Vinha (1997, p.176), tem algo interessante a nos dizer:

> O sujeito autônomo não é necessariamente um "vencedor" no sentido daquele que sai ganhando sempre... Se autonomia significa ser capaz de obedecer a uma lei por entendê-la necessária para si e para os outros, muitas vezes significa também perder vantagens pessoais, deixar de "levar vantagem", por recusar-se a usar o outro como um simples meio para uma finalidade que não lhe diz respeito. Assim, a motivação para tornar-se autônomo ou para propiciar educação a outros nesse sentido não pode estar ligada a nenhuma promessa de êxito individual ou de um grupo restrito.

[2] A palavra melancolia é composta por dois radicais gregos: *mela-* (mélas, melános), que significa "negro", e *cole-* (chole), que significa "bílis" e remete tanto ao pesar, à tristeza quanto à amargura.

> Querer autonomia, [...] relaciona-se, sobretudo, a querer um mundo melhor para todos, não, necessariamente, para si. (p.176).

Mas voltemos ao tema da ausência de exemplos morais inspiradores. Essa escassez de que vimos falando não pode ser justificativa para que os padrões sejam abaixados, relativizados. Ou, ainda seguindo nossa analogia, para que Simão Bacamarte desista de sua segunda teoria (a sanidade traduzida somente pela posse do perfeito equilíbrio das faculdades mentais). Muito menos para que adote a terceira (a detecção da anormalidade em quem o equilíbrio é ininterrupto) sem um misto de certa desconfiança e reserva. Se a moral coxeia de uma das pernas e mal se equilibra nos redutos da convencionalidade, isso não é motivo soberano para desistirmos de procurar uma ética, diferentemente da que se observa hoje alardeada, que transcenda esses limites e devolva ao ser a dignidade de ser reconhecido por humano.

1.3 - Uma justificativa para este estudo

La Taille (2006a) lembra que, embora a palavra ética esteja na ordem do dia, o que poderia pressupor uma realidade efetivamente orientada por seus influxos, aparece relacionada a uma demanda quase desesperada por limites, controle, sinal de que alguma coisa não vai nada bem. Seja na política, seja nas empresas, seja na produção científica, com seus inúmeros comitês e comissões, o que está em pauta são regras de conduta, deveres, uma inflação deles. A proliferação dessas diversas "éticas" são "o sintoma de uma espécie de fúria normatizadora à qual assistimos hoje, e que as estreitas balizas do "politicamente correto" traduzem com perfeição" (p.28).

Para este autor, o que está em jogo é uma crescente desconfiança em relação à consciência moral dos indivíduos que, uma vez infantilizados moralmente, precisam ser controlados e, quanto mais controlados, mais infantilizados se tornam. O diagnóstico não é nada animador "porque julga-se que algo vai mal nas relações sociais, que a desonestidade se banaliza, assim como se banalizam as incivilidades e a violência, que a honra se esvai e que reina a desconfiança" (p.28). E tome regras, a maioria das quais órfãs de princípios consistentes que as justifiquem. Acontece, segundo este autor, o que Canto-Sperber (citada por LA TAILLE, 2006a, p.28) chamou de "fetichização da regra".

O progresso crescente da violência, o desrespeito pelas diferenças étnico-raciais, o agigantamento da indústria do tráfico de drogas que deixa cidades inteiras sequestradas pelo

medo de suas decorrências, o esfriamento dos vínculos afetivos e a efemeridade dos relacionamentos, o febricitante consumismo que faz delirar e endividar populações inteiras, a proliferação das doenças psíquicas, o individualismo e o egoísmo exacerbados, a desestruturação das famílias, a falta de honradez nos compromissos e no empenho da palavra dada, o descaso pelos desfavorecidos, a corrupção em todos os setores da vida, entre outros, diagnosticam o que La Taille (2006a) definiu como "mal-estar ético".

Os resultados de uma pesquisa recente (março e abril de 2005) realizada por La Taille e Harkot-de-La-Taille (LA TAILLE, 2006a) emprestaram-nos convicção à proposição deste trabalho. A 5.160 jovens de instituições de ensino médio da Grande São Paulo foi aplicado um questionário cujas perguntas abrangiam três grandes categorias: 1) eu/sociedade, com questões relacionadas às instituições e agentes institucionais; 2) eu/outrem, com questões relacionadas ao convívio nos espaços público e privado; e 3) eu/eu, com questões relacionadas a projetos de vida e confiança na sua realização. Destacamos os seguintes aspectos:

- O espaço público aparece como ameaçador ao jovem, pois nele enxerga mais adversários do que amigos e mais agressividade do que diálogo.

- Ao refletir sobre como os conflitos são resolvidos no mundo de hoje, 48,5% disseram que "muito mais" pela agressão do que pelo diálogo, enquanto 42% disseram que "mais" pela agressão do que pelo diálogo.

- O jovem desconfia grandemente das instituições políticas e seus representantes.

- Ele elege a moral como essencial para a sociedade, com particular destaque para a justiça, a honestidade e a humildade.

- À pergunta "Qual dos cinco itens abaixo você acha mais importante para a sociedade?", obteve-se: 59% - moral; 15,3% - ciência; 10,7% - política; 10,2% - religião; 4,7% - arte.
- À pergunta "Qual das quatro virtudes abaixo você acha mais importante para a sociedade?", 44,5% elegeram a "justiça"; 35,3%, a responsabilidade; 14,1%, a competência profissional; e 6,1%, a tolerância.

- Quanto a seus desejos, eles recaem essencialmente sobre ser tratado de forma justa e viver uma vida que vale a pena ser vivida.

Os dados apresentados corroboram a presença desse mal-estar ético a que nos referimos. Quando deixa o espaço público porque este lhe aparece como ameaçador, o jovem deixa também de cooperar e sinaliza que as relações de respeito mútuo, base de uma moralidade autônoma, estão ausentes, não estão sendo construídas. A agressão dá o tom na hora de os conflitos serem resolvidos. Ao lado da desconfiança que as instituições políticas e seus representantes lhe inspiram, ele elege como urgentemente necessárias a moral e virtudes como a justiça, a honestidade e a humildade, prova de que existe um anseio por cumprimento de deveres, respeito aos direitos e práticas de ações virtuosas onde hoje elas estão ausentes. Note-se que o jovem mergulhado numa cultura tecnológica, prefere a moral à ciência, vendo na primeira uma possibilidade premente de reconfiguração do espaço público quanto à devolução das relações de confiança perdidas. Perguntados sobre o que julgam mais importante para suas vidas, a justiça aparece em primeiro lugar. Implicitamente há um anelo por reverter situações de injustiça que frequentemente acometem a sociedade.

Frente a esse cenário, como mobilizar famílias, escolas, demais instituições e pessoas em geral para uma educação, formalizada ou não, que, embora não desconsidere a necessidade da transmissão da cultura construída historicamente, precisa fazê-lo de modo a privilegiar não somente um legado de informações, mas, e principalmente, um legado de atitudes frente ao próximo e ao mundo? Como poderíamos contribuir para a desmobilização desse mal-estar ético que, segundo vimos, parece recrudescer no meio da juventude brasileira? Acrescentar novas regras não nos parece o melhor encaminhamento. Seria, a nosso ver, para usar uma expressão com que tomamos contato certa vez, tentar “curar leucemia com esparadrapo”.

Descolados de uma ampla conscientização dos princípios que os animam, os preceitos acabam, de certa forma, reavivando a transgressão, dando-lhe cores novas. E isso tem uma explicação. Presencia-se na adolescência, com a gradação psicológica típica dessa fase, algo como que um egocentrismo tardio: ao mesmo tempo em que leis e regras recebem sinais de apoio verbal, por permanecerem exteriores à consciência, são mal assimiladas e descumpridas. Ao lado de um legalismo rude, que em alguns sujeitos beira o dogmatismo, coexiste uma hipocrisia deslavada. Como consequência, uma desconfiança sobre a idoneidade moral dos indivíduos marca presença constante na concepção de seus pares. É por isso que discursos de bom comportamento, e regras, e mandamentos, e moralidade, que a tudo

condensa, encontram-nos refratários e impermeáveis aos seus intentos. O estereótipo do "santinho" torna-se modelo repugnante, constantemente rechaçado. O cumpridor de regulamentos é encarado como alguém "pesado", "cinzento", mais amigo de prescrições do que de pessoas, não solidário nem cúmplice da "normalidade" dos seres humanos. Moralidade assim não faz amigos. Ou faz poucos. Quando muito, faz colaboradores impessoais. De dedo em riste, frequentemente aponta, denuncia, cobra. Moral triste, diria Spinoza. Moral não sedutora, arriscaríamos nós. Quem sentiria as cordas interiores vibrarem ao ouvir discursar um fariseu, aquele que, segundo Jesus Cristo, ata fardos morais esmagadores aos ombros dos homens e nem sequer com um dedo quer movê-los[3]? Quem, ao contrário, ficaria impassível e neutro vendo atuar pelas ruas de Calcutá a madre Teresa?

Trabalhando há alguns anos com alunos adolescentes, tenho visto como eles sabem perfeitamente distinguir professores que querem investir em sua "moralidade" daqueles que querem investir em suas vidas. Os primeiros frequentemente os utilizam como meio para afastarem os impedimentos ao exercício de suas funções. Os do outro grupo estão interessados numa formação mais abrangente dos alunos, embrenham-se em suas aspirações, fazem os relacionamentos transbordarem para fora das demarcações profissionais.

1.4 - Em que se procura fortalecer o "querer fazer" moral

Lipovetsky (1994), para quem estamos vivendo um tempo em que as "liturgias do dever demiúrgico" deram lugar a um comportamento balizado por um minimalismo ético, acredita que, qualquer que seja o sucesso atual das perspectivas éticas, não há reabilitação da cultura sacrificial do dever: entramos no período pós-moralista das democracias. Com a liquidação dos ideais de abnegação, triunfa uma moral indolor, que elege novos imperativos, tais como juventude, saúde, lazer, sexo, entre outros.

> É a ética que faz figura e não o desejo imperioso em qualquer tempo e em qualquer lugar; estamos desejosos de regras justas e equilibradas, não de renúncias a nós mesmos; queremos regulações e não sermões, sábios e não pais-do-pudor; apelamos à responsabilidade, não à obrigação de consagrar integralmente a nossa vida ao próximo, à família ou à nação. (p. 56-57).

Menin, Shimizu e Silva (2009) reconhecem essa reinterpretação dos valores – lida a partir de categorias como "diferença", "cultura" e "gênero" – diante das demandas sociais

[3] Evangelho de Mateus, 23.4

contemporâneas, que coloca em xeque as pretensões morais das Luzes, o que não significa que a fronteira entre o bem e o mal tenha se turvado. Conforme Barrere e Martuccelli (2001), apenas não se assenta mais em critérios transcendentes consensuais. Suas considerações são, cada vez mais, estritamente funcionais. Para os autores, a nova exigência ética articula-se mais em torno do desejo de comunicação horizontal com outrem, mas não é, "ao contrário da razão prática tradicional e de suas preocupações antes de tudo morais, fonte de normas de ação" (p. 269). O dever, portanto, é menos moral, no sentido exato do termo, e muito mais ético.

De acordo com Comte-Sponville (1995), poderíamos dispensar a moral se o amor fosse uma viva realidade presente em e entre nós. Nenhum imperativo nos faria agir melhor do que as recomendações desse sublime sentimento. Mas não amamos, portanto a moral é-nos tão necessária, lamenta o autor. Porém o que ela pode num mundo onde o dever é átono e os novos "imperativos" éticos não impõem renúncias nem sacrifícios? Sabemos perfeitamente o que devemos fazer e, não raro, damos muitas demonstrações verbais disso. A consciência do dever chega, em algumas situações, a nos tomar de assalto. Não é, pois, a ignorância quanto ao que fazer a nossa maior dificuldade, mas a motivação para tal. A pergunta que nos fustiga é: como fazer se somos tantas vezes covardes e não generosos? A filosofia levanta a questão; a psicologia se propõe a respondê-la: se o dever moral se tornar uma representação importante que a identidade do sujeito elege para si, ele será um querer forte no conflito contra outros que o colocarem à prova (LA TAILLE, 2006a, 2009a). Mas ainda subsiste um problema: "o mais autônomo dos seres fica na dependência, para poder estabelecer projetos de vida, das condições objetivas de sua realização e, é óbvio, tais condições dependem não apenas dele, mas também de pautas existenciais colocadas pela sociedade em que vive" (LA TAILLE, 2009a, p. 47). Numa cultura em que se assiste a um achatamento dos valores, a construção da personalidade ética fica severamente comprometida. O "antídoto" proposto por La Taille (2009a) são ações educacionais diligentes para que se estabeleça uma cultura do sentido e do autorrespeito. É dentro desse universo abrangente que se localiza o recorte de nosso objeto de estudo.

A tarefa que nos propusemos foi a de estudar a influência do recebimento de um atendimento magnânimo de compaixão como fator impulsionador do *querer fazer* moral. Estamos no campo dos sentimentos morais, que, para Puig (1998), são o motor dos procedimentos morais e uma das condições constitutivas do juízo, da compreensão e da

autorregulação. Sem pretender com esse sentimento fundar uma moral[4], estudamo-lo sob dois aspectos: 1º) realizando uma análise psicológica e filosófica de algumas obras clássicas do mundo ficcional que tematizam e problematizam a compaixão; 2º) por meio de uma pesquisa empírica, indo a campo ouvir adolescentes sobre como concebem a compaixão e se estar sob seus efeitos, depois de tê-la experimentado (em situações hipotéticas, veiculadas por meio de narrativas a eles apresentadas), contribui para desviar um pouco seus olhares de si mesmos e colocá-los no outro, enxergando suas necessidades e direitos e realizando escolhas morais correspondentes.

Lembrando a importância que Puig (1998) conferiu às experiências de problematização moral com as quais o sujeito se depara ao longo de sua biografia para a formação da personalidade moral e como algumas dessas experiências desencadeiam processos conscientes, voluntários e autônomos para essa construção, quisemos verificar se a exposição a uma atitude magnânima de compaixão, veiculada pelas narrativas que submetemos ao julgamento dos sujeitos-adolescentes de nossa pesquisa empírica, produziria desequilíbrios positivos, motivados pela admiração suscitada, e, consequentemente, o favorecimento de uma superação em direção à excelência virtuosa, tais quais aqueles representados pela arte literária que analisamos.

A indissociabilidade entre um e outro estudo, no entanto, é evidente: se é da problematização do primeiro que advém a hipótese a ser testada pelo segundo, é dos dados empíricos que este fornece que uma ação pedagógica também envolvendo o primeiro poderá ser viabilizada. O estudo com a literatura, pensamos, poderia nos oferecer uma interlocução *sui generis* com os dados e com a teoria, o que levamos a efeito ao longo de todo o trabalho, e a pesquisa com os adolescentes, conferir verossimilhança ao simbólico, à medida que confirmasse no empírico uma hipótese de admiração por situações congêneres às do representativo-literário. Estabelecida essa relação, entreveríamos alguns indícios, que pesquisas posteriores poderiam amiúde investigar, da importância de um trabalho educacional com a literatura – no nosso caso, aquela que tematiza a compaixão – como um guia universal de valor de onde derivar pautas de excelência para ajudar a compor as *representações de si* e fortalecer o *querer fazer* moral.

[4] Temos ciência de que a formação moral está longe de depender apenas do sentimento de compaixão. Puig (1998) é-nos sempre um referencial para não pecarmos por ingenuidade, olvidando que a formação moral é um processo complexo que inclui diversos níveis, que vão desde a aquisição de convenções sociais até a configuração da consciência moral autônoma, passando pelo juízo, os sentimentos e os comportamentos, sem deixar de incluir ensinos os mais diversos.

As obras escolhidas para o estudo literário foram: “O Idiota” e “O mujique Mareï”, respectivamente romance e conto do escritor russo Fiódor Dostoiévski (1868/2002; 1876/2004); “Os Miseráveis” [1862/19--], romance épico do francês Victor Hugo; “A festa de Babette”, conto de Isak Dinesen (1958/1986); e as parábolas da literatura bíblica “O filho pródigo” e “O bom samaritano” (Evangelho de Lucas 15.11-32; 10.25-37).

O detalhamento de nossos objetivos e problema de pesquisa, bem como das hipóteses que nos dirigiram e dos procedimentos metodológicos de que nos valemos para testá-las poderão ser encontrados em seções próprias.

Antes de tudo, porém, passemos ao nosso referencial, que fundamenta este trabalho, em que percorreremos diversas concepções teóricas sobre a moralidade humana: a das *teorias morais formalistas*, baseadas no princípio racional e universal da justiça, eminentemente representadas por Jean Piaget e Lawrence Kohlberg; a das *teorias morais altruístas*, que abarcam aspectos das relações interpessoais (responsabilidade e cuidado com o outro) e da afetividade no juízo e ação moral, com destaque para Carol Gilligan e sua *voz diferente*; e, por último, a das *construções de personalidades éticas*, que propõem uma teoria moral das virtudes e ampliam o campo da moralidade humana quando levam em conta o indivíduo de personalidade virtuosa. Além disso, partindo de Aristóteles e procurando apreender o lugar das virtudes nessa expansão do campo moral, chegamos à compaixão, sentimento/virtude que inspirou nossa pesquisa e que submetemos à mediação teórica de autores como Schopenhauer, Comte-Sponville, Adam Smith e La Taille. Por ora, iniciemos nossa fundamentação acompanhando o fim do primeiro ciclo da moral moderna, o da sagração do dever, e o surgimento da época que alguns têm alcunhado de “pós-dever”.

II

REFERENCIAL TEÓRICO

"A palavra hebraica para compaixão, *rachamim*, vem de *rechem*, e significa *um útero*, porque mais que qualquer outra coisa, o ato de trazer ao mundo uma nova vida é a matriz de nosso respeito pela vida. Para assassinar crianças, os nazistas tiveram primeiro de destruir aquele senso de compaixão, o que fizeram – assim como fizeram tudo o mais – com eficiência brutal. Nos primeiros anos, as crianças recebiam injeções letais. Mais tarde, morriam de inanição ou então a bala, baioneta ou estranguladas".

Professor Jonathan Sacks, rabino-chefe da Inglaterra,
em "O grito de uma criança"

"Todas as línguas derivadas do latim formam a palavra *compaixão* com o prefixo *com* – e a raiz *passio*, que originariamente significa *sofrimento*. Em outras línguas, por exemplo em tcheco, em polonês, em alemão, em sueco, essa palavra se traduz por um substantivo formado com um prefixo equivalente seguido da palavra *sentimento* (em tcheco: *soucit*; em polonês: *wspol-czucie*; em alemão: *Mitgefühl*; em sueco: *med-känsla*). [...] [Nestas línguas] dificilmente se pode dizer que ela [a palavra compaixão] designa um sentimento mau ou medíocre. A força secreta de sua etimologia banha a palavra com uma outra luz e lhe dá um sentido mais amplo: ter compaixão (co-sentimento) é poder viver com alguém sua infelicidade, mas é também sentir com esse alguém qualquer outra emoção: alegria, angústia, felicidade, dor. Essa compaixão (no sentido de *soucit*, *wspol-czucie*, *Mitgefühl*, *med-känsla*) designa, portanto, a mais alta capacidade de imaginação afetiva – a arte da telepatia das emoções. Na hierarquia dos sentimentos, é o sentimento supremo."

Milan Kundera, em "A insustentável leveza do ser"

2.1 – A religião do dever e a sociedade pós-moralista

O interesse pela moralidade é tão antigo quanto a humanidade. Basta lembrar do remotíssimo "Código de Hamurabi" e de uma de suas características principais, a retaliação, também conhecida como *lei de talião*, onipresente ainda em nossos dias. Na antiguidade clássica, não foram poucos os filósofos que tomaram a moral como objeto de estudo e discussão, o que se constituiu num alicerce sobre o qual se erigiram muitas de suas concepções ainda hoje vigentes.

O advento da modernidade coincide com a afirmação de uma moral fundamentada numa base humano-racional, livre das "verdades reveladas", com princípios éticos desconfessionalizados. Trata-se de uma ética laica ou universalista, em que a prática da virtude deve levar em conta o respeito moral pelos direitos do indivíduo. A propósito, o indivíduo humano é o novo valor absoluto dos tempos modernos. Os deveres, longe de desaparecerem, derivam dos direitos fundamentais e invioláveis desse indivíduo. Lipovetsky (1994, p. 30) observa que "no seguimento da consagração dos direitos subjetivos, a felicidade afirmou-se como um direito natural do homem, uma coordenada maior da cultura individualista, paralelamente à liberdade e à igualdade". A partir das Luzes, de acordo com esse autor, a vida feliz e os seus prazeres obtêm direito de cidadania. Esta pode ser considerada uma das faces da ideologia moderna em seu estágio inaugural de desenvolvimento. Vamos à outra.

A contrapartida dos direitos do indivíduo foi a grande idealização do "dever-ser": por quase dois séculos, as sociedades modernas professaram solenemente as obrigações morais do homem e do cidadão. Conferindo "um esplendor sem igual ao ideal de desinteresse e de esquecimento de si próprio, exortaram incansavelmente aos deveres para com cada um de nós e para com os nossos semelhantes, procuraram purificar as almas, promover as virtudes privadas e públicas" (LIPOVETSKY, 1994, p. 31). Portanto, ao dever milenar da religião sucedeu a religião moderna do dever. Autores como Rousseau e Durkheim sacralizaram a escola do dever moral e cívico, abrindo caminho, conforme Lipovetsky (1994), à religião cívica moderna, cujo apanágio era o sacrifício dos interesses pessoais à vontade geral. Durkheim, como veremos adiante, via na pátria o fim por excelência da conduta moral.

O culto do dever impôs-se com força nos costumes da vida cotidiana. Em virtude disso, os direitos subjetivos precisaram se encolher para dar lugar às obrigações da moral social, familiar e sexual. Para ficar num exemplo, podemos aludir à educação de filhos sob essa concepção do primado dos deveres: não pode ser digna desse nome uma educação que

dispense uma disciplina severa e rigorosa. Se o objetivo é forjar um caráter sólido, apto a atravessar os reveses da vida, é preciso fazer prova de autoridade. Dar ouvidos aos filhos é o mesmo que encorajar sua tirania e potencializar sua ingratidão futura.

Foram os escritos de Immanuel Kant os grandes responsáveis por conduzir ao seu apogeu a glória desse dever incondicional, objeto de verdadeira veneração, e alimentar o debate acadêmico que atravessou os séculos XIX e XX e chegou ao final deste último dando ainda demonstrações de vitalidade. Precisamos nos deter um pouco sobre algumas concepções desse pensador. Fazendo-se muitas perguntas a respeito do correto agir moral, Kant (2006) concluiu que não agiria moralmente quem o fizesse de acordo com as leis sociais circundantes. Se o correto era seguir estritamente as leis, de que serviria a moral? Bastaria seguir as leis de sua sociedade e o indivíduo sentir-se-ia justificado. Kant não pensou, portanto, a moral como algo relativo, circunscrito aos "corretos" costumes de um determinado lugar. A moral, para o filósofo, requer um princípio universalizante, ou seja, um motivo racional para agirmos, no qual está implicado um dever incontornável, de forma que algo eleito como bom ou correto precisa sê-lo igualmente para toda e qualquer pessoa: "Age só segundo máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal" (p.51), preconizava o seu imperativo categórico. Traduzido em termos simples, seria: vale para mim aquilo que igualmente pode valer para todos. Comentando sobre o imperativo, Menin (1996) escreveu:

> Penso que uma das coisas mais bonitas e profundas que Kant colocou quando nos propõe esse Imperativo Moral é que a moral de um ato, sua "concretude", "bondade", não está em que lei, regra, ou norma obedecemos, mas no porquê obedecemos, ou seja, no "princípio da obediência". (p.39).

Ainda, de acordo com Menin, deixar, por exemplo, de roubar, mentir ou atraiçoar alguém por conformidade utilitária a uma lei, o que nos livraria de inevitáveis dissabores, não se configura para Kant uma ação genuinamente moral, não obstante aquele que desses atos se eximisse se encontrasse debaixo de confortável adequação social. O que garantiria que as transgressões acima não seriam cometidas caso houvesse isenção completa de sanções legais para o autor delas? O valor moral estaria em poder universalizar e estender uma lei moral já de antemão legitimada racionalmente: eu e o outro temos o direito de não sermos roubados, enganados ou atraiçoados.

Agindo por simples prudência, de maneira calculada e interessada, estamos sendo, de acordo com Kant, heterônomos. Isso significa sermos governados de fora, pressionados pelas circunstâncias. Menin (1996) não vê mal nenhum em sermos heterônomos, ou socialmente

adequados, em grande parte do tempo de nossa vida. Para ela o problema está posto quando só somos heterônomos.

Já quando escolhemos racionalmente seguir certas regras porque nelas consentimos internamente, independente das consequências exteriores e imediatas, tem vez o autogoverno. Para Kant, estamos sendo autônomos.

> Na autonomia a obediência a uma regra se dá pela compreensão e concordância com sua validade universal. Obedecemos porque concordamos que os motivos para a ação poderiam tornar-se "leis universais": seriam um bem para todos... Na heteronomia a obediência a uma regra se dá pelo medo à punição ou pelo interesse nas vantagens a serem obtidas pessoalmente. (MENIN, 1996, p.41).

Segundo La Taille (2006a), enquanto na heteronomia uma regra é moralmente boa porque a ela se deve obedecer, na autonomia o raciocínio inverte-se: deve-se obedecer a uma regra porque ela é boa. Daí a autonomia exigir que reflitamos criticamente sobre as regras a que nos sujeitamos.

Na moralidade autônoma, o outro deve ser tratado como fim e não como meio, o que implica perda em muitas situações, a renúncia do eu. A visibilidade a outrem é, por conseguinte, uma das razões incontornáveis na moral kantiana. "Age de tal maneira que possas usar a humanidade, tanto em tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente, como fim e nunca simplesmente como meio" (KANT, 2006, p.59).

As teorias filosóficas, sociológicas e psicológicas que ainda hoje marcam forte presença no meio acadêmico, segundo as quais a verdadeira moral baseia-se no dever de agir segundo princípios universais, devem a Kant a grande inspiração para suas formulações. Refletir sobre a moral como um conjunto de regras ou princípios universalizáveis é compreender um aspecto importante deste fenômeno. Mas não é, como o veremos, compreendê-lo todo. Sem que nos dediquemos a considerar os princípios de bem viver, tal apreensão ficará incompleta. Muito já se discutiu acerca do bem como "bom em si mesmo". Não é nossa intenção refutar tal perspectiva, mas, partindo dela, voltar nossa atenção para o bem enquanto "bom para si mesmo". Trata-se, no entendimento de Lipovetsky (1994), de uma reconciliação do coração e do prazer, da virtude e do interesse, dos imperativos do futuro e da qualidade de vida no presente. Estaremos, então, estudando os aspectos afetivos da moral.

Essa ampliação da compreensão do fenômeno moral coincide com o esgotamento do "tempo da glorificação enfática da obrigação moral rigorista", a que Lipovetsky (1994, p. 55)

se referiu, em que se celebrava a virtude do autodomínio e do sacrifício de si e se exaltavam valores de abnegação e de puro desinteresse. Segundo nosso autor, essa fase heroica, austera e peremptória das sociedades modernas chegou ao fim. A partir de meados do século XX, tem lugar uma nova disposição social dos valores morais, não mais alicerçada naquilo que caracterizou a época anterior: o culto ao dever. Se o dever ordenava a submissão incondicional, nós agora o reconciliamos com o prazer e o interesse próprios. Mesmo ofensivas atuais contra o aborto livre, o tabaco, as drogas e a pornografia, entre outras coisas, não fazem reviver a religião tradicional do dever. É a ética que abre passagem, anunciando uma moral indolor, livre tanto do moralismo como do antimoralismo. Ao dever incondicional, opõe-se o espírito de responsabilidade. Prefere-se o respeito da ética sem obrigações difíceis. Mas na base de tudo, mantém-se a eufemização do dever; ao invés do imperativo categórico, prevalece o imperativo narcísico (juventude, saúde, elegância, forma, lazer, sexo, sucesso etc.). Isso não quer dizer que estamos na época do "tudo é permitido", mas sim na de uma moral sem obrigação nem sanção. Tanto que tal cultura neoindividualista acaba por minar a noção de dever de cada um para consigo mesmo. Os ideais inalienáveis de dignidade e honra, antes tutelados por imperativos incondicionais, acabam orientados pelos direitos subjetivos e pelos desejos. A moral individual torna-se uma moral dessubstanciada à medida que se deixa de acreditar numa educação disciplinar-rigorista da vontade.

Ao lado da desvalorização social dos deveres individuais, os deveres interindividuais agonizam, já que os valores altruístas, em virtude da desculpabilização do egocentrismo e da desobrigação de nos dedicarmos aos outros, deixaram de ser evidências morais aos olhos das pessoas, embora "O que perdeu legitimidade não foi o princípio que determina que se auxilie o outro, mas o que determina que se viva para o outro" (LIPOVETSKY, 1994, p. 152).

Falar em crepúsculo do dever não é associá-lo ao cinismo e ao vazio de valores. Para além da erosão de um número considerável de referenciais, as nossas sociedades reafirmam um núcleo estável de valores partilhados. Assim os critérios do bem e do mal não foram erradicados do espírito individualista. Lipovetsky alude a uma renovação ética que emerge dessa sociedade pós-moralista: uma ética aristotélica da prudência e da responsabilidade – uma justa medida tendo em conta as circunstâncias históricas, técnicas e sociais.

Sem apressarmos quaisquer conclusões, podemos situar essas questões numa época singular em que os valores morais estão em crise, o que não significa que entraram em colapso ou desapareceram, apenas que estão passando por uma mudança em sua interpretação (LA TAILLE; MENIN e col., 2009). É bem verdade, como advertem esses autores, que nos falta a distância necessária do tempo presente para avaliá-lo com isenção, afinal é neste

mundo que projetamos nossos desejos e valores. Mas nossa tarefa será, por meio de uma análise teórica e empírica, encontrar algumas pistas que confirmem ou não esta tendência de mudança. Fiquemos, por ora, com as questões em aberto, pois temos um longo percurso pela frente. Voltaremos a elas em discussões posteriores.

Devemos dizer que nosso estudo, embora em vários momentos peça ajuda à filosofia e à literatura, concentrar-se-á, predominantemente, em termos teóricos, nos limites da psicologia moral. Evidentemente que com "limites", nesse caso, muito mais do que assinalarmos uma restrição, apontamos para a possibilidade de ultrapassarmos o método especulativo do "dever ser" e apresentarmos resultados advindos do universo do "ser". Já em 1902 afirmava Levy-Bruhl (em La Taille, 1994): "não há nem pode haver moral teórica", significando, com isso, que a explicação do que "é" a moral não pode prescindir de um método científico caso pretenda compreender amiúde o caráter compósito e multideterminado da consciência moral.

Nossa atenção inicial estará sobre as teorias formalistas de Jean Piaget e Lawrence Kohlberg. Conquanto seja habitual classificá-las como estando ancoradas fundamentalmente no princípio racional e universal de justiça, o que não seria de nenhum modo uma inverdade, há mais do que unicamente razão nos postulados desses autores. Mesmo não protagonizando a linha diretória das pesquisas de ambos, as afeições encontraram certo espaço, sobre o qual queremos nos deter.

Procuraremos, primeiramente, apresentar suas teorias direcionando nossa atenção aos caminhos do raciocínio e da cognição, elementos frequentemente evidenciados quando se estudam esses clássicos, para, em seguida, dirigir nosso olhar para um aspecto menos considerado em suas obras: o lado afetivo da moral.

2.2 - A teoria de Jean Piaget: duas morais distintas e dois processos formadores

Começamos com o epistemólogo suíço Jean Piaget, cujo livro *O juízo moral na criança*[5], publicado em 1932, no qual elabora uma teoria sobre o desenvolvimento do juízo moral infantil, tornou-se referência obrigatória para quem quer que se aventure a estudar a moralidade tendo como área de interesse a Psicologia.

> Piaget concorda com Kant que pode haver no ser humano duas tendências morais: a autonomia e a heteronomia. Porém, como psicólogo, mostrará que

[5] Algumas vezes estaremos nos referindo a esta obra simplesmente como JM.

> estas duas morais são *construídas* durante o desenvolvimento da criança e que a evolução de uma sobre a outra dependerá de vários fatores, principalmente os ligados às formas de *relações sociais* em que a criança estiver submersa. (MENIN, 1996, p.42, grifo da autora).

Ou seja, para a construção da autonomia, Piaget privilegiará, além da Razão, as experiências do sujeito. Kant acreditava que a Razão era suficiente para que o sujeito agisse de maneira autônoma.

De saída, Piaget adverte que se dedicará a estudar o juízo moral, e não os comportamentos ou os sentimentos morais. Partindo da observação e análise das regras de um jogo infantil, o de bolinhas de gude, procurará investigar o respeito que as crianças devotam às regras, acreditando que a moral das crianças esclarece, de certo modo, a do adulto.

Para Piaget, a essência da moralidade deve ser apreendida do respeito que as pessoas adquirem pelas regras. O "como" a consciência respeita as regras, portanto, ocupou a atenção do pesquisador suíço, que dividiu a evolução da prática e da consciência das regras em três fases.

A primeira é caracterizada pela *anomia*, ou seja, pela ausência de regras. As crianças dessa fase não têm outra preocupação senão a satisfação de seus interesses motores. O brinquedo fica à mercê de seus ritos e fantasias simbólicas. Sem, no entanto, o jogo em comum, apesar de já existirem regularidades e esquemas ritualizados, não pode haver regras e, consequentemente, a submissão à superioridade que elas evocam.

A segunda fase é a da *heteronomia*, ainda afetada pelo incontornável egocentrismo, um meio-termo entre as condutas socializadas e as puramente individuais das crianças, para quem as regras são impostas de fora e tidas como tradicionalmente sagradas e intocáveis, recuando sua origem aos pais, avós e até mesmo a Deus; mudá-las, não importa se com a aquiescência de seus pares, constituiria uma infração. Ganhar, nesse estágio, levando em conta o jogo de bolinhas, não significa vencer os demais, mas jogar para si próprio. O lema é: "cada um para si, e todos em comunhão com o Mais Velho", segundo Piaget um parceiro ideal e abstrato cujo modelo a criança se esforça por imitar. Em virtude de as regras se manterem exteriores à consciência do indivíduo, não podem transformar decisivamente seu comportamento. Somente a cooperação, marca característica da próxima fase, fará com que a mística da autoridade desapareça.

A terceira fase é, portanto, a da autonomia, aquela em que a regra não provém mais do exterior e perde sua aura de divindade. Suas mudanças passam a ser aceitas desde que mutuamente consentidas. As próprias crianças se reconhecem como legítimas e suficientes

legisladoras, o que lhes permite tomar consciência da razão de ser das leis e as conduz melhor a um respeito à regra do que acontecia no estágio anterior de heteronomia. Se a coação externa, no caso da heteronomia, reforça o egocentrismo, a cooperação e a reciprocidade fazem com que a regra seja livremente concebida na consciência e ganhe o *status* de lei moral efetiva. De acordo com Menin (2005), essa evolução entre práticas e consciência das regras aponta para uma lei de construção do conhecimento afirmada por toda a teoria piagetiana:

> [...] primeiro é preciso fazer para, depois, compreender. Assim, na moral, como no campo intelectual, uma consciência só se torna autônoma, livre da influência cega de uma autoridade maior e capaz de fazer descobertas na realidade, se puder experimentar na e com a prática das ações esta realidade. (p.18).

É a partir do momento que passam a se submeter de fato às regras e a praticá-las, levando em conta uma cooperação real, que as crianças adquirem uma nova concepção da regra: desde que haja acordo, pode-se mudá-las. Com isso, percebem que a verdade da regra não paga tributo à tradição, depende antes de um acordo mútuo entre pares.

Para mostrar que as primeiras formas da consciência do dever na criança são essencialmente formas de heteronomia, Piaget procurou investigar as concepções morais infantis contando-lhes pequenas histórias envolvendo danos materiais, mentira e roubo, sobre as quais deveriam emitir julgamentos. Nas crianças menores observou-se uma fase inicial de heteronomia, que se traduz pelo *realismo moral*, segundo o qual o bem se define rigorosamente pela obediência: é bom todo ato de acordo com uma regra ou com a imposição de um adulto. Outra característica do realismo moral é o firme apego à letra da lei e não ao princípio que a inspira. Além disso, ele faz com que os indivíduos levem em conta os aspectos objetivos da responsabilidade, deixando de observar as intenções para se fixar na materialidade exterior ou nas consequências das ações.

Com relação ao método empregado, Piaget trazia uma preocupação: diferentemente do jogo de bolinhas, as histórias chegariam às crianças por meio de uma narração. Fazê-las refletir sobre tais histórias guardaria ainda alguma relação com a moral infantil? Haveria relação entre os pensamentos verbal e concreto das crianças? Comentando esse evento, La Taille (2006a, p.97) assegura que “o fato de o método não poder avaliar com precisão o estágio no qual a criança se encontra não desmente o fato de ela ter sido heterônoma antes de ser autônoma. O método pode falhar na ‘fotografia instantânea’, mas não na avaliação da gênese”.

Piaget reuniu duplas de histórias para avaliar o raciocínio moral das crianças. Em uma delas, por exemplo, sobre danos materiais, opõe a história de um garoto que quebrou 15 xícaras sem a intenção a outra de um garoto que quebrou uma única xícara, porém como consequência de ter desobedecido a sua mãe. Em seguida, quer saber, na opinião das crianças, qual dos garotos é o mais culpado. As crianças menores (em média, de 7 anos), em fase de realismo moral, avaliaram em função do dano material e sem considerar a intenção envolvida; as crianças maiores (em média, de 9 anos) avaliaram de acordo com a intenção. A responsabilidade objetiva diminui com a idade, ao passo que a responsabilidade subjetiva ganha espaço.

Em consonância com o que a análise das regras do jogo de bolinhas havia mostrado, Piaget identifica a existência de duas morais distintas na criança, devidas a dois processos formadores: o primeiro é a coação moral do adulto, que resulta na heteronomia e, consequentemente, no realismo moral; o segundo é a cooperação, que resulta na autonomia. A coação moral é caracterizada pelo respeito unilateral, sendo este a origem da obrigação moral e do sentimento do dever. Piaget (1932/1994), em concordância com Bovet, via em toda ordem, desde que partindo de uma pessoa respeitada, a gênese de uma regra obrigatória. Deveres que a criança, à revelia de sua própria consciência, internaliza profundamente, como "ter que dizer a verdade", "não roubar", entre outros, são ordens devidas ao adulto e por ela aceitas.

> Por consequência, esta moral do dever, sob sua forma original, é essencialmente heterônoma. O bem é obedecer à vontade do adulto. O mal é agir pela própria opinião. Não há lugar, numa tal moral, para o que os moralistas chamaram o "bem", por oposição ao "dever" puro, o bem sendo um ideal mais espontâneo da consciência e mais atraente que coercitivo. (p.154).

Depois de ter analisado como se configura a moral do dever, ou da heteronomia, Piaget se deteve em estudar a moral da cooperação, escolhendo como conteúdo a justiça, segundo ele próprio a mais racional das noções morais. Dedicar-se-á às punições, à responsabilidade coletiva, à justiça imanente, às justiças retributiva e distributiva, à igualdade e autoridade e à justiça entre crianças. Começa pela questão das sanções, a propósito das quais submeterá às crianças novas histórias, cada uma delas contendo, ao final, três punições. Cabe à criança escolher qual a mais justa delas. No domínio dessa justiça retributiva, encontram-se dois tipos de reação: as sanções expiatórias e as sanções por reciprocidade. A primeira, influenciada pela coação e pelas regras de autoridade, tem caráter arbitrário, uma vez que não

há nenhuma relação entre o conteúdo da sanção e o ato sancionado. O castigo é proporcional à gravidade da falta. Na sanção por reciprocidade, em estreita ligação com a cooperação e a igualdade, encontra-se relação de conteúdo e natureza entre falta e punição. O importante neste caso é mostrar ao culpado que o elo de solidariedade foi rompido. Os pequenos julgam que a expiação é necessária ao infrator a fim de que este não venha a reincidir na falta. Em outras palavras, se for bem punida – eles acreditam –, a criança compreenderá a autoridade exterior e coercitiva da regra. Heterônoma em sua essência, liga a lei moral à vontade superior dos mais velhos. Daí à noção de expiação, é um passo.

As crianças maiores optam por medidas de reciprocidade a fim de se restabelecerem as relações de confiança perdidas, o que levou Piaget à conclusão de que à moral da autonomia e da cooperação corresponde a sanção por reciprocidade. Ele não vê como o respeito mútuo, sobre o qual se alicerça a cooperação, pode legitimar a noção de expiação.

Um outro assunto abordado em JM foi o da justiça imanente. Com a proposição desse tema, Piaget percebe que as crianças menores acreditam numa espécie de justiça automática que emana das coisas, somente suplantada com seu desenvolvimento moral posterior. Por exemplo: uma professora proíbe seus alunos de apontarem os lápis. Quando ela está de costas para a turma, um aluno pega o estilete com a intenção de apontar o seu e acaba cortando o dedo. Segue-se a pergunta: se a professora não tivesse proibido, ele cortaria mesmo assim o dedo? Para os pequenos as coisas teriam os adultos como cúmplices a fim de garantir que as crianças não fiquem impunes em caso de desobediência. Seria uma espécie de transferência para as coisas dos sentimentos adquiridos sob a influência dos adultos. O progresso crescente da inteligência das crianças, bem como as experiências morais por que passarão, entre as quais a descoberta da fragilidade da justiça adulta, contribuirão para enfraquecer dentro delas a crença numa justiça universal e automática.

Acerca das justiças retributiva e distributiva, mais uma vez, confirmaram-se duas tendências: entre os menores, a necessidade da sanção ofusca a questão da igualdade; já entre os maiores, a justiça distributiva prevalece sobre a retribuição. Piaget notou uma sensível diferença qualitativa entre os sujeitos que optaram por uma e outra. Aos que atinam com a retribuição, há uma certa insensibilidade às peculiaridades humanas envolvidas. Ao contrário, nas respostas em que há predominância da igualdade, pode-se notar uma inclinação sutil dos sujeitos às necessidades que as condições em que os personagens das histórias se encontravam lhes despertaram. Piaget conclui que aqueles que colocam a justiça retributiva acima da distributiva estão ainda aferrados à coação adulta. Por seu turno, os que dão primazia à

igualdade o fazem em virtude de estarem sendo beneficiados pelas relações de reciprocidade, a partir das quais tendem a uma melhor compreensão das situações psicológicas envolvidas.

Piaget também investigou os conflitos entre os sentimentos de justiça e a autoridade adulta. Queria saber se as crianças confundiriam a justiça com a Lei, dando razão ao adulto, ou se atenderiam a um ideal superior, não importa que em choque contra a obediência. Numa das histórias, por exemplo, uma mãe pede ao filho e à filha para ajudarem-na nos trabalhos domésticos: a menina deveria enxugar louça, e o menino, rachar lenha. Mas a menina foi brincar com as colegas, e a mãe pediu, então, ao menino para fazer todo o trabalho. Qual seria sua resposta? Piaget encontrou quatro tipos: primeiramente, há as crianças que julgam justa a ordem recebida, uma vez que emanada da mãe. Não conseguem distinguir o que é justo da ordem recebida. O segundo grupo, apesar de considerar a ordem injusta, considera igualmente obrigação atender a ela: a autoridade tem primazia sobre a justiça, embora não se confunda mais com ela. Piaget reúne esses dois primeiros grupos num só, pela proximidade dos princípios que orientam as respostas, ou seja, é justo o que manda o adulto. Um terceiro grupo é o dos "desobedientes": já que a ordem é injusta, para que obedecer a ela? O último grupo igualmente considera a ordem injusta, mas diferentemente do segundo, no qual se verifica uma obediência passiva, submete-se por complacência, privilegiando o ato de não sobrecarregar a mãe.

Portanto, para os menores, "é só na medida em que não há conflito com a autoridade que a ideia de igualdade intervém" (PIAGET, 1992/1994, p.212). Para os maiores, a igualdade está acima de tudo. Entre esses há, no entanto, os que, a despeito de considerarem injusta a ordem recebida, atendem a ela não porque conformados, mas por voluntariedade, respondendo a uma reciprocidade superior, a "equidade", uma espécie de refinamento da justiça, que se caracteriza por nunca definir a igualdade sem considerar as peculiaridades de cada indivíduo. No caso dessa história, "se a justiça rigorosa se opõe à obediência, a equidade exige que se considerem as relações especiais de afeição que unem a criança aos pais: uma prestação de serviços, mesmo injusta do ponto de vista da igualdade, torna-se, assim, legítima, como livre manifestação de complacência." (p.214). Uma vez mais se pôde concluir que a justiça igualitária desenvolve-se com a idade, à medida que se enfraquece a sujeição à autoridade adulta e ganha força a cooperação entre crianças.

Os dados que Piaget reuniu mostraram a importância da relação entre coetâneos para o desenvolvimento da noção de justiça distributiva e formas mais evoluídas da justiça retributiva, o que não se viu nos casos em que ainda impera o respeito unilateral oriundo da coação adulta, relação favorecedora das noções expiatórias de sanções. Por último, Piaget quis

saber se as sanções entre crianças são da mesma natureza daquelas de que as crianças são objeto por parte do adulto. Exceto em casos raros, onde intervém um fator de autoridade ligado à tradição, e desde que não haja nenhum conflito com a autoridade, as sanções entre as crianças afiguram-se como simples sanções por reciprocidade, uma vez que a igualdade entre elas constitui uma necessidade.

Em resumo, Piaget distingue a existência de três grandes períodos no desenvolvimento da justiça na criança:

> [...] um período estendendo-se até mais ou menos sete-oito anos, durante o qual a justiça está subordinada à autoridade adulta, um período compreendido entre oito e onze anos aproximadamente, e que é o do igualitarismo progressivo, e finalmente um período que se inicia por volta dos onze-doze anos, durante o qual a justiça puramente igualitária é temperada pelas preocupações de equidade. (p. 236).

No primeiro período, justiça se confunde com obediência: é justo o que se impõe pela vontade adulta. Acerca da justiça retributiva, toda sanção é legítima e necessária, e se apresenta como expiatória, colocando-se acima da igualdade. A mentira, por exemplo, é uma transgressão porque é passível de punição. Se os adultos não a punissem, seria permitido mentir. Nesse período, a grande maioria dos indivíduos acredita numa sanção imanente que, como vimos, é uma espécie de justiça automática que a natureza e os objetos, em conluio com os adultos, põem em execução. Com a prevalência do respeito unilateral sobre o mútuo, a noção de justiça fica comprometida: o justo é aquilo que a lei preconiza; a lei é heterônoma porque imposta pelo adulto.

No segundo período há um desenvolvimento progressivo da autonomia, o que se depreende pelo predomínio da igualdade sobre a autoridade. A noção de sanção expiatória dá lugar àquelas derivadas da reciprocidade, e a crença na justiça imanente quase desaparece.

É por volta dos onze-doze anos que tem vez uma nova atitude, caracterizada pelo sentimento de equidade, segundo Piaget “um desenvolvimento do igualitarismo no sentido da relatividade: em lugar de procurar a igualdade na identidade, a criança não concebe mais os direitos iguais dos indivíduos, senão relativamente à situação particular de cada um” (p.237). Isso quer dizer que, na hora de aplicar as sanções, consideram-se as atenuantes e as condições pessoais de cada indivíduo, o que, longe de conceder privilégios, torna a igualdade ainda mais efetiva. Em outras palavras, absorvem-se as diferenças em função dessa justiça matizada. No quadro 1, a seguir, resumem-se as principais características que diferenciam, na concepção de Piaget, a moral heterônoma da autônoma.

Quadro 1. As principais características que diferenciam a moral heterônoma da autônoma.[6]

A MORAL HETERÔNOMA	A MORAL AUTÔNOMA
1. É imposta a partir do exterior como um sistema de regras obrigatórias. Tem caráter coercitivo e é a fonte do dever.	1. Surge do próprio indivíduo como um conjunto de princípios de justiça. Tem caráter espontâneo e é a fonte do bem.
2. Baseia-se no princípio de autoridade, no respeito unilateral e nas relações de coação.	2. Baseia-se no princípio de igualdade, no respeito mútuo e nas relações de cooperação.
3. Encontra-se, de fato, na maioria das relações e entre o adulto e a criança.	3. Não é estática e fixa, mas uma forma de equilíbrio-limite nas relações sociais.
4. Sua prática é defeituosa por ser exterior ao indivíduo que a deforma egocentricamente.	4. Sua prática é correta por ser o resultado de uma decisão livre e racional.
5. A responsabilidade é julgada em função das consequências materiais de uma ação: realismo moral.	5. A responsabilidade é julgada em função da intenção.
6. A noção de justiça se baseia primeiro na obediência à autoridade e no ato de evitar o castigo. E as proibições devem ser necessárias, dolorosas e arbitrariamente castigadas. A função do castigo é a expiação. Por fim, a justiça começa a basear-se na igualdade. Deixa de ser retributiva e se faz distributiva, passando por uma fase de mero e estrito igualitarismo.	6. A noção de justiça supera a fase do estrito igualitarismo para basear-se na equidade. O princípio de justiça autônomo é a forma superior de equilíbrio das relações sociais. Baseia-se na reciprocidade. Os castigos se convertem, assim, em algo motivado, não necessário e recíproco.

[6] Fonte: Díaz-Aguado e Concepción Medrano (1999, p.22).

Piaget é conclusivo: a autoridade, embora um momento necessário na evolução moral da criança, não pode ser fonte de justiça uma vez que esta supõe a autonomia. O senso de justiça vai se desenvolver proporcionalmente aos progressos da cooperação (primeiramente entre crianças) e do respeito mútuo. De acordo com Araújo (1999), a autonomia, portanto, seria o resultado de um processo de socialização que, gradualmente, retira o indivíduo de seu egocentrismo, realismo típico do estado de heteronomia. Os novos tipos de relações sociais estabelecidas, com base na cooperação, na reciprocidade e no respeito mútuo, levam-no a, conscientemente, decidir submeter-se ou não às regras do entorno onde atua.

Vale notar, entretanto, que, ao observar características de autonomia em seus adolescentes, Piaget não quis significar com isso que os considerava totalmente autônomos. O fato de legislarem, eles próprios, acerca de algumas regras morais, parece apontar para o fato de que a autonomia corresponde a um potencial humano universal.

2.2.1 – A moralidade e as relações sociais: Piaget X Durkheim

Embora concordasse com Durkheim que a moral é um fato social, Piaget (1932/1994) não acreditava que ela era fruto de uma mera interiorização daquilo que já estava dado de antemão na sociedade, como entendia o sociólogo francês, para quem, segundo La Taille (2006a, p.13), "ser moral é *obedecer* aos mandamentos de um 'ser coletivo' superior que inspira o sentimento do sagrado por ser temido e desejável", concepção que condenaria o homem a uma irremediável heteronomia. Dessa forma, não se poderia falar em desenvolvimento moral. A aprendizagem de um modelo marcaria a passagem de uma fase pré-moral para outra moral. Onde Piaget (1932/1994) distinguia dois tipos de relações sociais (a coação adulta, gênese do dever, e a cooperação entre crianças, responsável pelo aparecimento do bem), Durkheim afirmava uma unidade dos fatos sociais ao considerar toda moral imposta pelo grupo ao indivíduo e pelo adulto à criança.

Piaget (1932/1994) discorda da concepção de Durkheim sobre a sociedade como um ser, mas também afirma não existirem indivíduos isolados. Para o epistemólogo, só há relações e, como vimos, de duas naturezas: de coação e de cooperação. Piaget chama a atenção para o fato de que Durkheim parece não ter se dado conta de que, ao lado das relações sociais entre adultos e crianças, existem também relações próprias dos agrupamentos infantis. Para Durkheim, as noções morais, que traçam seu nascedouro desde a religião e emprestam dela a noção do sagrado, apresentam-se sob dois aspectos: a obrigação e o dever, de um lado, o sentimento do bem ou do ideal desejável, de outro. O que Piaget contestará, não obstante

admitir que não há sentimento do dever sem desejabilidade, logo sem um certo sentimento do bem, é a origem comum dessas duas noções, para Durkheim provenientes do sentimento do "sagrado", que funcionaria como imperativo e elemento de desejabilidade ao mesmo tempo.

> A razão é clara: o respeito unilateral que está na origem da consciência do dever, consiste numa combinação *sui generis* de medo e amor, que implica, por consequência, um elemento de desejabilidade. Mas a recíproca não é verdadeira: há boas ações sem elemento da obrigação. Além disso, como o próprio Durkheim o observa, há indivíduos em que o bem prevalece muito sobre o dever, como aliás inversamente (PIAGET, 1932/1994, p.261).

Piaget não vê como o bem pode resultar, como o dever, de uma coação da sociedade sobre o indivíduo. A moral da coação torna-se irredutível ao bem e à racionalidade humana. A aspiração ao bem, segundo ele, é de outra natureza que a obediência a uma regra imperativa. "O respeito mútuo, que constitui o bem, não leva ao mesmo conformismo que o respeito unilateral, que caracteriza o dever" (p.262).

Nas relações de coação, assimétricas por essência, não pode haver reciprocidade. Uma vez que são dadas de antemão, não podem ser construídas por seus participantes. Fala-se, portanto, em relação *constituída*. De acordo com La Taille (1992), a coação impede o aparecimento da reciprocidade, portanto inibe na criança a construção das estruturas mentais operatórias necessárias a sua conquista. Por reforçar o egocentrismo, impede que a criança se coloque no ponto de vista de outra e, consequentemente, não permite que construa relações de reciprocidade.

> No que tange à moral, na coação, há somente *respeito unilateral* (pelas leis impostas ou pelas autoridades que as revelaram e impuseram), além de uma assimilação deformante das razões de ser das diversas regras (realismo moral). Em uma palavra, da coação deriva-se a *heteronomia moral*. (p.59).

Ao contrário, as relações de cooperação são simétricas, construídas por iguais; sua lei maior é a da reciprocidade. As relações são *constituintes*, em virtude do acordo mútuo entre os participantes, portanto não dadas de antemão.

> Somente com a cooperação, o desenvolvimento intelectual e moral pode ocorrer, pois ele exige que os sujeitos se *descentrem* para poder compreender o ponto de vista alheio. No que tange à moral, da cooperação derivam o *respeito mútuo* e a *autonomia*. Para Piaget, as relações entre crianças promovem a cooperação, justamente por se configurarem como relações a serem constituídas entre seres iguais. (p.59).

Ponto de partida para o desenvolvimento moral, o dever, todavia, é insuficiente para explicar o aparecimento da moral do bem. Não é possível confundir as morais da coação e da cooperação. Esse foi o contraponto de Piaget em relação a Durkheim e a outros que à época se dedicavam a estudar a moralidade, entre os quais também merece destaque Pierre Bovet[7]. Como superar, então, a moral do puro dever? Somente quando o respeito unilateral primitivo der lugar ao respeito mútuo, e isso à medida que o indivíduo passar a relacionar-se com seus iguais numa relação simétrica de reciprocidade.

> O elemento quase material de medo, que intervém no respeito unilateral, desaparece então progressivamente em favor do medo totalmente moral de decair aos olhos do indivíduo respeitado: a necessidade de ser respeitado equilibra, por conseguinte, a de respeitar, e a reciprocidade que resulta desta nova relação basta para aniquilar qualquer elemento de coação. (PIAGET, 1932/1994, p.284).

A ordem muda-se em respeito mútuo, e as regras, uma vez que passam a ser livremente consentidas, perdem seu caráter de obrigação exterior. Como consequência, as verdadeiras normas morais, racionais em sua essência, passam a ser as que a reciprocidade produziu. Salvaguardada a coerência interna e externa da consciência, está conquistada a autonomia, além da anomia e da heteronomia.

2.2.2 – A insuficiência da Razão para que o respeito mútuo seja praticado

A relação entre juízo e ação moral é o verdadeiro "calcanhar de Aquiles" dos estudos sobre a moralidade. Em termos práticos, equivaleria a perguntar se o adolescente em quem Piaget identificou indícios de autonomia moral em face de seu raciocínio acerca de dilemas hipotéticos agiria em correspondência com seu posicionamento verbal. Ou, em termos mais simples: um sujeito extremamente inteligente reuniria as condições suficientes para agir moralmente? A hipocrisia que comumente se observa em adultos portadores de comoventes discursos, que acomodariam perfeitamente o dístico "faça o que eu digo, mas não faça o que eu faço", deixa muitas dúvidas a esse respeito.

Para Piaget (1954/1994), a afetividade é comumente interpretada como uma "energia" que impulsiona as ações. Contudo, não raro nos vemos em situações nas quais há um imperativo para que ajamos contrariamente a nossos interesses ou móveis pessoais. Represar

[7] Psicólogo e pedagogo suíço contemporâneo de Piaget, Bovet e seus estudos forneceram uma importante interlocução para as pesquisas e os resultados de "O juízo moral na criança".

as inclinações da afetividade, aliás, muitas vezes, é o que delineia uma ação moral. Noutras situações, pode haver um "interesse" guiado pelos sentimentos quando se trata de frear uma ação socialmente reprovável. Por exemplo, quando alguém deixa de roubar por medo da prisão, está seguindo um interesse pessoal, dirigido por um sentimento, o medo. Sua ação, embora adequada socialmente, não pode ser considerada moral. "É por essa razão que se fala em *desinteresse* quando se trata de avaliar uma ação moral. Segue-se uma norma porque é *avaliada como boa*, e não porque nos *agrade* de alguma forma" (LA TAILLE, 1992, p.65).

Em vista disso, La Taille pergunta se a Razão pode se constituir numa força psicológica capaz de motivar ações morais, como o queria Kant, para quem "o respeito pela lei moral é um sentimento produzido por um *princípio intelectual*, e este sentimento é o único que conhecemos perfeitamente *a priori*, e do qual podemos perceber a necessidade" (KANT apud LA TAILLE, 1992, p.65). La Taille não vê como se possa pensar a Razão contra a afetividade; assevera, antes, a complementaridade entre elas, uma vez que a Razão não pode realizar um papel inerente à afetividade, qual seja: o de funcionar como móvel, como energia para a ação, dificuldade, aliás, que representou grande dificuldade conceitual para Kant: "Saber como uma lei pode ser, por ela mesma e imediatamente, princípio determinante para a vontade é um problema insolúvel para a Razão humana" (KANT apud LA TAILLE, 1992, p.66).

Isso posto, é preciso que, com La Taille (1992), problematizemos: basta achar racionalmente correta uma determinada conduta para realizá-la? Se é da necessidade racional que se deriva o sentimento de obrigatoriedade, é possível que de algo necessário para o pensamento decorra necessariamente a ação que lhe corresponda? Seria possível, nas horas de tentação, sacrificar à coerência lógica o interesse próprio, a paixão e a vaidade?

> Serei honesto simplesmente porque estou racionalmente *convencido* de que agir desta forma é seguir o bem, ou seja, porque minha convicção de que ser honesto é o bem transforma-se imediatamente numa obrigação? É difícil afirmar que a Razão tenha tal força. Ela comparece, sem dúvida, como condição necessária: avaliação racional do ideal de honestidade, do valor da reciprocidade etc. Mas não é condição suficiente: saber não é necessariamente querer (LA TAILLE, 1992, p.72).

E quanto a Piaget? Haveria algo em seus escritos que poderia nos ajudar a sair desse impasse? Vejamos. De acordo com La Taille (2006a), Piaget convence ao afirmar a centralidade das operações lógicas para o pensamento reversível, sem o qual a reciprocidade permanece parcial e fugaz, tanto quanto convence quando diz que a moral pressupõe

conservação de valores e não apenas investimentos afetivos passageiros, dependendo apenas dos quais, uma promessa, por exemplo, não teria cumprimento, pois não passaria de um arroubo afetivo momentâneo. Não obstante esses esforços de Piaget, eles ainda não nos trouxeram uma teoria do querer agir moralmente.

Mas não ter criado uma teoria de como a afetividade impulsiona as ações, inclusive as morais, não significa que Piaget não tenha deixado consideráveis indícios de como isso pode se dar. É verdade que o método por ele empregado ocupou-se do estudo do juízo moral e este, na opinião de La Taille (2002, p.72), "pediria ser completado por outros que se detivessem mais nos aspectos afetivos do problema". Entretanto não se pode negar o relevo que Piaget conferiu a sua efetividade nas ações, em geral, e nas morais, em particular. Aliás, nesta última década, temos visto várias pesquisas se incumbindo, com muita propriedade, desse mister de desenvolver as noções que Piaget inaugurou há mais de oito décadas (ARAÚJO, 1999; PAULINO, 2001; DIAS, 2002; LA TAILLE, 2002a, 2006a, 2006b; TOGNETTA, 2006; D'AUREA-TARDELLI, 2006; ASSIS, 2009, entre outros). A maior parte delas traça sua origem desde "O juízo moral na criança". Algumas chegam a recuar a escritos ainda mais antigos (PIAGET, 1920/1994). Ou seja, os fundamentos da produção científica fecunda que vemos hoje em franca expansão, tendo como objeto de estudo a influência da afetividade na moralidade humana, já estavam presentes nos escritos do jovem Piaget.

Suas observações, em JM, fizeram-no concluir que o sujeito moralmente autônomo tem uma necessidade racional de agir de acordo com a moral do bem. Trata-se de um *sentimento* de obrigatoriedade e necessidade, vinculado à razão, responsável por estabelecer a relação entre a afetividade e a razão na ação do sujeito autônomo, que age buscando o bem.

Referência de que comumente se lança mão para provar que o tema da afetividade ocupava o interesse de Piaget é o curso ministrado por ele na Universidade de Sorbonne (Paris), nos anos 1953-4, oportunidade em que, ao estudar as relações entre a inteligência e a afetividade no desenvolvimento cognitivo, pôde voltar à moralidade e fornecer algumas pistas para considerá-la sob os pontos de vista racional e afetivo.[8]

De acordo com esses escritos, Piaget, para quem não existem estados afetivos sem elementos cognitivos, assim como não existem comportamentos puramente cognitivos, identifica dois aspectos que comparecem em todo comportamento humano, indissociáveis na ação, porém diferentes quanto à natureza: um aspecto cognitivo, representado pelas estruturas mentais, e outro afetivo, que ele chama de *energética*.

[8] O produto desse curso é o texto intitulado *Las relaciones entre la inteligencia y la afectividad en el desarrollo mental del niño* (PIAGET, 1954/1994).

Piaget reconhece que, nos processos de assimilação e acomodação, o aspecto afetivo se traduz pelo interesse do *self* pelos objetos de conhecimento. Esse interesse, ao lado dos julgamentos de valor que progressivamente os sujeitos vão endereçando aos objetos e pessoas, transforma-se na fonte de motivação para a ação. O papel da afetividade é funcional na inteligência, é a fonte de energia que a cognição utiliza para seu funcionamento. Originadas de raciocínios, as ações são sempre impregnadas de afetividade.

Apontamentos deveras importantes, sobretudo para o progresso ulterior das pesquisas em moralidade. Mas se queremos recuar ao seu nascedouro, sobretudo no que diz respeito à relação entre afetividade e moral, é a JM que devemos recorrer. Eis o que procuraremos reconhecer a seguir, começando por destacar que Piaget, ao lado da tão pretendida conquista da universalidade moral que a autonomia possibilita, justapõe uma virtude moral fundamental, mais ligada ao espírito e aos sentimentos do que à razão: "Mas o caráter próprio da cooperação é justamente levar a criança à prática da reciprocidade, portanto, da universalidade moral e da generosidade em suas relações com os companheiros" (JM, p.64, o grifo é nosso). Além disso, nomeia as relações típicas da autonomia, para as quais a veracidade tem enorme importância, de "relações de simpatia e de respeito mútuos" (p.155, o grifo é nosso): outro indício de que, ao lado de uma necessidade lógica, a afetividade comparece como um componente de suma importância para a moral.

2.2.3 – O que Piaget disse em JM sobre o papel da afetividade no desenvolvimento moral

No início do terceiro capítulo de JM, Piaget adverte o leitor de que não será nada fácil estudar a moral da autonomia. Se as noções da moral da coação podem ser mais bem identificadas porque esta se formula em regras e dá ensejo ao interrogatório, a moral do bem precisa ser procurada, sobretudo, "nos movimentos íntimos da consciência ou nas atitudes sociais pouco fáceis de definir nas conversações com a criança" (PIAGET, 1932/1994, p.156). Ao mencionar que no prosseguimento de sua pesquisa, a análise psicológica da noção de justiça será privilegiada, pois pode ser depreendida sem muitas dificuldades nas entrevistas, e que não se dedicará ao "aspecto afetivo da cooperação e da reciprocidade" (p.156), já que este escapa ao método adotado, reconhece que há algo além da razão no fenômeno moral. Vale destacar novamente que o trabalho que empreendeu diz respeito ao juízo moral – em que ganharão relevo as noções racionais de justiça[9] –, não aos sentimentos nem às ações morais.

[9] Piaget vai dizer que o sentimento de justiça requer, para desenvolver-se, além do respeito mútuo, a solidariedade entre crianças. Ele deixa claro, no início do capítulo em que se propõe a estudar as noções da

Mas a honestidade de Piaget torna claro que há um aspecto afetivo – ou seja, os "movimentos íntimos da consciência" – na moral da autonomia, do qual não se ocupará como tema fundante ou central neste livro, o que não significa que o tenha desconsiderado. Pelo contrário: como o veremos, a afetividade está mais presente nesta obra do que comumente se costuma admitir.

2.2.3.1 – A fidelidade a uma imagem positiva de si no trato com o outro: quando a necessidade de ser respeitado equilibra a de apenas respeitar

À medida que começa a se fazer perguntas sobre o surgimento da responsabilidade subjetiva na criança (portanto sobre o triunfo da moral da intenção sobre a da responsabilidade objetiva), Piaget atina com o momento em que esta procura mais agradar aos pais do que obedecer-lhes: esse comportamento favorece o julgamento em função das intenções, o que supõe a cooperação e o respeito mútuo. No entanto isso não se consegue tão facilmente: o prestígio dos pais ainda confere aos seus desejos força de lei, mesmo que estes tomem todo o cuidado para que sua autoridade não ganhe um relevo místico. Piaget acentuou o quanto o respeito sentido para com um parceiro honesto no decorrer de um jogo é diferente daquele que provoca um adulto. No primeiro caso, o respeito é fruto da admiração e é livremente consentido. No segundo, o medo que continua intervindo denuncia o quão presente ainda se encontra a coação. Para reduzir essa assimetria, seria necessário que os pais, ou os adultos em geral – automaticamente promovidos a autoridade aos olhos infantis –, se colocassem ao nível dos filhos e lhes dessem um sentimento de igualdade, fazendo-os perceber que eles, pais, também apresentam insuficiências e dificuldades diante das obrigações e, não raro, cometem muitos erros (são desajeitados como os pequenos, provocam desordens tanto quanto). Isso, segundo Piaget, criaria uma atmosfera de ajuda e compreensão recíproca que faria com que a criança se encontrasse não em presença de um sistema de instruções que exigem uma obediência ritual e exterior, mas de um sistema de relações sociais em que cada qual obedece como é possível às mesmas obrigações.[10] É assim que o respeito unilateral pode dar lugar a uma "admiração por uma personalidade, enquanto, justamente, essa personalidade se submete a regras" (PIAGET, 1932/1994, p.84), já que, diferentemente

justiça, que incluirá uma questão não diretamente ligada a tais noções, eminentemente racionais: a da solidariedade infantil. Temos aqui, além do reconhecimento de que na fase de autonomia há mais do que simplesmente a operação de uma necessidade lógica, a importância do concurso de um sentimento, portanto da ordem da afetividade, para o desenvolvimento das noções de justiça.

[10] Nunca é demais lembrar que Piaget distingue um respeito mútuo para o qual tende o indivíduo não só quando em relação com seus iguais, mas também quando seus superiores tendem a tornar-se seus iguais.

do mútuo consentimento, que pode existir, inclusive, quando o intento é abertamente prejudicar o outro, "só poderá haver respeito mútuo por aquilo que os próprios indivíduos considerarem como moralidade" (p.84). A propósito, a única lei desse respeito é sua própria mutualidade, que conduzirá à constituição de normas interiores ao seu próprio funcionamento. Isso já não acontece na moral do dever, pois, de acordo com Piaget, quando se refere ao que postula Bovet, nada há na forma do dever que obrigue seu conteúdo a se conformar ao bem. Ou seja, os deveres são obrigatórios porque procedem de indivíduos respeitados, e não por causa de seu conteúdo. O respeito mútuo produz admiração, não medo, logo a moral se constitui num objeto grandemente capaz de receber investimentos afetivos e participar das escolhas éticas que os indivíduos almejam integrar a sua personalidade à medida que escolhem o tipo de pessoas que desejam se tornar.[11]

Aliás, vale dizer, quando se mudam as relações sociais e a cooperação sucede à coação, a criança consegue dissociar seu eu do pensamento de outro. À medida que descobre essa fronteira, "aprende a compreender o outro e a se fazer compreender por ele" (p.82). Piaget verá neste posicionamento do eu um fator de personalidade[12], que agora não mais se submete apenas para respeitar, mas também "para se fazer respeitar" (p.82).[13] Piaget menciona, inclusive, que a cooperação implica a "dignidade da personalidade" (p.275). Há, portanto, uma necessidade de granjear o respeito alheio, o que equilibra a de tão-somente respeitar. O medo que intervém é o de "decair aos olhos do indivíduo respeitado", ou seja, de sentir-se inferiorizado, não-valor, não merecedor da confiança alheia.[14] Apenas se se respeita, o indivíduo experimenta interiormente "a necessidade de tratar os outros como gostaria de ser tratado" (p.155). Notemos: o autorrespeito, neste caso, é o parâmetro que garantirá a nobreza ou a virtuosidade no trato com o outro. Na impossibilidade de o indivíduo avaliar seu próprio valor, pouco pode "sugerir", quando dispensa um respeito a outrem, que tal conduta demonstra os valores em que acredita. Portanto, a forma como nos dirigimos ao outro é "propaganda" daquilo que prezamos, daquilo que é muito caro nas representações que temos de nós mesmos. Assim, enquanto a pessoa não elabora o próprio valor, o que dispensa a outrem ainda não é "necessidade". Ou seja, a necessidade interior de tratar bem o outro fala

[11] Vamos aprofundar esse assunto na sequência de nosso quadro teórico.
[12] Entendida, aqui, como o contrário do eu inconsciente do egocentrismo infantil e do eu anárquico do egoísmo em geral.
[13] Esse "situar-se", para Piaget, faz com que o individual submeta-se ao universal.
[14] Inversamente, acontecerá, no processo de evolução moral, de o outro também decair aos olhos daquele que lhe dedicava respeito, admiração unilateral (normalmente o adulto aos olhos da criança). Quando aquele que antes era tido como infalível aos olhos da criança comete injustiças contra ela ou contra a moral, demonstrando, assim, suas imperfeições, contribui, entre outras coisas, para o enfraquecimento da crença que a criança tem numa justiça universal e automática (imanente).

menos de um altruísmo em si do que do valor do altruísta. Tratar bem o próximo é uma maneira de representar a si mesmo, de afirmar os seus valores, de alardear que o bom atendimento, muito antes de ser uma moeda de troca para receber dividendos futuros, é consequência do fato de alguém começar a se sentir valor. Gostar de si causa ações virtuosas e morais, pois na ação o sujeito se constitui como pessoa, manifesta o que ele é e torna patente que não admitirá, em contrapartida, aquilo que possa violar o seu autorrespeito.

Mas não nos deixemos confundir: o medo de decair aos olhos de outrem e a preocupação crescente em mais agradar do que obedecer aos pais marcam uma evolução na moralidade infantil que poderá levar à maturidade. Onde então a confusão? Piaget pesquisou a justiça entre crianças e, para tal, perguntou-lhes como reagiriam se levassem um tapa. Notemos a resposta de AU (sete anos e nove meses): depois de dizer que contaria ao pai e, na ausência deste, à professora, e que não revidaria porque seria punido, responde que é justo não revidar. Eis sua justificativa: "Depois gostam de mim, e papai e mamãe ficam contentes". Aqui temos um caso de submissão, de uma criança que se escora no adulto para defendê-la e se preocupa mais em cumprir as ordens recebidas do que estabelecer a justiça e a igualdade pelos meios próprios da sociedade infantil. Mesmo afirmando que será depois aprovada pelos pais em virtude de seu bom comportamento (a não reação), percebe-se claramente que não está em questão a imagem de si, mas a simples obediência à figura sagrada de autoridade do adulto. Há, sem dúvida, uma fidelidade, mas não a uma imagem positiva de si. Os mais velhos, por sua vez, garantem que revidariam aos socos, a tantos quantos tivessem levado. Piaget verá nisso a reciprocidade em ação. Trata-se de igualdade e justiça, típica de crianças, ao invés de vingança. Tanto que as próprias crianças o verbalizarão: para uma, revidar os socos é justo, mas guardar rancor não. A explicação: "guardar rancor não é revidar um soco" (p.229). Para outra, vingar-se e dar um soco são coisas diversas, já que "revidar é retribuir os socos. Vingar-se é uma baixeza" (p.229). Podemos constatar, nesse caso, que os sujeitos agredidos sentem indignação quando apanham e não veem alternativa para recuperar a dignidade senão devolvendo os golpes. Adiante retornaremos à questão da indignação.

2.2.3.2 – A solidariedade e o "sentimento do grupo"

Quando destaca o aspecto moral da autonomia, para a qual o respeito mútuo é condição necessária, Piaget demonstra como, neste tipo de relação, as normas de autoridade são substituídas pela norma imanente à própria ação e consciência, que é a reciprocidade na simpatia. Foi a conclusão a que Piaget chegou quando, por exemplo, constatou que somente o

progresso da solidariedade entre pares ajuda a criança a compreender, entre outras coisas, a verdadeira natureza da mentira: ela se opõe à confiança e afeição mútuas. Aliás, é somente quando acontecem os encontros do pensamento próprio com os alheios, "que a verdade tomará valor aos olhos da criança, e, por consequência, se tornará uma exigência moral" (p.133). Ao lado disso, a associação que a experiência traz é inevitável: o praticante da verdade também se torna valor aos próprios olhos e aos alheios, daí a desejabilidade em ser veraz. Piaget fala na necessidade de a verdade corresponder, no espírito da criança, a qualquer coisa de profundo para que o espírito de sua exigência seja compreendido. E isso só se dará caso aconteça o desejo real de uma troca de pensamentos entre indivíduos, o que deixará ver tudo o que a mentira acarreta. Em suma, a verdade deixa de ser assumida em sua literalidade quando é percebida como valor e pretendida como desejo.

Voltemos um pouco à questão da solidariedade. Quando apresentou às crianças dilemas sobre a responsabilidade coletiva, Piaget observou a influência do progresso da solidariedade nos juízos mais evoluídos, normalmente presentes entre os maiores. Ante uma infração e estando eles na iminência de entregarem o culpado, dentre os colegas, para o professor, seus julgamentos apontaram para a necessidade de a classe se solidarizar: é preciso punir todos. Não para que se cumpram os ditames de uma exigência legal e honre-se uma autoridade, mas para os pares se fazerem solidários, uma vez que não denunciaram o culpado. O mesmo fenômeno se observa quando a questão analisada é a delação. Seria certo quebrar a solidariedade entre crianças em proveito da autoridade adulta? Alguns não somente dizem que não, mas também chegam a preferir a mentira à traição de um irmão. E mais: chegam a justificar a mentira como meio de defesa de um colega, o que não passou despercebido a Piaget: tal juízo só poderia se dar em função da intenção e não da materialidade exterior. Tanto que as mesmas crianças que consideram elegante mentir para proteger alguém foram categóricas em afirmar que a mesma mentira seria "vilã" caso fosse usada em benefício próprio. É também em nome da solidariedade que a trapaça no jogo é reprovada pelo grupo de crianças para o qual a regra é produto de acordo mútuo entre os jogadores. Há um compromisso, e ele é novamente afetivo: Piaget fala de um "sentimento do grupo" (p.240), que protege e mantém a existência da solidariedade.

2.2.3.3 – Os movimentos afetivos primitivos da reciprocidade e as descontinuidades inevitáveis da coação adulta

Ora, o ponto de partida desta moral do bem – de acordo com Piaget, um ideal mais espontâneo da consciência, e por isso mais atraente que coercitivo, logo objeto de maior investimento afetivo – pode ser localizado no fato de que as relações da criança com seus pais não se constituem apenas de coação: "Há uma afeição mútua espontânea que impele a criança, desde o princípio, a atos de generosidade e mesmo de sacrifício, a demonstrações comoventes que não estão absolutamente prescritas" (p.154). É assim que o bebê, em seu primeiro ano, interessa-se mais pelas pessoas que pelas coisas. Portanto desde o início já estão presentes os elementos de que se utilizará mais tarde a moral da reciprocidade. Logo, usando as palavras do próprio Piaget, "as primeiras relações sociais contêm os germes da cooperação" (p.76). Para ele a regra racional da autonomia não é senão a regra motora primitiva, porém subtraída do capricho individual e submetida ao controle da reciprocidade. Sem considerar o igualitarismo uma espécie de instinto ou produto espontâneo da constituição individual (pelo contrário, ele dirá que um traço de sensibilidade, no período sensório-motor, não poderia ser qualificado de moral uma vez que ainda não há o concurso das normas), Piaget não deixará de notar duas reações bem prematuras na criança, que desempenharão um papel importante nesta elaboração: o ciúme e as reações de altruísmo. As observações que este pesquisador empreendeu levaram-no a perceber que já aos doze meses convivem no mesmo bebê violentas manifestações de cólera, quando compete pelo colo da mãe, e de partilha, quando deposita nas mãos de outra criança os próprios brinquedos. Lógico que tais reações, como Piaget bem o nomeou, conduzem a alternações caprichosas de egoísmo e simpatia. No entanto a consciência de um equilíbrio posterior nas relações que tanto obrigue quanto limite os sujeitos pode ser vista em embrião quando "o ciúme impede os outros de abusar de si e a necessidade de comunicar impede o eu de abusar de outrem" (p.239).[15] Esses movimentos de simpatia e piedade e, por que não, também de egoísmo (que recuam seu aparecimento aos dias em que o interesse pelo que é grande, poderoso, misterioso predomina), diferentemente da grande quantidade de deveres que são impostos às crianças nos primeiros anos, são sentidos do interior e, por essa razão, acabam sendo mais bem assimilados (Piaget falará do aparecimento

[15] Quando analisa a gênese da justiça retributiva, Piaget fala numa espécie de "reciprocidade elementar" (p.241), que pode ser depreendida das reações instintivas de defesa e de simpatia, algumas das quais estivemos a mencionar anteriormente. Se insistimos nisso é para demonstrar o quanto o desenvolvimento moral está impregnado de afetividade. Caso quiséssemos um outro exemplo, poderíamos seguir Piaget em suas explicações para a origem das sanções expiatórias, típicas da fase de desenvolvimento cujas relações principais são as de coação adulta. O destempero emocional dos adultos é o ponto de partida psicológico dessa ideia, pois demonstra a justa cólera que a desobediência infantil – promotora de rupturas nas relações entre pais e filhos – põe em ação. O sofrimento é passivamente aceito, pois é justo na medida em que restabelece as relações momentaneamente interrompidas, expiando a desobediência. É assim, conclui Piaget, que a ideia de expiação, contando com a colaboração da mentalidade realista da criança, toma corpo nos valores da moral da autoridade.

precoce do que chamou de "intropatia"). Ademais, sendo o respeito mútuo a forma de equilíbrio ideal para a qual tende o respeito unilateral, a regra de cooperação deriva da regra coercitiva e da regra motora – logo, incorpora elementos presentes nas fases superadas. Piaget, no entanto, é bastante cauteloso em distinguir o sistema de equilíbrio a que tende o respeito mútuo. Sem discordar totalmente de Bovet, é reticente em considerar inadvertidamente um respeito derivando do outro (o mútuo do unilateral) e permanecendo idêntico ao que lhe deu origem ou nele baseado. Ele não vê como um sentimento, mudando de objeto, pode continuar idêntico a si mesmo. Contudo, Piaget o admite, se há divergências entre suas conclusões e as de Bovet, estas se concentram, sobretudo, em questões de linguagem, sendo quase eliminadas quando se comparam os métodos e os resultados de ambos. A noção do bem, de acordo com Piaget, "constitui talvez a última tomada de consciência do que é a condição primeira da vida moral: a necessidade de afeição recíproca" (p.141). De fato, o adulto já está todo na criança em desenvolvimento. A motivação futura de ser melhor, ter imagens positivas de si, logo de ser pessoa digna de respeito e não negligenciável percorrerá um caminho que tem início desde os primeiros meses. Piaget não poderia ser mais explícito quanto à participação dos afetos nas regulações morais e na manutenção do valor do ser nas relações orientadas pela reciprocidade.

E mesmo quando não concorda com alguns estudos contemporâneos aos de JM que localizavam a gênese do sentimento de justiça nas tendências vingativas desinteressadas motivadas pela compaixão da criança por aquele que sofre[16], Piaget não desconsidera tais reações de vingança como condição necessária, embora não suficiente, ao desenvolvimento da noção de justiça. Falta ainda, em seu entender, o concurso das regras para precisar o certo e o errado, sem o que a vingança fica na dependência das simpatias e antipatias arbitrárias das crianças. Assim, quando agem, uma vez que as regras ainda não intervêm, não punem um culpado e tampouco defendem um inocente, mas simplesmente vencem um inimigo ou defendem um amigo. Contudo, o que Piaget não nega em nenhum momento é que nesta reação vingativa deflagrada pela compaixão ou simpatia pode ser identificada a gênese do sentimento de indignação, importantíssimo na constituição futura das noções de direitos (LA TAILLE, 2006a). Nesse sentido, é oportuno também mencionar as pesquisas que os colaboradores de Piaget realizaram ouvindo os entrevistados sobre a situação de crianças preteridas no atendimento comercial em benefício de um adulto. A grande maioria, inclusive

[16] Sentimento, segundo Piaget, devido às admiráveis faculdades infantis de introjeção e de identificação afetiva.

os menores, indigna-se com a injustiça sofrida, à medida que se sentem pessoas negligenciáveis. Em sua opinião, cada qual deve ser atendido quando chegar a sua vez.

Outro fator digno de nota, acerca desses movimentos afetivos primitivos, é que Piaget dirá que, se não houvesse a intervenção adulta, o jogo das simpatias e antipatias nas relações sociais entre crianças bastaria para a tomada de consciência da reciprocidade e para a inexistência da noção de expiação. Todavia, se essa descontinuidade provocada pela coação adulta marca o momento em que os movimentos sentidos do interior, portanto de fácil assimilação, são eclipsados pelos efeitos da moralidade exterior imposta pela autoridade, é também verdade que, sem esta última, o sentimento de obrigatoriedade corre risco de não se desenvolver e comprometer seriamente o desenvolvimento moral posterior da criança.

Bovet formulará a hipótese, bastante elogiada por Piaget, de que os sentimentos morais estão todos ligados ao respeito (ele não distingue os tipos) que os indivíduos sentem uns pelos outros. A consciência da obrigação e a constituição das regras para Bovet supõem a interação de dois indivíduos, pelo menos. Sua oposição a Kant e a Durkheim está no fato de considerar o respeito um sentimento que se dirige a pessoas e não à regra (não podendo esta última obrigar por si mesma nem se constituir como a origem do respeito), daí não haver como negar que na moralidade, não importa que a heterônoma, intervém um fator inequívoco de afetividade, já que "não é o caráter obrigatório da regra prescrita [ou obedecida] por um indivíduo que nos incita a respeitar esse indivíduo, é o respeito que temos por esse indivíduo que nos faz considerar como obrigatória a regra fixada por ele" (p.90). O respeito, portanto, resulta duma mistura *sui generis* de medo e afeição, característica das relações da criança com o ambiente adulto.

Porém, antes que esse sentimento de respeito e de autoridade intervenha para a consumação da consciência da obrigação, é necessária a presença de um outro, constitutivo de toda inteligência e que já caracteriza a inteligência motora: o sentimento de regularidade ou de repetição, nascido por ocasião da ritualização dos esquemas de adaptação motora, depois de os hábitos entrarem em conflito e se reequilibrarem. Piaget reconhece que nesta inteligência motora inicial também já se encontra anunciado o elemento de racionalidade do respeito mútuo da autonomia posterior. Mas para que haja a percepção do caráter necessário da regra, será preciso algo mais: o respeito unilateral. Este, por sua vez, dará origem ao realismo moral.

Piaget empregará um exemplo observado em sua própria filha, Jacqueline, para demonstrar como o realismo moral é uma fase incontornável do desenvolvimento. O pesquisador chega mesmo a se surpreender que numa menina que não recebeu tratamento

autoritário e cresceu num lar que sempre cultivou a autonomia da consciência infantil, as ordens recebidas e não imediatamente compreendidas (asseio e prescrições alimentares) dão lugar a uma moral da heteronomia, com sentimento de pura obrigação e remorsos no caso de violação da lei. Piaget não parece ter dúvidas de que tais sentimentos aparecem na criança antes da consciência clara da intenção moral (antes da diferenciação entre o "feito de propósito" e o "feito não de propósito"), num momento em que ainda não se poderia falar em desobediência. Todavia, dirá Piaget, "o sentimento de culpa está claro" (p.143). Não importa o quão despidas de coerção as ordens se apresentem às crianças: uma vez que emanam de pessoas por elas respeitadas, o sentimento do dever inevitavelmente aparecerá. O medo da retirada do afeto cumpre aqui o seu papel nesta gênese da moralidade na criança.

Até mesmo o amor-próprio intervém nesta fase. Com a regularidade que as prescrições alimentares e de higiene pessoal introduzem na rotina da criança, o bem e o mal acabam definidos pela conformidade ou não dos atos em relação a tais instruções. Deixar, por exemplo, de tomar a vitamina da tarde pode trazer tanta culpa à criança quanto para um adulto uma infração qualquer de uma regra de seu local de trabalho. Mesmo com as atenuações e as não exigências dos pais, a criança não quererá admitir que possa ser vencida. Em embrião já vemos aqui, uma vez mais, como o tornar-se melhor, o superar-se é mesmo uma motivação a que tendemos todos nós, fenômeno que estudaremos com mais detalhes adiante. Mesmo uma espécie de humilhação ou vergonha, logicamente que não moral, já pode ser pressentida: a criança sente-se inferiorizada porque se julga aquém da expectativa que pressupõe nos pais: "... se a criança não considerasse como uma espécie de derrota 'em si' o fato de não tomar o remédio, a tigela de legumes ou a xícara de chocolate até o fim, não sentiria como uma *humilhação* o fato de ser dispensada" (p.144, o grifo é nosso).

2.2.3.4 – A "mecânica moral" aprendida com os "medíocres psicólogos" *versus* a educação moral pelo "contágio dos exemplos"

Diante da coação inevitável do adulto, é curioso como Piaget fala de uma gradação no realismo moral: mais ou menos acentuado segundo o ambiente e o caráter combinado dos pais e da criança. Este ambiente, um lugar de afetos, pode favorecer mais a consolidação do medo ou a do amor. Se, como disse Piaget e aqui o repetimos, guardadas as diferenças de natureza, "o adulto todo já está na criança" (p.75), o desenvolvimento ulterior se alimentará grandemente das relações afetivas experimentadas nas fases anteriores. É preciso ressalvar que Piaget tinha pleno entendimento de que o social não é uno. Ele não deixou de observar os

processos de descontinuidade entre a atividade motora e a intervenção do adulto e entre esta e a fase de autonomia sem notar os intermediários, que traduziu bem com a seguinte frase: "Nunca há coação pura, portanto, nunca há respeito puramente unilateral" (p.78). Apesar da submissão, a criança tem a impressão de que pode discutir, de que uma simpatia mútua envolve as relações.[17] Porém a igualdade só terá efetividade psicológica se os espíritos se interpenetrarem e se relacionarem entre si, rechaçando as realidades que criam o respeito unilateral.[18] A propósito, podemos ver como essa igualdade ainda não está presente quando assistimos às crianças desta fase julgando com severidade os atos alheios, estes aparecendo-lhes em toda a sua materialidade, enquanto julgam os próprios levando em conta as intencionalidades. Não se verifica ainda a reciprocidade: austera com a conduta alheia, não faz para si a mesma exigência. Uma vez mais, para a superação dessa desigualdade, Piaget dá destaque à participação dos afetos: somente por intermédio de "um esforço contínuo de simpatia e de generosidade" (p.145), resistiremos a tal tendência e procuraremos compreender o comportamento do outro em função das intenções.

A sobrevalorização e a multiplicação incessante de regras dentro dos lares também encerram por tempo indefinido as crianças numa condição de heteronomia. Isso quando as repercussões dessa "fúria normatizadora" não mantêm perenemente sua influência também sobre a vida adulta. Piaget lembra como muitos pais, medíocres psicólogos, praticam a mais contestável das pedagogias morais, consolidando uma tendência natural na psicologia espontânea dos pequenos. Com o pretexto de que precisam "quebrar a vontade da criança", "fazer sentir à criança que há uma vontade superior à dela", distribuem sanções expiatórias à direita e à esquerda, inadvertidamente.

> Não podendo fazer exatamente a separação entre o que é certo e o que é criticável na atitude dos pais, não podendo julgar objetivamente os pais, dada a "ambivalência" de seus sentimentos a respeito deles, a criança, em seus momentos de afeto, acaba interiormente por dar razão à sua autoridade. Tornando-se adulta, só muito excepcionalmente conseguirá desfazer-se dos *esquemas afetivos* assim adquiridos e será tão estúpida com seus próprios filhos quanto o foram com ela. (PIAGET, 1932/1994, p.152-153, os grifos são nossos).

Interessante como esse ambiente de afetos a que nos referimos antes pode ser responsável pela prevalência de "esquemas afetivos" pouco desenvolvidos, construídos na

[17] Inversamente, para Piaget, também nunca haverá cooperação absolutamente pura.
[18] Empregando a terminologia de Bovet, Piaget dirá que o sentimento do bem resultaria da tendência que "impele os indivíduos a se respeitarem e situarem-se mentalmente no espírito uns dos outros" (JM, p.285).

interação com/sob a influência dos “medíocres psicólogos”. Se é verdade que essas estruturas sobrevivem à vida adulta e se reproduzem nos filhos e nos netos, também é verdade, como o apontou Piaget, que pode ser amoral aferrar-se demais à moral: para que a proliferação de tantas regras quando um pouco de humanidade seria psicologicamente muito mais saudável? O adulto contribuirá muito mais com o desenvolvimento das noções autônomas da justiça na criança se praticar a reciprocidade com ela e pregar muito mais com exemplos do que com apenas palavras. A influência, que para a formação do sentimento do dever, como vimos, é decisiva, nesse caso, também, certamente será importante.

Para analisar os conflitos entre as justiças retributiva e distributiva, Piaget recorrerá a histórias que trazem uma familiaridade grande com eventos corriqueiros da vida das crianças: situações em que os obedientes, e não seus antagonistas, são favorecidos por seus pais e professores. O que o pesquisador quer saber de seus pequenos entrevistados é se seria justo favorecer a criança bem comportada (por exemplo, sua mãe dar-lhe mais doces). Os sujeitos para quem a igualdade deve ter primazia sobre a justiça retributiva apelam em suas respostas para os afetos: somente se for tratada com igualdade (o que significa ser tão valorizada quanto o irmão), a criança desobediente poderá ser intimamente sensibilizada e passar a alterar seu comportamento com a mãe. Do contrário, sendo preterida, sua revolta será ainda maior. Ela tenderá a piorar e incorrer em renovadas desobediências.

Interessante é que Piaget percebe uma oscilação no que diz respeito à idade dos respondentes desses dilemas: não se pôde demarcar uma faixa etária precisa que assinala a evolução dos juízos. Sua explicação é muito esclarecedora: por se tratar de um assunto delicado, há menos regularidade que o de um juízo meramente de constatação. Ou seja, há muitas variáveis envolvidas, há uma “multiplicidade de influências possíveis” (p.203). Isso se casa bem com o que estivemos a discorrer sobre o elemento afetivo envolvido nas respostas das crianças: intentando recuperar o pequeno desobediente e conduzi-lo a novas ações doravante, é preciso aplicar uma justiça mesclada com misericórdia. Respostas desse tipo encontradas em várias idades dão indícios fortes de que a afetividade, que as orientou, em certo sentido, “burla” ou suplanta as estruturas cognitivas, normalmente reverenciadas quando está em questão o pensamento reversível necessário à reciprocidade. Novamente presenciamos como a cognição não é capaz, sozinha, de distinguir claramente estágios evolutivos, não obstante suas estruturas já estarem presentes. A explicação não pode senão ser buscada nas relações sociais, prenhes de afeto:

> Num ambiente onde se pratica a punição em alta dose e onde uma regra rígida pesa sobre as crianças, estas, admitindo que não se tenham revoltado interiormente, admitem, por muito tempo, que a sanção tem primazia sobre a igualdade. Numa família numerosa, onde a educação moral está assegurada pelo contágio dos exemplos, mais do que por uma vigilância constante dos pais, a ideia de igualdade poderá desenvolver-se muito mais cedo. (p.203, o grifo é nosso).

As crianças do primeiro ambiente, que, normalmente, como vimos, dão primazia à retribuição, não conseguem compreender o contexto psicológico, lidando com os atos e as sanções apenas como dados para equacionar. Não é difícil encontrar aqui a constatação de Piaget sobre a insuficiência da razão no processo, o que leva esses sujeitos a praticarem uma espécie de "mecânica moral" que "torna-os insensíveis às nuanças humanas do problema" (p.203, o grifo é nosso). Poderíamos retornar ao que dissemos anteriormente, de que um pouco de humanidade vale mais do que miríades de regras, e constatar a importância do "contágio dos exemplos" para que o sujeito tenha uma sintonia fina que o faça perceber as nuanças envolvidas e o leve a "uma compreensão moral singularmente mais sutil: a preferência concedida pela mãe da criança obediente desencorajará a outra, torná-la-á ciumenta, levá-la-á à revolta etc." (p.203).[19] Portanto não se trata mais de equacionar a questão, pretendendo uma lição de moral, mas compreender a situação interiormente, levando em conta as próprias experiências ou aquelas observadas em seu entorno afetivo. E é este o caminho a que tenderá a reciprocidade se o desenvolvimento for favorecido: apresentando-se, quando de sua aparição, numa espécie de *lei de talião*, encaminhar-se-á progressivamente "para a moral do perdão e da compreensão" (p.180).

2.2.3.5 – As relações especiais de afeição como favorecedoras de uma reciprocidade superior

A propósito, podemos falar agora do sentimento de equidade, imprescindível se o que se pretende é uma justiça superior, liberta do igualitarismo mais estrito, sobrevivente ainda em alguns adolescentes, segundo Piaget, entre outras coisas, pelo excessivo escrúpulo dos pais em matéria de justiça. É a generosidade, e podemos mesmo dizer a compaixão, que somadas à justiça são capazes de reconhecer os direitos iguais de cada um levando em conta suas circunstâncias pessoais e todas as atenuantes envolvidas. Ao mesmo tempo em que se procura

[19] Brilhantemente, um entrevistado de Piaget, de 11 anos, atribui à mãe a culpa da desobediência da filha, talvez aludindo às relações que criaram tal comportamento, do qual os vínculos afetivos da cooperação poderão libertá-la.

uma relatividade no desenvolvimento do igualitarismo, conduz-se a igualdade a uma efetividade ainda maior. É a equidade que pode conferir perspicácia psicológica (um sentimento matizado dos conflitos morais) e transformar o apologista em psicólogo.

A partir das histórias que Piaget apresentou a seus entrevistados e que traziam conflitos entre igualdade e autoridade (por exemplo, os de um filho a quem a mãe pede que faça todo o trabalho doméstico porque a irmã, igualmente incumbida, resolveu ir se divertir na rua), depreenderam-se respostas cuja tendência apontava para o reconhecimento da injustiça da ordem adulta, mas com uma nuance ainda não vista: mesmo não achando obrigatória a obediência passiva, as crianças escolhiam a submissão, interiormente consentida, por amor aos pais, gentileza ou serviçalismo.[20] Não é o caso aqui de a justiça estar subordinada à obediência, mas ela "se prolonga, por um caminho inteiramente autônomo, naquela forma superior de reciprocidade que é a 'equidade', relação baseada não sobre a igualdade pura, mas sobre a situação real de cada indivíduo" (p. 214). A justiça rigorosa pode até se opor à obediência, mas a equidade dá um passo além: "exige que se considerem as relações especiais de afeição que unem a criança aos pais" (p.214, o grifo é nosso). Piaget dirá que essa evolução é uma questão de caráter e de educação recebida. É aqui, entendemos, que a simpatia, precocemente observada na criança e que acaba, de certa forma, obscurecida ou se tornando difusa, quando, por um processo de descontinuidade, intervém a coação adulta, reaparece, agora reelaborada como generosidade. Insiste uma vez mais o autor de JM: há algo de muito primitivo na relação de reciprocidade, e podemos encontrar os germes de igualitarismo desde as primeiras relações das crianças entre si. E prognostica: se a obediência absurda sem discussão for trocada pela cooperação, indícios de equidade poderão aparecer muito cedo. Para provar tal asserção, afirma ter conhecido uma menina que já aos três anos aceitava tudo, propondo-se a ajudar a mãe, quando seu orgulho se opunha a qualquer coação. Contudo, ao mesmo tempo reconhece que, enquanto predominar o respeito pelo adulto, "tais germes não poderiam dar lugar a manifestações reais, senão na medida em que não criam conflitos com a autoridade" (p.215). Intervindo, porém, o fator de autoridade, a criança tenderia a assumir a generosidade ou a compaixão como deveres prescritos. Notemos: há muito mais do que razão e estruturas cognitivas em operação nesta prestação de serviços, em que a gentileza não se confunde com obediência. Injusta do ponto de vista da igualdade, tal atitude é legítima como livre manifestação de complacência.

[20] Julgamos importante trazer um protocolo das entrevistas de Piaget para ilustrar nossa exposição. Ao ser questionado se era justo prestar um serviço ao chefe, PED (12 anos) responde: "Sim, era justo, porque foi por obediência; não seria inteiramente justo se o obrigassem, mas, se ele aceitou, era justo" (JM, p.214).

Essas reflexões nos trazem à lembrança uma história que vem lá das comunidades pobres de plantadores de arroz na China. Distribuídos em faixas pelas montanhas, do sopé ao cume, cada família ou grupo de famílias tem o seu quinhão de terra. Uma delas, justamente a que ocupa a última faixa, é a que mais dificuldade encontra para irrigar suas plantações. O trabalho é exaustivo: descer diariamente o caminho íngreme e ir até o rio, cada qual com sua lata na cabeça, retornando em seguida pelo mesmo lugar encosta acima. Não é raro encontrar vizinhos plantadores que os acompanham até parte da subida, facilitados pela localização de suas faixas de terra mais próximas do vale. O ritual é diário. Latas menos cheias do que quando iniciaram a caminhada montanha acima são esvaziadas num grande reservatório que servirá a todas as necessidades daquele pequeno clã. Num dado amanhecer, a surpresa: o reservatório, abastecido na noite anterior, abriga menos de um quarto de água. Haveria algum vazamento? Não, nenhum. O que poderia ter acontecido? Uma semana depois, novo amanhecer e nova surpresa: a água da noite anterior quase desaparecera, deixando ver o fundo de madeira rústica do reservatório. Breves investigações logo dão as explicações: os vizinhos da faixa imediatamente abaixo cinicamente roubam a água para se pouparem de semelhante trabalho de armazenamento, esforço e tempo que podem ser dedicados inteiramente ao cultivo. Discussões calorosas sobrevêm, promessas de retaliações, intimidações variadas. O convívio torna-se insustentável. A vigilância redobrada durante a noite faz com que os roubos sejam temporariamente interrompidos, para se reiniciarem um mês mais tarde quando a atenção é inevitavelmente afrouxada. Novos entreveros, ameaças, discórdias. Uma velha sábia que vive próximo ao rio é consultada: como resolver aquela situação absurda de desumanidade? Deveriam ir às autoridades? Fazer justiça com as próprias mãos? Passar a roubar a água, dando o troco aos ladrões? Não, aconselha a mulher. Que experimentassem trazer água também para os seus adversários, contribuindo para o abastecimento do reservatório deles. Isso os desarmaria. Enfraqueceria sua volúpia por desonestidade. E, com o tempo, selaria a paz e traria a concórdia entre os clãs rivais. O preço logicamente foi alto, mas aconteceu: envergonhados, os inimigos se arrependeram e passaram progressivamente a emprestar sua força de trabalho aos vizinhos.

"Moral cor-de-rosa em uso no paraíso das crianças ajuizadas"[21]? Talvez. Mas nos servimos do otimismo de Piaget, que mesmo a despeito de enxergar na reciprocidade um ideal para o qual tendem as relações, lamentavelmente nem sempre conquistado de modo integral, nem por isso deixou de trabalhar para sua viabilização. Se nossa razão pode conceber tal

[21] Expressão empregada por Piaget em JM (p.175).

altruísmo e se ele pode se tornar um elemento de desejabilidade em nossos sentimentos é porque tal projeto é humanamente realizável. E mesmo sendo um equilíbrio ideal, aspirar por ele nos fará, certamente, distanciar da linha da mediocridade das possibilidades nas relações humanas.

Nesse sentido, Piaget conclui o terceiro capítulo de JM afirmando que a elite das consciências adultas reclamam mais do que uma simples reciprocidade na vida prática: "A caridade e o perdão das injúrias ultrapassam, aos olhos de muitos, a simples igualdade" (p.242). Há mais na moralidade do que simplesmente retribuir na medida exata a quantidade de socos recebidos. Com a prática da simples reciprocidade, acontece, progressivamente, aquilo que Piaget chamou de uma repercussão da forma sobre o conteúdo, o que leva o sujeito a considerar como justos os comportamentos suscetíveis de reciprocidade indefinida. O perdão, assim, é colocado acima da mera retribuição, ainda que esta se apresente com requintes de reciprocidade. E não se trata de fraqueza ou submissão, mas de um "aperfeiçoamento dos comportamentos em sua orientação íntima" (p.242) levado a termo pela reciprocidade. Com o concurso da generosidade, a justiça pode apresentar-se em sua forma mais refinada, a equidade, e os conflitos com o amor deixarem de existir.

Para encerrar este item de análise, gostaríamos, ainda, de seguir o raciocínio de Jean Piaget sobre um dos alicerces da escola ativa, o interesse, no qual, sem dúvida, está implicado um enorme investimento afetivo. Respondendo à refutação de Durkheim de que a vida não é um brinquedo, portanto não é brincando que a criança aprenderá o esforço, Piaget menciona as realizações da escola ativa que se multiplicam pelo mundo, segundo as quais se pode comprovar que, nos trabalhos que interessam às crianças, estas são capazes de um esforço que chega até o limite de suas forças. Segue-se uma questão: que homem, na vida, será capaz da maior energia nas circunstâncias em que a vida não é um brinquedo: o que, como criança, melhor praticou este esforço voluntário e espontâneo ou aquele que sempre trabalhou debaixo de ordens? Se, como afirmou Piaget, seja no domínio moral, seja no intelectual, "só possuímos realmente o que conquistamos por nós próprios" (p.272), não é perder tempo deixar o esforço infantil adquirir sua maturação. A criança precisará conquistar por si própria o hábito do trabalho e da disciplina interior. Não se chega a isso sem que se considerem seus interesses ou lhe impondo esforços sob os quais nunca estivemos, nem mesmo na vida adulta. Avesso ao espontaneísmo, Piaget, no entanto, adverte contra a imposição de uma "obediência tão frequentemente desprovida de significação pela qual pretendemos preparar para a vida e que forma, afinal, para a revolta ou para a passividade" (p.273). Se isso é verdade no que diz respeito ao desenvolvimento cognitivo, tanto quanto o será no desenvolvimento moral. La

Taille (2002a) assegurou que se alguma virtude torna-se objeto de paixão, pode vir a influenciar toda uma vida. Parafraseando este autor, podemos dizer: se os conteúdos que a moral do bem veicula tornam-se, desde cedo, pela cooperação, valores nos quais as crianças investirão suas personalidades, eles poderão se tornar centrais em suas escolhas por uma vida boa e na maneira como gostarão de ser vistas pelas outras pessoas. Mas não antecipemos muito este assunto, pois ainda precisaremos percorrer um longo caminho antes de abordá-lo mais detidamente.

É hora de introduzirmos em nosso quadro teórico a contribuição de Lawrence Kohlberg, personalidade a partir de cujas pesquisas, três décadas mais tarde, os estudos de Piaget ganharam considerável repercussão.

2.3 - A teoria de Lawrence Kohlberg: *"Antes o homem!"*

Tendo guardado de Piaget que o desenvolvimento moral vai da heteronomia à autonomia, o psicólogo norte-americano Lawrence Kohlberg (1981), porém, a partir da década de 50 do século passado, trazia como hipótese que tal desenvolvimento não se completa nas idades estudadas por Piaget, mas percorre um caminho bastante extenso e, como suas pesquisas viriam a demonstrar, os últimos estágios de raciocínio moral que ele formulou só se completam na idade adulta, e isso quando se completam.

Trabalhando com dilemas hipotéticos que opunham obediência às normas estabelecidas a necessidades humanas situacionais, Kohlberg, com seu enfoque cognitivo-evolutivo, desenvolveu uma sólida teoria sobre o raciocínio moral em adolescentes e adultos. Dando continuidade ao trabalho de Piaget em JM, Kohlberg talvez tenha sido o autor que mais contribuiu para fazer avançar os estudos na área da psicologia moral. Referência incontestável, como também um dos psicólogos mais citados na literatura das ciências humanas durante as décadas de 1970 e 1980, sua importância pode ser avaliada em função das inúmeras pesquisas que realizou e da influência que ainda hoje exerce no meio acadêmico.

Kohlberg vem, para La Taille (2006a), preencher duas lacunas que Piaget havia deixado em aberto. A primeira diz respeito à definição de o que é moral. Piaget contentou-se em dizer que a moral é um conjunto de regras e princípios (ele fala em "espírito" da regra). Mas isso, segundo o autor, é insuficiente. A segunda lacuna deixada em aberto por Piaget foi a questão da autonomia. Além de ser um conceito polêmico, ele parece ser insuficiente para dar conta do juízo moral de crianças de 8 anos em diante. Se muitos adultos passam a vida referenciados a alguma forma de autoridade e negligenciando as relações sociais de

cooperação, tanto quanto princípios de igualdade e reciprocidade, como garantir sua conquista pelo adolescente?

> Que autonomia moral é essa que Piaget viu florescer durante a infância? Das duas uma: ou ela, misteriosamente, se dissolve durante os anos subsequentes do desenvolvimento, ou conserva-se, mas é exercida apenas em pequenos dilemas caseiros, de pouca complexidade, como aqueles empregados por Piaget. (p.100).

Descrito por Flanagan (em LA TAILLE, 2006a) como tendo se apropriado de forma obstinada de tudo o que era mais racionalista na obra de Piaget, Kohlberg assume declaradamente um conteúdo para a moral: o desenvolvimento do juízo moral é o desenvolvimento da noção de justiça. Em seus pressupostos, a justiça estaria para a moral assim como as operações lógico-matemáticas estão para o raciocínio formal[22]. Ele procurará fugir da dicotomia heteronomia/autonomia ao propor o conceito de estágios de desenvolvimento, seis ao todo, incluídos em três níveis: o pré-convencional (estágios 1 e 2), o convencional (estágios 3 e 4) e o pós-convencional (estágios 5 e 6). Para ele, assim como para Piaget, a sequência dos estágios é invariante e universal, o que significa dizer que todas as pessoas, qualquer que seja a sua cultura, passam pela mesma sequência. O desenvolvimento, na medida em que se avança de estágio, implica transformações de estruturas cognitivas, sendo esse desenvolvimento uma construção do próprio sujeito em sua interação com o meio. As novas estruturas alcançadas representam sempre formas de equilíbrio superiores na interação organismo-meio, logo o desenvolvimento cognitivo é condição necessária ao desenvolvimento do juízo moral (mas não condição suficiente para a ação moral, pois ainda resta o problema da motivação)[23]. Concordar com a insuficiência da razão nesse processo é admitir que sujeitos pré-operatórios dão sinais convincentes de preocupações com as necessidades do outro, demonstrando que a gênese da generosidade é anterior à da justiça. A propósito, La Taille (2006b) coordenou uma pesquisa com crianças de 6 anos e verificou que estas admiram mais ações inspiradas pela generosidade do que outras inspiradas pela obediência a uma regra justa.

A avaliação do estágio predominante de julgamento moral, no sistema de Kohlberg, é feita por meio de análise de respostas a dilemas hipotéticos que apresentam valores em

[22] Martins e Silva (2009, p. 188) afirmam que "o Piaget que Kohlberg importou para os Estados Unidos foi o das estruturas lógico-matemáticas, não o Piaget de 1932, de 'O Julgamento Moral na Criança'".
[23] Por falar na relação entre juízo e ação, podemos destacar uma divergência existente nas concepções de Piaget e Kohlberg: enquanto para o primeiro a ação precede o juízo moral, pois este é uma tomada de consciência com atraso em relação àquela, o segundo considera que o juízo é anterior à ação e dá sentido a ela.

conflito (em entrevistas individuais, seguindo o método clínico de Piaget, que o pesquisador submeteu a sujeitos de diferentes culturas), dos quais o mais conhecido é o dilema de Heinz, o marido desesperado que, sem recursos financeiros e diante da impassibilidade de um farmacêutico, rouba um remédio para salvar a vida da mulher doente.

Kohlberg supunha que tais dilemas permitiriam avaliar o limite, a estrutura superior de raciocínio moral do sujeito. O importante não era tanto investigar o conteúdo das respostas, mas a forma ou estrutura, em virtude da qual se justifica a escolha. À pergunta que buscava descobrir de que modo o marido deveria ter agido, seguiam-se outras como: e se ele não gostasse da mulher, ainda assim deveria roubar o remédio? E se fosse um amigo? E se fosse um estranho? E se fosse um animal doméstico? Você acha que as pessoas devem fazer tudo para obedecer à lei? As razões das respostas são avaliadas com intuito de se apreender a estrutura subjacente do pensamento moral. Vejamos, de acordo com Biaggio (2006) e Bee (1984), cada um dos seis estágios, incluídos nos três níveis encontrados por Kohlberg, pretendidos como uma sequência hierárquica universal.

2.3.1 – Os níveis e os estágios propostos por Kohlberg

No nível I, *moralidade pré-convencional*, os julgamentos da criança se baseiam nas fontes de autoridade que lhe são próximas e fisicamente superiores – normalmente os pais. Assim como suas descrições dos outros neste mesmo estágio são amplamente externas, os padrões que a criança usa para julgar o certo e o errado também são externos em vez de internos. Em especial, são os resultados ou as consequências de suas ações o que determina o caráter de certo ou errado dessas ações.

No estágio 1 desse nível – *a orientação para a punição e obediência* –, a criança depende das consequências físicas de alguma ação para decidir se ela é certa ou errada. Se ela é castigada, o comportamento foi errado; se ela não é punida, ele estava certo. Ela obedece aos adultos porque eles são maiores e mais fortes. Assim, frequentemente, nesse estágio, responde-se que Heinz estava certo em roubar o remédio para salvar a vida da esposa caso não tenha sido apanhado em flagrante.

No estágio 2 – *hedonismo instrumental relativista* –, a criança começa a fazer coisas que são recompensadas e a evitar coisas que são punidas. Se uma ação é agradável, ou traz resultados, ela é boa. Existe um início de preocupação em relação às outras pessoas nesta fase, mas somente se esta preocupação pode ser expressa como algo que também beneficia a criança. De modo que ela pode entrar em acordos do tipo: “Se você me ajudar, eu o ajudarei”.

Os sujeitos, nesse estágio, podem dizer que um marido deve roubar para salvar a vida da mulher porque ele precisa dela para cozinhar, ou porque ele poderia vir a precisar que ela salvasse sua vida. É um estágio nitidamente egoísta, em que a moral é relativa, e o ato moral é visto como instrumento para satisfação do prazer pessoal.

No nível II, o de *moralidade convencional*, existe uma mudança dos julgamentos baseados nas consequências externas e ganho pessoal para os julgamentos baseados em regras ou normas de um grupo ao qual a criança pertence, seja este grupo a família, o grupo de amigos, uma igreja ou a nação. Aquilo que o grupo de referência escolhido define como certo ou errado é certo ou errado na visão da criança, e ela internaliza essas normas numa extensão considerável.

No estágio 3 – da *moralidade do bom garoto, de aprovação social e relações interpessoais* –, as crianças acreditam que o bom comportamento é aquilo que agrada às outras pessoas. Trata-se da moralidade de conformismo a estereótipos, por exemplo: "É papel de todo bom marido salvar a vida da mulher". A visão aqui ainda é egocêntrica. A concepção de equidade surge, e as pessoas no estágio 3 já não defendem uma igualdade absoluta, mas concordam em que é justo dar mais a uma pessoa mais desamparada. Exemplos de resposta, nesse estágio, ao dilema do roubo do remédio incluem: "Se ele não roubasse, seus amigos diriam que ele é um cara mau, deixou a mulher morrer", ou ainda, "Se ele roubar, seus amigos vão achar que ele é ladrão, e não vão mais gostar dele". Vê-se claramente como é possível ser classificado em um determinado estágio tanto dizendo que se deve roubar como dizendo que não se deve.

Aquilo que para Kohlberg, quando delimitou este estágio, significou um juízo moral pouco evoluído e marcadamente heterônomo, posteriormente chamou a atenção de uma outra pesquisadora, Carol Gilligan, que viu em algumas respostas típicas desse enquadramento uma orientação moral diferente, que teria escapado a Kohlberg. Seguiu-se uma controvérsia que mobilizou o meio acadêmico. Fiquemos, por ora, com essa ressalva. Acompanharemos mais de perto a discussão logo adiante.

O estágio 4 mostra a criança recorrendo a grupos sociais mais amplos em busca de normas. Kohlberg chamou este estágio de *orientação para a lei e a ordem.* Há nessa fase grande respeito pela autoridade, por regras fixas e pela manutenção da ordem social. Deve-se cumprir o dever. A justiça não é mais uma questão de relações entre indivíduos, mas entre o indivíduo e o sistema. A justiça está relacionada com a ordem social estabelecida, não é uma questão de escolha pessoal moral. O estágio 4 é o mais frequente entre adultos. Nesse estágio, mesmo quando respondem que o marido deve roubar o remédio, para salvar a vida da mulher

doente, as pessoas enfatizam o caráter de exceção dessa medida e a importância de se respeitar a lei, para que a sociedade não se torne um caos.

A transição para o nível III, da *moralidade com princípios* (também chamada de *moralidade pós-convencional*), é marcada por várias mudanças, a mais importante sendo uma mudança na fonte de autoridade. No nível I, as crianças veem a autoridade como externa a elas; no nível II, os julgamentos ou regras de uma autoridade externa são internalizados, mas não são questionados ou analisados; no nível III, surge um novo tipo de autoridade pessoal, em que são feitas escolhas individuais, com os julgamentos pessoais baseados em princípios escolhidos pela própria pessoa.

No estágio 5 deste nível – *orientação para o contrato social* –, nós observamos o início desses princípios autoescolhidos. Regras, leis e regulamentos ainda são considerados importantes porque garantem a justiça. Mas as pessoas que operam neste nível também acham que há momentos em que as regras, leis e regulamentos precisam ser ignorados ou modificados. A mudança é buscada por meio dos canais legais e dos contratos democráticos. Nesse estágio, os sujeitos geralmente trazem a ideia de que deveria haver uma lei proibindo o abuso do farmacêutico. Falam na necessidade de um sistema público de saúde e de mudarem-se as leis que regulam os lucros em certas atividades.

Estágio 6 – *princípios universais de consciência.* O certo é definido pela decisão de consciência em concordância com princípios éticos escolhidos pelo sujeito, princípios esses que recorrem à compreensão lógica, à universalidade e à consistência. Se as leis injustas não puderem ser modificadas pelos canais democráticos legais, o indivíduo ainda assim resiste às leis injustas. É a moralidade da desobediência civil, dos mártires e revolucionários pacifistas, e de todos aqueles que permanecem fiéis a seus princípios, em vez de se conformarem com o poder estabelecido e com a autoridade. Jesus Cristo, Gandhi, Martin Luther King são exemplos dados por Kohlberg de pensamento nesse estágio. Eis um exemplo de resposta ao dilema de Heinz deste estágio: “Sim, foi errado legalmente, mas moralmente correto. Acredito que a pessoa tem um dever *prima facie* de salvar uma vida (quando está em posição de fazê-lo) e, neste caso, o dever legal de não roubar é nitidamente superado pelo dever moral de salvar uma vida.” (BIAGGIO, 2006, p. 27). O fato de ter encontrado pouquíssimos sujeitos neste sexto estágio fez com que Kohlberg o postulasse com caráter meramente hipotético. O quadro 2, a seguir, resume bem os seis estágios.

Quadro 2. Estágios do Desenvolvimento Moral Segundo Kohlberg.[24]

Nível I: Moralidade Pré-convencional

- **Estágio 1: Orientação para a punição e a obediência.** A criança decide o que é errado baseada naquilo que é punido. A obediência é valorizada em si mesma, mas a criança obedece porque os adultos têm um poder superior.
- **Estágio 2: Individualismo, propósito instrumental e intercâmbio.** A criança segue regras quando isso é de seu interesse imediato. O que é bom é aquilo que traz resultados agradáveis.

Nível II: Moralidade Convencional

- **Estágio 3: Expectativas e relacionamentos interpessoais mútuos e conformidade interpessoal.** As ações morais são aquelas que estão de acordo com as expectativas da família ou de um outro grupo significativo. "Ser bom" torna-se importante em si mesmo.
- **Estágio 4: Sistema e consciência sociais (Lei e ordem).** As ações morais são aquelas assim definidas por grupos sociais mais amplos ou pela sociedade como um todo. Devemos cumprir os deveres aos quais nos propusemos e seguir as leis, exceto em casos extremos.

Nível III: Moralidade Pós-convencional

- **Estágio 5: Contrato Social ou utilidade e direitos individuais.** Agir de acordo para obter o "bem maior para o maior número". O adolescente ou adulto tem consciência de que a maioria dos valores é relativa e as leis são modificáveis, embora as regras devam ser seguidas para preservar a ordem social. Mas ainda existem alguns valores básicos não-relativos, tais como a importância da vida e da liberdade de cada um.
- **Estágio 6: Princípios éticos universais.** O adulto desenvolve e segue princípios éticos escolhidos por ele mesmo para determinar o que é certo. Esses princípios éticos são parte de sistema de valores e princípios articulado, cuidadosamente examinado e consistentemente seguido.

Utilizando a sequência de níveis de Kohlberg, Lukjanenko (1995) verificou que o julgamento moral de professores influencia decisivamente as relações interindividuais estabelecidas em sala de aula. As características comuns principais encontradas para cada um

[24] Cf. Bee (1984, p.353).

dos três níveis de ambiente proporcionado foram as seguintes: os sujeitos do nível 1 (pré-convencional) centralizam, mandam e dirigem todos os acontecimentos da aula. Ocorrem punições e advertências. A ordem é imposta, os alunos são dependentes. Não há diálogos ou trocas de pontos de vista, não há respeito mútuo; as atividades são rotineiras. Não há desafios. Frase que se repetiu nas observações: "Cada um deve tomar conta da sua vida".

Os sujeitos do nível 2 (convencional) também centralizam, mandam e dirigem todos os acontecimentos da sala de aula. Quase não ocorrem punições e advertências. A ordem é solicitada pelo professor, com chamadas de atenção. Os alunos são dependentes. Há a tentativa de diálogo, mas voltado a atender a expectativa do professor. Não há respeito mútuo, o professor é autoridade, e cabe aos alunos obedecer. O professor explica, ensina, pergunta e responde, os alunos só ouvem. Há um compromisso do professor com o conteúdo, com o tempo e com a produtividade, mas as atividades não são desafiadoras. Frase que se repetiu nas observações: "Vamos lá gente, senão não vai dar tempo".

Os sujeitos do nível 3 (pós-convencional) centralizam tudo, mas como orientadores do trabalho. Não dão tudo pronto, e o aluno participa. Professor e aluno falam e ouvem uns aos outros. Há diálogo, há troca. Bem menos inflacionado por uma infinidade de regras, todavia o ambiente é disciplinado. Há um respeito mútuo nascente. Há compromisso com o conteúdo, mas há preocupação do professor em saber se os alunos estão aprendendo. As atividades são mais interessantes, e o material utilizado parece mais adequado.

De acordo com Biaggio (2006), fica fácil deduzir que níveis mais altos de julgamento moral são essenciais à transformação social. "Somente indivíduos que tenham adquirido a capacidade crítica de questionamento do *status quo* e das leis vigentes são capazes de atuar como líderes e agentes da transformação social" (p.61). Ainda segundo essa autora, parece óbvio que um movimento político que vise à mudança social necessite de pessoas capazes de pensamento pós-convencional, quer dizer, de um questionamento crítico das regras que governam a sociedade existente. Como podem as pessoas resistir à opressão, se permanecem na perspectiva da manutenção da lei e da ordem, típica do estágio 4, Biaggio questiona?

> O estágio 6 contém as sementes do pensamento e da ação revolucionários. Enquanto o estágio 4 representa a moralidade convencional do *status quo*, indivíduos no nível pós-convencional são capazes de modificar leis, seja por meio de procedimentos institucionais legais (estágio 5), seja pela desobediência civil e pela fidelidade aos princípios de consciência, como fizeram Jesus Cristo, Gandhi, Martin Luther King e muitos outros, em diversas áreas de liderança (política, religiosa, científica) (p.61).

Para Kohlberg, os seis estágios podem ser encontrados em qualquer ser humano. No entanto sua construção depende, entre outros fatores, das interações das pessoas com seu meio. Nas pesquisas realizadas em sociedades mais rígidas, em que há pouca mobilidade social e os papéis de seus membros pouco se alteram, dificilmente os raciocínios foram além do estágio 4. Mais móvel a sociedade, e portanto facilitadora para que os seus indivíduos assumam diferentes papéis, maiores são os níveis de julgamento moral.

Embora os estágios superiores estejam lastreados ao raciocínio formal, sem o qual aqueles seriam inconcebíveis, pode-se estar nesse estágio cognitivo e não se alcançar o nível pós-convencional de moralidade. Menin (2005, p.22) acredita que é o "desenvolvimento social que permite ao eu situar-se em perspectivas cada vez mais diferenciadas de si próprio, interpretando os sentimentos alheios e considerando o lugar e o papel que os outros ocupam na sociedade".

Esta autora situa de forma interessante as três diferentes relações entre o eu e as expectativas da sociedade identificadas em cada um dos níveis propostos por Kohlberg. No nível pré-convencional, tanto normas quanto expectativas são algo externo ao sujeito e pouco o afetam. No nível convencional, há conformidade com as normas da sociedade, portanto o eu se identifica com elas e com as figuras de autoridade que as personificam. No nível pós-convencional, o aceite das normas se dá em função dos princípios que as orientam. O eu define seus valores segundo princípios autoescolhidos.

Como se pôde observar, a noção de justiça vai-se refinando à medida que o sujeito avança em direção aos estágios mais elevados. Suas perspectivas sociais também se diferenciam qualitativamente. De acordo com Menin (2005), no primeiro nível, a perspectiva do sujeito é concreta e centrada em seu único ponto de vista; no nível intermediário, o sujeito vê-se como membro de uma sociedade, ampliando, assim, sua perspectiva social. No nível pós-convencional, porque pensa em termos de princípios universais, o indivíduo vai além da sociedade dada.

A autonomia, a propósito da qual já vimos suficientemente em Piaget, também pode ser percebida nos dois últimos estágios propostos por Kohlberg. O nível pós-convencional, e dentro deste notadamente o estágio 6, também será o dos sujeitos autônomos, para quem as pessoas, não importa quais, devem ser tratadas como fim. Assim como Piaget, Kohlberg procurará demonstrar que o desenvolvimento moral dos sujeitos não se dá pela aquisição de diferentes conteúdos (normas, valores), mas pelas formas como a razão interage com as diferentes experiências morais do indivíduo em suas variadas relações sociais. Tanto o epistemólogo suíço quanto o psicólogo norte-americano consideram as relações sociais

decisivas para a moral, sejam como formadoras, no caso do primeiro, sejam como influenciadoras, no caso do segundo. Menin (2005) acredita que haja entre os aspectos formais da moralidade propostos por Piaget e Kohlberg uma certa divergência: Piaget falou em fases de autonomia e heteronomia; Kohlberg estratificou de forma rígida seus estágios, ficando de certa forma reticente quando se trata de explicar as eventuais decalagens a que um mesmo indivíduo está sujeito. Por sua vez, La Taille (2006a) acredita que a teoria de Kohlberg traz duas vantagens em relação à de Piaget: define de forma mais rigorosa e exigente os requisitos da autonomia moral e, por meio das pesquisas empíricas, comprova que a maioria dos adultos estaciona no nível convencional: um diagnóstico preciso de que a autonomia é uma conquista cara e rara.

Com acerto, Araújo (1999) salienta que a teoria de Kohlberg é de cunho notadamente formalista, pois surge da concepção filosófica kantiana de uma moral universal do dever, baseada na razão e em princípios de justiça e igualdade. Porém há um aspecto menos considerado, e até certo ponto desconhecido, da produção deste autor, logicamente porque mereceu dele um espaço menor no conjunto de sua teoria e acabou ficando menos evidenciado, que queremos, ainda que de forma breve e contando com a mediação dos estudos de Assis (2009), apresentar.

2.3.2 – Um Kohlberg afetivo?

Em “The Philosophy of Moral Development”, obra permeada por uma interlocução constante entre as manifestações artísticas e seus simbolismos, especialmente os literários, e a moralidade, Kohlberg (1981) apresenta importantes considerações sobre a evolução do juízo moral como um desenvolvimento em que cognição e afetividade estão poderosamente ligados. Para ele, cognição e afeto formam uma estrutura única, ao invés de instâncias separadas, como queria Freud.

Kohlberg sempre considerou a literatura como um importante instrumento por meio do qual o desenvolvimento humano poderia ser estimulado, uma vez que ela se ocupa de temas centrais da vida das pessoas. Recua aos dias de sua adolescência o interesse por grandes autores como Emerson, Whitman e Dostoiévski. Aliás, foi a este último, numa fase de desassossego com as questões relativas à justiça e à religião, que Kohlberg foi apresentado por um professor. A leitura de “Os irmãos Karamazovi” despertou interesses ainda inominados e que, mais tarde, com a confluência de outras experiências, conduziram-no a uma busca singular pela moralidade universal.

Kohlberg se deteve em estudar as impressões que a arte trágica pode proporcionar aos espectadores, bem como as possibilidades de se construírem diferentes perspectivas sobre o fenômeno moral a partir do conteúdo que ela veicula. “O autor percebe na beligerância do drama estruturas de raciocínio que estão em posição de conflito ou contradição com outras, e esse conflito é que promove a superação dos estágios [...]” (ASSIS, 2009). A propósito, Kohlberg apresentará os níveis de desenvolvimento moral e seus respectivos estágios dialogando com exemplos retirados das literaturas clássica e moderna. Seu interesse, muito mais do que figurativo, é verificar a importância dos dramas no despertar das “emoções morais”. É para essa catarse, compreendida como um movimento em direção a uma visão moral racional, que a caracterização moral das personagens e a trama conduzem o espectador. E isso porque, neste gênero, a tipificação das personagens é invariavelmente favorecedora da ideia do bem e/ou do mal, e a trama se bifurca a partir de um erro moral à espera de reparação, o que envolve o destino ulterior do herói. O erro do herói implica sofrimentos inauditos que convidam a assistência a uma atitude de empatia com tamanha tristeza advinda. No desenvolvimento do enredo, eis que se nos apresenta uma “[...] busca por uma revelação a respeito de qual foi esse erro, e o que ele significa. Essa busca é espontânea para quem assiste, e exige uma interpretação moral do herói, levando o espectador (ou poderíamos também dizer “leitor”) a uma conclusão ou julgamento moral” (ASSIS, 2009, p. 47). As emoções morais são inevitáveis, e sua intensidade dependerá, é claro, do concurso do nível da estrutura evidenciada na atuação do personagem com o daquela encontrada na plateia. Seu senso moral não sai “impune”: uma operação intelectual e afetiva acaba necessariamente ocorrendo. Fica em relevo a constatação de que determinadas ações são orientadas por uma qualidade moral, fruto de um raciocínio que a elas conduziu.

Decorre disso, segundo Kohlberg, que a arte trágica promove percepções com base em sentimentos que favorecerão a razão prática, além de uma “condição de mente em que a paixão está alinhada com o princípio de justiça” (KOHLBERG, 1981, p. 375 apud ASSIS, 2009, p.48). Portadores de um componente cognitivo, os dramas também conduzem à transformação e desenvolvimento das emoções.

Lançando mão da ajuda freudiana, Kohlberg afirmará que as tramas recorrentes nos enredos das tragédias revelam a presença de conflitos atemporais e universais no psiquismo humano, o que explica o fato de poderem ser reeditados em contextos e períodos históricos diferentes e ainda contar com um acompanhamento sequioso da audiência e um igual escrutínio sobre a legitimidade das sanções sofridas pelo herói. As emoções morais que disso advêm são, portanto, extemporâneas, e os dramas, mesmo os contemporâneos, com sua

fórmula característica, catalisadores de reações morais profundas. Foi o que demonstrou Assis (2009) ao empreender uma análise peculiar de dois romances modernos, distanciados cultural e historicamente tanto quanto o estavam, por suas diferentes origens, os seus aclamados autores: “Doutor Jivago”, de Boris Pasternak, e “Oliver Twist”, de Charles Dickens. Mesmo provindo cada contexto de realidades sociais opostas – comunismo e industrialismo florescentes –, não se pode confundir cenário com enredo. Ambas as obras mergulham fundo nos conflitos morais e acabam aproximadas por aquilo que é universal nos dramas de seus protagonistas.

Assis (2009) observa que a notável valorização que a literatura dá ao tema moral demonstra o lugar central que a busca dessa compreensão ocupa em escritores e leitores.

> Resumidas nessas obras, vemos impressões sobre o desenvolvimento moral na infância, a importância das influências parentais para o desenvolvimento moral e como as experiências significativas alçaram momentos imanentes e aparentemente rotineiros e ordinários a experiências que por sua afetividade tornaram-se significativas e cheias de valores extrínsecos. Os feitos morais dos heróis da literatura podem ser dissecados em uma dimensão na qual as reflexões a respeito da moral não se polarizam em aspectos intelectuais e aspectos afetivos sem refletir sobre sua relação (ASSIS, 2009, p.54).

Dediquemo-nos agora brevemente a traçar as linhas gerais da teoria desenvolvimental da tragédia. Mais do que apenas o expurgo de pulsões de morte que o gênero dramático proporcionaria, há “um ambiente em que conflitos morais solicitam que empreguemos estruturas mais sofisticadas para soluções morais mais adequadas” (ASSIS, 2009, p.56), assim tanto a intelecção quanto os sentimentos podem ser exercitados. As tragédias, de acordo com Kohlberg, fornecem um *insight* moral que está para além da possibilidade de ser explicado pelo conceito de mediania de Aristóteles.

À evolução sequencial que essa estrutura cognitivo-afetiva – para Kohlberg representando uma unicidade – alcança corresponde uma progressão na história cultural. Há, por exemplo, seja nas tragédias gregas, seja nas shakespearianas, um anelo por evoluir de um ciclo interminável de vinganças sangrentas para uma ordem cívica, que organize o caos do mundo através de um ato de justiça. No entanto, como a vontade do herói, candidato a essa ordenação, não pode ser imposta ao mundo, resta reconhecer seu erro por pretender justiça tão descabida. Mas adjacente às tramas do texto, compreende-se que havia “uma evolução histórica e cultural que solicitava um juízo moral mais adequado” (ASSIS, 2009, p.57), portanto uma demanda por uma moralidade convencional, o que, sem dúvida, representa um avanço.

Mas Kohlberg também recorrerá a exemplos de personagens guiados por princípios, típicos de romances contemporâneos (os trágicos modernos), portanto definidos quanto a uma procura por um pensamento pós-convencional. Se os heróis das tragédias antigas, depois de serem provados pelo sofrimento, aprendiam uma lição pessoal, os que se baseiam em princípios, além de reavivarem a fé de seus circunstantes nos valores morais e na potencial nobreza dos seres humanos, sofrem vicariamente, ou seja, de maneira a substituir a outros. Seu martírio não se presta à própria redenção, mas à daqueles que neles põem sua esperança.

Qual seria a demanda de nosso tempo no que diz respeito a um estágio adequado de moral? Kohlberg não parece ter dúvida: a complexidade dos diversos contextos atuais solicita pensamento e atitude pós-convencionais. Será essa também a busca da literatura moderna, cujos heróis ficarão a meio-termo entre a moralidade convencional e a de princípios, o que significa que poderão raciocinar em termos de princípios, mas não viver de acordo com eles. Um exemplo característico, aliás abundante em toda a vasta obra dostoievskiana, é Ivan Karamazov.[25] Fica patente no discurso desse personagem, sobretudo num extenso diálogo que mantém com seu irmão Aliocha, o conflito entre o real e o ideal, este último o grande alvo de Kohlberg quando propôs o estágio 6, para onde apontaria a noção mais evoluída de justiça. Esse estado ideal não seria alcançado, de acordo com esse autor, sem o reconhecimento da relatividade e da arbitrariedade da moralidade convencional, acompanhado de uma consequente frustração em relação a isso.

Resta dizer que a admiração que as tragédias despertam, quando revelam a grandeza de espírito do herói em seus esforços de resistência, desempenharia, na concepção de Kohlberg, um importante papel no desenvolvimento moral. E isso porque, de acordo com Assis (1999, p. 63), "'admirar' está fortemente vinculado a uma busca por 'justiça no mundo'", não importa que o admirador não esteja à altura dessa justiça pretendida. Com a influência de tais experiências emocionais sobre o sistema de valores das pessoas, elas poderiam incorporar em sua razão e afetos uma demanda por uma moralidade pós-convencional.

2.3.3 – Críticas e controvérsias

Apesar da abrangência da contribuição de seus estudos e pesquisas, Kohlberg não escapou de ter suas concepções amplamente contestadas por muitos críticos. Entre as censuras

[25] Para Kohlberg, o autor que melhor ilustra esse papel é Dostoiévski: seus enredos e personagens lembram muito os das tragédias da antiguidade clássica.

dirigidas à sua teoria, destacam-se: a cisão entre juízo e ação moral (não haveria ou haveria pouca relação entre um e outro) e o problema do relativismo cultural e histórico (os estágios refletiriam mais uma perspectiva ocidentalizada de moral do que estruturas universais).

Defensor do relativismo cultural, Richard Shweder (HAIDT; KOLLER, 1994, p.79) argumenta que o domínio da moralidade, tal como visto em Kohlberg, tem-se restringido à ética da autonomia (danos, direitos e justiça) nas culturas industrializadas do ocidente, mas que pode estar mais abrangente em muitas outras culturas. De acordo com esse autor, o raciocínio moral é apenas uma pequena parte da moralidade humana; o domínio moral é variável, e as crianças aprendem a partir da cultura. Assim, o método de Kohlberg teria avaliado o desenvolvimento do raciocínio apenas dentro da ética da autonomia. Suas constatações de que as culturas não ocidentais seriam, em geral, menos avançadas em seu desenvolvimento moral, poderia simplesmente significar que estas culturas valorizam menos a ética da autonomia, preferindo, ao invés dela, a ética da comunidade e da divindade.

> Se um "Kohlberg Indu" elaborasse uma escala de Raciocínio Moral baseada na ética da Divindade, ou um "Kohlberg Japonês" elaborasse uma escala de Raciocínio Moral baseada na ética da Comunidade, eles provavelmente encontrariam resultados que permitiriam concluir que os norte-americanos são moralmente menos avançados em suas medidas de Raciocínio Moral. (HAIDT; KOLLER, 1994, p.79).

A discussão é extensa e ocupa não pouco espaço entre os que se dedicaram a estudar a moralidade sob uma perspectiva desenvolvimentista. Como não é objetivo de nosso estudo aprofundar essas questões, limitar-nos-emos a reproduzir o que Biaggio (2006) soube dizer com apreciável prudência:

> Em suma, parece haver suficiente evidência de que a sequência de estágios é universal e de que há um cerne de valores universais, tais como o não prejudicar outrem, a lealdade, o cumprimento de promessas e o respeito à vida humana. A cultura atuaria como um fator modulador, acentuando alguns valores e tipos de raciocínio moral aqui, diminuindo a intensidade de outros ali, porém sem anular uma essência humana comum (p.76).

E acerca da dicotomia juízo-ação moral, Kohlberg, bastante criticado por formular uma teoria de uma moralidade teórica em virtude de seus dilemas hipotéticos ficarem longe da realidade de ação dos sujeitos, acreditava, e Díaz-Aguado e Medrano (1999, p.37), aliás, o destacaram, que "a coerência entre o juízo e a ação moral depende, entre outras variáveis, do nível de autonomia, pois aumenta consideravelmente à medida que o pensamento dos sujeitos

se aproxima do nível pós-convencional". Ou seja, quanto mais elevado o nível de juízo moral do sujeito, mais probabilidade de suas ações corresponderem a ele. O juízo moral, nesse caso, funcionaria, como o apontou Piaget, como uma lógica das ações. Mas essa explicação, embora convincente, ainda deixa de responder suficientemente, quando atribui a um raciocínio superior a "força" necessária para a ação moral, se a Razão pode funcionar como "princípio determinante da vontade". Mas a isso voltaremos adiante.

Por último, vale dizer que a presença dos estágios de Kohlberg foi confirmada por vários pesquisadores brasileiros, a exemplo de Lukjanenko (1995), a cujo trabalho já nos referimos anteriormente. Biaggio (1988), Koller et al. (1994), Bzuneck (1979) estão entre alguns deles. Do lado dos que teceram críticas à teoria, podemos mencionar o trabalho de Fini (1979). Já Menin (2005), numa pesquisa em que verificou as representações sociais de lei, crime e injustiça em adolescentes, percebeu que as diferenças de representações entre os grupos pesquisados (de escola pública e privada), mais do que atrasos ou evoluções no desenvolvimento do julgamento moral, de acordo com a escala de Kohlberg, indicam fortes marcações sociais que incidem sobre certos grupos: as representações de lei, as formas de avaliar crimes e as concepções de injustiça revelam julgamentos possíveis dentro de determinadas classes sociais brasileiras, cujo modo de se relacionar com esses conteúdos diverge de uma para outra, e "se reproduz indefinidamente até que outras formas de se relacionar com a lei sejam conquistadas" (p.162).

Gostaríamos agora de nos deter um pouco sobre as críticas que a teoria de Kohlberg recebeu por dar ampla visibilidade ao princípio de justiça, segundo alguns, em detrimento dos aspectos sociais e afetivos presentes nos conflitos interpessoais da moralidade. Na origem dessas críticas, e pela grande polêmica que deflagrou, encontramos a já mencionada Carol Gilligan. Passaremos, em linhas gerais, a falar dos achados dessa pesquisadora e sua importância para o avanço dos estudos da psicologia do desenvolvimento moral.

2.4 - A *voz diferente* de Carol Gilligan

Com seu livro *Uma voz diferente* (1982), Carol Gilligan provoca um rebuliço no campo da psicologia moral ao chamar a atenção para o fato de as pesquisas de Kohlberg terem sido realizadas com amostras puramente masculinas.

Gilligan critica os teóricos da Psicologia desenvolvimentista por recorrentemente incorrerem numa espécie de preconceito observacional ao elegerem a vida masculina como norma, o que inevitavelmente os fizeram vestir a mulher com um traje masculino. Essa

tendência, segundo a autora, recuaria, pelo menos, a Freud, cuja teoria do desenvolvimento psicossexual elegeu as experiências da criança masculina que culminam no complexo de Édipo.

Gilligan endossa suas observações com algumas conclusões a que Freud chegou no início do século passado, segundo as quais as mulheres mostram menos senso de justiça que os homens, são menos prontas a sujeitar-se às grande exigências da vida e mais frequentemente influenciadas em seus julgamentos por sentimentos de afeição ou hostilidade.

Piaget (1932/1994), em JM, destaca a fascinação que a elaboração de regras exerce sobre os meninos, muito mais do que nas meninas. Quando analisou jogos infantis típicos entre meninas, como "pique" e "amarelinha", não deixou de destacar que "as meninas têm o espírito jurídico muito menos desenvolvido que os meninos" (p.69).

Os seis estágios de Kohlberg que descrevem o desenvolvimento moral desde a infância até a idade adulta estariam baseados empiricamente, de acordo com Gilligan, num estudo de 84 meninos cujo desenvolvimento foi acompanhado por um período de 20 anos. Gilligan aponta que, a despeito da universalidade reivindicada por Kohlberg para a sequência de estágios, os grupos que ficaram de fora em sua amostragem original raramente atingem os estágios superiores. "Notáveis entre aqueles que assim aparecem como deficientes no desenvolvimento moral quando avaliados pela escala de Kohlberg estão as mulheres, cujos julgamentos parecem exemplificar o terceiro estágio dessa sequência de seis" (GILLIGAN, 1982, p.28), classificação segundo a qual a moralidade é concebida em termos interpessoais e a bondade é igualada com o ajudar e agradar a outrem.

Gilligan reconhece um paradoxo nisso, pois aquilo que define o cuidado e a bondade das mulheres é também o que as classifica como deficientes no desenvolvimento moral. Reivindica, portanto, uma concepção desenvolvimental distinta, que percebe o problema moral surgindo de responsabilidades conflitantes e não de direitos em disputa, exigindo para sua solução um modo de pensar

> [...] contextual e narrativo em vez de formal e abstrato. Essa concepção de moralidade como envolvida com a atividade de cuidado centra o desenvolvimento moral em torno da compreensão da responsabilidade e dos relacionamentos, assim como a concepção de moralidade como equidade vincula o desenvolvimento moral à compreensão de direitos e regras. (p.29).

Dentro dessa construção, o dilema moral passa de como exercer os próprios direitos sem interferir nos direitos dos outros a como levar uma vida moral comprometida consigo mesmo e com as pessoas em geral.

> Torna-se claro assim por que uma moralidade de direitos e não interferência pode parecer assustadora às mulheres em sua potencial justificação de indiferença e desinteresse. Ao mesmo tempo, torna-se claro por que, de uma perspectiva masculina, uma moralidade de responsabilidade parece inconclusiva e difusa, dado o seu insistente relativismo contextual. (p.32).

Em suas observações, Gilligan comprovou que as mulheres, quando se autodefinem, o fazem privilegiando sua capacidade de cuidar. E esse é um "lugar" que ocupam, inclusive, na vida dos homens. Não obstante isso, quando traçam suas teorias do desenvolvimento, os homens tendem a presumir ou desvalorizar esse cuidado, classificando a preocupação com os relacionamentos como vulnerabilidade ao invés de força humana.

2.4.1 – Um mundo constituído de conexões humanas, não de um sistema de regras

Gilligan exemplifica como são distintas as concepções masculinas e femininas acerca de problemas morais justapondo os julgamentos de duas crianças de onze anos, Amy e Jake, ao conhecido dilema de Heinz. Ela quer mostrar como a teoria de Kohlberg destaca a lógica do pensamento do menino (Jake) e lança escassa luz sobre o pensamento da menina (Amy). Para Gilligan, não é o caso de destronar a justiça e seus ideais de igualdade e equidade como fundamentos do desenvolvimento moral, mas dar visibilidade ao cuidado como também evidente indicador desse desenvolvimento, que passaria a ser considerado onde antes não era discernido, sem, com isso, ter a pretensão de rotular essas diferenças como melhores ou piores.

Fascinado pela lógica, Jake elege a vida como prioritária à propriedade. Ele considera o dilema moral em questão como "uma espécie de problema matemático com humanos". Faz dele uma equação cuja solução pode ser racionalmente deduzida. Acompanhemos a transcrição de parte de sua resposta:

> Em primeiro lugar, uma vida humana vale mais que dinheiro, e se o farmacêutico ganha só mil dólares, ele ainda continua vivendo, mas se Heinz não rouba a droga, sua mulher vai morrer. *(Por que a vida humana vale mais que dinheiro?)* Porque o farmacêutico pode ganhar mil dólares, depois, de uma pessoa rica com câncer, mas Heinz não pode ter sua mulher outra vez. *(Por que não?)* Porque as pessoas são totalmente diferentes e por isso você não podia ter a mulher de Heinz de novo. (p.37).

Em contrapartida, a lógica parece ausente da articulação da resposta de Amy. Gilligan chama a atenção para uma certa insegurança em sua fala quando perguntada se Heinz deve ou não roubar o remédio. A menina acha que não, pois pode haver outros meios além de roubá-lo, tais como pedir dinheiro emprestado. O marido não deve roubar, mas também sua mulher não deve morrer. Sua justificativa não leva em conta a lei nem a propriedade, mas aquilo que o roubo causaria no relacionamento do casal.

> "Se ele roubasse o remédio, ele podia salvar sua esposa, mas se fizesse isso, podia ir para a cadeia, e então sua mulher podia ficar mais doente de novo, e ele não podia obter mais remédio, e isso não podia ser bom. Por isso, eles deviam realmente conversar sobre o assunto e achar algum outro meio de conseguir o dinheiro" (p.39).

Amy não consegue perceber o dilema como um problema de lógica moral. Ela vê um mundo constituído de conexões humanas em vez de um sistema de regras. Para ela, a solução do dilema está em tornar saliente aos olhos do farmacêutico a condição da mulher ou apelar para outros se a primeira alternativa não tiver sucesso. Escolhendo outro caminho para a solução, a concepção de Kohlberg lhe escapa completamente. Jake confia em sua decisão de que Heinz deve roubar o remédio, pois o juiz entenderia perfeitamente a necessidade dele. Amy aposta num entendimento e num acordo entre Heinz e o farmacêutico. Enquanto Jake percebe enganos na lei, Amy acredita que o mundo precisaria repartir mais as coisas para que as pessoas não precisassem mais roubar. Ambos reconhecem a necessidade de um acordo, mas o enxergam mediado de modos distintos: "ele, impessoalmente, através de sistemas de lógica e lei, ela, pessoalmente, através de comunicação e relacionamento [...] presumindo conexão e acreditando que sua voz será ouvida" (GILLIGAN, 1982, p. 40).

À luz da teoria de Kohlberg, Amy parece estar abaixo do menino em relação ao seu julgamento moral. Suas respostas, um misto dos estágios 2 e 3, revelam uma inaptidão para pensar conceitos de moralidade, uma certa resignação quanto às injustiças estabelecidas. Sua confiança nos relacionamentos e na comunicação para a solução dos dilemas morais parece denotar, além de uma certa fraqueza e dependência, uma ingenuidade e imaturidade cognitivas. No entanto, Gilligan tem outra posição: o mundo que ela [Amy] conhece é diferente daquele refratado pela construção do dilema de Heinz elaborado por Kohlberg, pois privilegia os relacionamentos e as verdades psicológicas e deriva da consciência da conexão entre as pessoas o reconhecimento da responsabilidade de uns pelos outros.

> Visto sob esse prisma, seu entendimento de moralidade como surgindo do reconhecimento de relacionamento, sua crença na comunicação como modo de solucionar conflito, e sua convicção de que a solução do dilema provirá de sua imperiosa representação parecem longe de ingênuos ou cognitivamente imaturos. Pelo contrário, os julgamentos de Amy encerram as compreensões decisivas para uma ética do cuidado, assim como os julgamentos de Jake refletem a lógica do enfoque da justiça (GILLIGAN, 1982, p.41).

Acerca do referido dilema, há duas visões diferentes: Jake vê um conflito entre a vida e a propriedade que pode ser resolvido pela lógica; Amy vê uma fratura no relacionamento humano, que deve ser emendada com seu próprio fio. De acordo com Gilligan, a teoria de Kohlberg responde bem à questão "Que é que ele vê que ela não vê?", quando atribui um estágio superior ao menino na escala de desenvolvimento. No entanto, emudece quando a pergunta muda de direção: "Que é que ela vê que ele não vê?".

Gilligan também pergunta a Jake e Amy como eles se autodefinem. As respostas revelam duas vozes. Jake se coloca à parte do mundo por suas aptidões e crenças. Já Amy se situa em relação ao mundo, descrevendo-se através de ações que a conectam com outros. Jake tem um ideal de perfeição, pelo qual afere seu valor. Amy contrapõe um ideal de cuidado, através do qual mede o valor de sua atividade. Há um modo distinto de solucionar conflitos que envolvem responsabilidades para com outros e para com eles mesmos; para Gilligan, um contraste "[...] entre um eu definido através de separação e um eu delineado através de conexão, entre um eu avaliado por um ideal abstrato de perfeição e um eu aferido por determinadas atividades de cuidado [...]" (p.46).

Enquanto Jake enxerga um mundo de confronto perigoso, Amy enxerga um mundo de cuidado e proteção. Esse entendimento diverso das relações sociais modifica a própria concepção de moralidade. "Para Jake, responsabilidade significa *não fazer* o que ele quer porque ele está pensando em outros, para Amy, significa *fazer* o que outros contam que ela faça independente do que ela queira" (p.49).

Em resumo do que vimos, Gilligan conclui que as mulheres não são menos morais que os homens, mas que elas têm uma orientação moral diferente daquela encontrada nos homens. Os homens tenderiam mais à justiça, com ênfase nos direitos e deveres, o que se poderia explicar por sua concepção separatista e individualista do *self*, que os levaria à objetividade. A moral feminina tenderia àquilo que não configura, necessariamente, direitos, mas ao cuidado, enfatizando os aspectos sentimentais, as relações interpessoais, a responsabilidade, o que levaria a mulher à procura do bem-estar comum (KEUNECKE; BARDAGI; BIAGGIO, 1994).

2.4.2 – A redefinição do objeto da moralidade

La Taille (2002a) define como um abalo sísmico a repercussão da teoria de Gilligan na área da psicologia moral. E isso, segundo ele, em virtude de duas decorrências teóricas:

> A primeira: ao associar a moral ao sexo ou gênero, Gilligan *a fortiori* associa-a à identidade, à personalidade.[...] A segunda: ao negar que a moral seja apenas matéria de direito, o que já é enorme para a tradição assentada de boa parte da Psicologia, Gilligan abre a porta para que ela também não seja mais vista apenas como restrita a deveres, à resolução de conflitos, a regras e, até mesmo, a questões exclusivamente interpessoais. (p.21).

Com La Taille (2002a, p.24), temos muitas razões para considerar que a ética do cuidado formulada por Gilligan está razoavelmente próxima da generosidade, a *virtude do dom*, segundo Comte-Sponville (1995). Mas virtudes como a compaixão, a bondade, o amor e a fidelidade, entre outras, não estão ausentes, como veremos, destacando algumas passagens de *Uma voz diferente*.

A uma estudante de faculdade Gilligan perguntou que pessoa poderia ser considerada autenticamente moral. A vida abnegada de ajuda a outros de Albert Schweitzer foi imediatamente citada, demonstrando que obrigação e sacrifício suplantam o ideal de igualdade, anteriormente aludido como central por essa estudante quando lhe fora pedido que definisse sucintamente moralidade. Traço comum nas respostas das estudantes universitárias, a pessoa moral é definida como aquela que ajuda a outros, cuja bondade se traduz em serviços, cumprimento de obrigações e responsabilidades para com outros.

Essa orientação moral da voz feminina para o cuidado em vez de para o direito e as normas, liga, de acordo com Gilligan, o desenvolvimento de seu pensamento moral a mudanças no seu entendimento de responsabilidade e relacionamentos, da mesma forma que a concepção de moralidade como justiça atrela o desenvolvimento à lógica da igualdade e reciprocidade. “Assim, a lógica subjacente a uma ética do cuidado é uma lógica psicológica dos relacionamentos, que contrasta com a lógica formal da equanimidade, que dá corpo ao enfoque da justiça” (GILLIGAN, 1982, p.84).

Gilligan acredita que se admitirmos a verdade da perspectiva das mulheres para a concepção de desenvolvimento moral, deveremos reconhecer igualmente para homens e mulheres a importância por toda a vida da conexão entre o eu e o outro, a universalidade da

necessidade de *compaixão* e cuidado (p.108). Isso porque a moralidade dos direitos se funda na igualdade e na equanimidade, enquanto a ética da responsabilidade apoia-se no conceito de equidade, o reconhecimento de diferenças nas necessidades, o que "enseja uma ética da *generosidade* e do cuidado" (p.178, grifo nosso). E, ainda: "Enquanto a ética do direito é uma manifestação de respeito igual, equilibrando as reivindicações do outro e do eu, a ética da responsabilidade repousa num entendimento que enseja *compaixão* e cuidado" (p.176, grifo nosso).

Gilligan conclui *Uma voz diferente* afirmando que as tensões entre responsabilidade e direitos mantêm a dialética do desenvolvimento humano. Ela afirma a interligação e a complementaridade das duas éticas: enquanto a da justiça preconiza a igualdade, segundo a qual todos devem ser tratados da mesma maneira, a do cuidado defende a não violência, de acordo com o que ninguém deve ser prejudicado.

Portanto, com a proposição da ética do cuidado, que como vimos inclui virtudes como a generosidade, a bondade, a compaixão, a fidelidade, o amor, Gilligan, apesar de não romper radicalmente com os pressupostos universalistas kantianos, propõe uma redefinição do objeto da moralidade, anteriormente compreendido apenas no âmbito dos direitos. No caso da justiça, o direito determina um dever. Daí o sentimento de obrigatoriedade. Mas pode-se ficar, do mesmo modo, intimamente obrigado com o atendimento a uma necessidade de outrem, de forma generosa ou compassiva, ainda que essa necessidade não se configure como um direito.

> [...] a generosidade redimensiona a questão do dever, da obrigatoriedade, fato que, ao lado do abandono da definição de moral como exclusivamente relacionada a direitos, também modifica sensivelmente o panorama das pesquisas sobre o que se chama moralidade humana (LA TAILLE, 2002a, p.26).

Se por um lado, tanto a justiça quanto a generosidade ganham expressão nas relações interpessoais e se traduzem por ações altruístas, a generosidade, diferentemente da justiça, não se presta a solucionar conflitos, o que provoca outra mudança na moral, quando ela, de acordo com La Taille (2002a), se desloca do campo exclusivo dos conflitos interpessoais (p.21). Ora, foi a própria Gilligan quem afirmou que a ética do cuidado dirige, sim, sua preocupação a quem necessita ajuda, mas não deixa de proporcionar, ao mesmo tempo, um "ficar bem" (GILLIGAN, 1982, p.84) a quem a dispensa. Como bem observou Tognetta (2006), dá-se um deslocamento da moral do "pensar no outro" para um "pensar em si". Longe de expressar uma moral egoísta, esse "pensar em si" representa a garantia de que o outro não será desconsiderado. Estar bem com os outros depende em grande medida de o sujeito estar bem

consigo mesmo primeiro. Vale lembrar que Piaget afirmou em JM que a moral é um fator de personalidade. Isso significa, como bem lembrou Tognetta (2006), que essa conquista da autonomia dirige o olhar para uma gama de possibilidades, o que não era possível ao seu antípoda, o egocentrismo, fase em que o olhar só se voltava para um único ponto de vista. "Pensar em si", portanto, associa-se àquilo que torna valor o indivíduo, que lhe confere autorrespeito. Assim, "ser" e "ser moral" se confundem, e o outro é cobeneficiado nesta aquisição.

Consideremos também a advertência de La Taille (2002a) de que o caráter prescritivo da moral, esta entendida como conjunto ou sistema de regras perfeitamente equacionáveis no que diz respeito à justiça, vê, com a generosidade ou a ética do cuidado, seu campo de abrangência se expandindo. Se virtudes como a compaixão, a bondade, a generosidade dependem do temperamento e do coração, e portanto se vinculam a um sentimento de *querer ser melhor*, como o apontou Tognetta (2006), deixam de ser traduzidas por meio de normas claras, passíveis de generalização. Mais do que deveres e obrigações ordenados pela razão e pela inteligência, estão, portanto, implicadas as "disposições para se querer ser moral" (TOGNETTA, 2006, p.28).

Aqui é bom que se diga que embora a ética do cuidado tenha sido encontrada a partir de um estudo realizado com mulheres, isso não quer dizer que estas sejam as únicas representantes dessa ética. Para La Taille (2002a, p.36), as duas tendências podem ser encontradas em ambos os sexos. A própria Gilligan (1982) adverte, logo no início de seu livro, que essa voz que ora passa a definir é caracterizada antes pelo tema que pelo gênero. A sua associação com as mulheres é fruto de observação empírica a partir da qual pôde delinear seus contornos. Gilligan deixa claro que a associação não é absoluta e que os contrastes apresentados têm como objetivo aclarar uma distinção entre dois modos de pensar, "mais do que representar uma generalização sobre ambos os sexos" (p.12).

Próximos de Carol Gilligan estiveram os teóricos da moralidade pró-social. É importante para nosso estudo que, de maneira sucinta, visitemos o objeto de interesse desses pesquisadores.

2.5 - A moralidade pró-social

Corrente teórica que se desenvolveu a partir dos anos 1970 e assim ficou conhecida, a "moralidade pró-social" teve em Nancy Eisenberg talvez sua maior representante. Eisenberg e seus colaboradores investigaram o comportamento altruísta em crianças ao propor-lhes

dilemas em que o interesse pessoal é colocado contra a possibilidade de fazer o bem a alguém. Ficavam, portanto, em conflito o potencial benfeitor e o potencial receptor de ajuda. Num desses dilemas, por exemplo, uma criança está se dirigindo para uma festa quando se encontra com outra que caiu e se machucou. Parar para ajudá-la implicará a perda das guloseimas da festa. O que ela deve fazer? As respostas morais serão aquelas em que o sujeito abrirá mão de seus interesses para atender o necessitado que reclama cuidados. As crianças em idade pré-escolar apresentaram um raciocínio *hedonista*, do tipo: "Eu ajudaria porque ela me ajudaria da próxima vez" ou "Eu não ajudaria porque iria perder a festa". Gradualmente, porém, o raciocínio hedonista dá lugar a outro, *orientado para as necessidades*.

De acordo com Bee (1984), nessa fase a criança expressa preocupação direta pelas necessidades de outra pessoa, mesmo que isso entre em conflito com seus próprios desejos. "Ela se sentirá melhor se eu a ajudar" é um sensível exemplo de respostas encontradas. Na adolescência, as crianças afirmam que irão agir bem porque isso é o que se espera delas, numa correspondência muito grande com o estágio 3 de Kohlberg, do bom menino/boa menina. No final da adolescência, há indícios de valores internalizados que se desenvolveram nos sujeitos e que orientam seu comportamento pró-social: "Eu me sentiria responsável por ajudar, em decorrência dos meus valores" ou "Se todos ajudassem, a sociedade seria muito melhor" são afirmações que traduzem bem o desenvolvimento alcançado (BEE, 1984).

De acordo com Koller e Bernardes (1997), o desenvolvimento moral pró-social do indivíduo diz respeito ao processo de aquisição e mudança dos julgamentos e comportamentos de ajuda ou benefício dirigidos a outros indivíduos ou grupos. Trata-se de ações e/ou julgamentos voluntários e definidos em termos de suas consequências positivas. "A motivação básica da pró-sociabilidade consiste em beneficiar o outro, sem influências ou pressões externas ou, ainda, sem expectativas de prêmios ou recompensas materiais ou sociais" (p.224).

Araújo (1999) chama a atenção para o fato de que a moralidade pró-social é reconhecidamente *other-regarding*, ou seja, "relativa aos outros" e envolve "uma dose de sacrifício pessoal, em que as pessoas se obrigam a agir com benevolência e em benefício dos outros sem esperar recompensas, mesmo que para isso possam ser prejudicadas pessoalmente" (p.47). Ainda de acordo com esse autor, Eisenberg não atribui grande influência das concepções kantianas para as teorias pró-sociais, porque Kant centralizava a moralidade no princípio do dever e subordinava as emoções à razão. Sem desconsiderar a noção do dever, as teorias pró-sociais, por sua vez, atribuem um papel de destaque à afetividade (os sentimentos de empatia e simpatia, por exemplo) para a compreensão tanto das

ações quanto dos juízos altruístas. Essa abertura para outras perspectivas, "ampliam o campo da moralidade e, voltando à psicologia, não acreditam que os princípios de justiça e cuidado (*care*) consigam definir todo o domínio moral" (p.47).

Com o estudo da moralidade a partir desta perspectiva pró-social, uma nova variável tem lugar: o papel desempenhado pelos valores, pelos objetivos (*goals*) e pelo *self* dos sujeitos nas ações e juízos morais, princípios sublinhados por Araújo como centrais para os atuais estudos da moralidade. Esse autor ainda ressalta que, apesar de trazerem uma nova perspectiva, os estudiosos da moralidade pró-social ainda localizam a moral no conceito *other-regarding*, "não admitindo que ações e juízos que interessem somente ao próprio sujeito (*self-regarding*) possam ser considerados morais" (p.47).

2.6 – O (re)surgimento da ética das virtudes ou "Aristóteles está de volta!"

Com a ampliação do campo moral, e consequentemente do seu objeto de estudo, anteriormente restrito aos deveres e direitos, vemos surgir, concomitantemente, o interesse pela ética das virtudes, o que nos remete ao bom e velho Aristóteles (384-323 a.C.), que ainda no século IV a.C. propunha a questão do *Bem* como objetivo final de todas as ações humanas, um conceito que ficou conhecido por *Eudemonia*, traduzido por felicidade. A preocupação com o viver bem, portanto, não começou na contemporaneidade. La Taille (2002a) assegura, no entanto, que, embora velho em filosofia, o conceito de "eudemonismo", que evoca a questão da "vida boa" ou da "boa pessoa", é praticamente inédito em psicologia moral. É bom que nos detenhamos um pouco nas ideias do reverenciado filósofo grego.

Se a origem do pensamento ético comumente recua a Platão (428-348 a.C.), a honra, no entanto, de ser o primeiro pensador ocidental a sistematizar o pensamento sobre ética pertence a Aristóteles. Ele rejeitou a afirmação de Platão de que a reflexão moral pressupõe um "bem" com existência independente. Em vez disso, o "bem" está ligado às atividades cotidianas da existência. É somente no estudo diligente da vida humana que ele pode ser descoberto.

Aristóteles se pautou por uma concepção teleológica da ética (*telos* significa "propósito", "objetivo"), ou seja, aquela que enfoca as consequências da ação – o dever é praticar a ação que acarreta maior soma de bem e menor soma de mal, ou seja, que resulta em saldo favorável ao bem. Contrapõe-se a esse, outro raciocínio conhecido como deontológico (do grego *deon*, significando "o que é devido"), segundo o qual o dever é fazer o que é intrinsecamente certo. O filósofo acreditava que tudo o que existe foi criado com um

determinado propósito. É desse ponto que parte sua proposta ética: qual o propósito ou função da pessoa humana? O que é desejável como um fim em si, e não como o meio para algum fim ulterior? Qual o objetivo autossuficiente de nossos desejos: aquilo que, se conquistado, satisfaria todos os nossos outros desejos? Depois de uma investigação empírica com a qual pretendeu verificar o que de fato os seres humanos desejam, chegou à conclusão, diferentemente de vários predecessores seus, de que não desejamos simplesmente o prazer, e sim a felicidade (*eudaimonia*). "A felicidade é, portanto, a melhor, a mais nobre e a mais aprazível coisa do mundo..." (ARISTÓTELES, 2007, p.30).

De acordo com Grenz (2006), não devemos confundir o conceito de Aristóteles com o que hoje é comum entendermos por "felicidade" – aquele sentimento interior ou aquele estado mais ou menos transitório de "estar feliz". Em vez disso, como é de esperar de um pensador grego, o filósofo entendeu a felicidade como "bem-estar", e este, seguindo a tradição grega, como vinculado ao intelecto. "A felicidade não é um estado estático do ser, mas uma atividade. A perfeita atividade produz a perfeita felicidade. Portanto, a suma felicidade nasce daquela atividade vinculada ao sumo bem" (p.80).

E o que é o bem humano para Aristóteles? O *bem* refere-se primeiramente à excelência na prática de qualquer atividade essencial à natureza de seu praticante. Por exemplo: a atividade essencial à natureza do professor é ensinar. Consequentemente, o bom professor é aquele que ensina de modo excelente, e assim fazendo pratica o bem.

O propósito da vida para Aristóteles está no exercício da racionalidade ou razão. É assim, portanto, que a felicidade deve ser explicada: em termos de razão. A felicidade se encontra na excelência da prática de pensar. Viver bem para o filósofo está diretamente ligado ao conceito de excelência que, por sua vez, se liga ao conceito de virtude, sendo esta uma qualidade que permite a quem a possui funcionar bem – cumprir sua função com eficiência – e assim conquistar bem-estar e felicidade.

> [...] as virtudes não têm um sentido moral estrito. Antes, incluem todas as várias boas qualidades de caráter, até mesmo traços como espirituosidade e cordialidade (ou amabilidade), assim como as virtudes mais tradicionais como coragem, temperança e autenticidade. (GRENZ, 2006, p.81).

Aristóteles associou as virtudes centrais à alma humana, tendo dividido esta última em duas partes: racional, onde se localizam as virtudes intelectuais, e não racional, ligada às virtudes morais. A parte racional inclui as dimensões "científica", ou "inteligente", e "calculativa"; na parte irracional se encontra a dimensão apetitiva ou emocional, em que

operam as disposições virtuosas de caráter. O quadro 3, a seguir, torna mais clara essa divisão proposta por Aristóteles.

Quadro 3. Esboço de Aristóteles das virtudes da alma.[26]

Parte	**Função**	**Virtude correspondente**
Racional		Virtudes intelectuais
científica	cálculo	sabedoria teórica
calculativa	deliberação	sabedoria prática
Irracional		Virtudes morais
apetitiva	emoção	disposições de caráter
vegetativa	crescimento físico	(nenhuma)

A virtude é fundamental para atingirmos o objetivo último da existência. A vida ideal inclui o exercício das sabedorias teórica (a vida contemplativa) e prática (tomadas de decisão). A esse exercício se soma o desenvolvimento das virtudes morais, a fim de manter desejos e emoções harmonizados com a razão. Essa última tarefa é o tópico específico da ética. Embora a razão nos proporcione o propósito final, Aristóteles enfatizou a importância de desenvolvermos disposições de caráter (ou virtudes morais). Com Sócrates e Platão, ele concordava que o mau comportamento advinha da ignorância, mas, fazendo distinção entre as virtudes moral e intelectual, demonstrou que a vida ética é mais do que conhecimento: não bastava saber o certo; era preciso colocá-lo em prática, para o que são necessárias disposições de caráter adequadas, que não pertencem diretamente à parte racional da alma. No fundo, explica Grenz (2006, p. 82), "a vida virtuosa nasce da cooperação da razão e da vontade. As virtudes morais são domínios específicos da vontade. São, porém, regidas pela razão, ou seja, o intelecto. Desse modo, viver bem exige tanto excelência intelectual quanto moral".

Aristóteles estava convencido de que podemos tornar-nos pessoas virtuosas, já que temos, segundo ele, a capacidade moral potencial para a virtude. Para tanto, exige-se o exercício adequado da vontade que nos guie à prática da ação correta.

Contudo uma ação certa não produz a vida virtuosa. Tampouco pode nossa vontade permanecer livre para sempre. Ao contrário, os hábitos que desenvolvemos com o passar do

[26] Fonte: Grenz (2006, p.82).

tempo dispõem a vontade em uma ou outra direção. Assim, a "vida boa" requer que cultivemos as disposições virtuosas de caráter, o que não se consegue senão por meio de treinamento e formação de bons hábitos, à medida que repetidamente praticamos ações corretas. Em suma, "a virtude é um hábito que nasce das qualidades naturais da alma e se forma à medida que agimos deliberadamente sob a orientação de princípios morais racionais. Nosso potencial inato para desenvolver a virtude moral, por sua vez, torna possível a instrução moral" (GRENZ, 2006, p. 83).

Embora Aristóteles reconhecesse a ligação entre ações certas e o desenvolvimento de virtudes, ele dava grande importância às disposições como fator crucial na formulação de juízos éticos acerca de alguém. Assim como uma ação certa praticada isoladamente por uma pessoa não virtuosa não torna essa pessoa virtuosa, do mesmo modo uma ação repreensível cometida por uma pessoa virtuosa não é suficiente para rotulá-la como não virtuosa.

2.6.1 – Um meio-termo entre dois vícios: a "vida boa"

Para Aristóteles a virtude está sempre no meio de dois extremos – um vício por deficiência e um vício por excesso – que nos levam a praticar o erro e contribuem para nossa infelicidade. Para citar um exemplo, a coragem é o meio-termo entre a covardia (vício por deficiência) e a temeridade (vício por excesso). No entanto, a justiça não apresenta meio-termo. Ela é considerada a maior de todas as virtudes, e sua ausência é a soma de todos os vícios. "Com efeito, a justiça é a virtude completa no mais próprio e pleno sentido do termo, porque é o exercício atual da virtude completa. Ela é completa porque a pessoa que a possui pode exercer sua virtude não só em relação a si mesmo, como também em relação ao próximo [...]" (ARISTÓTELES, 2007, p.105).

Quadro 4. O meio-termo áureo de Aristóteles.[27]

Vício por deficiência	**Virtude (moderação)**	**Vício por excesso**
covardia	coragem	imprudência
insensibilidade	temperança	licenciosidade

[27] Fonte: Grenz (2006, p.84).

avareza	generosidade	prodigalidade
mesquinhez	liberalidade	vulgaridade
humildade	magnanimidade	vaidade
falta de ambição	ambição sadia	ambição excessiva
impassibilidade	gentileza	irascibilidade
autodepreciação	autenticidade	orgulho
grosseria	espirituosidade	escárnio
litigiosidade	cordialidade	bajulação
falta de vergonha	modéstia	condescendência
malícia	indignação justa	inveja
injustiça	justiça	injustiça

Aristóteles via o fundamento da vida virtuosa do indivíduo na dimensão social, nas relações interpessoais. Embora criticado por ter exaltado a felicidade como o objeto da busca humana, ele a via como uma consequência e, portanto, procurou determinar o que conduz ao bem-estar que todos desejamos. Ele localizou a resposta no objetivo de nossa existência, qual seja: a excelência no exercício ativo e racional das faculdades da alma, por meio do qual podemos ser levados ao *meio-termo áureo* e desfrutar uma vida contemplativa. Isso para Aristóteles é a vida de felicidade. Segundo Grenz (2006), "a ética aristotélica da atualização do bem-estar pode ser classificada como a maior expressão do pensamento grego da Antiguidade, e sua longevidade como declaração influente de ética filosófica nunca foi superada" (p.85).

Flanagan (em LA TAILLE, 2002a, p.29), que viu um avanço, embora tímido, na proposta de Gilligan ao ampliar o campo moral incluindo a ética do cuidado, parece conceber o fenômeno da moralidade em termos puramente aristotélicos. Para esse autor, a moral inclui, para além da justiça e do cuidado, vários outros conteúdos. Nas diferentes culturas espalhadas pelo globo, podem-se encontrar uma ou várias concepções da "boa pessoa", da maturidade individual e da "vida boa". Comentando esse autor, La Taille (2002a) afirma:

> Vemos aqui a "volta" de uma expressão clássica na moral, mas ausente em praticamente todos os estudos de Psicologia a ela dedicada, qual seja, a "vida boa". Vale dizer, longe de limitar-se a conflitos, deveres e regras prescritivas, a moral pode também tratar da "busca da felicidade. (p.29).

Para La Taille (2002a), há duas decorrências a considerar, uma vez que os conceitos de "boa pessoa" e "vida boa" passam a integrar o campo moral. A primeira é que outras virtudes, além da justiça e da generosidade, podem ser contempladas: fidelidade, gratidão, *compaixão* etc. A segunda é que a moralidade deixa de ser concebida exclusivamente como associada a relações interpessoais, passando a incluir a dimensão intrapessoal, ou *self-regarding*, uma vez que a busca da felicidade, além de afirmar direitos, envolver resolução de conflitos e incluir as preocupações com os outros, ocupa-se também com o equilíbrio pessoal.

Mas La Taille adverte que assumir essa nova perspectiva de definição do campo moral não significa negar que questões interpessoais relacionadas a conflitos e deveres sejam questões morais ou as mais importantes. Trata-se apenas de negar-lhes a exclusividade. Comte-Sponville (COMTE-SPONVILLE; FERRY, 1999) esclarece-nos essa velha/nova perspectiva, definindo moral como tudo o que se faz por dever (como em Kant) e ética como aquilo que se faz por desejo ou amor, sem outro imperativo além do de se adaptar à realidade: "A moral ordena; a ética aconselha. A moral responde à pergunta: "que devo fazer?". A ética, à pergunta: "como viver?"" (p. 206).

2.7 - Juízo e ação moral: quando moral e ética se entrecruzam

Há, portanto, diversas concepções teóricas sobre a moralidade humana, cada qual reivindicando um campo de investigações. Em primeiro lugar, pudemos ver as teorias morais formalistas, predominantes até a década de 70, que baseiam predominantemente a moralidade no princípio racional e universal da justiça[28]. Em segundo lugar, apareceram as teorias morais altruístas, que incorporam aspectos das relações interpessoais (responsabilidade e cuidado com o outro) e da afetividade no juízo e ação moral. Por último, vimos o (re)surgimento de concepções ditas neoaristotélicas propondo uma teoria moral das virtudes, o que amplia ainda mais o campo da moralidade ao considerar moral o sujeito de personalidade virtuosa.

De acordo com Araújo (1999), um tema é comum a todos os objetos das diferentes concepções anteriormente apresentadas: a relação entre o juízo e a ação moral. Como já vimos anteriormente, a questão se formula do seguinte modo: como uma lei, racionalmente concebida, pode ser princípio determinante da vontade? Em outras palavras, achar racionalmente correta uma determinada conduta garantiria uma tradução efetiva em ações

[28] Para não pecar por excessiva generalização nem incorrer em incoerência com o que vimos tratando anteriormente, ressaltamos o destaque que a afetividade merece na teoria de Jean Piaget, não obstante o legado kantiano ainda bastante presente em sua elaboração (basta revisitar o item 2.2.3 deste Referencial Teórico para o comprovar).

correspondentes ao raciocínio? Tendo na razão a condição necessária para a ação moral, não faltaria uma teoria do querer agir moral a fim de que o respeito mútuo, base de uma moralidade autônoma, pudesse ser seguido na prática? Como conciliar julgamento e ação moral? Araújo (1999) acredita que novos paradigmas devem ser buscados nas investigações sobre a moralidade, além daqueles que estudam o altruísmo, as leis e as regras. Os aspectos psicológicos do sujeito da moralidade, a forma como este se relaciona com essa normatividade, os mecanismos de que se utiliza para regular suas relações intra e interpessoais deverão também ser levados em conta. "As emoções e os sentimentos parecem exercer um papel central na explicação psicológica desse funcionamento e é nessa perspectiva de regulação que surge o interesse da investigação sobre o papel da afetividade na moralidade" (p.54). Haveria, assim, uma motivação capaz de traduzir em atos correspondentes os raciocínios morais, e ela é da alçada da subjetividade, ou seja, deve ser procurada no campo afetivo, de onde provém essa "força maior" que leva o indivíduo a estar "disposto à ação" (TOGNETTA, 2006, p.26).

Se os afetos cumprem um papel importante na consumação das ações que foram concebidas pela razão, é momento de nos deixarmos guiar por uma teoria da afetividade. Estaremos, por conseguinte, entrando no terreno da ética, não sem, primeiro, falar de um sentimento invariante pertencente ao plano moral.

2.7.1 - O plano moral

La Taille (2006a) acredita existir nos homens um plano moral psicológico que os faz agir *por dever* e não *conforme o dever*. Trata-se, segundo o autor, do *sentimento de obrigatoriedade*, uma imposição da consciência que guia os indivíduos para agirem de determinadas formas e não de outras. Se esse sentimento responde por ações morais, confere-se realidade psicológica à moral. As pessoas agiriam *por dever* porque intimamente convencidas de que assim procedendo fazem o bem. Para comprovar que as pessoas escolhem agir por dever moral, e que, portanto, a moral é muito mais do que um discurso, este autor lembra de Gandhi e sua luta pela liberdade, Martin Luther King Jr e sua luta pela justiça, os resistentes franceses e sua ousadia para resgatar judeus de campos nazistas. Mas levando-se em consideração a envergadura moral de um Gandhi ou de um Martin Luther King, vale perguntar: o sentimento de obrigatoriedade é joia rara ou traço psíquico comum à maioria das pessoas? La Taille (2006a, p.35) acredita que "os 'eclipses' morais – habituais, infelizmente – não se devem a uma suposta falta total de senso moral que acometeria a quase todos, mas sim

ao simples fato de o sentimento de obrigatoriedade ser às vezes mais fraco do que outros sentimentos".

O problema não seria a ausência do sentimento do dever, ou da obrigatoriedade, nas pessoas, mas sim a frequência com que elas o experimentam de forma o bastante forte para serem por ele inspiradas. Basta recordar a atitude dos que traem a fidelidade aos amigos se apenas um interesse pessoal se lhes interpõe. Seriam eles totalmente desprovidos do sentimento de obrigatoriedade ou este não foi experimentado com a força suficiente para impedir ações contrárias à moral? La Taille (2006a) acredita ser exagerado atirar para o reduto da imoralidade e do "mal" todos os que alguma vez agiram contra a moral, dividindo a humanidade entre os morais e os imorais. Não seria uma boa opção teórica. Restaria, de um lado, apenas um contingente reduzido de santos e heróis, que são aquelas pessoas capazes de grande abnegação e sacrifício de si em nome da moral, e em quem o sentimento do dever prevalece sobre quaisquer outras vontades. Mas tais casos são raros, como já tivemos oportunidade de ilustrar, na abertura deste trabalho, lançando mão da caricaturização que Machado de Assis leva a efeito em seu irônico "O alienista". De acordo com Brum (2006, p.195), faríamos muito bem se sempre guardássemos uma boa dose de desconfiança em relação aos heróis, se não nos furtássemos a sempre dar uma boa cheirada num mito: "Eles só se aproximam da verdade quando virados pelo avesso e promovidos a homens".

Reconhecendo que, com maior ou menor intensidade, o sentimento de obrigatoriedade se encontra em todas as pessoas, La Taille (2006a) recoloca o problema da seguinte forma: é preciso verificar a *força* com que o sentimento é experimentado. Isso implica admitir uma teoria da afetividade, em cujo domínio se encontra a energética para que juízo e ação moral encontrem estreita correspondência. Mas falar de energética é entrar no plano ético.

2.7.2 - O plano ético

Antes, porém, de precisarmos o plano ético, é preciso que digamos duas palavras, ainda baseados em La Taille (2006a), que ampliem os conceitos de moral e ética que já tivemos ocasião de ver definidos por Comte-Sponville e Ferry (1999). Começamos por lembrar que moral (do latim *mores*) e ética (do grego *ethos*), embora sejam conceitos que designem indistintamente o campo de reflexão sobre os "costumes" dos homens, normalmente apresentam algumas diferenciações a título de convenção, sendo a mais utilizada aquela em que moral responde pelo fenômeno social, e ética, pela reflexão filosófica ou científica sobre ele. O fenômeno referido "é o fato de todas as comunidades humanas

serem regidas por um conjunto de regras de conduta, por proibições de vários tipos cuja transgressão acarreta sanções socialmente organizadas" (LA TAILLE, 2006a, p.26). Toda organização social humana tem uma moral. E como todo fenômeno social, a moral suscita indagações, às quais se costuma dar o nome de ética.

As definições de moral e ética que assumimos (inspirados em Canto-Sperber e Ogien, 2004; Tugendhat, 1999; Comte-Sponville e Ferry, 1999; Savater,1996; La Taille, 2006a;) têm a ver com as respostas a duas perguntas diferentes. À indagação moral corresponde a pergunta: "como devo agir?". E à reflexão ética cabe responder à outra: "que vida eu quero viver?". Essa segunda pergunta, como vimos anteriormente a propósito do ressurgimento do interesse por uma ética das virtudes que remeteria a Aristóteles, diz respeito à "vida boa". Savater (1996) fala sobre adquirir um certo saber-viver.

Que elemento psicológico seria comum a todos os conteúdos evocados pela pergunta "que vida eu quero viver?" a fim de se definir um plano ético a exemplo do que aconteceu no plano moral com o sentimento de obrigatoriedade? Procuraremos resumir as ideias de La Taille (2006a) porque as julgamos centrais para o desenvolvimento de nosso estudo.

Segundo este autor, a "vida boa" é da alçada da subjetividade. Não é possível ser feliz sem se sentir feliz. Algumas pessoas possuem "objetivamente" condições de vida invejáveis, mas que não lhes trazem a felicidade ou, pelo menos, não são suficientes para garanti-la. Não é o caso de desconsiderar o benefício de certas condições concretas de vida para que a felicidade se efetive. É muito difícil sentir-se na miséria, na doença, no desprezo social etc. Seria um irrealismo afirmar que a felicidade é "puro" estado subjetivo, mas parece apropriado dizer que ela depende da subjetividade. Logo, o plano ético é ocupado por avaliações pessoais a respeito de se estar vivendo, ou não, uma "vida boa". Soma-se a isso o fato de que a felicidade não se traduz pela somatória de momentos agradáveis; ela depende de algo que, se não diz respeito a uma vida inteira, pelo menos é muito mais do que a reunião de momentos fortuitos e fugazes. Trata-se de uma experiência relativamente duradoura ou estável, que acompanha o fluxo temporal da vida, e não se circunscreve a momentos isolados de prazer.

Uma outra qualidade necessária à referida experiência subjetiva de bem-estar seria o *sentido para a vida*, uma necessidade psicológica indispensável à definição do plano ético. Para La Taille, talvez não haja maneira de escolher "como viver" sem ter alguma resposta subjetivamente convincente para o "para que viver". Dessa relação, resgata-se o tema do sentido da vida. Mas ela também se relaciona a uma terceira: "quem ser?"; ou seja, ela coloca em pauta o tema da identidade pessoal. Isso tem a ver com a tomada de consciência de si, das

próprias ações no mundo, a partir do viver, da prática. Portanto a identidade é uma construção realizada a partir dos atos concretos da vida, a partir do "como viver".

> Se há indissociabilidade entre identidade e as características da "vida vivida", a fortiori, as respostas dadas à pergunta "como quero viver?" são inseparáveis das respostas dadas à pergunta "quem eu quero ser?". [...] Mesmo raciocínio vale para o sentido da vida: reconhecer tal ou tal razão para se viver implica conceber a si próprio de tal ou tal forma. [...] Escolher um sentido para a vida e formas de viver é escolher a si próprio, é definir-se como ser. (LA TAILLE, 2006a, p.45-46).

Resta a pergunta: será que o "ser", à procura de um sentido para viver, está virtualmente aberto a toda e qualquer resposta existencial, ou será que ele exige que ela contemple uma motivação básica, sem o que a vida não teria sentido, ou teria pouco? La Taille, baseado em Alfred Adler (1935), psicanalista que popularizou conceitos como complexo de inferioridade e superioridade, apresenta a ideia de que tal motivação existe e responde pelo nome de "expansão de si próprio", expressão já anteriormente empregada por Piaget (1954) ao referir-se à teoria adleriana.

Adler (1935) postulou que a superação é a lei fundamental da vida; superar os próprios limites, fonte motivacional essencial. Estando o equilíbrio psíquico continuamente ameaçado, o ser humano, em sua tendência à perfeição, é movido afetivamente e compreende com clareza sua instabilidade psíquica diante de tal ideal. Somente a sensação de ter alcançado um posto suficientemente elevado será capaz de proporcionar-lhe sentimentos de tranquilidade, felicidade e autoestima. Porém, no momento seguinte, seu objetivo volta a arrastá-lo. Percebe-se, assim, conclui o autor, que "ser homem significa possuir um sentimento de inferioridade (de menos valia) que nos empurra continuamente rumo à superação. A direção da superação que se busca é, desde logo, tão extremamente variada como o desejado objetivo da perfeição" (p. 61).

"Expansão" remete claramente à busca de novos horizontes de ação, à busca de superação de si, à necessidade de enxergar a si próprio como uma pessoa de valor. Para Adler, o sucesso nessa busca de expansão de si próprio, cujo objetivo é passar de uma posição inferior para outra superior, é condição necessária à felicidade, ao bem-estar subjetivo. Reciprocamente, o fracasso nessa busca é fonte de infelicidade. Se Adler tiver razão, conclui La Taille (2006a), qualquer conteúdo que venha a ocupar o plano ético, portanto qualquer opção pelo que seja uma vida feliz, dará ao sujeito a possibilidade da expansão do seu eu: "uma condição necessária ao gozo da felicidade, da "vida boa" é ver a si próprio como pessoa

de valor e de enxergar perspectivas de alcançar um grau satisfatório da tendência de elevar-se, de se desenvolver" (p.47-48).

2.7.3 – Relacionando os planos moral e ético

Tendo identificado o "sentimento de obrigatoriedade" e a "expansão de si próprio"[29] como os invariantes psicológicos da moral e da ética, La Taille passa a apresentar uma tese que os articule e que seria responsável pela motivação das ações morais. Para este autor, somente sente-se obrigado a seguir determinados deveres quem os concebe como expressão de valor do próprio eu, como tradução de sua autoafirmação. É na "expansão de si próprio" e no valor decorrente atribuído ao eu, portanto no plano ético, que devem ser procuradas as motivações que explicam as ações no plano moral.

O sentimento de obrigatoriedade corresponde a um "querer". Portanto age moralmente quem assim o quer. Não raro, "dever" e "querer" são indevidamente entendidos como contrários. O autor ilustra muito bem isso. Alguém queria ir ao cinema, mas não pôde porque devia cumprir sua promessa de lavar o carro do pai. Tal situação expressa a vontade frustrada de ir ao cinema, frustração decorrente de um dever de cumprir uma promessa. Mas tendo preferido cumprir a promessa, porque intimamente inclinado a tal, a razão dessa decisão tem que ser procurada no seu querer. Dois quereres entraram em conflito e venceu o mais forte: o querer cumprir a promessa.

O sujeito moral é livre, pois não age sob coação exterior, mas intimamente movido a tal, por dever, que corresponde a um querer conscientemente concebido. "A oposição entre querer e dever não se sustenta. Salvo em caso de coação externa, todo mundo faz o que lhe apraz. O mistério está em se saber por que algumas pessoas querem agir moralmente, e outras não" (LA TAILLE, 2006a, p.54). Não se trata, segundo o autor, de um conflito entre querer e dever, mas de "quereres" diferentes, uns morais, outros não. Resta compreender por que alguns "querem o dever". Nesse caso, a referência ao Eu é indispensável.

Considerando Roger Perron, La Taille (2002a) concebe o eu como o *conjunto de representações de si*. O Eu, ou a identidade do sujeito, é mais do que aquilo que o distingue como indivíduo: tem a ver com o conjunto das imagens que esse indivíduo tem acerca dele mesmo. Nesse Eu encontram-se as representações que o fazem agir. Tognetta (2006, p.70)

[29] La Taille (2006a) usa a "expansão de si próprio" como o invariante psicológico do plano ético por acreditar que ele contempla e representa bem os passos anteriormente mencionados, quais sejam: a vida boa é da alçada da subjetividade; ela segue o fluxo do tempo; e ela se nutre de um sentido para a existência e revela, nas escolhas, o ser.

indaga: onde podemos encontrar este que é percebido, imaginado, conhecido e representado? Recorrendo também a Perron, dá-nos a seguinte resposta: "[...] no Eu. O Eu que se coloca enquanto objeto de si mesmo, face a face com o sujeito".[30] Pensar sobre quem é este Eu é pensar igualmente no papel do outro na construção desta identidade. É ao olhar dele que o Eu se remete a fim de obter reconhecimento, aprovação. É ele quem nos faz buscar o que não temos e dar o que sobra em nós, dirá Tognetta (2006, p.72): "Saber que sou visto e reconhecido pelo outro é poder conceber-me como uma identidade no meio de tantos outros. Alguém irá chorar por mim, alguém me reconhece e, portanto, vivo tranquilo, porque *sou* aos olhos do outro". Conceber a imagem de si implicará tomar-se enquanto objeto para o outro: quem eu sou para ele. "É o olhar do outro que exprime uma imagem que devo manter" (p.74).

E essas representações de si são sempre valor, uma vez que ninguém é "cientista de si mesmo", avaliando-se com frieza e neutralidade, como se nada mais fosse do que um organismo biológico.

> Quando uma pessoa pensa em si, quando representa-se para si mesma, todas as imagens que constrói estão intimamente associadas ao bem ou ao mal, ao desejável ou ao indesejável, ao certo ou ao errado, ao bonito ou ao feio, e assim por diante. Mesmo as formas aparentemente mais objetivas de se representar, como ser mulher ou homem, criança ou adulto, preto ou branco, casado ou solteiro, etc., estão prenhes de valor. (LA TAILLE, 2002a, p.61).

Concordam com isso as teses de Adler (1935) verificadas anteriormente, ou seja, as representações de si são sempre valorativas, à medida que sentimentos de inferioridade e superioridade pressupõem um juízo de valor, uma comparação entre o *ser* e o *devir*, entre o si mesmo e o outro. O que é a tentativa de se autossuperar senão a procura de identificação com valores admitidos como positivos?

Dessa forma, La Taille (2006a) acaba por relacionar "querer" e "ser", em concordância com Savater (apud La Taille, 2006a), para quem o homem somente poderá querer alguma coisa de acordo com o que ele seja. E uma vez que a "expansão de si" é motivação fundamental do ser, cada querer trará, em maior ou menor grau, essa busca de autoafirmação, portanto de representações de si de valor positivo. Vale para o dever, esse querer particular, o que vale para o querer em geral. Assim, a força do sentimento de obrigatoriedade, essencial ao plano moral, encontra-se no plano ético, na procura de

[30] De acordo com Tognetta (2006), a gênese das representações de si retrocede ao momento em que se pode observar na criança a conduta do evitamento. Quando se observa no espelho e se evita, é porque se vê como outro. Essa dissociação acontece por volta dos 18 meses. "O sujeito torna-se objeto para tornar-se verdadeiro Sujeito" (p.77).

representações de si com valor positivo. La Taille elege o autorrespeito como o sentimento que une os planos moral e ético,

> [...] pois ele é, por um lado, expressão da expansão de si próprio – portanto, elemento da "vida boa" –, e por outro, causa essencial do sentimento de obrigatoriedade – portanto, motivação para a ação moral. Em poucas palavras: respeita a moral quem, ao fazê-lo, respeita a si próprio. (p.56).

Contudo, o sentimento de obrigatoriedade sofre frequentes "eclipses", que surgem em forma de conflitos. Agir contra uma moral racionalmente legitimada significa que o autorrespeito não foi forte o bastante para impor-se sobre outros valores da autoestima, já que as representações que se têm de si nem sempre integrarão valores morais. La Taille (2002a) chama de autorrespeito as representações de si positivas que incluem os valores morais, e de autoestima aquelas estranhas ou até contrárias à moralidade. Assim, o autorrespeito é um tipo particular de autoestima. Tognetta (2006) lembra que é possível alguém, por exemplo, sentir vergonha por não ser rico ou autoafirmar-se tirando a vida de alguém, num exercício de demonstração de coragem. Tais representações são "projeções de sentimentos que o sujeito tem por si, no contato com outro, e que, por conseguinte, permitirão que os valores possam ser centrais, ou não, em sua identidade" (TOGNETTA, 2006, p.68). De acordo com La Taille (2006a), se o "ser" moral não for eleito como elemento importante da "vida boa" (da expansão de si), o "querer fazer" moral (o dever) é fraco e, havendo conflito, pode ser suplantado por outros "quereres".

Portanto, como pudemos ver, é necessário que haja estreita correspondência entre *dever fazer* e *querer fazer*, sem o que juízo e ação morais continuarão divorciados ou, sendo mais otimista, parcialmente ligados. Tognetta (2006, p.68) alude a uma verdadeira "briga interna", em virtude da existência de forças contraditórias da vontade. São os desejos de superação que definem a personalidade ética, que se "regula não só pela consciência do dever, mas pela disposição" em atender a ele. É o que, por exemplo, estudos de Damásio (apud La TAILLE, 2002b), provenientes da área da neurologia, apuraram: pessoas de QI elevadíssimo, enquadradas moralmente, segundo testes kohlberguianos de julgamento, como pós-convencionais, adotavam comportamentos de pessoas pré-convencionais. O fato de o desenvolvimento do juízo moral, apesar de necessário, não ser condição suficiente para o agir moral exige que as teorias eminentemente racionalistas sejam complementadas por outras que deem destaque ao papel da afetividade, com o conúbio das quais teremos uma explicação psicológica mais abrangente da moralidade.

Agora podemos retomar algo que ficou dito anteriormente: por que algumas pessoas querem agir moralmente e outras não? Como o explicitamos, as pessoas agem de acordo com o que elas são, ou seja, querer e ser estão inextricavelmente ligados. Agirão, portanto, moralmente, aquelas pessoas que elegerem o ser moral como elemento privilegiado da "vida boa". Logo, como também já o registramos, para entender por que alguns querem o dever e outros não, a referência ao Eu é fundamental. Dito de outro modo, as pessoas terão maior probabilidade de agir moralmente se os valores morais estiverem unidos ao Eu (LA TAILLE, 2002b). Os achados do pesquisador Augusto Blasi são-nos, agora, muito necessários.

2.8 - Moral e identidade: as contribuições de Augusto Blasi

Blasi (em DÍAZ-AGUADO; MEDRANO, 1999) se dedicou a estudar as relações entre raciocínio e conduta moral, a propósito do que realizou, em 1980, uma revisão da literatura. Ele chegou à conclusão de que os dados não foram suficientes nem válidos para dar respostas convincentes sobre a coerência entre juízo e ação. Para Blasi, os trabalhos de Piaget e Kohlberg, ao lidarem com o sujeito epistêmico impessoal, desprezaram os contextos reais de onde se originam os conflitos, bem como as circunstâncias pessoais envolvidas. Segundo este autor, é fundamental conhecer as características de personalidade que estejam relacionadas com as estruturas de pensamento moral. Aspectos como as emoções, os desejos e as resistências, tal como explicou a teoria freudiana, não podem ser desprezados na explicação do desenvolvimento moral. Os juízos morais são desencadeados em realidades concretas e contextos específicos, de modo que aspectos cognitivos e de personalidade precisam ser considerados conjuntamente.

Blasi fala em aprofundarmo-nos na natureza psicológica da integridade pessoal com o que elaboraremos uma teoria completa do funcionamento moral a fim de avançarmos na compreensão da coerência entre ideias e condutas. Sua definição de identidade moral inclui a expressão "ideal de si mesmo", que alude à procura dos indivíduos, desde muito cedo, por uma imagem ou percepção de si. O "si mesmo" é entendido não como uma coleção de traços de personalidade, mas como uma organização com certa consistência psicológica que comporta informação acerca de si próprio.

De acordo com esse autor, a identidade moral não é alcançada até certa idade, apesar de já estar presente o raciocínio moral. Seguem-se mudanças: o sujeito parte do entendimento da obediência como a virtude mais importante, passa pela compreensão da lealdade até, finalmente, identificar-se com a autonomia moral, ocasião em que a conduta moral se

converte em uma questão de consistência com o "si mesmo". A identidade moral estaria relacionada com a ação moral, proporcionando-nos uma de suas motivações mais importantes. E isso por dois motivos: em primeiro lugar, porque ser uma pessoa justa ou boa pode integrar o "si mesmo" mas não ser necessariamente uma parte essencial dele. Ou seja, é plausível que na identidade de algumas pessoas não se incluam os aspectos morais. Assim, poderão até discutir e raciocinar sobre temas morais, no entanto sem a perspectiva moral ocupar lugar de destaque em sua vida. Em segundo lugar, porque a identidade moral de uma pessoa pode ser caracterizada por diferentes aspectos: para alguém, sentir compaixão é essencial em sua identidade; para outra pessoa, o importante é ser justo etc.

Em suas pesquisas, Blasi verificou que o sentido do dever está ausente antes dos 6 anos, embora seja compreendido pela maioria dos sujeitos de 12, e, aos 17 anos, o sentido da responsabilidade e do dever está unido ao sentimento de integridade pessoal. Sua proposta de integração do raciocínio moral dentro de uma teoria mais ampla da personalidade inclui também as emoções: aquelas, de caráter empático, despertadas pelas condições de outras pessoas, e aquelas que dizem respeito à moralidade em si mesma, por exemplo a indignação diante de um ato injusto. Blasi vê a integração do raciocínio à personalidade como fator de desenvolvimento moral. Para ele

> [...] o mais alto grau de integração moral é atingido quando as compreensões e preocupações morais do sujeito tornam-se parte de seu autoconceito, de maneira específica como se vê e se define. Quando isto ocorre, a moralidade torna-se não apenas um aspecto da organização total da consciência da personalidade, mas também se investe de emoções e motivações adicionais. (BLASI apud ARAÚJO, 1999, p.59).

Baseada em Taylor, Tognetta (2006, p.93) mostra como a possibilidade de uma ação moral situa-se no domínio das representações de si, e não na cultura ou nas formas exteriores de educação que o homem recebe: "[...] explicar a moral pelo conjunto de representações de si significa garantir a gama de afetos envolvidos na constituição do que é valor e, por conseguinte, do que é central na identidade do sujeito, que o levará a agir ou a querer agir moralmente ou não". Já a falta da moral estaria ligada à ausência de discernimento por parte do indivíduo, em seu contexto de vida, de algumas realidades que precisariam ser sentidas como significativas ou fúteis, uma vez que é a partir dessas percepções que tais realidades recebem, positiva ou negativamente, investimentos afetivos. E a explicação é óbvia: quanto maior o valor de algo para uma pessoa, maiores as chances de que esse algo integre uma posição privilegiada em sua identidade.

Em suma, se os valores morais estiverem em lugar de prestígio na personalidade (ou conjunto das representações de si que, como vimos, são sempre valor), portanto bastante integrados, fornecerão mais força para a ação. La Taille (2002b) exemplifica isso: "... se o valor 'justiça' estiver isolado ou ocupar posição inferior em relação ao valor 'sucesso', a pessoa pouco investirá energia em atos de justiça, ou a investirá apenas se eles não estiverem em conflito com outras ações que visam ao sucesso, à fama" (p.16).

Araújo (1999) chama a atenção para o fato de o "lugar" dos valores morais (centrais ou periféricos na representação que o sujeito tem de si) ajudar a compreender a relação entre os valores (da esfera da afetividade) e a ação dos indivíduos. Estando os valores centrais da identidade de uma pessoa desvinculados de conteúdos morais (eles poderão estar associados ao seu bem-estar material ou à sua aparência física, por exemplo), ela terá grande chance de não experimentar sentimentos negativos em relação ao que pensa de si em ações que contrariem princípios de moralidade.

É interessante, ainda, para essa questão da relação entre Eu e moral, essencial, como concluímos, para que os juízos se traduzam em ações que correspondam a eles, mencionarmos uma pesquisa realizada por Colby e Damon (apud LA TAILLE, 2002a) com pessoas de vida moral exemplar. Conforme se apurou, seus objetivos e interesses pessoais estão inseparavelmente ligados a objetivos e valores morais. Em outras palavras, entre o ser eles mesmos (identidade) e o ser moral não existe diferença. Os valores morais estão integrados à sua personalidade. E, fato curioso, os autores da pesquisa não encontraram correspondência entre a vida moral exemplar e um juízo moral sofisticado, de acordo com a escala de Kohlberg, já que alguns não foram além do nível 3. Conforme Colby e Damon, o juízo moral não determina o lugar que a moralidade ocupa na vida de uma pessoa.

> [...] quando há uma unidade entre o Eu e a moralidade, juízo e conduta são direta e previsivelmente relacionados, e as ações são realizadas com segurança. [...] Aqueles para quem a moralidade é central nas suas identidades pessoais devem ser mais fortemente motivados por suas convicções e objetivos. (COLBY; DAMON apud LA TAILLE, 2002a, p.16).

De acordo, então, com o que estudamos, três modelos teóricos se apresentaram: o das teorias morais formalistas, o das teorias altruístas e o das teorias morais de virtudes ou de construção de personalidades éticas. As duas primeiras, de natureza *other-regarding*, vinculam o exercício da moralidade a outros. A terceira, do tipo *self-regarding*, apoia-se nos valores virtuosos integrados à personalidade dos sujeitos, sem vínculo social obrigatório.

Trata-se de um conceito polêmico, pois também considera o aspecto intrapessoal, além do interpessoal, até então hegemonicamente admitido, na concepção do fenômeno moral. Essa nova maneira de compreender a moralidade, segundo Araújo (1999), fundamenta-se no compromisso do sujeito para consigo mesmo, tem a ver com a sua busca da "vida boa". Ou seja, "o sujeito deve ser virtuoso para ser moral, e as virtudes devem fazer parte de seu caráter, de sua identidade, de seu *self*.[31] Essa seria a fonte da moralidade". (p.66).

Na sequência de nosso quadro teórico, voltaremos ao tema das virtudes para buscarmos entender por que estas deveriam ser procuradas como conteúdos que ajudariam a compor o conjunto das imagens de si dos indivíduos. Ou seja: por que escolher uma representação de si que se coadune com as virtudes morais?

2.9 – Ampliando um pouco mais a compreensão das virtudes

De acordo com o dicionário Aurélio, o verbete *virtude* apresenta como principais as seguintes definições: *1. Disposição firme e constante para a prática do bem. 2. Força moral.* Até aqui, nenhuma novidade. De acordo com o que temos visto, essas definições reforçam a ideia de um fator motivador para a consumação de ações ditas morais. Para Savater (1996, p.110), "*virtude* deriva etimologicamente de *vir*, a força viril do guerreiro que se impõe no combate contra a maioria". O dicionário prossegue caracterizando virtude como uma *3. qualidade própria pra produzir certos efeitos*; *4. causa, razão*. Isso talvez explique a ocorrência da locução "em virtude de", amplamente empregada no discurso, como fator de causalidade, motivo originador. Mas foram os sinônimos *5. validade, legitimidade* que mais seguraram nossa atenção. Equivaleria a dizer que há uma espécie de cartório de registros na consciência que seria responsável por revestir de autenticidade os signos, ou as assinaturas, se quisermos, que distribuímos à mancheia, traduzidos pelas atitudes que nos representam. Dito de outro modo, virtudes seriam nossos valores éticos (não inatos, mas históricos e construídos) que conferem sentido à ousadia de viver excedendo a mediocridade habitual dos comportamentos.

[31] Araújo (1999, p.57) explica que sentido está dando aqui para *self*: "Piaget (1968) vincula a figura do sujeito psicológico ao conceito de *self* (não se confunde com personalidade), utilizado por algumas correntes psicológicas. O *self* não existe no nascimento da criança porque ela se encontra indiferenciada em relação ao mundo. Com o processo de socialização, ela vai diferenciando a si mesma, os objetos e os outros, construindo suas estruturas cognitivas e constituindo-se como um sujeito individualizado mas que vive interagindo com o mundo. Quem regula internamente, porém, o funcionamento dessas estruturas e as relações com o mundo? Para Piaget, é o sujeito psicológico, ou o self [...]".

Se toda virtude pode ser considerada um valor, nem todo valor, por sua vez, é uma virtude. Sucesso e fama, por exemplo, são, indiscutivelmente, valores, mas não necessariamente virtudes. As virtudes não são deveres que os direitos de outrem impuseram: não se pode exigir a misericórdia, a generosidade, o amor, apenas desejá-los. Se fosse regulada por uma regra, a virtude se descaracterizaria. Mas enquanto ação espontânea, pode-se vincular a um dever pessoal, obrigatório somente porque legitimado pelo sujeito que age; "se o dom é desejo, faz-se dever para aquele que o tem" (PAULINO, 2001, p.33).

É assim que algumas pessoas acabam por colocar a si mesmas atitudes não exigíveis pela sociedade. Se o respeito pela vida e pela propriedade alheia se traduzem em regras socialmente consagradas como "não matar" e "não roubar", há atitudes admiradas mas que não se constituem um dever – ao menos regulado por uma lei exteriormente dada – e que, portanto, não podem ser universalizadas por um código. O dom, por exemplo, de se dedicar à filantropia pode ser assumido internamente pelo sujeito como um dever que se lhe impõe pela própria consciência, consequentemente fruto de sua exclusiva deliberação, o que não envolveria pesar ou constrangimento. Eis o caráter da virtude.

> Tal natureza da virtude, como disposição, possibilita-nos pensar num plano um pouco diferente de um certo "ser melhor", voltado às normas morais que sempre justificaram as ações humanas para o bem. Entendamos melhor: se a moral é traduzida como um dever ou uma regra de bem viver, uma virtude estaria num outro plano, ainda que maior e que compreenda a moral: o plano ético. (TOGNETTA, 2007, p.10).

Embora localizada no plano ético, a vida virtuosa só será digna desse nome se não prescindir dos valores morais. São eles, aliás, os responsáveis para que se diga que, de fato, um modo de viver é reconhecidamente ético.

Na teoria piagetiana, a autonomia inspira-se no princípio da reciprocidade. Há, ainda, uma regulação, mesmo que interna, o que continua ligando a moralidade ao dever. Segundo Paulino (2001), uma virtude não precisa, necessariamente, ser movida por tal sistema recíproco, mas por uma disposição em fazer o bem. Para essa autora, a virtude vai além da troca, privilegia as pessoas, mais do que os atos. Se quando a virtude que está em questão é a justiça, os atos são julgados conforme uma regra que vale para todos; com as outras virtudes, há uma dependência dos sentimentos envolvidos no juízo.

> Numa questão de obediência, o que está em risco, quando se trata de um juízo virtuoso, não é a regra da obediência, mas a obediência a quem, ou seja, uma virtude não está ligada somente ao domínio cognitivo e suas

> relações com o domínio moral, mas às cargas afetivas que se estabelecem entre os sujeitos e os juízos em jogo. (p.46).

Mas dizer que a virtude não depende necessariamente da reciprocidade não significa desprezar a sua importância, aliás de grande monta, para o surgimento da virtude. Foi, diga-se de passagem, o que disse Piaget (1932/1994) a respeito, como anteriormente o demonstramos: que o caráter da cooperação é justamente levar a criança à prática da reciprocidade, portanto, da universalidade moral e da generosidade em suas relações com os companheiros, esta última percebida bem cedo no desenvolvimento infantil e identificada como ponto de partida da moral do bem. Conservá-la e cultivá-la deveriam ser tarefas prementes da educação, institucionalizada ou não. Se demonstrações afetivas como essa encontram-se na base da reciprocidade, a vida virtuosa pode tanto se valer do ambiente cooperativo e nele encontrar sua manutenção quanto conduzir a esse ambiente.

Para o homem que age de forma virtuosa, importa, além do objeto, alvo de sua ação, os sentimentos que esse objeto lhe desperta. Isso significa dizer, em termos puramente aristotélicos, que a virtude tende a um equilíbrio entre o bem a si e o bem ao outro. Essa já era a concepção da filosofia clássica grega, para quem, segundo Smith (1759/1999, p. 353), o homem virtuoso poderia "usufruir a perfeita aprovação do seu próprio peito" à medida que se conduzia de forma sábia, boa e prudente. É nesse sentido que a virtude supera o sistema moral que se apoia num conjunto de prescrições. As perguntas que antecedem a ação virtuosa, para Paulino (2001), são as seguintes: "O que esse objeto representa para mim? O que ele me causa?" (p.48). No nascedouro da virtude, há, com efeito, na visão dessa autora, um sistema de valores que se projeta de um conjunto de sentimentos que se tem para com determinado objeto.

Tognetta (2007) fala em nos esforçarmos para ver tais virtudes incorporadas ao que somos. Smith (1759/1999) remete-se a Aristóteles ao referir-se à necessidade de uma disposição usual e costumeira para que se diga que uma pessoa é virtuosa: "ações isoladas de qualquer espécie, por mais apropriadas e adequadas, têm pouca relevância para mostrar que é esse o caso" (p. 341). Savater (1996) diz que "ninguém recebe *de presente* a boa vida humana e ninguém consegue o que lhe convém sem coragem e sem esforço" (p.110). Comte-Sponville (1995, p.109) fornece a seguinte explicação: as virtudes são a homenagem que prestamos ao amor em sua ausência. "Fizemos dessa falta uma força, ou várias, e é a isso que chamamos virtudes". Sem descartarmos a força ou o esforço, nós também falaríamos em gratuidade, e isso sem pensarmos que estamos em contradição com os autores citados. Expliquemo-nos. A virtude, ao ser observada, pode ser admirada e desejada. Concorrerão, contra isso,

evidentemente, as circunstancialidades. Ela precisaria, como já vimos anteriormente, ter um registro central na personalidade, fazer parte do conjunto das representações de si do sujeito, estar entre suas escolhas da vida boa, para poder suplantar outros "adversários" interiores no âmbito da vontade. Porém, própria de virtudes do registro da compaixão e da generosidade, a natureza da gratuidade, entendemos, se experimentada, pode alterar significativamente o curso das disposições interiores do indivíduo. O dom é divisor de águas: gera gratidão interior, mobiliza o ser na direção do outro. Gera desequilíbrios que comprometem o ser em viver eticamente. Como se trata de hipótese, fiquemos por ora com isso. Voltaremos a ela na discussão dos resultados de nossa pesquisa, então com dados que lhe confiram realidade. Basta acentuar aqui o caráter impressionável da espontaneidade veiculada nas ações virtuosas, sem deixar de observar que mesmo entre as virtudes há aquelas que despertam mais admiração. Uma ação generosa, por exemplo, é mais aplaudida do que uma ação justa. Em concordância com Smith (1999), Paulino (2001) afirma que uma virtude, dada a sua espontaneidade, apresenta-se como louvável ao exceder o grau comum do que se espera de uma determinada ação. "Dessa forma, uma ação justa pode ser comum; porém, uma ação generosa tende sempre a ultrapassar essa propriedade e fazer-se louvável, porque não atende a uma necessidade a não ser àquela dotada de motivação do próprio sujeito que a pratica. (p.30).

2.9.1 – Uma concepção atrativa da moralidade

As virtudes constituem o que há de mais interessante na moral. Sua presença, nos indivíduos, além de os tornar admiráveis, eleva-os muito acima do que é ordinário. "As virtudes traduzem uma bela revelação da condição humana, a legitimidade da ação do homem em busca do seu próprio bem e o bem dos que partilham da sua mesma condição" (PAULINO, 2001, p.31). Representam uma força que age ou que pode agir, sempre levando em conta o caráter espontâneo com que se manifestam. De acordo com Aristóteles (2007), a virtude é uma disposição (nos homens, uma disposição de caráter) que põe em boa condição a coisa a que confere excelência e também faz com que a função dessa coisa seja bem desempenhada. A excelência de um olho, por exemplo, faz com que tanto ele quanto sua função sejam bons. Sua virtude é fazer com que enxerguemos bem. De igual maneira, a virtude de um cavalo está em que ele seja bom em si mesmo, bom na corrida, em transportar seu cavaleiro, ser uma boa montaria em ocasiões de guerras. Até aqui, virtude e poder se relacionam, e isso basta à virtude, segundo Comte-Sponville (1995), mas não ao homem, não

à moral. A virtude do homem será a disposição que o torna bom e que o faz desempenhar bem a sua função, logo o que o torna humano, ou mais humano que outro, se elas forem morais. E, um pouco de humanidade, retomemos Piaget aqui (1932/1994), vale mais que todas as regras. Para Aristóteles, ela deve ter a qualidade de mediania, ou seja, visar ao meio-termo. Como existem excesso e carência – características do vício – nas paixões e ações, a virtude moral precisa procurar o equilíbrio. Esse meio-termo entre dois vícios – um por excesso, outro por falta –, relacionado com a escolha de ações e paixões, é determinado por um princípio racional, embora os afetos não estejam ausentes, porque é deles, assegura Tognetta (2007, p.7), que "se origina a força que demanda uma disposição usual e costumeira do espírito".

Como já visto, a conduta, para Piaget, depende de uma estrutura cognitiva e de uma energia que a impulsione. Esse elemento energético é construído de sentimentos interpessoais. Se os valores têm presença decisiva nas ações virtuosas, a afetividade deveria merecer destaque em nossa atenção, pois é dela que se originam os valores. De acordo com Paulino (2001),

> [...] o investimento afetivo que o sujeito realiza nas trocas interpessoais se traduz por uma valorização a pessoas, a si próprio ou a ações realizadas. Esses valores representam a motivação da ação, o "interesse desinteressado", hajam vista as distinções de Piaget ao interesse, quando o correlaciona a uma motivação caracterizada por valores próprios, não como fontes subjetivas de agradar a si mesmo, mas em relação ao outro. As concepções de Piaget sobre moral serão por esse dado inspiradas, porque ele trata da reciprocidade como fonte de constituição e conservação desses valores. (p.36).

Aristóteles destaca que é mais próprio da virtude fazer o bem do que recebê-lo, assim como praticar ações nobres mais do que abster-se de ações ignóbeis, conquanto admita que não é fácil ser bom, pois em todas as coisas é difícil encontrar o meio.

Fazendo referência ao filósofo grego, Tugendhat (1996) coloca no centro da vida virtuosa o tema da felicidade: "O que nós, seres humanos, queremos, em última instância e totalmente em nossa vida? Aristóteles elucida isto, explicando que a resposta trivial a esta questão é a de que queremos que nos vá bem" (p.257).

Para Comte-Sponville (1995), as virtudes são nossos valores morais, mas encarnados, vividos, em ato. A experiência com as virtudes é essencial para o seu próprio desabrochar. Pensá-las seria medir a distância que nos separa delas, um exercício necessário que, se não nos faz virtuosos, ao menos pode desenvolver em nós a humildade. Se esta não se apresentar sob o signo da resignação, poderá conduzir ao aparecimento de outras virtudes.

Canto-Sperber e Ogien (2004) destacam que a volta à noção de virtude, como em Aristóteles e em Tomás de Aquino, corresponde à retomada de uma concepção atrativa da moralidade, em oposição a uma concepção imperativa, cuja sistematização pode ser bem observada na filosofia kantiana, dominante até as últimas décadas do século passado.

A prática virtuosa é o coração da "vida boa", ou ética, desejada como fim último da existência. Já na concepção imperativa, tem prioridade a lei e o justo, e a noção de dever é central. Esses autores mencionam Philippa Foot, para quem os imperativos categóricos kantianos, que visam a dar uma razão de agir a quem os considere, são eficazes, pois há pessoas boas que tornam exequíveis a exigência desses imperativos. No entanto a vida moral sob essa perspectiva não representa para todo indivíduo um objeto desejado como fim em si, ou seja, há alguns que não querem o que esses imperativos exigem. O que fazer então?

> [...] é preciso, pois, mostrar, a quem não acreditaria nisso, que o fato de ser moralmente bom é o melhor meio de satisfazer outras necessidades, não somente as necessidades ligadas ao alívio da pena ou do desconforto, mas também as necessidades de uma pessoa que se preocupa com a sorte de outros seres humanos. (CANTO-SPERBER; OGIEN, 2004, p.60).

Em seu livro *After Virtue*, Alasdair MacIntyre (apud CANTO-SPERBER; OGIEN, 2004) afirma que as teorias morais contemporâneas buscam reencontrar uma coerência que permita integrar fragmentos de tradições seguidamente incompatíveis entre si: procura-se conciliar platonismo, utilitarismo, cristianismo e kantismo. MacIntyre aconselha um retorno a uma concepção do bem humano, inspirada na filosofia aristotélica, como forma de dar coerência a essas diferentes convicções e como meio também de definir um conjunto de virtudes que possam fornecer um exemplo de vida e dar um sentido à existência humana.

As teses de MacIntyre marcaram o desenvolvimento ulterior da ética da virtude, ao lançar dúvidas sobre se unicamente do exercício desinteressado da razão humana poderia derivar um sistema de princípios morais de valor absoluto e universal. Seguindo-lhe os passos, alguns autores procuraram elaborar uma teoria moral que não fosse edificada sobre preceitos e regras, mas que levasse em conta noções de "virtude", de "disposição da vontade" ou de "deliberação moral". A ética aristotélica pareceu-lhes servir bem a esse propósito, uma vez que apresentam "regras de ação que, sem precisar ser definidas de maneira formal e universal, resultam da deliberação e do juízo prático de um agente moral dotado de disposições particulares" (CANTO-SPERBER; OGIEN, 2004, p.63).

É notório que o campo moral se expande e requer que os pesquisadores se debrucem sobre esse "novo" objeto em questão. Cada diferente olhar ou descoberta surge anunciando

um campo bastante fértil, antes cultivado predominantemente com um único tipo de semente, a das noções imperativas, clássicas no estudo sobre a moralidade. Chegou, pois, o momento de se diversificar o plantio.

Depois de termos discorrido sobre as virtudes, podemos falar agora de alguns sentimentos que podem contribuir com a conquista do alvo para o qual elas apontam: a busca da excelência nas ações, o tornar-se melhor, o elevar-se acima do ordinário, a disposição férrea para desempenhar o bem, aquilo que faz granjear a admiração alheia e conduz ao ideal da "vida boa".

2.10 – Os sentimentos morais

Embora reconheça a importância do desenvolvimento do juízo moral – portanto da conquista de raciocínios mais justos – para a educação moral, Puig (1998) não deixa de observar as limitações de tal aspecto, uma vez que, entre outros problemas, a educação moral como desenvolvimento "tem dificuldade para acomodar elementos da personalidade moral tais como os sentimentos e as emoções" (PUIG, 1998, p.72), para este autor condições constitutivas do juízo, da compreensão e da autorregulação e a força de todos os procedimentos morais.

Puig (1998) considera que a presença e a intervenção do mundo afetivo são anteriores e simultâneas a todos os esforços de reflexão e ação moral. Os sentimentos são a base da percepção de algo como moral. Não conseguir apreciar a dor alheia nem tematizar moralmente um fato é, antes de mais nada, uma limitação emocional: falta de simpatia e compaixão, pelo menos. Dificilmente encontraremos um juízo moral bem formado, de acordo com Puig, sem um desenvolvimento paralelo das capacidades empáticas, mediante as quais garantem-se as condições emocionais da adoção ideal de papéis e, ao mesmo tempo, do juízo moral.

Os sentimentos também marcam presença fundamental nos processos de compreensão das situações singulares moralmente relevantes, sejam elas fatos que nos sobrevêm ou que simplesmente percebemos no entorno. A dor, a culpa, a indignação ou a humilhação, para Puig, são alguns destes sentimentos que estão na base dos processos de compreensão. Além disso, os sentimentos cumprem uma função importante na resolução dos problemas morais concretos que se nos deparam. O cuidado, a atenção, a piedade, a benevolência, a solidariedade intervêm, ao lado de critérios de justiça, quando se tentam resolver conflitos morais. A propósito, são a sensibilidade e as emoções que permitem às pessoas "detectar os

conflitos morais, sentir-se afetadas por eles, captar valorativamente a realidade e, enfim, impulsionar e motivar com grande eficácia a conduta dos sujeitos" (PUIG, 1998, p. 183).

O autor, para quem as emoções são dignas de confiança – às vezes até mais do que certas racionalizações –, lembra como na autorregulação, sobretudo em sua vertente interna, em que cada sujeito enfrenta a si mesmo, também atuam sentimentos de vergonha e autorrespeito. Esse enfrentamento desencadearia os sentimentos de recusa ou apreço da própria imagem e conduta. Nesse último caso, manter o comportamento desejado é fonte constante de autorreconhecimento e bem-estar consigo mesmo.

Na mesma direção, Smith (1759/1999), para quem o sentimento ou afeto do coração, de onde procede qualquer ação, é a instância da qual depende em última análise toda a virtude ou vício, não concebe como as primeiras percepções de certo e errado possam ser derivadas da razão. As experiências sobre as quais se erigem quaisquer que sejam as regras gerais não podem ser objeto de razão, mas de sentido e sentimentos imediatos. Tal instituição, se podemos assim nos expressar, origina-se de "experimentarmos os efeitos sobre nós que todas as espécies de ação naturalmente produzem" (SMITH, 1759/1999, p. 193). Se as regras gerais de moralidade surgem de uma variedade de casos em que um teor de conduta constantemente nos agrada ou desagrada, serão os sentidos e o sentimento os responsáveis por nos apresentarem os objetos enquanto tal. A razão não pode cumprir essa função, apenas indicar que esse e aquele objetos são meios para se obter algo que seja agradável ou desagradável. Se a virtude é desejável, e o vício, objeto de aversão, são os sentimentos, não a razão, que originalmente distinguem essas diferentes qualidades.

Mas reconhecer o papel da afetividade não é menoscabar o da razão. Concordamos com La Taille (2006a) quando diz que em todas as atividades humanas o aporte da razão é inevitável e sua sofisticação desejável se se quer imprimir qualidade às ações. Não haveria objetos sobre os quais agir se estes não fossem concebidos pela razão. Na mesma direção, Puig (1998) adverte que a vontade autolegisladora do sujeito "não pode converter-se, sem o risco de desaparecer como tal, em um componente secundário e determinado do comportamento moral" (p.78). Ademais, Piaget, Kohlberg e tantos outros eméritos pesquisadores não assumiriam a racionalidade como central em suas teorias se ela fosse um elemento periférico, complementar. Sem a dimensão intelectual, portanto, não se pode falar em moral. O que se advoga, no entanto, é a não exclusividade da razão no fenômeno moral, como pretendia Kant.

Tognetta (2006) demonstra, a partir da "teoria dos modernos" – dos quais Adam Smith, a quem já nos referimos e adiante voltaremos, é um bom exemplo –, como o

conhecimento do bem exige, mais do que apenas compreender uma ordem ou hierarquia de valores, orientados pela razão, o conhecimento das próprias inclinações. A fim de que o bem seja feito, é preciso considerar a norma, mas também os sentimentos que se inclinam para o bem. Assim, a moral apresentaria duas fontes: o bem de si e o bem do outro. Trata-se de "fazer o bem para o outro, sentindo-se bem" (TOGNETTA; VINHA, 2009, p.16). Contudo, quando mencionam que da apreensão do bem participa o conhecimento das inclinações, essas autoras advertem que não se está falando de qualquer inclinação, ou sentimento, mas daqueles que podem integrar a personalidade. Não são, portanto, emoções passageiras, sujeitas a variações, mas disposições duráveis, sentimentos que se conservam, logo morais.

Nossa tarefa agora é investigar como esses sentimentos participam efetivamente da construção de um valor moral. Nunca é demais reafirmar a noção de valor na concepção piagetiana, que é aquela em que estamos nos apoiando: trata-se de um investimento afetivo que nos move ou nos faz agir. Disso decorre que todo objeto tem um sentido para os sujeitos e acabam investidos pelos afetos que lhes conferem valor positivo ou negativo. Não importa se morais ou não-morais, o fato é que esses valores podem participar da estruturação do valor que uma pessoa dá a si mesma. Nesse caso, a correspondência entre juízo e ação, como já tivemos oportunidade de destacar anteriormente, estaria diretamente ligada a quanto um determinado valor se associa ao valor que a pessoa atribui a si mesma. Ou, em outros termos, pode-se falar em uma espécie de "ficar bem consigo mesmo" quando a ação correspondeu ao que se legitimou como valor de si.

Smith (1759/1999) diria que nada nos agrada mais do que observar em outros homens (e podemos dizer em nós mesmos) uma solidariedade com todas as emoções de nosso próprio peito. Ao aprovarmos e compartilharmos o afeto do qual procede a ação, necessariamente aprovamos a ação. Nesse caso, como bem o observou Tognetta (2006, p.105), "a aprovação, ou o julgamento, surge no espírito à vista de como nos sentimos e de como o que sentimos atribuiu um valor a quaisquer ações".

Resta saber como esses sentimentos, pertencentes a "categorias mais elevadas", no dizer de Tognetta (2006, p.104), participam dessa decisão entre o bem e o mal. É necessário precisarmos que sentimentos podem ser experimentados em decorrência de uma ação moral ou imoral própria ou alheia. Estando na iminência de agir e considerando que a avidez da paixão raramente nos permitirá manter a ponderação e a lucidez de uma pessoa indiferente, ou de um observador imparcial (SMITH, 1759/1999); e também considerando que as violentas emoções que nesse momento nos agitam e nublam nossos juízos sobre as coisas concorrerão com nossos esforços de ocupar o lugar de um outro e considerar os objetos de nosso interesse

sob a luz que ele naturalmente consideraria (SMITH, 1759/1999), que outros sentimentos poderiam vir em nosso socorro?

Piaget (1954/1994), em seu curso da Sorbonne, demonstra como o agir por dever depende de reviver sentimentos a ele ligados. Para tanto, a capacidade de descentração é fundamental. Encontra-se nela a possibilidade de subordinar um desejo momentaneamente mais forte ao que é mais desejável em relação aos nossos valores habituais. Essa descentração nos permite ir ao encontro de valores por ora esquecidos e subjugar os arroubos atuais. E se tal capacidade é intelectual, a consciência de tais valores que ela "recupera" depende da afetividade. Intervém o que Piaget chamou de "memória afetiva", capaz de reviver o que momentaneamente se havia perdido. Prevalece, portanto, aquele tipo de querer mais forte que outros quereres concorrentes: o dever, do qual em grande medida depende a moral.

Mas por que, por exemplo, cumprir uma promessa tem mais valor do que entregar-se a um prazer momentâneo? A resposta recua a "O juízo moral na criança": "o medo de decair aos olhos da pessoa respeitada", para La Taille (2002a) uma citação isolada na obra mencionada da qual se pode depreender uma valiosa pista que nos guie além da generalidade da palavra "afetividade". Para este autor, na fase de autonomia, este novo medo que substituiu medo e amor que intervinham no respeito a figuras de autoridade na fase anterior, não é outro senão o de sentir vergonha em virtude da perda momentânea de valor. Smith (1759/1999) pergunta: se sempre somos muito mais afetados pelo que interessa a nós mesmos do que pelo que diz respeito aos outros homens, o que leva os generosos a sacrificarem seus próprios interesses pelos interesses maiores de outros? Não é a benevolência ou a humanidade, ele responde, mas um poder muito mais forte, um motivo mais convincente: o habitante do peito, o homem interior, o grande juiz e árbitro de nossa conduta.

> É ele que, sempre que estamos por agir, de modo a afetar a felicidade alheia, grita para nós, com uma voz capaz de deixar estupefatas as nossas mais presunçosas paixões, que [...] ao nos preferirmos aos outros tão vergonhosa e cegamente, nos tornamos objetos apropriados de ressentimento, horror e execração [...] unicamente o olho desse espectador imparcial pode corrigir as falsas representações do amor de si. (SMITH, 1759/1999, p. 166).

Mais do que o amor ao próximo e à humanidade, o que nos move, segundo Smith, é o amor ao que é honrado e nobre, à grandeza, dignidade e superioridade de nossos próprios caracteres. Não há homem habitualmente honesto que não tema mais a desgraça interna de

agir em proveito próprio e em detrimento de outrem, a mancha que em virtude disso se apegaria para sempre ao seu espírito, do que a maior calamidade exterior que se abatesse sobre ele. “O desejo de nos tornarmos objetos apropriados desse respeito, de merecer e alcançar esse crédito e posição entre nossos iguais, é talvez o mais forte de todos os nossos desejos”, dirá Smith (1759/1999, p. 265). No entanto, ferir esse respeito, ou decair aos olhos de outrem, causa inexorável de vergonha.

Pessoas que sentem remorso, culpa, vergonha, indignação, admiração etc. estão investidas afetivamente no mundo da moralidade. E, dessa forma, podemos pensar a afetividade como motivação de ações morais e como resultado de ações próprias imorais. No primeiro caso, podemos considerar sentimentos “bons” ou “positivos”, tais como simpatia, amor, compaixão; no segundo, sentimentos “negativos”, como remorso, culpa, vergonha. La Taille (2002a) afirma que ambos estão inter-relacionados. Ninguém poderia sentir os “negativos” se não sentisse também os “positivos”. Ou seja, uma pessoa pode agir generosamente com outra por sentir remorsos de tê-la prejudicado outrora; pode batalhar pela prevalência da justiça em determinado contexto porque já experimentou em si mesmo a indignação por desmandos e autoritarismos em outras situações. O sentimento de culpa pode ser a constatação de que não se agiu com a habitual generosidade.

Como ficou dito, La Taille (2002a), entendendo que o conceito de afetividade permanece num campo ainda mal delimitado, elege o sentimento de vergonha como princípio diretor de suas análises. Isso, no entanto, não o impediu de reconhecer a presença de outros sentimentos implicados na motivação para o agir moral, alguns dos quais já mencionamos anteriormente e que se constituíram, inclusive, como objetos de investigação empírica de sua parte. Para os propósitos deste trabalho, acreditando já termos abordado suficientemente, no início deste quadro teórico, o amor e o medo – segundo Piaget (1932/1994) a combinação afetiva *sui generis* do respeito unilateral que está na origem do sentimento de obrigatoriedade e se liga mais diretamente à fase do despertar do senso moral na criança –, passaremos a nos ocupar, doravante, dos seguintes sentimentos: indignação, admiração, culpa, honra e vergonha. Por último, com o objetivo de aprofundar estudos sobre os quais já tivemos ocasião de “sobrevoar” quando seguimos as descobertas de Piaget em JM, retomaremos os sentimentos de simpatia e compaixão, centrais para os sucessos de nosso estudo.

2.10.1 – O sentimento de indignação

O sentimento de indignação está estreitamente relacionado à justiça, embora não seja incomum aparecer quando julgamos que houve falta de generosidade. De acordo com La Taille (2006a), caracteriza-se por "um forte sentimento negativo, muito próximo da cólera, desencadeado por um *juízo negativo* feito por quem a experimenta" para recobrar um direito. O ludíbrio sofrido na concretização de um negócio, por exemplo, é frequentemente causa de indignação. O mesmo pode se dar quando, injustamente, alguém é preterido num atendimento bancário ou comercial. A expressão "não é justo" verbalizaria bem o sentimento de alguém que está indignado.

Para que se consume o sentimento de indignação, são necessárias condutas que, de alguma forma, provoquem um desrespeito. O juízo negativo, nesse caso, é de ordem moral. Não dá para falar em indignação, por exemplo, quando o novo modelo do automóvel preferido não saiu como gostaríamos. Mas se tendo realizado a compra desse automóvel, acabamos lesados por uma mercadoria com uma série de avarias, que o uso posterior foi denunciando, nesse caso é justo sentir indignação. O mesmo pode se dar quando testemunhamos outras pessoas sendo desrespeitadas, humilhadas ou condenadas indevidamente. De acordo com Smith (1759/1999), até contra alguém que é alvo de insultos e humilhações dos quais não se tenta defender, demonstrando indiferença e insensibilidade, a indignação pode se inflamar. Nesse caso, o espectador deseja ver o ressentimento sendo despertado naquele que foi explorado. Somente assim simpatizará com ele. Para Smith (1759/1999), exceto a justa indignação pelo mal que outro nos causou, não pode haver nenhum outro motivo apropriado para ferir nosso próprio, nenhum incitamento para fazer-lhe outro tipo de mal.

Às crianças pequenas, embora a noção de direito não seja estranha, tais manifestações acontecem de maneira autorreferenciada: dificilmente dizem respeito aos direitos alheios. Isso só ocorrerá em fases posteriores quando tiver vez a reciprocidade. Antes disso, o senso de justiça ainda não está suficientemente desenvolvido na criança para inspirar juízos e sentimentos morais correspondentes, e a obediência ainda se sobrepõe. La Taille (2006a) acredita que há mais do que o interesse próprio contrariado para explicar o sentimento de indignação. Sua fonte deveria ser buscada no sentimento negativo de não ser valorizado, ou de ser desvalorizado, e mesmo tratado como pessoa negligenciável.

Para Tognetta e Vinha (2009, p.19), está em pauta a busca da noção de igualdade. A indignação denota, principalmente, a procura de um valor positivo de si: "indignar-se é buscar por um reconhecimento alheio de seu próprio valor. Esse é o primeiro passo para que se torne

moral". E mais: na expressão da indignação, pode estar presente a busca da correspondência entre os valores próprios e aqueles a que aspiramos encontrar em outros.

Buscando apreender quais valores são desejados pelos jovens atualmente, essas autoras comandaram uma investigação em que perguntaram a 150 adolescentes, com idades entre 14 e 16 anos, das redes pública e privada, o que exatamente os indigna. Ora, saber o que causa indignação a alguém é descortinar os valores que como tais se apresentam aos seus olhos. Os resultados a que chegaram foram os seguintes: 40,6% dos participantes deram respostas que traduzem um estereótipo social e parecem mais refletir o que seu entorno valoriza do que a presença de valores morais interiorizados. Além disso, a preocupação com o outro fica restrita a relações próximas. Uma segunda categoria (35,3%) reuniu os participantes com características de individualismo em suas indignações, demonstrando uma espécie de justiça autorreferenciada. Finalmente, os sujeitos da terceira categoria (24%) foram aqueles que apresentaram características de um caráter moral e ético e estenderam sua indignação contra o desrespeito a qualquer outro, independente de um vínculo entre eles existente.

Tognetta e Vinha (2009) atribuem essa perspectiva mais centrada em si dos sujeitos da pesquisa à ausência de um trabalho com conteúdos éticos por parte da escola, já que ela ainda é o espaço por excelência das relações, para que o "ficar bem" por "fazer o bem a outro" ganhe considerável espaço. E isso só será possível se esses adolescentes se sentirem valor (o que implica o autoconhecimento) e se passarem a reconhecer um sentido ético para a vida. Somente assim ansiarão por integrarem valores admiráveis a sua personalidade e passarão a se indignar quando tais valores forem desrespeitados, não importa quem seja o alvo desse desrespeito.

2.10.2 – O sentimento de admiração

Aprovamos ou desaprovamos nossa própria conduta, de acordo com Smith (1759/1999), segundo sintamos que, na posição de outro homem e contemplando-a com seus olhos e de seu ponto de vista, podemos ou não entender os motivos que a determinaram, simpatizando ou não com ela. Se não guardarmos certa distância de nossos motivos e sentimentos, não poderemos formar juízo algum sobre eles. E o único modo de fazer isso seria tentar olhá-los com os olhos de outras pessoas, isto é, como provavelmente elas os veriam. Todo juízo que formemos deve, portanto, manter uma certa relação com o juízo dos outros. O exame a que nos submetemos deve se dar tal qual se estivesse sendo realizado por um espectador leal imparcial.

Um soldado que normalmente sacrificaria sua vida para defender a de seu oficial, exemplifica Smith (1759/1999), talvez desconsiderasse completamente a morte deste se fosse afligido por um pequeno infortúnio. Mas se é o caso de agir de modo a merecer aplausos e a obrigar o espectador imparcial a aprovar a sua conduta, sente que sua vida é uma ninharia comparada à do seu oficial e que sacrificando uma pela outra se adequará às expectativas que se têm a seu respeito.

Tognetta (2006) lembra como para reconhecer-se enquanto identidade, o Eu precisa de um outro a quem aspirar, a quem querer ser igual, ou mesmo "se mostrar" e de quem granjear o reconhecimento. É bem conhecida em Psicologia a noção de que só nos tornamos sujeitos quando nos tornamos objetos de nós mesmos. Mas Tognetta (2006, p.114) adverte que "para nos tornarmos sujeito, precisaremos das atitudes dos *outros significativos* aos quais atribuímos um valor". E esse outro significativo representará em nossa identidade um constante *devenir* (tornar-se ou vir a ser), o que implica fazer dele um permanente ideal para onde apontará a nossa "expansão de si". Na mesma direção, Barone (2003) recorda os encontros decisivos nos quais nos sentimos verdadeiramente reconhecidos e que são responsáveis por fundar o desejo, motor e guia de nossa vida afora. Depois do mais tênue desses encontros, "somos capazes de reconhecê-lo e procurá-lo ao longo de nossas vidas num movimento incessante de busca" (BARONE, 2003, p. 167). Em outras palavras, nada menos que isso será admitido depois de tal experiência.

Smith (1759/1999) ilustra bem a importância do outro para nossa constituição: se fosse possível a um homem viver em algum lugar solitário até alcançar a idade madura, sem qualquer contato com outro homem, não poderia pensar em seu caráter, conveniência ou demérito de seus sentimentos e conduta, na beleza ou deformidade de seu próprio espírito, mais do que na beleza ou deformidade de seu próprio rosto. Para esses objetos careceria de espelhos que os apresentassem a sua vista, o que somente a vida em sociedade poderia prover. Colocado diante do semblante de outros, tendo seus sentimentos compartilhados ou desaprovados, pela primeira vez experimentará a conveniência de suas paixões, ou o seu contrário, a beleza ou a deformidade do seu espírito. "Tragam-no para a sociedade, e todas as suas paixões imediatamente se converterão em causas de novas paixões. Cuidará que os homens aprovam algumas, e se enojam com outras" (SMITH, 1759/1999, p.140-141). Parece evidente que nossa própria beleza e deformidade nos preocupam somente por causa de seus efeitos sobre os demais. Estivéssemos desligados da sociedade, e elas nos seriam totalmente indiferentes.

Smith (1759/1999) apresenta uma definição interessante para admiração. Segundo ele, a aprovação originada da coincidência dos sentimentos de outros em relação aos nossos, intensificada pelo espanto e pela surpresa de haverem redirecionado os nossos, dada a sua inesperada agudeza e abrangência, constitui o sentimento apropriado chamado de admiração, cuja expressão natural é o aplauso. Não ficamos "impunes" a tal espanto: o amor e admiração que dedicamos àqueles cujo caráter e conduta aprovamos predispõem-nos a desejar nos convertermos em objetos dos mesmos sentimentos agradáveis, e a sermos tanto quanto amáveis e admiráveis. "A emulação, o aflito desejo de sermos excelentes, funda-se originalmente em nossa admiração pela excelência de outros" (SMITH, 1759/1999, p. 143). Como homens sociáveis, somos dotados não apenas de um desejo de aprovação, mas de nos tornarmos objeto de aprovação necessária, ou seja, de sermos aprovados pelo que nós mesmos aprovamos ou admiramos em outros homens. Porém não se trata de ser dirigido unilateralmente pelo ditame da vontade alheia e de ser alcunhado de não ter identidade, como bem apontou Tognetta (2006). Nenhuma ação pode ser propriamente reconhecida como virtuosa, se não for acompanhada do sentimento de aprovação de si (Smith, 1759/1999). Quanto mais admirada uma pessoa, mais seu admirador atribuirá as características dela a si mesmo. Mas, como o notou Tognetta (2006, p.116), "se considerarmos que a admiração supõe uma superação da simples imitação do modelo exterior, poderemos pensar que tal sentimento significará muito mais uma projeção dos mesmos valores em si em relação a quem se admira". Assim, ainda de acordo com esta autora, admirar e admirar-se têm a ver com buscar no outro e em si mesmo aquilo que se estima e preza como melhor. Tognetta chama-nos a atenção para a relação que pode existir entre os investimentos afetivos (valor) que dispensamos aos objetos, segundo a ótica piagetiana, e aquilo que elegemos como admirável. E faz uma ressalva prudente: o que se admira nem sempre é moral.

Voltamos a Smith (1759/1999) para dizer que a admiração não se trata de um "amor ao louvor". Nesse caso, esse sentimento não iria além de traduzir um desejo de obter os sentimentos favoráveis de outras pessoas. Está em questão o "amor a ser louvável", já que, distintamente do anterior, representa o desejo de nos tornarmos objetos apropriados desses sentimentos. Mais do que simplesmente obter, trata-se de merecer a aprovação e o aplauso dos circunstantes. Ao opor a figura do orgulhoso ao vaidoso, este autor nos deixa indícios interessantes para a nossa compreensão da admiração. O primeiro, a fim de prevalecer sobre os demais, procura mortificar-lhes a estima; o segundo, sem o propósito de rebaixar os outros, mas imbuído do de elevar-se a si próprio, intenta suscitar a estima alheia por ele. A vaidade acaba não indo além de uma tentativa de usurpar prematuramente a glória, antes de esta ser

realmente devida. O grande segredo da educação, para Smith, seria o de dirigir a vaidade para objetos apropriados. Em outras palavras, direcionar as pretensões por admiração para objetos verdadeiramente importantes.

2.10.3 – O sentimento de culpa

Passaremos agora a estudar o sentimento de culpa, observando-o, ora articulado, ora diferenciado, em relação ao sentimento de vergonha. Essa aproximação, que é a mesma estabelecida por La Taille (2002a), tem duplo objetivo: situar um sentimento em relação ao outro e comprovar o quão complementares eles são para o agir e pensar morais. Estaremos, por conseguinte, antecipando alguns aspectos que retomaremos ao falar especificamente do sentimento de vergonha logo adiante.

Não basta que alguém se reconheça o autor de determinada ação (intencional ou não) para sentir culpa; é preciso "sentir-se mal" por tê-la realizado. Aliás, numa situação inversa, é possível sentir-se culpado mesmo quando nenhuma intencionalidade imoral motivou a ação que desencadeou tal sentimento. Só pelo fato de se sentir responsável por um bom conselho que resultou em consequências dramáticas para um amigo, o conselheiro pode abrigar culpa em seu peito. A propósito, La Taille (2006a), vincula a capacidade de experimentar o sentimento de culpa ao "querer responsabilizar-se", portanto a um "querer agir" moral.

O sentimento de culpa depende de uma relação social real ou imaginária, uma vez que se relaciona ao que se fez a outrem. Diferentemente da vergonha, que pode ser sentida quando o outro está no lugar de observador ou juiz (real ou interiorizado), na culpa, o lugar do outro é de vítima, logo tal sentimento encontra-se associado a uma concepção de moral heterorreferenciada. Sente-se culpa como decorrência da realização de uma ação considerada indevida e também quando alguém antecipa esse sentimento que lhe adviria se agisse de determinado modo. No primeiro caso, não raro percebe-se um "querer agir" moral, fruto de uma intenção de reparar os danos cometidos. No caso da culpa prospectiva, divisamos o quanto a capacidade de experimentar tal sentimento pode funcionar com um "freio" moral contra condutas reprováveis.

Se a vergonha pode ser experimentada sob qualquer situação (por exemplo, por ser alguém dono de um corpo feio, por tropeçar e cair diante dos colegas de trabalho), a culpa, por sua vez, salvo em caso excepcional, é um sentimento eminentemente moral, que pode ter

origem na constatação de que direitos alheios foram negligenciados[32]. Mas não se restringe ao âmbito da justiça: é perfeitamente possível experimentar o sentimento de culpa quando deixamos de ser generosos ou gratos para com outros, desde que tais atitudes tenham sido legitimadas como deveres que assumimos na relação com o próximo.

Culpa e vergonha podem ser sentidas simultaneamente. É o caso, por exemplo, de um atleta que foi desonesto ao ingerir estimulantes para melhorar o rendimento numa competição: poderá sentir culpa, porque os demais competidores foram vítimas de sua trapaça, e vergonha, porque estes se transformarão em seus juízes. La Taille (2002a) lembra que para que se instaurem culpa e vergonha, vítima e juiz não precisam estar cientes de uma ação repreensível, uma vez que se trata de sentimentos decorrentes da interiorização de valores. Há uma outra distinção importante entre esses dois sentimentos: a vergonha pode ser experimentada perante toda e qualquer pessoa que tome contato com o fato que a deflagrou; a culpa relaciona-se exclusivamente à pessoa prejudicada ou ofendida. Assim, esta última pertence ao âmbito privado, pois liga o culpado a pessoas em particular. De outra feita, na vergonha, a relação é pública, pois se vincula aos valores que definem um determinado grupo, uma comunidade, logo é "mais social" que a culpa.

No entanto, há quem pense de maneira diversa: como pode juntar ofensor e ofendido, seria a culpa a mais social. Sob esse raciocínio, a vergonha afastaria de seus juízes aquele que está em exposição. La Taille (2002a) demonstra como para o sentimento de culpa existe um "antídoto" social. Isso se manifesta por duas vias: a função terapêutica da confissão (falar a quem quer que seja, não necessariamente a uma autoridade religiosa ou profissional sobre o delito) e a atitude de se "des-culpar" junto ao ofendido, que pode ser acompanhada da liberação do perdão por parte deste último. Já a vergonha não conta com tal "antídoto", e talvez isso explique o fato de em sua decorrência algumas pessoas partirem irremissivelmente para o suicídio. Sua superação dependerá dos sucessos futuros que o envergonhado experimentará.

Partindo dos conceitos freudianos de ideal do ego e superego, que remetem à instância responsável pela moralidade, correspondendo o primeiro deles à interiorização dos ideais e o segundo à interiorização das interdições, Goldberg (em LA TAILLE, 2002a) estabelece uma interessante distinção: a culpa é sentida quando alguma norma moral foi infringida (portanto é da ordem da transgressão), e a vergonha, quando um ideal não foi alcançado (da ordem do

[32] A exceção ficaria por conta de alguém experimentar culpa quando apresenta um desempenho ruim numa situação sobre a qual tinha boas expectativas: por exemplo, a reprovação num vestibular ou num concurso público. Nesse caso, o objeto ou alvo da ação seria o próprio culpado.

fracasso, à medida que uma boa imagem, autorreferendada pelo indivíduo e integrada à sua identidade, não pôde ser mantida ou conquistada). A vergonha, então, surge desde que alguém se veja aquém da boa imagem, das representações de si que incluiu em seu ideal. Mas vale lembrar a interdependência entre culpa e vergonha nesses processos, o que talvez justifique o fato de Freud não separar em instâncias distintas superego e ideal do ego: "ambos os conceitos contemplam dois aspectos que sempre estão presentes na moral: a qualidade da ação e a qualidade da pessoa que age. A culpa remete à má ação, e a vergonha à má pessoa" (LA TAILLE, 2002a, p. 145). Se aquela, que incide sobre o *fazer*, pode conduzir o culpado a uma adequação das atitudes, esta última, que incide sobre o *ser*, pode interferir na redefinição da identidade.

Uma última distinção que este autor propõe entre culpa e vergonha é a seguinte: a culpa associa-se a algum afeto positivo em relação a outrem, e a vergonha a algum afeto em relação a si próprio. Isso porque a culpa, em operação depois de uma má ação, é sinal de que alguma forma de simpatia, amor ou compaixão também está sendo experimentada em relação à "vítima". Destaque-se que La Taille (2006a) considera de suma importância para a moralidade a relação entre culpa e compaixão. À transgressão segue-se uma inclinação positiva. Por sua vez, o sentimento de vergonha vem em razão não de um afeto em relação ao outro, mas em relação a si próprio. "Novamente os dois 'amores' podem estar presentes ao mesmo tempo: sentimos culpa de ter ferido um amigo (amor ao outro) e sentimos vergonha de tê-lo feito, porque decaímos perante nossos próprios olhos (amor por si próprio)" (LA TAILLE, 2002a, p. 146). Sem pretender entrar no debate que as noções de amor-próprio provocam, La Taille não vê como chamar de vaidade representações de si que incluem, entre outros conteúdos, lealdade a um amigo ou gratidão por um benefício recebido, o que, em caso de ações que não lhes correspondessem, produziria a vergonha de estar em débito com a "boa imagem" idealizada.

Falar da "boa imagem" ou de representações que se assumem como ideais da identidade dá-nos ensejo para tratarmos de um valor que traduz outro sentimento importantíssimo à moral: a honra.

2.10.4 – O sentimento de honra

Com muita frequência, honra e vergonha aparecem indissociáveis, talvez pelo fato de a ausência da primeira poder instaurar a manifestação da segunda. Há quem afirme não se tratarem tais sentimentos senão de lados diferentes de uma mesma moeda. Harkot-de-La-

Taille (1999) procura apreender o significado de honra a partir do de vergonha, mostrando como o primeiro sentimento figura como parassinônimo do segundo, o mais "masculino" de todos, embora se fale também em honra feminina, sobretudo no que diz respeito ao aspecto sexual. Para esta autora, embora em desuso no repertório linguístico, a honra ainda dá sinais de vitalidade no universo simbólico: para muitos, *ser* e *ser honrado* se confundem, e quem perdeu a sua honra perdeu a identidade.

Apreender algumas das definições dicionarizadas de honra, tais como as que nos remetem à consideração das virtudes ou talentos de alguém, ao sentimento de dignidade que distingue o indivíduo em seu entorno, a alguém que se conduz moralmente em todas as suas atuações, é reconhecer que a honra está presente entre nós. Contudo, não devemos nos apressar: estamos longe dos dias da honra cavalheiresca ou daquelas culturas em que o estado de alma de um sujeito severamente desonrado só podia ser reparado pela morte do ofensor ou de si próprio. Hoje ela parece ocupar um lugar bem mais discreto: "A desonra, vivida de maneira extrema, está algo *démodée* hoje em dia, na sociedade ocidental, a julgar pela pequena repercussão de atos finais – suicídios, assassinatos – por ela motivados" (HARKOT-DE-LA-TAILLE, 1999, p. 39). Quando muito, a desonra é uma "mácula de pouca importância", nada que uma indenização auferida pelos famigerados processos de danos morais que atulham os arquivos do judiciário de nosso país não repare.

O que fazia parte do conjunto de comportamentos passionais atinentes à honra em séculos passados, e portanto dispensava pouca ou nenhuma explicação, hoje é percebido como suscetibilidade, caráter irascível, violência colérica, sinais evidentes da presença de sérios desequilíbrios emocionais.

No entanto, pensar que a honra esvaziou-se de paixão em nossos dias é deixar de levar em conta as manifestações ardorosas em resposta a provocações que, não obstante enviesadas, revelam preocupações com a própria imagem. As agressões saem em defesa da imagem e do orgulho feridos e, por que não, da honra manchada, ainda que o sentido original desta palavra tenha sido desvirtuado. Não é impopular a ideia de que a não reação imediata e pública a uma ofensa é sinal de que o indivíduo justamente a sofreu.

Desinstalada, desvalorizada e condenável, talvez. Para muitos, com má-fama, em virtude de ter sido usada para justificar muitas barbáries, muitos duelos sangrentos na história passada. Para outros, presente e ainda fazendo sentido, associada a conteúdos eticamente admiráveis, tais como não se deixar humilhar. O fato é que, embora uma espécie de "estrela cadente", a honra continua resistindo. Weinrich (em La Taille, 2002a, p. 153) apresenta uma

explicação para isso: “aparentemente, a natureza humana é incapaz de dispensar a aprovação dos outros”.

Uma das ambiguidades presentes neste sentimento, de acordo com La Taille (2002a), pode ser vista naqueles atos motivados “pela honra”, mas não necessariamente realizados “com honra”: por exemplo, um desacato a uma ordem ser sancionado com a morte do infrator, no sentido de “lavar a honra” da autoridade desrespeitada. Assim, se se desconsidera o agir “com honra” quando se trata de defender a honra, pode-se incorrer em gritante selvageria. Ademais, um homem honrado, de acordo com a honra-virtude e não com mera reputação[33], jamais procederia de maneira covarde ou indiscriminada. Ele sempre tende a conciliar o respeito pela lei, pelo outro e por si próprio.

Retornemos agora ao vínculo que honra/desonra e vergonha mantêm. De acordo com Harkot-de-La-Taille (1999), a desonra instaura-se a partir de uma sanção cognitiva negativa exercida por um microuniverso do qual o sujeito faz parte. Ele fica aquém da imagem valorizada e exigida pelo grupo e pode incorrer em exclusão do convívio, mesmo a despeito de não compartilhar esse juízo negativo ou tal sentença resultar totalmente infundada (não passar de uma calúnia ou mal-entendido). Resta-lhe agir pronta e publicamente para reverter tal imagem. Do contrário, como a desonra é tipicamente da esfera pública, o desonrado assistirá ao valor que nele depositavam ser retirado, mesmo se nenhum demérito de sua parte contribuiu para isso. “Na desonra, a imagem pública do sujeito é tudo e depende de sua conduta, mas depende também e, principalmente, da maneira como o grupo a vê e dela fala” (HARKOT-DE-LA-TAILLE, 1999, p. 41).

Uma vez que a honra pode ser definida como o sentimento do próprio valor e da própria dignidade, La Taille (2002a) afirma que ela, a honra interior, é também sinônimo de vergonha, em seu sentido positivo. Por sua vez, a desonra significará vergonha em pelo menos três situações distintas: 1) se alguém assumir para si o juízo negativo de que é alvo; 2) se declinar de reagir aos ataques que lhe são desferidos, uma vez que “levar desaforo pra casa” é vergonhoso; e 3) se infringir alguns “códigos” de uma pessoa honrada que sejam legitimados por ele e por seu entorno: bater em alguém mais fraco, deixar de cumprir uma promessa, levar vantagem sobre uma criança etc. Nesse caso, o medo da desonra cumprirá o seu papel de regulador moral. Para este autor, o “sem vergonha” não tem honra interior; já “a pessoa

[33] La Taille (2002a) apresenta os dois tipos de honra que Pitt-Rivers distinguiu: a honra-precedência, que tem a ver com o lugar social ocupado pela pessoa que a detém, e a honra-virtude, relacionada com as qualidades pessoais, sobretudo as morais, de quem por ela se deixa conduzir, capazes de guiar a atitudes sacrificiais e heroicas. Estamos, portanto, diante de uma honra exterior, dependente de contingências sociais, e de outra, oposta, interior, diretamente relacionada à moral.

desonrada (que agiu mal ou não reagiu a agressões) sente vergonha; e a pessoa honrada tem a capacidade de sentir vergonha" (p. 161).

Assim, o sentimento da própria honra é condição necessária à moralidade: seja quando ele é experimentado negativamente em virtude de uma má ação, do que decorre a vergonha, seja quando ele antecipa a vergonha que sentiríamos caso agíssemos em desacordo com os princípios de uma pessoa honrada.

La Taille (2002a) deixa clara sua preferência por autorrespeito (ao invés de honra). E isso por dois motivos, que julgamos importante registrar, uma vez que já tivemos oportunidade de nos valer desta noção quando vimos a articulação entre os planos moral e ético. Em primeiro lugar, porque a herança semântica da palavra honra chega aos nossos dias bastante contaminada por conteúdos moralmente negativos. E, em segundo lugar, pela incontornável referência ao juízo alheio no caso da honra. Expliquemos: a honra é, ao mesmo tempo, um sentimento do valor que a pessoa tem aos seus próprios olhos e aos da sociedade. Trata-se simultaneamente de um estado interno e também de um reconhecimento objetivo, portanto que precisa passar pelo crivo de outras pessoas. Nesse caso, atendendo a essa caracterização, não se poderia dizer que alguém que agiu imoralmente, porém com o desconhecimento do resto da comunidade, incorreu em desonra. Faltaria o fator social objetivo. Por isso a preferência por chamá-la, uma vez que é sinônimo de sentimento da própria dignidade, de autorrespeito.

Somente sentirá vergonha moral, retrospectiva ou prospectiva, quem está animado pelo sentimento do autorrespeito. Mas pode-se sentir também vergonha não moral, decorrente, nesse caso, do sentimento da autoestima. Portanto La Taille (2002a) fala em autorrespeito quando se refere à vergonha moral, e em autoestima ao se referir às demais causa da vergonha.

Falta mencionar a relação estreita que honra e confiança mantêm[34]. Diz-se de uma pessoa honrada que ela é merecedora de confiança. Merecê-la é uma qualidade do ser, logo central para a moralidade. De acordo com Smith (1759/1999), merecer, obter e saborear o respeito e admiração dos homens são os grandes objetos da ambição e emulação. Nossa posição e crédito entre nossos iguais dependem muito do que um homem honrado desejaria que dependesse: da confiança que seu caráter e conduta suscitam nas pessoas com quem

[34] La Taille (2006a) aponta a confiança como um dos sentimentos morais presentes no despertar do senso moral da criança. Para este autor, nem tudo é amor e medo no que diz respeito à dependência dos pequenos em relação às figuras de autoridade. Nesta fase, a submissão depende, em boa medida, do fato de os adultos serem pessoas confiáveis. Se dizem uma coisa e fazem outra, a confiança neles depositada fica abalada, e sua autoridade, enfraquecida.

convive. A preocupação, nesse particular, mais do que confiar em alguém, é se apresentar como uma pessoa digna de confiança, uma vez que seu autorrespeito, ou honra, depende de sua fidelidade para consigo mesma. Em outras palavras, sua maneira de se conduzir não pode divergir da "boa imagem" que a inspira, sob pena de experimentar o sentimento de vergonha.

2.10.5 – O sentimento de vergonha

Central para a construção da personalidade ética, uma vez que é responsável pela honra, ou autorrespeito, que, como vimos, articula os planos moral e ético, o sentimento de vergonha ocupa um lugar de suma importância na moralidade. Em virtude de ter dedicado todo um livro a esse sentimento e sua relação com a moral, La Taille (2002a; conteúdo retomado de forma abreviada em La Taille, 2006a) é o autor que, uma vez mais, procuraremos seguir. Nosso objetivo será o de apresentar uma síntese de suas principais ideias.

Embora possa se falar em vergonha quando o que ocorre é uma mera situação de exposição, mesmo a despeito de não estar envolvido nenhum juízo negativo (próprio ou alheio), são as decorrências desse segundo tipo que nos interessam, uma vez que se traduzem por um sentimento de perda real ou virtual de valor.

Para que o sentimento de vergonha seja experimentado, o juízo negativo proveniente de outrem precisará ser assumido pelo envergonhado; logo, pressupõe-se um autojuízo negativo, sem o que a vergonha não ocorre. Além disso, é possível sentir vergonha sozinho, independente de uma situação de exposição.

Outro aspecto relevante da vergonha é o fato de ela incidir sobre o ser. Refere-se, portanto, ao eu. "Quem sou eu?", segundo La Taille (2006a, p. 135), é a pergunta que o envergonhado dirige a si mesmo: "Nessa pergunta, ele compara as 'boas imagens', ou imagens idealizadas, que tem ou quer ter de si, com a imagem por meio da qual ele realmente se vê". Podemos exemplificar isso pensando num pai de família que sente vergonha de estar em atraso com a mensalidade escolar do filho, pois vê a si próprio desprovido de valor, já que a "boa imagem" de bom pagador que traz como ideal não se coaduna com a inadimplência que teve ocasião em virtude de alguns descontroles financeiros.

No exemplo que acabamos de fornecer, a vergonha foi experimentada em razão de algo que ocorreu, portanto de forma retrospectiva. Mas pode ser o caso de ela surgir como antecipação de um sentimento penoso caso determinadas ações ou situações se tornassem realidade. Nesse casso, teríamos que falar em vergonha prospectiva.

É preciso também considerar que a vergonha nem sempre se relaciona a valores morais. Persiste uma disjunção entre a conduta e a boa imagem que se deseja ter, no entanto os valores centrais associados a esta boa imagem podem ser de outra natureza (amorais ou imorais). Alguém pode ficar envergonhado de ter um parente presidiário, de ser pobre, de ser visto comprando roupas numa loja que normalmente atrai a população de baixa renda. Ou, ainda, de ser visto como alguém que é dedicado a cumprir à risca as regras da empresa em que trabalha, de não ser reconhecido como quem se envolve em brigas entre gangues com os colegas da escola etc. A expressão "vergonha moral" fica reservada para as situações nas quais o cumprimento do dever está, de fato ou virtualmente, presente.

Alguns registros linguísticos do cotidiano contribuem para fixar o que ficou dito até então: os termos "sem-vergonha" ou "não ter vergonha na cara" traduzem a situação daqueles que, apesar de agirem imoralmente, não sentem vergonha. No polo oposto, quem "tem vergonha na cara" é justamente o indivíduo capaz de agir moralmente, pois pode antecipar um sentimento pesaroso que lhe sobreviria se desconsiderasse, na ação, os valores em que costuma se apoiar. "A incapacidade de sentir vergonha é típica das pessoas que agem contra a moral. Logo, a capacidade de sentir vergonha moral é condição necessária a esse *querer fazer* que é o dever moral" (LA TAILLE, 2006a, p. 136, grifo do autor).

Podemos também retomar a associação que fizemos entre honra e moral, quando discorremos sobre a primeira, para verificar que a pessoa honrada é aquela que sentiria vergonha caso agisse de determinadas formas. La Taille afirma que tal pessoa, quando cumpre seu dever, respeita a si própria, é fiel à imagem que tem de si. Faltar com o seu dever significaria decair aos próprios olhos. Assumindo, como este autor, o respeito pelos outros como o conteúdo do dever, conclui-se que "para a pessoa com honra, não há diferença entre respeitar outrem e respeitar-se" (LA TAILLE, 2006a, p.136).

Ainda que conhecida, julgamos oportuno nos valer de uma ilustração que é cara para La Taille (2002a, 2006a) quando o assunto é vergonha moral. Sua fonte é o autobiográfico *Le Premier Homme*, romance póstumo de Albert Camus. De origem humilde, órfão de pai e criado pela mãe analfabeta, o protagonista Jacques vive seu primeiro grande conflito: recém-admitido num colégio de classe média pela benevolência de um benfeitor, precisa completar o preenchimento de um formulário registrando qual a profissão da mãe. "Empregada doméstica" seria a informação correta. No início da palavra, o garoto hesita e, simultaneamente, dois autojuízos negativos o absorvem.

Num ambiente como aquele, Jacques sente vergonha de admitir sua condição social. Provavelmente o valor conferido ao *status* social está entre aqueles que compõem as suas

"boas imagens", do contrário tal sentimento não teria ocasião. Ademais, ver-se como pertencendo a uma classe privilegiada não é incomum nas *representações de si* das pessoas. Resta saber que dimensão esta representação ocupa no conjunto. Não ficamos sem resposta nesse caso: tão logo experimenta a vergonha de ser pobre, sobrevém-lhe a vergonha de ter sentido vergonha. Se somente o primeiro sentimento tivesse se manifestado, Camus declinaria do compromisso de dizer a verdade sobre a atividade da mãe. Mas ainda surpreso por sentir vergonha dela, ato contínuo, enxerga-se como ingrato, infiel, injusto. Que vergonha! Esse autojuízo negativo demonstra que em suas *representações de si* não somente se encontravam valores morais, como também estes eram mais fortes do que aqueles referentes ao *status* social. O formulário agora pode ser devidamente preenchido.

Com este exemplo, La Taille (2006a) sublinha a importância do sentimento de vergonha para a ação moral e chama-nos a atenção para pensarmos a personalidade como um jogo de força entre valores. Em sua opinião, a prevalência de valores morais nas representações do pequeno Camus foi decisiva para fazê-lo agir como a literatura o registrou. Temos nesse caso, de forma contundente, a caracterização do funcionamento de uma personalidade ética, em que a presença do autorrespeito, como expressão da expansão de si e causa essencial do sentimento de obrigatoriedade, prevaleceu sobre os valores da autoestima.

As pesquisas de La Taille (2002a) mostram que a vergonha não é um sentimento importante na fase de despertar do senso moral. A explicação para isso já havia sido dada por Piaget (1932/1994): enquanto os valores morais não penetrarem a personalidade da criança, a transgressão moral não pode ocasionar o medo de perder valor, ou de "decair aos olhos". Esse sentimento ganha força na fase posterior, a partir dos 9 anos (de acordo com as pesquisas), que o autor tem denominado de fase da *construção da personalidade ética*, processo que seguirá o seu curso se, ao longo do desenvolvimento, o autorrespeito, ainda incipiente, converter-se em sentimento central. Se isso não ocorrer, o autorrespeito minguará, e a vergonha acabará associando-se, sobretudo, a conteúdos estranhos à moral, sinal de que a expansão de si realizou escolhas desprezando os conteúdos morais ou, na melhor das hipóteses, relegando-os a um plano secundário. Estando a vergonha associada a conteúdos não-morais ou imorais, não haverá construção da personalidade ética.

2.11 – No encalço da compaixão

Na sequência deste quadro teórico, passaremos ao sentimento de compaixão, não sem deixar de nos remeter também, direta ou indiretamente, ao sentimento de simpatia. Como

elegemos a compaixão como o eixo central deste estudo, dedicar-lhe-emos um espaço maior que aos sentimentos anteriores. Nosso objetivo é acompanhar o que Schopenhauer (1840/1995), Adam Smith (1759/1999), Comte-Sponville (1995) e La Taille (2006a), entre outros, já nos disseram a respeito. Isso nos será grandemente útil quando estivermos analisando que influência para suas escolhas morais os adolescentes pesquisados atribuem à compaixão. Pelo destaque que deu a ela, Schopenhauer é o autor com quem iniciaremos.

2.11.1 - Compaixão – o fenômeno ético originário para Schopenhauer

Partindo da premissa de que nenhuma ação pode acontecer sem motivo suficiente, Schopenhauer[35] (1840/1995), em seu livro *Sobre o fundamento da moral*, procura demonstrar que a compaixão, segundo ele o fenômeno ético originário, está no fundamento de todas as ações dotadas de valor moral genuíno. O móvel da vontade, para o filósofo, é o bem-estar ou o mal-estar e caracterizará uma ação egoísta se o bem-estar ou mal-estar procurado for o do próprio agente, logo interessado, o que o leva a duas conclusões: 1ª) egoísmo e valor moral excluem-se um ao outro; 2ª) só há moral possível se outrem estiver envolvido.

Para que tenha valor moral, a razão para a ação ou para a omissão precisa estar exclusivamente vinculada a proporcionar ou conservar o bem-estar e a aliviar ou evitar o mal-estar de uma outra pessoa, que participa dessa ação passivamente. Caso contrário, serão os interesses do próprio agente que estarão sendo procurados. Em suma, o bem-estar e o mal-estar almejados, se próprios, são o motivo das ações, em geral; se alheios, o motivo das ações morais, em particular. Egoísmo (que quer o seu próprio bem), maldade (que quer o mal alheio) e compaixão (que quer o bem-estar alheio) estariam, assim, para o filósofo alemão, no fundamento das motivações para as ações humanas.

Como o bem-estar ou o mal-estar de um outro é capaz de mover imediatamente a minha vontade, como se fosse o meu próprio, chegando, algumas vezes, a passar por cima do meu bem-estar, quer saber Schopenhauer? Ele mesmo responde: somente se o outro se tornar o fim último de minha vontade como eu próprio o sou, o que significa sofrer com seu mal-estar, como se meu o fora, desejar o seu bem, como o meu próprio. Para tanto, continua, é necessária uma identificação tal que a diferença entre mim e outro, sobre a qual repousa meu egoísmo, seja suprimida, por meio de uma representação mental do outro, já que não é possível entrar em sua pele. Só assim para deixar de enxergá-lo como estranho. Por esse

[35] Arthur Schopenhauer nasceu em 1788, em Dantzig (Prússia), e morreu em 1860, em Frankfurt (Alemanha).

processo identificatório, sentido por simpatia, em certa medida, vê-se o não-eu tornar-se o eu, embora fique claro que o outro, e não eu, é o sofredor; na sua pessoa, e não na minha, sinto sua dor; sofro com ele, portanto nele, mas continuo a sentir a sua dor como sua, não como minha[36]. Só por meio disso o seu mal torna-se motivo para mim. Trata-se de um processo *misterioso*, de que a razão não pode dar conta diretamente e cujos fundamentos não podem ser descobertos pelo caminho da experiência.

> [...] é o fenômeno diário da *compaixão*, quer dizer, *a participação* totalmente imediata, independente de qualquer outra consideração, no *sofrimento* de um outro e, portanto, no impedimento ou supressão deste sofrimento, como sendo aquilo em que consiste todo contentamento e todo bem-estar e felicidade. Esta compaixão sozinha é a base efetiva de toda a justiça *livre* e de toda a caridade *genuína*. Somente enquanto uma ação dela surgiu é que tem valor moral, e toda ação que se produz por quaisquer outros motivos não tem nenhum. (SCHOPENHAUER, 1840/1995, p.129, grifos do autor).

Esse processo é algo cotidiano para esse pensador. Todos o vivenciaram muitas vezes em si mesmo. Até mesmo aos mais insensíveis e duros de coração ele não foi estranho. Ele surge todos os dias diante de nossos olhos, no pequeno, no singular. Por um impulso direto, alguém ajuda outro sem muita reflexão, chega a pôr sua vida em perigo para salvar alguém com quem se avistou pela primeira vez, unicamente movido pela necessidade que lhe gritava por meio do outro.

É, portanto, o sofrimento alheio que estimula uma inclinação em direção ao outro; é seu infortúnio, falta, desamparo que faz com que nos coloquemos no lugar dele: "... nada ameniza tão rapidamente a nossa ira, mesmo quando justificada, como quando se diz a respeito do seu objeto: 'É um infeliz'" (p.166). O feliz e satisfeito, de acordo com Schopenhauer, nos deixa indiferentes, não estimula nossa intervenção imediata. De modo semelhante, nosso próprio sofrer estimula nossa atividade, enquanto que um estado de felicidade nos deixa inativos e acomodados. Confere com isso a teoria de Alfred Adler, a que fizemos menção anteriormente, segundo a qual a lei da vida é suplantar obstáculos, vencer desafios, superar a si mesmo, vencer a inferioridade que constantemente nos acomete. A felicidade não requer nada; a infelicidade é que está atrás de reverter o *status quo*.

2.11.1.1 - As virtudes cardeais enraizadas na compaixão

[36] Smith (1759/1999) lembra que a compaixão experimentada jamais será idêntica à dor original. O fato de ser imaginada confere-lhe uma modificação bastante diferente. Porém esses dois sentimentos podem manter uma correspondência, suficiente para a manutenção da vida em comum.

Fonte fundadora da moral, a compaixão, para Schopenhauer, tem como principal princípio ético a regra: "não prejudiques a ninguém, mas ajuda a todos quanto puderes". A essa máxima correspondem ações de duas classes: aquelas em que se deve procurar evitar o sofrimento alheio (virtude da justiça) e aquelas que levam a interferir no sofrimento alheio já existente (virtude da caridade). Trata-se da fronteira entre o que Schopenhauer chamou de negativo e positivo, entre o não ferir e ajudar. Está-se lidando, na concepção desse filósofo, com virtudes cardeais, já que todas as demais proviriam delas, e estas se achariam arraigadas na compaixão natural. Embora incerto quanto à possibilidade de derivar da compaixão as virtudes de justiça e caridade, Comte-Sponville (1995) – para quem essa virtude, que simpatiza universalmente com tudo o que sofre, talvez seja a mais universal de todas – traz um contraponto: elas teriam surgido um dia sem a compaixão? Para este autor, uma sabedoria fundada nela, ou nutrida dela, seria a mais universal das sabedorias.

Sobre sua origem, o que nos tem a dizer Schopenhauer?

> [...] esta mesma compaixão é um fato inegável da consciência humana, é-lhe essencialmente própria e não repousa sobre pressupostos, conceitos, religiões, dogmas, mitos, educação e cultura, mas é originária e imediata e, estando na própria natureza humana, faz-se valer em todas as relações e mostra-se em todos os povos e tempos. Por isso é que se apela pra ela confiantemente em toda a parte como sendo algo presente necessariamente em todo homem, e em nenhum lugar ela é atribuída a "deuses estranhos". Pelo contrário, chama-se inumano aquele que dela parece carecer. Do mesmo modo que "humanidade" é muitas vezes usada como sinônimo de compaixão. (SCHOPENHAUER, 1840/1995, p.135).

Comte-Sponville (1995) vislumbra nesta virtude um novo humanismo, não fundado nos direitos inerentes à nossa condição, mas no imperativo dos deveres que emana do sofrimento, qualquer que seja, do outro.

A máxima que funda a moral schopenhauriana tem, portanto, um primeiro grau: *neminem laede* ("não prejudiques a ninguém"), o princípio da justiça[37]. A compaixão impede que se cause sofrimento aos outros, ao funcionar como um freio moral, sem o qual o egoísmo e maldade próprios teriam entrado em ação. Desde que o nosso ânimo seja receptivo até aquele grau para a compaixão, ele será suficiente para nos impedir de infligir sofrimento ao outro com único objetivo de alcançar os nossos fins.

[37] Schopenhauer (1840/1995) afirma que a virtude da justiça, somente na teoria schopenhauriana e "*em mais nenhum outro lugar*, tem sua origem mais pura, meramente moral e livre de qualquer mistura, pois, do contrário, teria de repousar no egoísmo" (p.136).

Schopenhauer não acredita ser preciso despertar a compaixão a cada novo caso, até porque, muitas vezes, ela chegaria atrasada. Basta o conhecimento, alcançado "de uma vez por todas", do sofrimento que toda ação injusta provoca nos outros, para que a reflexão eleve a máxima "não prejudiques a ninguém" a uma firme resolução, capaz de garantir a preservação dos direitos alheios. Princípios e conhecimento abstrato, embora não admitidos como fonte primeira da moralidade, funcionariam como depósito onde se conservaria a disposição nascida da compaixão para os casos em que fosse necessária sua aplicação. Schopenhauer fala em autodomínio, responsável por manter e seguir os princípios mesmo a despeito dos motivos que agem em sentido contrário a eles. Nas ações individuais do homem justo, a compaixão atuaria indiretamente, através dos princípios, e não tanto como "actu", mas como "potentia", não obstante estar sempre pronta para manifestar-se "actu".

Se a máxima escolhida da justiça vacila, nenhuma força é mais eficaz para avivar os preceitos justos do que aquele que a compaixão oferece. Num caso em que alguém sente prazer em manter consigo algo de valor que foi achado, excluindo-se os motivos religiosos e de prudência, "nada o conduzirá mais facilmente de volta ao caminho da justiça do que a representação da inquietação, da aflição e dos lamentos daquele que perdeu" (SCHOPENHAUER, 1840/1995, p.139). Schopenhauer está seguro de que a justiça traça sua origem desde a compaixão e lembra, para os que desdenham esse postulado, a rarefação dos atos de justiça genuína – desinteressada, espontânea, não repousadas no cálculo – que se observam entre os homens.

O segundo grau, em que o processo da compaixão transforma o sofrimento alheio no próprio, vai além de apenas sofrear o dano que se causaria a outrem. A compaixão impele a ajudá-lo. Nessa interação com o outro, nesse nível, está, para Schopenhauer, a origem da caridade, um tipo de justiça cuja máxima é *omnes, quantum potes, iuva* ("ajuda a todos quanto puderes"), da qual decorre tudo o que a ética prescreve sob o nome de deveres de virtude, deveres de amor e deveres incompletos.

> Esta participação direta e mesmo instintiva no sofrer alheio é a única fonte de tais ações se elas *tiverem valor moral*, isto é, se forem puras de todos os motivos egoístas e, por isso mesmo, se despertarem em nós aquele contentamento íntimo que chamamos de consciência boa, pacificada e aprovadora. (p.153).

Essa caridade também deve provocar admiração no observador e, por que não, um olhar de humilhação em relação a si próprio. Tendo, porém, outra motivação qualquer, ela será egoísta ou maldosa. Vale lembrar que uma boa ação muitas vezes esconde motivos

egoístas disfarçados. Alguns há que se estribam neles quando estão atrás de garantir uma reputação, ou quando agem como se estivessem ajuntando dividendos para o futuro: quem hoje é ajudado amanhã poderá retribuir. A caridade só pode ser experimentada se o motivo for puramente objetivo: acorrer à necessidade do outro e aliviar-lhe os sofrimentos, fazendo eco às palavras evangélicas: "Tu, porém, ao dares a esmola, ignore a tua mão esquerda o que faz a tua mão direita".[38]

Conforme o filósofo alemão, o conjunto das virtudes flui da justiça e da caridade, por isso virtudes cardeais. Deduzindo-as do seu princípio, lança-se a pedra fundamental da ética.

Schopenhauer vê na compaixão ilimitada por todos os seres vivos[39] o mais firme e seguro fiador para o bom comportamento moral. "Quem está cheio dela não causará seguramente dano a ninguém, mas, antes, sendo indulgente com todos, a todos perdoará e a todos ajudará, quanto puder, e todas as suas ações trarão a marca da justiça e da caridade" (p.163).

O autor reconhece uma enorme distância entre os belos discursos morais veiculados pela religião e a prática de seus fiéis. "... a ação é a dura pedra de toque de todas as nossas convicções" (p.162). Deixasse o braço secular de conter os criminosos ou, numa situação hipotética, fossem todas as leis suspensas por um único dia, e reconheceríamos decepcionados a tão pequena influência das religiões sobre a moralidade de seus seguidores.

Schopenhauer evoca, em sua ajuda, o testemunho de Rousseau, para quem o ardor que o homem tem por seu bem-estar é temperado por uma repugnância inata em ver seu semelhante sofrer. Este autor menciona Mandeville, que percebeu que "com toda a sua moral, os homens nunca teriam sido outra coisa senão monstros se a natureza não lhes tivesse dado a *piedade* para apoio da razão" (ROUSSEAU apud SCHOPENHAUER, 1840/1995, p.177). Rousseau afirma que a piedade, a única virtude natural e primeira entre todas, funda uma comunidade, tomando o lugar de leis, de costumes e de virtudes, com a vantagem de que ninguém será tentado a desobedecer a sua doce voz. Além disso, a piedade [compaixão] empurra à felicidade: desejar que alguém não sofra é desejar que ele seja feliz.

> [...] é ela que, no lugar desta máxima sublime de justiça razoável, "faça a outros como queiras que te façam", inspira a todos os homens esta outra máxima de bondade natural, bem menos perfeita, mas talvez mais útil que a

[38] Evangelho de Mateus 6.3.

[39] Schopenhauer aplica sua teoria fundada na compaixão também à relação que se tem com os animais. Em certo trecho de "Sobre o fundamento da moral", ele afirma: "A compaixão para com os animais liga-se tão estreitamente com a bondade do caráter que se pode afirmar, confiantemente, que quem é cruel com os animais não pode ser uma boa pessoa" (p. 171).

> precedente: “faça teu bem como o menor mal de outrem que for possível”. (ROUSSEAU apud SCHOPENHAUER, 1840/1995, p.178).

2.11.1.2 - A impossibilidade de corrigir o coração

Schopenhauer endereça-nos uma pergunta: pode a ética da compaixão transformar um homem de coração duro num compassivo e, daí, num justo e caridoso? Sua resposta, lamentamos, é negativa. Ele recorre a Aristóteles para nos responder: “Todo o mundo admite, com efeito, que cada tipo de caráter pertence a seu possuidor, de qualquer modo, por natureza: pois somos justos, temperantes ou fortes e assim por diante desde o momento de nosso nascimento” (ARISTÓTELES apud SCHOPENHAUER, 1995, p.182).

Sob essa ótica, as virtudes e os vícios só poderiam ser pensados como propriedades inatas. O caráter, para o filósofo alemão, seria imutável, refratário a toda melhoria mediante a correção pelo entendimento. Ele não acredita, como Kant, que seja possível um desenvolvimento do caráter, um constante progresso para o bem, por meio da moral. Chega a dizer que nunca mais devemos confiar em quem, por uma vez, mostrou-se mal. Ao contrário, devemos dar um voto de confiança à generosidade de quem alguma vez deu prova dela, mesmo que tenha mudado. “Como alguém *é*, assim será, assim tem de agir” (SCHOPENHAUER, 1840/1995, p.185). Schopenhauer acredita que se pode forçar a *legalidade*, não a *moralidade*.

> Pode-se transformar a *ação*, mas não o próprio *querer*, ao qual somente pertence o valor moral. Não se pode mudar o alvo para o qual a vontade se esforça, mas apenas o caminho que ela trilha para atingi-lo. O ensinamento pode mudar a escolha dos meios, mas não dos últimos fins gerais; cada vontade os põe de acordo com sua natureza originária. (p.189).

Assim, ao egoísta só o convenceríamos a desistir das pequenas vantagens em nome de outras maiores; aos malvados, que o causar sofrimento ao outro pode trazer sofrimentos para si próprio. Com a ética da melhoria, seria possível apenas aclarar a cabeça, ficando o coração incorrigível. Schopenhauer insiste que a essência fundamental, seja no campo moral, intelectual ou físico, é o *inato*, algo que não se pode explicar, apenas tomar conhecimento, como desdobramentos daquela engrenagem originária, do que, humildemente, discordamos. Em nosso apoio, podemos retomar as críticas de Levy-Bruhl (em La Taille, 1994) acerca da crença das morais teóricas numa “natureza humana”, idêntica a si mesma não importa o lugar ou a época. Para o autor, esta ideia universal de homem, que um mergulho nas diversas

culturas dissolveria, não favorece a evolução dos conhecimentos; antes, tal pressuposição falseia toda a reflexão sobre moralidade humana. Tampouco se pode falar numa harmonia da consciência moral humana: “as obrigações morais do homem, suas crenças, seus sentimentos, suas representações deixam entrever uma complexidade extraordinária: nada assegura, a priori, que esta complexidade esconda uma ordem lógica, nem que possa ser explicada por alguns princípios diretores” (citado por La Taille, 1994, p.8). De acordo com Tognetta (2006), Levy-Bruhl antecipa os rumos para o entendimento do ser psicológico e inaugura as sendas de uma ciência que possa pensar o homem em sua dimensão real. Portanto, se a filosofia se ocupou de postular sobre o ideal para o qual aponta a moralidade, cabe à psicologia, ao pesquisar a gênese desse fenômeno, preencher lacunas imponderáveis até então sem uma investigação empírica.

2.11.2 – Abrindo um parêntese: o sentimento de simpatia e os afetos benevolentes em Adam Smith

Embora não se tenha dedicado especificamente à compaixão, Adam Smith (1759/1999), merece, pela relevância de sua “Teoria dos sentimentos morais” – obra com a qual já tivemos oportunidade de entrar em contato anteriormente neste quadro teórico – e por aquilo que o presente trabalho tem de afinidade com sua temática, que lhe dediquemos uma atenção especial.

Dois são os objetivos de Smith (1759/1999) ao formular a sua teoria: 1) desdobrar um sistema em que considera o caráter excelente e louvável da conduta – objeto de estima, honra e aprovação – como derivado fundamentalmente dos princípios de conveniência, prudência ou benevolência desinteressada; 2) investigar por que faculdade do espírito esse caráter se recomenda a nós, ou, como um teor de conduta é considerado objeto de aprovação, honra e recompensa e outro, de vergonha, censura e castigo. Trata-se, portanto, do princípio da aprovação, cuja fonte originária está nos sentimentos. Como veremos mais amiúde, ao aprovarmos algum caráter ou ação, os sentimentos experimentados, segundo este autor, podem ser de quatro tipos: simpatizamos com os motivos do agente; partilhamos da gratidão do beneficiado; constatamos que a conduta do agente seguiu as regras gerais por meio das quais essas duas simpatias geralmente agem; e, por último, contentamo-nos com a utilidade de tal sistema de conduta, uma vez que promove a felicidade do indivíduo ou da sociedade. Desçamos, agora, a alguns pormenores da teoria.

Smith (1759/1999) principia dizendo que há mais do que simplesmente egoísmo no homem. Em sua constituição, há princípios, tais como a compaixão, capazes de fazê-lo interessar-se pela felicidade alheia como um bem necessário a si mesmo. Para ele, a compaixão, que não se limita aos virtuosos e humanitários, embora estes últimos talvez tenham mais sensibilidade para senti-la, é uma emoção experimentada ante a desgraça dos outros, quer quando a vemos, quer quando a imaginamos de modo vivo. Todavia, essa faculdade apenas nos representa as sensações dos nossos próprios sentidos, que teríamos caso nos encontrássemos em lugar de outra pessoa – não as alheias. Mas não desprezemos esse sentimento: embora sentidas em menor grau, tais sensações não são inteiramente diferentes das do infortunado. Parece bastante evidente, por si só, que através de tal solidariedade para com a desgraça alheia, podemos conceber o que o sofredor sente e até mesmo ser afetados por isso. Um exemplo do cotidiano nos bastaria: a expressão de horror e o sentimento de repulsa que nos sobrevêm quando olhamos inadvertidamente para as feridas abertas e purulentas de um mendigo estirado ao largo do caminho. A reação imediata é, na maioria das vezes, contrair o rosto ou mesmo desviá-lo para ser poupado de continuar assistindo a tão indesejada cena.

Se a compaixão denota solidariedade pelo sofrimento alheio, a simpatia, por sua vez, apresenta, ao menos no que diz respeito à abrangência, uma solidariedade com qualquer paixão. É por isso que Smith a elege para tratar do senso de conveniência das ações. De acordo como o que pôde observar, pouca coisa nos agrada mais do que perceber em outros uma solidariedade com nossas próprias emoções. Granjeamos, no entanto, mais satisfação com sua simpatia por nossas paixões desagradáveis do que por aquelas que nos causam alegria. A indiferença, nesse último caso, pode não passar de impolidez. Mas quando se trata de nossos ressentimentos, o imediato diagnóstico é grosseira desumanidade, uma vez que as emoções dolorosas da dor exigem mais fortemente o consolo benfazejo da simpatia.

Smith defende que julgamos a conveniência ou inconveniência dos afetos alheios por sua consonância ou dissonância em relação aos nossos. As paixões de outrem parecerão justas e próprias ao espectador se as emoções deste forem solidárias àquelas: “aprovar as paixões de um outro como adequadas a seus objetos é o mesmo que observar que simpatizamos inteiramente com elas; e não aprová-las como tal é o mesmo que observar que não simpatizamos inteiramente com elas” (SMITH, 1759/1999, p. 15). Os próprios sentimentos são os critérios e medidas pelos quais os do outro são julgados.

A correspondência de sentimentos entre espectador e pessoa atingida depende de o primeiro se esforçar, tanto quanto possível, por se colocar na situação do outro, o que quase sempre não é possível. Por sua vez, a pessoa atingida reclama uma solidariedade mais

completa, um alívio que somente a concordância total dos afetos do espectador com os seus pode lhe dar. Mas só obterá isso se rebaixar sua paixão até o limite em que o espectador é capaz de o acompanhar, uma vez que a compaixão jamais será exatamente idêntica à dor original. Mesmo assim, "esses dois sentimentos podem manter uma correspondência mútua, suficiente para a harmonia da sociedade. Embora jamais sejam uníssonos, podem ser concordes, e isso é o tudo o que se exige ou de que se carece" (SMITH, 1759/1999, p. 22-23).

Desses dois esforços de aproximação entre pessoa afetada e espectador, iniciativa que instaura a conveniência ou mediania das paixões, fundam-se dois grupos diferentes de virtudes: as de franca condescendência e indulgente humanidade, de um lado, e as da abnegação e autocontrole, do outro. Daí resulta, segundo Smith, que sentir muito pelos outros e pouco por nós mesmos, restringir nossos afetos egoístas e cultivar os benevolentes constituem aquilo que é sobremodo admirável na natureza humana: "amarmos a nós mesmos apenas como amamos a nosso próximo, ou, o que é o mesmo, como nosso próximo é capaz de nos amar" (1759/1999, p. 26).

De acordo com o autor, nossa simpatia pelo sofrimento, embora inferior ao que naturalmente o sofredor sente, é mais universal do que aquela sentida pelo prazer ou pela alegria. No entanto, esta última se aproxima mais da natural vivacidade da paixão original. Eis o motivo de preferirmos exibir nossos sucessos e esconder nossos fracassos. A pouca disposição dos homens em simpatizar completamente com nossa miséria é a grande motivação para elevarmos a nossa condição, por meio do que poderemos ser notados, servidos, tratados com complacência e aprovação – segundo Smith, todos os benefícios a que podemos aspirar: "Sentir que não somos notados necessariamente sufoca a mais agradável das esperanças e decepciona o mais ardente desejo da natureza humana" (SMITH, 1759/1999, p. 60).

A obsequiosidade que se demonstra para com os ricos e poderosos encontra muita correspondência numa disposição da humanidade de partilhar todas as suas paixões. Seus destinos interessam a quase todos. No entanto, essa disposição é a causa mais universal de corrupção de nossos sentimentos morais. Se o grande objeto de ambição do homem é merecer respeito e admiração, dois caminhos lhe são oferecidos com a promessa de sua obtenção: um, pela prática da virtude; outro, pelo acúmulo de fortuna e grandeza. Frequentemente assiste-se à atenção do mundo dirigindo-se mais fortemente para os ricos e poderosos do que para os sábios e virtuosos.

Um outro grupo de qualidades atribuídas às ações dos homens tem a ver com o mérito ou o demérito e implica recompensa e punição. Dos efeitos benéficos ou dolorosos que o

afeto propõe ou tende a produzir depende o mérito ou demérito. A ação que é objeto próprio do sentimento de gratidão, portanto digna de aplausos, parecerá ser merecedora de recompensa. Por seu turno, parecerá merecedora de punição a ação que se apresente como objeto de ressentimento. De acordo com Smith, muitas paixões podem nos fazer interessar pela felicidade ou miséria dos outros, mas nenhuma, como a gratidão ou o ressentimento, pode nos converter em promotores de uma ou outra. A gratidão é uma dívida que nos impomos em relação a um benfeitor. Do mesmo modo, o ódio pode instrumentalizar nossas maquinações até vermos nossos desafetos totalmente desgraçados. Mas tais paixões, como todas as outras, dependem da simpatia do espectador.

Smith afirma que ações beneficentes, dada a sua não exigibilidade, não podem ser extorquidas pela força, logo sua ausência não expõe a nenhum castigo. Se pode decepcionar pelo não aparecimento do bem que dela seria esperado, não pode, entretanto, provocar nenhum ressentimento. Diferentemente, a justiça, cuja observância não fica à expensa de nossa vontade, pode ser extorquida pela força, e sua violação expõe ao ressentimento e, consequentemente, à punição.

Na sequência de sua teoria, Smith passa a tratar do princípio pelo qual aprovamos ou desaprovamos nossa própria conduta. Segundo ele, isso se dá à medida que, "quando nos colocamos na situação de um outro homem, como se a contemplássemos com seus olhos e de seu ponto de vista, podemos ou não entender os sentimentos e motivos que a determinaram, simpatizando inteiramente com ela" (SMITH, 1759/1999, p. 139). Conseguiremos inspecionar nossos próprios sentimentos e motivos e formar algum juízo sobre eles desde que abandonemos nossa posição natural e consigamos vê-los a certa distância de nós. E o modo de fazer isso é olhar para eles como provavelmente outras pessoas o fariam. Em outras palavras, os julgamentos que já fizemos acerca da conduta de outros e elevamos à categoria de deveres, são aqueles que agora dirigimos à nossa própria conduta. Smith está falando da excelência do ser, do desejo de agradar e ser pessoa admirável; de sermos aprovado pelas mesmas coisas que aprovamos em outros. Reiteramos: não se trata apenas de um amor ao louvor ou à aprovação, mas de sermos considerados, de fato, merecedores de ambos, objetos apropriados desses sentimentos.

É esse espectador imparcial que é capaz de corrigir as falsas representações do amor de si. A motivação para sacrificar os interesses particulares em favor dos de terceiros está no amor ao que é honrado, distinção que será reconhecida por essa confluência do olhar alheio com o nosso próprio. É oportuno reafirmar que Smith não conferia ao outro a onipotência da validade dos juízos e motivos que alguém remunerava com admiração e tornava seus. Ele

deixou claro que nenhuma ação seria considerada virtuosa sem que se fizesse acompanhar do sentimento de aprovação de si.

Smith (1759/1999) propõe que a preocupação com a própria felicidade recomenda a virtude da prudência, nem sempre considerada uma de nossas qualidades mais caras ou mais nobres, justamente por decorrer, na maioria das vezes, de nossos afetos egoístas. A preocupação com a felicidade de outras pessoas, por sua vez, recomenda as virtudes da justiça e beneficência – uma da quais nos impede de prejudicar, e a outra nos ajuda a promover a felicidade, ambas relacionadas aos afetos benevolentes. Este autor afirma que o respeito aos sentimentos alheios intervém no sentido de orientar a prática dessas três virtudes, para o que contribui grandemente o "respeito aos sentimentos do suposto espectador imparcial, do grande morador do peito, grande juiz e árbitro da conduta" (SMITH, 1759/1999, p. 327-328). Se nos desviamos do curso que suas regras nos prescrevem, agindo com intemperança em relação a nós mesmos, descuidando-nos em algum aspecto da felicidade de nosso vizinho ou negligenciando alguma oportunidade de promovê-la, é esse "morador do peito" que nos chama para prestar contas de tais omissões ou violações. Frequentemente, "suas censuras nos fazem corar internamente, tanto por nossa insensatez e desatenção para com nossa própria felicidade, quanto pela indiferença e desatenção talvez ainda maiores pela felicidade de outras pessoas" (SMITH, 1759/1999, p. 328).

É também a consideração dos sentimentos do suposto espectador imparcial que faz com que coloquemos limites ao derramamento de algumas de nossas paixões, tais como o medo, a cólera, a inveja, a malícia, a vingança, a vaidade, ditas negativas, embora outras consideradas positivas, como a estima de si, não estejam descartadas, sobretudo quando escapam à moderação que delas se espera. Trata-se do autodomínio, crucial para o senso de conveniência, sem o que, entregues à sua própria incontinência, as paixões rebeldes não se adequariam àquele nível em que esse espectador as pudesse partilhar e com as quais simpatizar. O perfeito conhecimento das regras de prudência, justiça e benevolência precisa ser amparado pelo autodomínio para que o dever possa ser cumprido. Aliás, agir de acordo com tais ditames parece granjear pouca admiração se nenhuma tentação em contrário concorrer, do que resulta que o autodomínio não é apenas em si mesmo uma grande virtude, mas dele as virtudes parecem derivar o seu principal brilho.

Em linhas gerais, temos as proposições de Adam Smith sobre os sentimentos morais. Voltaremos a outros aspectos desta teoria na análise e discussão dos dados de nossa pesquisa empírica. Fechemos, por ora, o "parêntese".

2.11.3 - Compaixão no *Pequeno Tratado*

Comte-Sponville (1995) garante que a compaixão não tem prestígio: ser objeto dela significaria estar na posição de quem padece; senti-la, na posição de quem se oferece para padecer com. Quem não se fartaria de seu próprio sofrimento? Se o sofrimento é indesejável, como ela poderia ter boa fama? Ato contínuo, este autor adverte para não a rejeitarmos de pronto, chamando-nos a atenção para seus contrários: dureza, crueldade, frieza, indiferença, secura de coração, insensibilidade. Compaixão e simpatia se equivalem: a primeira diz em grego o que a segunda diz em latim. A simpatia é indiferente ao valor: há muitos canalhas simpáticos. No entanto, não se pode deixar de reconhecer que, ao ajudar o indivíduo a desviar, ainda que parcialmente, os olhos de si, ela "ensaia" uma corrida na direção da moral. A questão está toda em saber com quem se simpatiza.

A compaixão é uma espécie de simpatia na dor ou na tristeza. É a participação no sofrimento do outro. Comte-Sponville (1995) lembra que há maus sofrimentos: o sofrimento do invejoso pela felicidade alheia, por exemplo. Mas mesmo os desse tipo merecem compaixão. Todo sofrimento é um mal moral por ser sempre moralmente lastimável. A compaixão, para esse autor, é essa lástima, ou antes, essa lástima é a forma mínima de compaixão. Se simpatizar com um prazer pervertido é ser cúmplice na perversão, ter compaixão dessa situação é demonstrar um sentimento legitimamente moral.

> Compartilhar o sofrimento do outro não é aprová-lo nem compartilhar suas razões, boas ou más, para sofrer; é recusar-se a considerar um sofrimento, qualquer que seja, como um fato indiferente, e um ser vivo, qualquer que seja, como coisa. É por isso que, em seu princípio, ela é universal, e tanto mais moral por não se preocupar com a moralidade de seus objetos – e é aí que ela leva à misericórdia. (p.118).

Não são poucos, porém, os críticos da compaixão, ou da piedade, como a preferem denominar. Para que se ocupar de algo que aumenta a tristeza do mundo? Não se poderia socorrer por generosidade, por amor – portanto com alegria –, e não por piedade, por dever, poupando o lamento que daí adviria? Eis a diferença entre a moral do sábio e a dos demais: ao primeiro, razão e amor lhe bastam; aos demais, resta a piedade, que é melhor do que nada, dirá Spinoza. Comte-Sponville pensa que há algo a mais na compaixão, além de piedade e tristeza. "Não poderá existir também uma espécie de compaixão, se não alegre, pelo menos positiva, que seria menos sofrimento suportado do que disponibilidade atenta, menos tristeza do que solicitude, menos paixão do que paciência e escuta?" (p. 120).

O filósofo francês responde afirmativamente, evocando um conceito de Spinoza que se traduziu por misericórdia[40], mas que para ele parece mais próximo do que entende por compaixão. Enquanto a piedade é definida como tristeza, a compaixão seria entendida como o amor que folga com a felicidade alheia e se entristece com seu pesar. Assim, sem suprimir sua tristeza, muda sua orientação, seu valor. Ademais, "mais vale um amor entristecido – o que é, exatamente, a compaixão – do que um ódio alegre" (COMTE-SPONVILLE, 1995, p.121).

Ampliando essa diferenciação, distinguir-se-iam dois níveis de relacionamento com aquele que sofre: o primeiro é vertical, exercido de cima para baixo, uma vez que a piedade revela uma certa superioridade em quem a sente; o segundo nível, inspirado pelo respeito, horizontaliza a relação, tornando iguais compadecido e sofredor.

Jankélévitch (apud COMTE-SPONVILLE, 1995) escreve que a compaixão é uma caridade reativa ou secundária, dependente do infortúnio alheio para amar, aspecto que a caracterizaria como o amor mais baixo, não obstante ser o mais fácil. Uma simples observação do cotidiano basta para confirmar em parte esse mecanismo: o sofrimento alheio desperta relativa identificação. Não se pode dizer, entretanto, que essa identificação se traduza em ações efetivas em direção ao que sofre, com o que concorda La Taille (2006, p.115). Assim como o raciocínio moral, embora necessário, não é condição suficiente para a ação, sentir compaixão não garante, por si só, a disponibilidade atenta, a solicitude, a paciência e escuta que o infortúnio de outrem reclama. Como, então, seria um amor mais fácil sem se encarnar, sem se traduzir em atos?

Alguns há, desde Aristóteles, que costumam ver na piedade/compaixão sentida em relação a outrem apenas uma "poupança" para um futuro de incertezas. Seria uma forma de aplacar os influxos negativos do destino, ou de desviá-los de si, numa espécie de apaziguamento das forças imanentes vingativas do destino. Não passaria, portanto, de uma hábil previdência acerca dos infortúnios que poderiam sobrevir às pessoas. Como temem para si aquilo que presenciam na vida do outro, então se compadecem. A despeito da possibilidade de não se apresentar totalmente desinteressada, Comte-Sponville não vê como a piedade/compaixão seja menos real.

[40] O conceito de piedade empregado por Spinoza (COMTE-SPONVILLE, 1995) vem de *commiseratio*. Ele faz uma ligeira distinção entre *commiseratio* e *misericordia*, para Comte-Sponville, conceitos que se coadunam, respectivamente, com a piedade e a compaixão, e não com a piedade e a misericórdia, já que esta última é entendida pelo filósofo francês como contendo noções de erro e perdão (ver capítulo 9 do *Pequeno Tratado das Grandes Virtudes*). Hannah Arendt (COMTE-SPONVILLE, 1995) distingue compaixão e piedade: a primeira diz respeito a indivíduos, apreende-os em sua singularidade, é doce; a segunda vai além do que sofre uma pessoa única. É assim que alguns, em nome da piedade por um grupo específico (os pobres, por exemplo), deixam de ter compaixão por alguns indivíduos singulares, tidos como adversários. A piedade seria, então, um sentimento abstrato, e a compaixão, uma virtude.

Embora não possa ser ordenado, o sentimento da compaixão também não deveria ser encarado como um destino que se tem apenas de suportar. É necessário, como diria Kant, desenvolver em si a capacidade de senti-la. Comte-Sponville (1995), com Schopenhauer e Rousseau, reconhece na compaixão a possibilidade de passar do sentimento à virtude, da ordem afetiva à ordem ética, do que sentimos ao que queremos, do que somos ao que devemos. Seria melhor se amássemos, conclui o filósofo francês, mas nos contentemos com a compaixão, mais acessível e caminho que nos aproxima da caridade. Em outras palavras, na impossibilidade de amarmos e, consequentemente, fazermos o que quisermos, como o prognosticou Santo Agostinho, compadeçamo-nos e façamos o que devemos, como o atalhou Comte-Sponville (1995).

2.11.4 - A compaixão no despertar do "senso moral"

La Taille (2006a) situa a simpatia, reconhecidamente pertencendo à dimensão afetiva, de onde provém a compaixão, no despertar do senso moral da criança, que é essa capacidade de conceber deveres morais e experimentar o sentimento de obrigatoriedade ligado a eles. Em outras palavras, é a fase em que se apresenta a capacidade de distinguir entre as coisas "que se fazem" e aquelas que "devem ser feitas". Pesquisas chegam a inferir que desde o berço os bebês se deixam afetar por estados afetivos alheios: eles choram, por exemplo, quando ouvem outro bebê chorar. Essa disposição precoce é o embrião da simpatia, que aparecerá anos depois quando as crianças forem capazes de inferir estados internos alheios e de serem sensíveis a eles.

Esse autor afirma que podemos admitir a tese segundo a qual a compaixão é sentimento que inspira condutas morais. Entretanto, preocupado com o estatuto de regulador central da moralidade, ou de fenômeno ético originário, conferido à compaixão por Schopenhauer, coloca-nos a seguinte questão: nos momentos em que alguém não se sensibilize com a dor real ou virtual alheia, o que garantirá a ação moral? Nada, diz La Taille, se pensarmos que somente a compaixão motiva ações justas e generosas. Pensemos numa situação hipotética. Um conhecido estuprador e assassino frio caiu gravemente ferido num presídio onde estava detido. Os Direitos Humanos lhe garantem atendimento médico-hospitalar. O fora-da-lei é internado numa unidade de tratamento intensivo de uma Santa Casa onde trabalha uma enfermeira que reconhece no paciente o maníaco que violentou e matou uma parenta sua. Ela está designada para tratar desse homem gravemente enfermo. A vida dele dependerá dos cuidados que estão nas mãos dessa enfermeira. A compaixão será motivo

moral suficiente para que os direitos do presidiário sejam assegurados? Não seria necessário, no mínimo, a justiça para que a enfermeira não o abandonasse à própria sorte num ato de vingança pela barbárie cometida contra um membro de sua família? Se pensarmos como Schopenhauer (1840/1995), na justiça obrigatória dispensada ao moribundo, estaria, em essência, representada a compaixão, sem a qual aquela não poderia ter sido despertada.

La Taille (2006a) lembra também que algumas ações morais não visam ao bem-estar de outrem. Que lugar a compaixão ocuparia num caso em que um trabalhador reivindica para si próprio na Justiça as horas extras que o ex-patrão por anos a fio negligenciou? Para esse autor, a presença da simpatia, e decorrentemente da compaixão, apesar de apresentar forte motivação para ações justas e generosas, "não é nem garantia perene de ações morais nem sentimento necessário a todas as expressões da moralidade. [...] Porém, negar o estatuto de sentimento central na moralidade humana não implica desprezar seu papel na gênese dessa moralidade" (p.116). La Taille, não desconsiderando o fato de a simpatia não decorrer de uma decisão consciente, liga-a a uma dimensão racional, uma vez que somente temos simpatia por aquilo que julgamos digno de despertá-la.

Já vimos em Piaget (1932/1994) que o comportamento da criança quanto às pessoas, demonstra, desde o início, tendências à simpatia e reações afetivas, que prenunciam condutas morais posteriores. Ao lado das tendências vingativas, a compaixão aparece, para Piaget, como uma tendência instintiva, independentemente da pressão adulta. Essa sensibilidade levará, doravante, as crianças a procurarem mais agradar a seus pais do que lhes obedecer. Portanto a simpatia contribuirá decisivamente com a descentração, à medida que os sentimentos de outrem são inferidos por aquele que passa a agir em torno das expectativas deles. É a partir desse momento que a criança consegue julgar em função das intenções. La Taille (2006a) associa uma outra característica a essa de descentração: a saliência do outro. Ou seja, a presença do outro como objeto de atenção. A simpatia ajudaria a superar uma educação que privilegia mais o respeito aos direitos alheios do que às necessidades alheias, ampliando o universo moral da criança para além das exigências e sanções educacionais, o que contribuiria, e muito, para vencer a heteronomia. As atitudes de generosidade que a simpatia é capaz de inspirar, por serem bem menos normativas, favorecem uma compreensão mais autônoma de seu valor, o que não se dá com os deveres a que a criança se submete desde cedo por intermédio de regras sem, no entanto, atinar perfeitamente com os princípios que as animam. "Enquanto a regra imposta dá mais ênfase à obediência do que à pessoa-alvo da ação proibida, a simpatia faz o contrário, dando mais visibilidade a outrem e, por conseguinte, a uma das razões essenciais de ser da moral" (p. 118).

Se é por simpatia, e não por obediência, que a criança consegue perceber e admirar, desde tenra idade, virtudes como a generosidade e a compaixão, muito mais do que a justiça, em que noções prescritivas estão envolvidas (LA TAILLE, 2006b), há claros indícios precoces de autonomia que precisam ser valorizados e fortalecidos a fim de que a heteronomia, confrontada pelo concurso desse sentimento, não encerre por tempo demasiadamente longo, para não dizer perene, esses sujeitos em seus previsíveis redutos. Se assim não for,

> A coação social – entendemos assim toda relação social na qual intervém um elemento de autoridade e que não resulta, como a cooperação, de pura troca entre indivíduos iguais – tem como efeitos sobre o indivíduo resultados análogos aos da coação adulta em relação ao espírito da criança. Porque, na realidade, os dois fenômenos constituem apenas um só, e o adulto, dominado pelo respeito unilateral dos "Velhos" e da tradição, conduz-se à maneira de uma criança. (PIAGET, 1932/1994, p.253).

Para este autor, o justo assimilado à regra formulada é ainda a opinião de muitos adultos, pois não sabem colocar a autonomia da consciência acima do preceito social e da lei escrita. Por mais racionais que sejam, os adultos não submetem à sua "experiência moral" senão uma parte ínfima das regras. Alicerçado numa noção imperativa, prolonga-se, assim, o processo de heteronomia indefinidamente. Seria preciso procurar no plano ético, aquele que se ocupa com um sentido para a existência, o que inclui os deveres assumidos para essa "vida boa", a solução para se chegar à autonomia moral.

2.11.5 – Compadeça-se ou faça o que deve fazer[41]

De acordo com Comte-Sponville e Ferry (1999), a *vida boa* "[...] é muito mais um problema de sabedoria ou de espiritualidade do que de justiça, muito mais de felicidade do que de virtude, muito mais de salvação do que de dever. Ela supõe a moral, é claro, mas não se reduz a ela" (p.193).

Quando se trata de "saber fazer", ou seja, conhecer qual é o dever, Comte-Sponville (COMTE-SPONVILLE; FERRY, 1999) não se pergunta o que a razão manda, nem a que lei absoluta deve se submeter, nem se sua máxima é universalizável. Basta descobrir o que faria, na mesma situação, um indivíduo que só agisse por amor (por exemplo, Jesus Cristo), um

[41] Este subtítulo é uma paráfrase da máxima "Ame, ou faça o que deve fazer", empregada por Comte-Sponville, em que estão implicados os aspectos da "vida boa" e do dever, logo da ética e da moral (COMTE-SPONVILLE; FERRY, 1999, p.209).

indivíduo que só agisse por compaixão (por exemplo, Buda) ou simplesmente um indivíduo sem baixeza nem fraqueza (por exemplo, Diógenes, o Cínico). “Faço funcionar esses três modelos juntos, aplico neles minha razão – mais para escolher os meios do que para estabelecer os fins –, e isso quase sempre basta para me indicar claramente o que eu deveria fazer. Se não for o caso, nenhum absoluto fará melhor” (p.204).

Mas, segundo esse autor, como não sabemos amar, e a compaixão corre o risco de ser sufocada pelo egoísmo, precisamos de moral. A ética não basta. A moral seria nossa maneira de permanecer fiel ao amor quando ele não está presente.

> A moral é uma aparência de amor; é o que a torna secundária (só precisamos de moral porque não sabemos amar) e necessária (precisamos efetivamente dela, portanto). É por isso que a ética liberta da moral, mas consumando-a, como Spinoza viu, e não abolindo-a, como Nietzsche ou Deleuze pretenderam. “Não vim abolir, mas consumar...” É o que Spinoza chama de espírito de Cristo, que nos liberta da “servidão da lei”, por certo, mas confirmando-a e inscrevendo-a, dizia ele, “no fundo dos corações”. Porque o amor não é comandado, nem necessita de leis. Ele comanda? Digamos em vez disso que ele recomenda, ou só comanda – é o que chamamos moral – na sua ausência. (COMTE-SPONVILLE; FERRY, 1999, p.206).

Portanto, de acordo com o coautor de *A sabedoria dos modernos*, na impossibilidade de amar, resta fazer o que deve ser feito. “Ame, e faça o que quer” (emprestada de Santo Agostinho, é a máxima da ética); “aja como se você amasse, e faça o que deve fazer” (reordenada por Comte-Sponville, é a máxima da moral) (p.208). É inevitável perguntarmos: o que fazer quando o que se deve fazer não vem sendo feito? Se o que nos sobra é a alternativa do amor, e constatamos que, de uma vez por todas, não amamos, como escapar a tão intrincado labirinto? Poderíamos tentar voltar a fazer o que deve ser feito e continuar não amando. Mas poderemos tentar amar e comprovar que as coisas que precisam ser feitas “automaticamente” se farão.

Talvez possamos recomeçar com a compaixão, a “face mais humilde [do amor] e sua aproximação cotidiana” (COMTE-SPONVILLE, 1995, p. 160), não porque temos a intenção, à semelhança de Schopenhauer, de colocá-la no centro do fenômeno moral, mas porque acreditamos em sua importância para que saiamos de nós mesmos em direção ao outro como ser de necessidade, primeiro, e de direito, em seguida. Quem sabe revirar os escombros e redescobrir neles nossa precoce disposição para sentir a compaixão seja um caminho mais curto, e mesmo assim um caminho, não um atalho, que nos faça chegar à vida ética, aquela em que as leis abrem sulcos profundos à medida em que são inscritas em nosso interior. Os

sofrimentos, não importa de que proporções, de que todos somos participantes, são matéria-prima combustível que poderá fazer incender a chama da compaixão que ora bruxuleia. “A vida é difícil demais e os homens são infortunados demais para que esse sentimento não seja necessário e justificado” (COMTE-SPONVILLE, 1995, p.121). Motivos para despertá-la não se esgotam. A mediocridade ética que nos acomete seria razão mais que suficiente.

Antes de concluirmos, uma tarefa, ainda, se nos impõe: com o perdão do trocadilho, fazer justiça à mais racional das virtudes. Por estranho que possa parecer, sobretudo porque finaliza uma seção em que estamos abordando os sentimentos morais, precisamos dedicar alguma atenção a esta noção basilar do que se chama moralidade humana, indiscutivelmente, pela sua universalidade, abrangência e quase unanimidade, pedra de toque de qualquer sistema moral espalhado pelo planeta. Como o veremos, a justiça foi o conteúdo que elegemos para figurar ao lado da compaixão na investigação empírica deste estudo. Examinar, ainda que brevemente, alguns de seus pressupostos trará a fundamentação necessária para análises e discussões posteriores.

2.12 – Concluindo: em defesa da justiça

Quando a ajuda mútua de que todos os integrantes da sociedade humana precisam não pode ser provida por motivos generosos e desinteressados, ainda assim a ordem social necessariamente não se dissolverá, pois pode subsistir, de acordo com o que postula Adam Smith (1759/1999), por um senso de sua utilidade, sem qualquer amor ou afeto recíprocos[42]. Não será, nesse caso, a gratidão o vínculo entre os homens, mas uma troca mercenária de bons serviços, segundo um acordo prévio entre eles, desde que se abstenham de se ferir e ofender mutuamente, para que o ressentimento e a animosidade resultantes não rompam os elos existentes. Mesmo uma sociedade entre ladrões e assassinos não pode prescindir de algumas garantias: “a necessidade de justiça é tão grande e tão universal que os próprios bandidos, vivendo de crimes e roubos, não podem subsistir entre eles sem alguma espécie dela” (CÍCERO, 2007, p. 95).

A beneficência é menos essencial à existência da sociedade do que a justiça. “A sociedade poderá subsistir, ainda que não segundo a condição mais confortável, sem beneficência, mas a prevalência da injustiça deverá destruí-la completamente” (SMITH,

[42] Embora concorde com essa posição, Comte-Sponville (1995) ressalva que essa utilidade ou necessidade sociais não poderiam limitar totalmente o seu alcance. Ou seja, uma justiça só para os fortes seria injusta. Ela é, antes, o respeito à igualdade de direitos, não de forças, e aos indivíduos, não às potências.

1759/1999, p. 107). Se a beneficência ornamenta o edifício, a justiça funciona como o alicerce que o sustenta. Removida essa virtude, em tudo precisa, inteligível e objetiva, toda a imensa e complexa estrutura da sociedade humana em pouco tempo deverá "esboroar em átomos". Essa consciência parece nos ter feito constituir o ressentimento e a indignação como defesas, salvaguardas da justiça e segurança da inocência, sentimento por meio do qual podemos repelir o mal que arquitetam contra nós e retaliar o que nos intentam fazer, de modo que surja ocasião ao ofensor de se arrepender e se instale nos circunstantes o temor de figurar como réu em semelhante delito. Apesar de naturalmente solidários, os homens sentem muito pouco por aqueles com quem algum ou nenhum laço afetivo mantêm, se comparado ao que sentem por si mesmos. A desgraça do semelhante é desprezível perto de um pequeno inconveniente próprio. Segundo Smith, pode haver tantas tentações para ferir a outros que se esse princípio não se interpusesse entre os homens, não seriam poucos os que se lançariam sobre seus desafetos como animais ferozes prontos a despedaçá-los.

Se não se pode exigir as virtudes beneficentes, que parecem ter sido deixadas à nossa própria escolha, o mesmo não se dá com a justiça: atender suas prescrições é um dever que nos obriga; violá-la constitui ofensa passível de sanção e reparação. Em face da natureza da justiça, muitas vezes uma virtude negativa que apenas nos impede de ferir ou prejudicar a outrem, Smith (1759/1999) afirma que a observância às regras que ela propõe costuma não oferecer recompensa, salvo o merecimento de ser tratado posteriormente com a mesma distinção que se dispensou a outros.

Como sabe que da manutenção da sociedade depende sua própria vida, o homem detesta tudo o que pode destruir a sociedade e não se furta de envidar todos os esforços para impedir que isso ocorra. Uma vez que a injustiça necessariamente tende a destruí-la, à medida que destrói indivíduos que a constituem, ele é enérgico para conter a progressão do mal que, ao instaurar a desordem e a confusão, pode acabar com tudo aquilo que lhe é caro, mesmo que para isso tenha que usar de coerção. Para ficarmos num único exemplo, basta lembrarmos a pena capital em vigência nos códigos de alguns países. Fora de circulação, o perturbador da paz não mais inspiraria comportamentos semelhantes. Smith fala da necessidade de se incutir uma reverência por regras de conduta tais como as que se depreendem da justiça, da verdade, da fidelidade, para que a sociedade subsista.

A fim de dirimir um provável equívoco que pode ter lugar, depois de considerarmos as linhas acima, nas quais observamos refletido o pensamento de Smith (1759/1999), registramos a ampliação da noção de justiça que sua obra abrangeu. Esse cuidado é para fugirmos da inadvertência de associá-lo inapelavelmente e/ou apenas a uma noção rudimentar

e heteronômica da justiça, que a liga a uma simples abstenção de causar dano ao próximo e cuja observância pode ser extorquida pela força, sob pena de expor a castigo se negligenciada. Para além da evitação de um mal positivo, Smith atribui-lhe um outro sentido, mais refinado, não sem deixar de associá-la, nesse caso, à caridade e à generosidade, quando diz que deixamos de fazer justiça a nosso vizinho quando não lhe devotamos o amor, o respeito e a estima que seu caráter, situação e relação conosco tornam adequados e apropriados. Nesse sentido, a injustiça estaria em não honrar um homem de mérito com quem mantemos um relacionamento, mesmo a despeito de não o prejudicarmos sob qualquer aspecto. O nosso não serviço seria sinal de deliberada injustiça contra ele, o que o espectador imparcial desaprovaria. Portanto o autor distingue a justiça em duas de suas manifestações: a justiça comutativa, que se cumpre quando abstemo-nos de prejudicar, e a justiça distributiva, que teria a ver com beneficência e compreenderia todas as virtudes sociáveis.

Comte-Sponville (1995) afirma que, sem fazer as vezes de qualquer outra virtude, a justiça – "virtude completa", como queria Aristóteles (2007) – contém todas as demais. Para Cícero (2007), ela é a virtude por excelência, senhora e rainha de todas as virtudes, primeira qualidade do homem de bem. Boa em si, ou absolutamente boa (todo valor a supõe), não substitui, no entanto, a felicidade, embora nenhuma felicidade a dispense. A propósito, para Kant (2006), que não via sentido no fato de os homens viverem sobre a terra sem justiça, a tarefa da moral não se presta a ensinar como obter a felicidade, mas como merecê-la, daí o papel dos deveres – no entendimento de Comte-Sponville, a própria justiça, como exigência e obrigação.

Nada, de acordo com Cícero (2007), é útil se contrário ao honesto (ou justo). A justiça não poderia ser sacrificada em nome do bem-estar, da eficácia ou da felicidade, ainda que da maioria. Aliás, a que se poderia sacrificar a justiça, pergunta Comte-Sponville (1995), uma vez que sem ela não haveria legitimidade nem ilegitimidade? Ser injusto por amor ou pela felicidade (própria ou alheia) é ser injusto. Sem justiça, os valores deixariam de se apresentar como tais. Ela se situa num duplo respeito: à legalidade, na ordem social, e à igualdade, entre os indivíduos. Mas o que fazer quando esses respeitos estão em conflito? Onde está a justiça quando, a despeito de se saber que a igualdade dos bens é justa, a propriedade privada é defendida, e a desigualdade das riquezas é perpetuada? Mas a questão é complexa e mereceria várias indagações. Por exemplo: seria justo que todos recebessem as mesmas coisas sem que apresentassem as mesmas necessidades ou os mesmos méritos? Sem as mesmas capacidades ou os mesmos encargos, seria justo exigir de todos as mesmas coisas? Podemos parar por aqui, do contrário nos desviaremos do nosso propósito.

O segundo respeito aponta para a moral: quando a lei é injusta, é justo combatê-la ou transgredi-la. Respeitar e defender as leis sim, mas não à custa da justiça. “A moral vem antes, a justiça vem antes, pelo menos quando se trata do essencial, e é por aí, talvez, que se reconhece o essencial. O essencial? A liberdade de todos, a dignidade de cada um e os direitos, primeiramente, do outro” (COMTE-SPONVILLE, 1995, p.74). Mas este autor adverte que a igualdade não é tudo. Não seria justo, por exemplo, um juiz que infligisse a todos os acusados a mesma pena ou um professor que atribuísse a todos os alunos a mesma nota. Nesses casos, deveria intervir a consideração à proporcionalidade do delito ou mérito. É nesse ponto que o princípio da equidade se faz necessário, a fim de a igualdade se tornar ainda mais efetiva. Na impossibilidade de a justiça não poder estar toda ela contida nas disposições gerais de uma legislação, e portanto não coincidirem, socorre-nos a equidade, que instaura uma igualdade de direito, apesar das desigualdades de fato. Para Aristóteles (2007, p.125), “a natureza do equitativo é uma correção da lei quando esta é deficiente em razão da sua universalidade”. Comte-Sponville (1995, p. 93-94) explica que tal princípio “permite adaptar a generalidade da lei à complexidade cambiante das circunstâncias e à irredutível singularidade das situações concretas”. Trata-se de corrigir os rigores e abstrações da lei escrita mediante as exigências muito mais flexíveis e complexas da igualdade. Ou, ainda, nas palavras de Aristóteles (2007, p.125), reconhecer que “toda lei é universal, mas não é possível fazer uma afirmação universal que seja correta em relação a certos casos particulares”.

Mais próxima do altruísmo, a justiça vai de encontro à tirania do eu: ela é a virtude pela qual cada um tende a superar a tentação inversa de se colocar acima de tudo e a tudo sacrificar pelos próprios interesses. Diante do desmedido da caridade (amar é nos pedir demais) e do desmedido do egoísmo (em que o eu é tudo), a justiça preconiza: a cada um a sua parte, nem de mais nem de menos. O justo é aquele que se mantém concedendo a cada um o que lhe cabe. Mas o homem equitativo vai além. Ele “não se atém de forma intransigente aos seus direitos, mas tende a tomar menos do que lhe caberia, embora tenha a lei do seu lado; e essa disposição de caráter é a equidade, que é uma espécie de justiça e não uma diferente disposição de caráter” (ARISTÓTELES, 2007, p.125).

Para Comte-Sponville (1995), a equidade é justiça aplicada, viva, concreta, que não pode prescindir da misericórdia, não para se eximir de sempre punir, mas para superar o ódio e a cólera.

Eis o que julgamos importante apresentar sobre a justiça. Na sequência, depois de encerrar as reflexões teóricas que o escopo de nosso estudo permitiu, queremos, a fim de estabelecermos uma relação dialógica com a temática que estamos investigando, lançar mão

da ajuda da literatura ficcional. Deixemos que ela diga melhor aquilo que temos nos afadigado por fazer de outro modo. A próxima seção, como adiante detalharemos, introduzirá um estudo (a ser retomado nas conclusões, quando já estivermos de posse dos dados da pesquisa empírica) que inspirou e ao mesmo tempo complementa a investigação que realizamos junto a adolescentes, mediante o qual analisamos, em paralelo, no simbólico-literário, os desdobramentos do recebimento de um atendimento magnânimo de compaixão em personagens.

Entre os textos que escolhemos, além de “Os Miseráveis”, de Victor Hugo [1862/19--], merece destaque a obra “O Idiota”, de Dostoiévski (2002), com que se poderá verificar como a compaixão pode nos ensinar a amar. Neste romance, em específico, procuraremos seguir as pegadas de certo príncipe Míchkin, um ser que tem tanto de excêntrico quanto de atoleimado, mas cuja ética é como um magnete, capaz de atrair uma sociedade moralmente decadente e necessitada de redenção.

III

UM ESTUDO LITERÁRIO SOBRE A COMPAIXÃO

"Nunca interpretes arbitrariamente a lei, como costumam fazer os ignorantes que têm presunção de agudos.
Achem em ti mais compaixão as lágrimas do pobre, mas não mais justiça do que as queixas dos ricos.
Procura descobrir a verdade por entre as promessas e dádivas do rico, como por entre os soluços e importunidades do pobre.
Quando se puder atender à equidade, não carregues com todo o rigor da lei no delinquente, que não é melhor a fama do juiz rigoroso que do compassivo.
Se dobrares a vara da justiça, que não seja ao menos com o peso das dádivas, mas sim com o da misericórdia. [...]
Ao culpado que cair debaixo de tua jurisdição, considera-o como um mísero, sujeito às condições da nossa depravada natureza, e em tudo quanto estiver da tua parte, sem agravar a justiça, mostra-te piedoso e clemente, porque ainda que são iguais todos os atributos de Deus, mais resplandece e triunfa aos nossos olhos o da misericórdia que o da justiça."

(Conselhos de Dom Quixote a Sancho Pança antes de este se tornar governador)
Miguel de Cervantes Saavedra, em "Dom Quixote de La Mancha"

"A literatura, como toda arte, é uma confissão de que a vida não basta."

Fernando Pessoa

3.1 – Considerações iniciais

No início de 2006, fomos convidados a desenvolver, junto a alunos do Ensino Médio de um colégio particular onde, desde o ano anterior, atuamos profissionalmente, as oficinas do "Projeto Nestlé de Literatura". A atividade propunha onze encontros, um a cada semana, com roteiro previamente delineado e a participação de 10 alunos. Tendo como fundamento as obras "Contos", de Machado de Assis, e "Poemas", de Mário Quintana, cada uma das oficinas durava, em média, duas horas e tinha como objetivo discutir textos em prosa e versos, num diálogo com outras manifestações artísticas, tais como teatro, pintura, música. A cada encontro, renovavam-se as dinâmicas para que houvesse interações entre os participantes e estes pudessem, concomitante ao envolvimento com o conteúdo das obras mencionadas, falar de si, buscando intertextualidade com outros conhecimentos que já haviam adquirido. Paralelamente, os envolvidos também se dedicavam a produções escritas, cujo objetivo era prepará-los para um texto final, elaborado em conjunto, como produto da avaliação do Projeto, instrumento que seria encaminhado à instituição fomentadora.

As onze semanas que se seguiram produziram um despertamento muito grande pelos textos de Machado de Assis e Mário Quintana. O compartilhamento de impressões, entendimentos, dúvidas, questionamentos proporcionou um ambiente bastante fecundo: exercitou-se, neste período, o senso crítico, o senso estético, as elucubrações filosóficas, a sensibilidade artística. Ao final, fomos unânimes: houve amadurecimento intelectual e emocional, alargamento da visão de mundo e, sobretudo, a construção de estruturas de pensamento que nos ajudariam a novas leituras da realidade circundante.

Um conteúdo que entremeou as discussões, mesmo não tendo sido elencado em nossa pauta conhecida de antemão, foi a ética e, por consequência, a moral. Valores, portanto, eram a moldura e, por que não dizer, a consistência dos assuntos poéticos, estéticos, intelectuais e artísticos em que nos exercitávamos. Não pudemos deixar de registrar internamente uma certa avidez que os alunos demonstravam por valores morais, especialmente quando estes se apresentavam desvestidos de moralismo dogmático. A universalidade dos temas presente nos textos literários serviu-nos na medida exata para pensarmos as grandes questões da existência. Houve também um caminho que favoreceu a irrupção de afetos. Alguns dos participantes das oficinas puderam, ao falar de si, iniciar um processo de autoconhecimento, de autorrespeito e de conhecimento e respeito do outro.

O término do Projeto não nos fez "virar a página", atitude a que nos entregamos quando corremos atrás de satisfazer as demandas sempre em curso das famigeradas apostilas,

material didático comum em escolas particulares. Antes, muitos dos princípios que ali vivenciamos com os alunos passamos a aplicar durante a ministração das aulas de Língua Portuguesa, disciplina a que nos dedicamos desde 2004, inicialmente no ensino público estadual e, posteriormente, na rede privada (Ensino Médio). Tivemos os olhos abertos para enxergar a riqueza dos textos literários como instrumento de evocação de valores e de discussão das grandes questões éticas que permeiam a história da humanidade. O resultado, desde então, tem sido muito animador.

Ao mesmo tempo em que essa reviravolta pedagógica nos acontecia, dela dávamos conhecimento a um amigo, o professor-doutor Ricardo Leite Camargo. De nossas conversas, surgiu um convite para elaborarmos juntos um projeto que aliasse Psicologia Moral (domínio compreendido na linha teórica com a qual o professor Ricardo trabalha) e Literatura. O projeto transformou-se, não muito tempo depois (no ano de 2007), no ingresso ao programa de pós-graduação em Educação Escolar da Unesp FCL de Araraquara.

3.1.1 – As perguntas que ensejaram este estudo literário

Foi La Taille (2009a, p. 284) quem afirmou que "todo o problema educacional reside em propiciar a construção de representações de si entre as quais as virtudes morais e outras que lhes sejam úteis ocupem lugar de destaque". O trabalho com a afetividade, com os sentimentos, é, portanto, um imperativo. Mas por onde começar, neste tempo de uma ética minimalista? Por quem ser influenciado, numa sociedade em que a magnanimidade é anã e o dever claudica? Bem, de acordo com o que passaremos a estudar nesta seção e retomaremos nas conclusões, a boa literatura[43], pela universalidade que veicula, pode funcionar como fonte importante de inspiração? Se a força do *querer fazer* moral depende dos rumos que toma a *expansão de si próprio*, e no meio social em que interagem os adolescentes desta pesquisa, como veremos adiante, os valores morais são pouco prestigiados enquanto traduções de excelência do ser, a literatura poderia se apresentar como uma fonte fecunda, entre outras, de onde derivar *representações de si* morais?

[43] Enquanto no "mero entretenimento", o foco narrativo está predominantemente na ação, o que costuma proporcionar ao leitor um prazer fugaz sem reverberação para a construção do seu caráter, na "boa" ou "grande literatura", de acordo com a escritora Dorothy Sayers (em EDWARDS, 2001), a condição humana é retratada com verdade, sem simplificações à sua complexidade nem "retoques" à sua ambiguidade. Ao invés de sermos representados sempre melhores e mais inteligentes e ficarmos diante de projeções aumentadas de nossos eus irreais, na imagem da experiência do grande artista reconhecemos a nossa, não importa que muitas vezes revelada em toda a sua crueza e repugnância.

Adiantemos: não há como sermos conclusivos neste ponto apenas levando em conta uma análise de algumas obras literárias. Mas, de posse dos dados empíricos, poderemos, nas conclusões, retornar à literatura e ampliar nossa compreensão sobre as possibilidades que ela oferece para o desenvolvimento humano ou, quem sabe, lapidar nossas perguntas e, dessa forma, anunciar caminhos que convidem ao prosseguimento nesse conhecimento ora iniciado. Expliquemo-nos. Uma vez que as narrativas literárias forneceram o mote para a criação de duas das três histórias submetidas aos adolescentes de nossa pesquisa empírica e é da problematização do enredo daquelas que recolhemos os conflitos e os motivos morais que apresentamos aos nossos sujeitos, o julgamento destes às histórias que compõem nosso instrumento poderá revelar, correspondentemente, que sentimentos lhes sobrevêm quando entram em contato com as situações morais que a literatura representa. Num e noutro caso, não podemos ser categóricos e afirmar que o que dizem ou sentem guarda uma relação estreita com o que fariam se protagonizassem realmente as histórias a eles apresentadas. Mas pelos sentimentos, sobretudo o de admiração, que permeiam suas avaliações, temos fortes indícios, recolhidos à exaustão de seu posicionamento verbal, de que sua hierarquia de valores sofre confrontação, sua maneira habitual de julgar moralmente as situações é contestada e perde, ao menos momentaneamente, o equilíbrio.

Em suma, embora não tenhamos elegido como objetivo verificar empiricamente se um trabalho com a literatura pode constituir-se como fonte privilegiada de inspiração para a construção das *representações de si* morais, o que só poderemos depreender por meio de uma associação indireta com os resultados da pesquisa de campo com os sujeitos-adolescentes, não queremos perder de vista a oportunidade de, enquanto descemos aos meandros de nossa análise literária, delinearmos importantes questões de pesquisa que poderão posteriormente permitir desdobramentos à presente investigação[44]. A propósito, como advertiu La Taille (2009a), é urgente que as respostas que a escola e a universidade distribuem se façam acompanhar das perguntas que as desencadearam, sem o que continuaremos a ver interditado um dos grandes objetivos da educação. “A pergunta é a expressão da busca de sentido, o primeiro passo para alcançá-lo” (p.145). Detenhamo-nos, ainda, no que alguns teóricos postularam sobre a relação entre literatura e moral, ou entre aquela e a busca de sentido.

[44] Em nossa atuação como professor de Língua Portuguesa para alunos do Ensino Médio, desde 2005, temos vivenciado muitas situações reais acerca do impacto dos “motivos” literários na vida de adolescentes. Mas para afirmarmos categoricamente sua influência sobre as *representações de si* dos alunos, precisaríamos proceder a uma investigação que, por ora, foge às pretensões deste trabalho. Como dissemos, limitar-nos-emos a continuar suscitando novas questões de pesquisa, enquanto nos valemos de toda a riqueza artística que a literatura prodigaliza para dialogar com os achados da Psicologia Moral.

3.1.2 – Uma falta suprida pela linguagem

Cremos que as análises que as obras escolhidas para este estudo nos permitiram colocam-nos bem longe das meras lições de moral, embora devamos ter cuidado em não nos apresentarmos no cotidiano mais piagetianos do que o próprio Piaget, de acordo com quem, guardadas suas justas proporções, "a lição de moral não deve de forma alguma ser proscrita" (em LA TAILLE, 2009a, p. 251). Já em JM, Piaget (1932/1994, p. 152), ao discutir as causas do realismo moral, lembrava a importância da presença da literatura como suprimento para a psicologia científica: tanto a narração autobiográfica quanto os romances "diz[em] mais que qualquer estudo especializado", ele afirmava. Puig (1998) destaca a importância da narratividade para a construção da personalidade moral. Segundo este autor, ao recepcionarem uma obra, os leitores nunca o fazem à margem de si mesmos. A leitura de uma obra alheia, seja ela de tipo autobiográfico ou ficcional, é sempre de algum modo a leitura de nossa própria história e nos coloca diante de uma forma de conhecimento diferente do lógico-científico.

> Sua pretensão não é demonstrar e convencer com raciocínios, mas construir relatos cuja semelhança com a vida nos permita compreendê-la melhor e aprender a vivê-la de modo ótimo. [...] uma narração é um meio que permite aos sujeitos de ficção usar valores em situações semelhantes às reais. Para os leitores, porém, é um meio essencial de subjetivação moral. (p. 141).

As linguagens simbólicas e analógicas de que a narrativa é fértil são importantes para a construção da identidade moral, já que, de acordo com Puig (1998), o simbolismo é um meio para que nos aproximemos de um conhecimento mais vivo dos valores. Para o autor, "a captação dos valores se realiza de maneira mais profunda e com maior eficácia quando sua transmissão não se reduz à linguagem de conceitos e razões, mas se estende à linguagem dos símbolos" (p. 141). Trata-se de uma linguagem "cuja imediatez e penetrabilidade funde ideias e afetividade, e desse modo facilita o conhecimento, a estima e o compromisso em relação aos valores e às formas de vida valiosas" (p. 141). Para Puig, os símbolos motivam e impulsionam para implicar o indivíduo naquilo que eles antecipam. Constituem-se em eficazes elementos formativos, desde que aquele que deles se utiliza não se deixe levar por eles à irracionalidade.

A propósito da construção simbólica, podemos também mencionar a presença dos "modelos" no processo de construção da personalidade moral. Sua função, de acordo com Puig (1998, p. 202), é mostrar, por meio de uma representação exemplar, algum princípio ou comportamento ético:

> [...] eles conseguem, mediante narrações, representações icônicas, filmes, condutas pessoais ou biografias públicas, mostrar de forma totalmente encarnada e concreta uma maneira de realizar os valores. Os modelos apresentam condutas, atitudes ou formas de vida que, além de propor valores, manifestam a maneira de pô-los em prática. Como se pode supor, os modelos estimulam algum tipo de imitação nos sujeitos que estão expostos a eles, embora isso não implique necessariamente uma cópia mimética (os grifos são nossos).

Diante da conduta que encarna valores que os modelos apresentam, cabe aos receptores adotá-los tal e qual ou torná-los seus por meio de uma ressignificação que os aplique às circunstâncias particulares de sua vida. São evidentes os processos de motivação, e mesmo de invenção de modos de ser e de viver, que os modelos desencadeiam. Apresentados "em contos, na literatura, nos filmes, na arte, nas biografias ou nos personagens públicos representativos [...] convidam a transferir alguns dos seus traços à identidade moral do receptor" (PUIG, 1998, p. 203).

Evidentemente que tais representações são ainda incomparáveis em relação às demonstrações virtuosas reais. A virtualidade das primeiras pode funcionar como um complemento, um desencadeador, nunca um substituto permanente de sua concretização, sob pena, se esse for o caso, de cometermos o desplante a que Morin, citado por Paulino (2001), se referiu: sermos capazes de sentir repugnância pelos indigentes encontrados nas esquinas enquanto nos enternecemos com o vagabundo Carlitos, no cinema; emocionarmo-nos com certos personagens de romances ao mesmo tempo em que ficamos indiferentes às misérias reais da vida cotidiana. Contudo, mesmo correndo esse risco, o ambiente cooperativo e as pessoas magnânimas nunca dispensarão a virtualidade. Antes, vê-la-ão como elemento motivador constante, parâmetro para aferir a forma de se conduzir no real, ideal que ajuda o efetivo a não se estagnar nem corromper. Qualquer que seja o caso, porém, há um caminho a seguir e ele é incontornável: as virtudes "são conquista de um processo de legitimação do próprio sujeito" (PAULINO, 2001, p.7).

Para Perrone-Moisés (1990), o mundo em que vivemos não é satisfatório. Desde o nascimento, experimentamos desconfortos que se acentuam vida afora à medida que à simples sensação de falta se acrescentam as especulações racionais sobre como as coisas deveriam ser e não são. Uma das maneiras de reagir à insatisfação que o mundo nos causa é através da imaginação. Dentro da literatura, nas histórias inventadas, podemos encontrar um mundo preferível àquele em que vivemos. No entanto, nem por um instante devemos supor que todas

as narrativas e poemas apresentem um mundo mais belo e prazeroso do que o real. Aliás, a literatura contemporânea está muito mais para o negro do que para o cor-de-rosa. Para Perrone-Moisés, nessas obras negativas lê-se ainda mais claramente a insatisfação causada pela falta.

> Acentuar o que está mal, torná-lo perceptível e generalizado até o insuportável, é ainda sugerir, indiretamente, o que deveria ser e não é [...] Trágica ou epifânica, negativa ou positiva, [a literatura] está sempre dizendo que o real não satisfaz. (PERRONE-MOISÉS, 1990, p.104).

Concordamos com esta autora quando diz que a falta pode ser dita, embora não imediatamente suprida. A literatura vale-se da linguagem como instrumento para colher no real verdades que não se veem a olho nu, e que, vistas, obrigam a reformular o próprio real. Portanto, a obra literária, quando cria, inventa, produz, representa ou expressa mundos, é construção do real e convite reiterado ao seu ultrapassamento. "Trabalhar o imaginário pela linguagem não é ser capturado pelo imaginário, mas capturar, através do imaginário, verdades do real que não se dão a ver fora de uma ordem simbólica" (PERRONE-MOISÉS, 1990, p.109).

A importância e urgência dos grandes escritos no processo de formação ética também ocuparam a atenção de La Taille (2009a). À procura de uma "cultura do sentido" para fazer frente à "cultura do tédio", o autor propõe a necessidade de resgatarmos o passado. É preciso, segundo ele, para não nos perdermos no "eterno presente", uma conservação entendida como memória. Nesse sentido, ele fala de uma volta no tempo a fim de prestarmos homenagem a grandes artistas do passado. Na impossibilidade de encontrarmos referenciais a quem render admiração no aqui e agora, podemos nos sentir mais afinados com pessoas com quem nunca encontramos.

> E tais pessoas fisicamente ausentes podem, por vezes, influenciar e direcionar nosso viver mais do que outras, com as quais convivemos. Não esqueçamos que, antes de fazermos parte de uma determinada sociedade situada em um determinado tempo e espaço, pertencemos à humanidade. E não há motivo para não achar "amigos", "mestres", "cúmplices" entre aqueles que nos precederam, ou que estão longe de nós. (LA TAILLE, 2009a, p. 127).

O autor destaca a importância da admiração das grandes obras, uma vez que tal disposição emocional alimenta a superação. Se as crianças se contentam em admirar pessoas "de carne e osso" de seu limitado universo, com o avançar da idade, o leque se ampliará para

além de seu cotidiano, "e a admiração poderá ser despertada por ações realizadas por pessoas distantes tanto no tempo quanto no espaço. Mas, para que isso aconteça, alguém precisa apresentar ao jovem tais obras distantes. Esse é o caminho da educação. E material não lhe falta" (p. 125). Se não é possível ensinar alguém a ser virtuoso, ao menos pode-se ensiná-lo a refletir sobre a virtude.

As pautas culturais oferecidas pela literatura para a *expansão de si* podem contribuir para uma autonomia no plano ético. A universalidade inerente aos clássicos pode ajudar a desviar os olhares do sujeito das regras e princípios circunscritos ao seu entorno para aqueles que regem as relações de todos os seres humanos. Assim, ele "vê a si próprio como um representante da humanidade (e não de determinado grupo social), cujas representações de si estão associadas a valores que transcendem aqueles de sua comunidade" (LA TAILLE, 2006a, p. 59). O mundo da ficção pode guiar para "além dos valores dominantes em determinado lugar e época, procurar o que há de universal a diversas culturas" (p. 59). Vale destacar, no entanto, com Puig (1998), que as qualidades socioculturais do meio imediato de experiência nunca poderão ser desconsideradas para a formação moral. Para além de outorgar a esse meio um papel de agente heteronômico de pressão, deve-se reconhecer que o sujeito também o transforma. Para este autor, a autonomia nos meios de experiência moral não pode ser entendida "nem como onipotência nem como mera aceitação consciente do que o ambiente impõe" (p. 153). A literatura, a nosso ver, pode funcionar como um bom meio-termo que colhe "verdades" no universal e as inscreve na biografia do sujeito, pois é sempre dentro das margens de sua história pessoal que o simbólico se concretiza.

Resta dizer que uma das obras escolhidas para compor este estudo, "Os Miseráveis", pode perfeitamente, de acordo com Previde (2005), sobretudo no que diz respeito à trajetória pietista do seu protagonista Jean Valjean, inscrever-se numa das mais ricas manifestações literárias, o *Bildungsroman*, romance de formação, que tem em *Os anos de aprendizagem de Wilhelm Meister*, de Goethe, seu expoente modelar. De acordo com Karl Morgenstern, filólogo que teria, em 1810, empregado pela primeira vez o termo, aqui citado por Maas (2000, p. 19), a definição inaugural do Bildungsroman seria aquela forma de romance que:

> [...] "representa a formação do protagonista em seu início e trajetória em direção a um grau determinado de perfectibilidade". Uma tal representação deverá promover também "a formação do leitor através dessa representação, de uma maneira muito mais ampla do que qualquer outro tipo de romance".

Previde (2005) destaca que tanto a trajetória aprimoradora quanto o caráter exemplar para o leitor são particularmente importantes para o pensamento da literatura de formação e educação em geral. O primeiro aspecto pode ser visto no fato de o espírito do protagonista ser constantemente "jardinado" pela influência perene de um outro significativo, que, bem em conformidade com um dos traços clássicos do romance de formação, exerce a função de preceptor. "A jardinagem pode ser considerada, no bojo da obra, a grande metáfora da formação ou da deformação do caráter humano" (PREVIDE, 2005, p. 95). Depreendemos isso das palavras do próprio protagonista "discípulo", Jean Valjean, para quem há homens que se parecem com as urtigas, plantas que um pouco de trabalho tornaria úteis. Mas desprezam-na, por isso acabam nocivas e precisam ser extirpadas: "não há ervas más nem maus homens: o que há são maus cultivadores" (HUGO [1862/19--], v.1, p.171). Se o primeiro aspecto sintetiza o caminho da redenção de Jean Valjean, "o segundo aponta para além dos limites das páginas do romance, chegando até nós, com a promessa de uma formação e aprimoramento pessoal capaz de nos ajudar a transpor as difíceis veredas com as quais nos deparamos" (PREVIDE, 2005, p. 97). E, nesse sentido, poderíamos, pelo que fornecem de elementos para a formação do caráter, considerar as demais obras literárias que incluímos nesta análise, além do já citado "Os Miseráveis", se não como exemplos de *Bildungsroman*, ao menos como importantes pautas para subsidiar o aprimoramento ético.

As análises que a seguir realizaremos justificam-se sob o entendimento de que a proposta inicial do autor, bem como suas intenções primitivas, são passíveis de serem ampliadas no ato de recriação da obra pela leitura. "Entre o dizer e o ouvir, entre o escrever e o ler, ocorrem coisas maiores do que os propósitos de um emissor e as expectativas de um receptor: há um saber inconsciente circulando na linguagem, instituição e bem comum de autores e leitores" (PERRONE-MOISÉS, 1990, p. 109). Concordamos, porém, com esta autora, quando nos adverte que a grande obra não pode ser lida de qualquer maneira, ao bel-prazer da pura subjetividade do leitor, uma vez que nela estão inscritas aquelas linhas de força que podem ser moduladas e prolongadas, nunca anuladas. Sem a pretensão de sermos soberanos em nossa leitura, queremos, todavia, achar o impulso poderoso que o escritor imprime à sua obra e prosseguir sua criação. "Na circulação entre a proposta que é a obra e sua recepção pelo leitor cria-se não propriamente um mundo paralelo, representado, e sim uma visão valorativa do mundo em que vivemos" (p. 109).

3.1.3 – Com o que trabalharemos

Essa visão valorativa do mundo procuraremos na análise das seguintes obras, que mencionamos de acordo com a ordem de sua aparição nesta seção: “A festa de Babette”, de Isak Dinesen (1958/1986), em que analisaremos as naturezas das dimensões moral e ética e a gratuidade que rege as ações da protagonista, um contraponto generoso e compassivo descristianizado à moral religiosa do entorno; a parábola bíblica “A volta do filho pródigo”, conforme relatada no Evangelho de Lucas (15.11-32) que, por outro caminho, referenda os “motivos” do conto de Dinesen e demonstra como moral e ética desempenham seus papéis na dialética do desenvolvimento humano; “O Idiota”, romance do escritor russo Fiódor Dostoiévski (1868/2002), cujo eixo central de seu enredo, em que experimenta uma ideia que lhe era bastante cara: “A compaixão é a lei mais importante e talvez a única da existência de toda a humanidade” (DOSTOIÉVSKI, 2002, p. 266), procuramos seguir; “O mujique Mareï”, conto de Dostoiévski (1876/2004), que, por sua natureza autobiográfica, traz a lume a vida do escritor e amplia a nossa compreensão de sua inspiração para a composição de “O Idiota”; a parábola bíblica “O bom samaritano” (Evangelho de Lucas, 10.25-37), que nos oferece a possibilidade de pensar a compaixão liberta do domínio religioso, e por isso plenamente realizada; e “Os Miseráveis”, romance do escritor francês Victor Hugo [1862/19--], em que acompanhamos os sucessos iniciais da “redenção” moral do protagonista Jean Valjean, sequência narrativa que inspirou a criação de uma das histórias que submetemos aos julgamentos dos participantes da pesquisa empírica.

A trama inicial do clássico de Victor Hugo será a única peça literária que, nesta seção, não receberá um tratamento analítico. Isso tem uma explicação: como ela inspira uma de nossas histórias e, por extensão, suscita a questão que nos orientou na realização da pesquisa empírica, não quisemos antecipar os desdobramentos que o enredo traz, nem refletir criticamente sobre ele, antes de estarmos de posse dos dados que sua adaptação oferecida aos adolescentes recolheu. Nas conclusões finais, usaremos as decorrências do encontro do protagonista Jean Valjean com o bispo Benvindo para dialogar com os resultados e levar nossa compreensão a um aprofundamento. Comecemos evocando o conhecido conto de Isak Dinesen[45] (1958/1986).

[45] Isak Dinesen é o pseudônimo literário masculino para as edições inglesas que a baronesa dinamarquesa Karen Blixen Finecke (1885-1962) adotou na publicação de suas obras. Tania Blixen foi outro pseudônimo pelo qual a escritora ficou bastante conhecida.

3.2 – A FESTA DE BABETTE OU A ÉTICA DO "DESPERDÍCIO"

Numa pequena cidade norueguesa chamada Berlevaag, encravada no sopé das montanhas, viviam, de forma modestíssima, duas irmãs, Martine e Philippa, cujo pai fora fundador e profeta de uma seita eclesiástica piedosa. Com a morte desse deão, o número de discípulos decrescia a cada ano e não poucas controvérsias havia entre os que permaneciam. Martine e Philippa tinham sido muito belas e criadas pelo pai com um ideal de amor celestial. Os pretendentes a desposá-las eram energicamente rechaçados.

Dois cavalheiros do mundo exterior à pequena cidade, porém, arriscaram mais que os outros. À época em que Martine tinha dezoito anos, um jovem chamado Lorens Loewenhielm, cumprindo uma disciplina imposta por seu pai, instalou-se próximo a Berlevaag. Deslumbrado com a beleza de Martine, depois de tê-la visto no mercado local, foi introduzido pela tia na casa do deão, cujo clima de circunspeção não lhe permitia dar expansão aos seus sentimentos. Naquele que seria o último dia de sua permanência na região, fez uma tentativa mais ousada de aproximação da donzela, mas apenas o que conseguiu foi tomar sua mão e levá-la aos lábios. Despediu-se dizendo que nunca mais a veria. Partia triste, pois julgava que o destino concorria com seus amores. Retornando à casa paterna, fez rápido progresso na carreira militar e se casou com uma dama da aristocracia. Posteriormente, pouco se falou de Lorens entre as irmãs.

Um ano depois, foi a vez de Philippa. Em veraneio pela região, o grande cantor Achille Papin, de Paris, ocasionalmente foi sentar-se, num domingo, nos bancos da igreja do deão e ouviu Philippa cantar, o que o deixou extasiado. Vislumbrou a possibilidade de levá-la para cantar em Paris, que, certamente, se quedaria a seus pés. Não perdeu tempo: foi à casa do deão e se ofereceu para dar aulas à filha mais nova, justificando que isso a faria cantar de forma ainda mais bela no coro da igreja. A permissão emprestou mais asas a seus sonhos, que, na primeira oportunidade, compartilhou com a moça. Quando ensaiavam uma ópera de Mozart, o cantor incorporou tanto o papel que representava que não se conteve: agarrou as mãos da moça, puxou-a para si e beijou-a com solenidade. Philippa foi para casa e disse ao pai que escrevesse a Papin e comunicasse sua desistência das aulas. Censurando-se por sua falta de cautela, o cantor pegou o primeiro navio que partia de Berlevaag e desapareceu.

Quinze anos mais tarde, numa noite chuvosa, as donas de casa sobressaltam-se com o som frenético da campainha. Diante delas está uma mulher que, tão logo as vê, desmaia à porta. Reanimada, entrega-lhes uma carta, remetida por Achille Papin. Este pedia encarecidamente às irmãs, cuja imagem jamais lhe saíra do coração, que recebessem madame

Babette, que vinha foragida de Paris, depois de perder toda a família e tudo o que possuía na guerra civil. Babette sabia cozinhar, a carta informava. A moça estaria disposta a lhes servir de graça, desde que lhe dessem acolhida.

Abatida a princípio, Babette logo adquiriu um aspecto respeitável e mereceu a confiança das anfitriãs. Estas decidiram que se esmerariam em seu comportamento luterano, pois, mais do que sermões, ele seria decisivo para converter a criada. Desconfiadas dos dotes culinários de Babette, ensinaram-lhe a preparar alguns pratos típicos do local, o que a criada aprendeu de forma impecável. Logo no primeiro dia preveniram-na contra o desperdício: eram pobres, e o regalo seria um pecado. Que cozinhasse o mais simples possível: o mais importante eram os panelões de sopa e as cestas oferecidas diariamente aos pobres.

Pouco tempo depois, os gastos domésticos, agora sob os cuidados de Babette, foram milagrosamente reduzidos. Suas ocupações e a admirável economia fizeram com que Martine e Philippa dispusessem de mais tempo e recursos para suas obras piedosas. A congregação, a princípio ressabiada, mudou logo seu parecer. Numa das poucas vezes em que se referiu à vida passada em Paris, Babette fez saber que possuía um bilhete da loteria francesa que anualmente um amigo renovava para ela. Nunca abandonara a esperança de um dia vir a ganhar o prêmio. No mais, atirava-se estoicamente ao trabalho. Vivia introspectiva, enigmática. Seu recôndito parecia esconder paixões ainda vivas, lembranças caras.

Aproximava-se o centenário do deão. As filhas queriam comemorá-lo como se o religioso estivesse entre o seu rebanho, cada dia mais disperso e se afundando em discórdias. Como Martine e Philippa eram mais novas que os filhos espirituais de seu pai, não sabiam bem como lidar com a situação. Pouco a pouco, antigos ressentimentos entre os Irmãos voltavam à tona. Desavenças de décadas atrás eram desenterradas, exigiam acertos. Alguém, por exemplo, se lembrou de que fora trapaceado num negócio há 45 anos. Pessoas se recusavam a se olhar nos olhos. Com a aproximação da comemoração, as irmãs sentiam o peso da responsabilidade aumentar.

Certo dia, uma correspondência vinda da França pôs fim à monotonia da vida de Berlevaag. Era endereçada a Babette, a primeira em doze anos. O que poderia ser? Inacreditável, seu número na loteria francesa fora premiado. Ela ganhara dez mil francos. Muito surpresas, Martine e Philippa felicitaram-na, ao mesmo tempo em que ruminaram velhas preocupações. Talvez Babette as deixasse, e elas se ocupariam novamente com os cuidados da casa e dos pobres, o que lhes tomaria um tempo precioso, ora dedicado a outras atividades. Todos os que conheciam a criada francesa ficaram tristes, mas não a culparam.

Dias depois, o dinheiro chegou. As irmãs não ousavam perguntar sobre a partida que lhes parecia iminente. Ela não ficaria até a comemoração?

Num entardecer, Babette, mais humilde do que costumeiramente se apresentava, surgiu diante das patroas e pediu-lhes um favor: gostaria de preparar o jantar da comemoração. Mas Martine e Philippa não haviam pensado em nenhum jantar. Nunca tinham oferecido a ninguém mais do que uma refeição simples. Contudo, vendo a ansiedade de Babette, não lhe puderam recusar o pedido. Babette informou que queria preparar, ao menos daquela vez, um autêntico jantar francês. As irmãs ficaram sem saber o que dizer. Mas a agora milionária criada tinha outro pedido: queria permissão para pagar o jantar com o seu próprio dinheiro. Nisso as irmãs não podiam consentir. Gastar seu precioso dinheiro com elas? Nunca! Babette insistiu, alegando nada ter pedido durante aqueles doze anos. Sua solicitação era como uma prece do fundo do peito. Acreditando que esse fosse seu primeiro e último pedido nesses doze anos, resolveram aceder, pensando que um jantar não faria diferença para quem possuía dez mil francos.

Um mês antes da comemoração, Babette pediu às patroas permissão e se ausentou por dez dias. Era para cuidar dos preparativos da festa, mas não disse nada. As irmãs julgavam que seu coração já se encontrasse na França. Temiam lhe fazer perguntas, pressentindo a partida próxima. Em certo dia de dezembro, foi com espanto que viram Babette anunciando a chegada das mercadorias da França. E esse espanto cresceu quando Babette lhes explicou que eram os ingredientes para o jantar do centenário do deão. Só então as patroas puderam ver que proporções o jantar consentido a Babette assumira. Mas como haviam dado sua palavra, não recuaram. As irmãs se espantaram com um carrinho cheio de garrafas. O que era aquilo? Vinho, ora! E de uma safra apreciadíssima. Na mesma noite, novo espanto: Martine viu sendo descarregada uma enorme tartaruga, ainda viva. Temeu pelo que estivesse sendo preparado para o aniversário do pai. Sonhou com Babette envenenando os convivas. Preocupada, foi de casa em casa visitando a irmandade e revelando o labirinto em que se julgava metida. Solidária, a congregação se reuniu naquela mesma tarde. Fizeram um pacto de, no dia da comemoração, não tocar no assunto de comida e bebida. Nada que se lhes servisse arrancaria uma só palavra de seus lábios, por mais estranho que fosse. A aliança causou comoção a todos.

Bem cedo, no dia do jantar, as irmãs receberam uma comunicação de uma idosa senhora que muito apoiara o deão no passado. Ela fazia questão de vir e honrar sua memória com os demais. Traria seu sobrinho, de passagem pela região. Tratava-se, nada menos, do general Lorens Loewenhielm, que, nos dias da mocidade das irmãs, cortejara Martine. As

donas da casa avisaram Babette de que agora os convidados seriam doze e que um deles morara em Paris durante muitos anos. A criada alegrou-se com a notícia e assegurou-lhes que haveria comida suficiente. Para ajudá-la, trouxera um ajudante de cozinheiro de um navio atracado no porto. As senhoras não ousavam pisar na cozinha: que fogos ali ardiam antes ainda do amanhecer? Enquanto isso, fizeram o melhor que podiam para embelezar os outros domínios da casa. Temiam pelas agruras que os visitantes teriam que passar.

A neve caía lá fora. À hora marcada, os velhos Irmãos e Irmãs chegaram em pequenos grupos e entraram solenemente na sala. A recepção cordial e as lembranças que o retrato do mestre evocava aqueceram seus corações. Um velhinho puxou um dos hinos do deão, e todos o acompanharam. Isso trouxe confiança às donas da casa. Finalmente chegaram os Loewenhielm: a tia, de noventa anos, e o sobrinho, o general emproado, num uniforme que ostentava as inúmeras condecorações e o distinguia, como uma ave ornamental, em meio a um grupo apagado de corvos e gralhas negros.

O general Loewenhielm, há trinta anos sem passar pela região, vinha um tanto quanto deprimido. Voltara como que para acertar contas com o passado. Não obstante tendo obtido sucessos os mais variados, não era perfeitamente feliz. Havia um vazio em algum canto da alma que ele não conseguia identificar claramente. Ansiava por algumas respostas a perguntas incompreensíveis. Ao que parecia, depois de ter ganhado o mundo todo, receava ter perdido sua alma. O convite da tia para o jantar dava-lhe uma oportunidade de se redimir do comportamento patético que o jovem Loewenhielm tivera junto à família do deão três décadas antes. Provaria para si mesmo que naquela ocasião tomara a decisão correta. Alegrou-se ao pensar que nessa noite dominaria a conversa ao redor da mesa a que o jovem, no passado, se sentara calado.

Todos já a postos, os copos de vinho foram cheios e levados aos lábios. O general Loewenhielm, um tanto desconfiado, depois de provar e cheirar a bebida, ficou confuso: era da melhor qualidade, uma das melhores que já bebera. Passou, em seguida, à sopa. Consternação: era sopa de tartaruga, incrivelmente saborosa. Tomado de um pânico esquisito, esvaziou o copo de vinho.

Normalmente caladas enquanto comiam, naquela noite as pessoas tinham a língua solta. Revolviam o passado e de lá desenterravam muitos casos que destacavam a pessoa do deão. Quando foi servida nova iguaria, outra surpresa: era um *Blinis Demidov*, um prato finíssimo. Todos os comensais, no entanto, se o assunto era o paladar dos pratos, ficavam em silêncio, sem o menor sinal de surpresa ou aprovação, seguindo à risca o combinado. O

ajudante de Babette novamente encheu os copos. O general reconheceu na bebida que ora era servida um espumante raro. Não podia acreditar em seus sentidos.

Coisa espantosa: à medida que comiam, os convivas ficavam mais leves no peso e de coração. De repente, o general começou a devanear: foi transportado para um jantar inesquecível a que estivera presente, num famoso restaurante, o Café Anglais, em Paris. À ocasião, informou-se sobre o prato servido e ficou sabendo que fora inventado pelo *chef-de-cuisine* do estabelecimento, uma pessoa conhecida em toda Paris como o maior gênio culinário da época, e que era surpreendentemente uma mulher. Ela vinha transformando, na opinião de alguns, um jantar no Café Anglais numa espécie de caso de amor: "... um caso de amor de categoria nobre e romântica onde não se faz mais distinção entre o apetite e a saciedade do corpo e do espírito!" (DINESEN, 1958/1986, p. 28).

O exigente paladar do general não tardou a reconhecer no novo prato que lhe serviam à mesa das filhas do deão o *Cailles en sarcophage*, idêntico ao do Café Anglais de que há instantes se recordara. Enquanto isso, a conversa prosseguia animada e se desenvolvia em torno dos pequenos atos de bondade das filhas, louvados por todos. A seguir, vieram frutas frescas. Lorens Loewenhielm se levantou para fazer um discurso. Todos ficaram numa feliz expectativa.

"A Misericórdia e a Verdade, meus amigos, juntar-se-ão." [começou ele, de um modo tão novo que o surpreendeu] "A Retidão e a Felicidade beijar-se-ão" (DINESEN, 1958/1986, p.29). Depois de uma pausa, prosseguiu:

> O homem, meus amigos, é frágil e tolo. Disseram-nos a todos que a graça se encontra no universo. Porém, na nossa tolice e com a nossa visão acanhada, imaginamos que a graça divina seja finita. Por esse motivo trememos... [...] Trememos antes de fazer nossa escolha na vida e, depois de tê-la feito, novamente trememos de medo de ter feito a escolha errada. Mas chega o momento em que nossos olhos se abrem e enxergamos e percebemos que a graça é infinita. A graça, meus amigos, exige de nós apenas que a esperemos com confiança e a aceitemos com gratidão. A graça, irmãos, não impõe condições, nem destaca ninguém em especial; a graça nos acolhe a todos no regaço e proclama anistia geral. Vejam! Aquilo que escolhemos nos é dado, e aquilo que recusamos, também e ao mesmo tempo, nos é concedido. Sim, aquilo que rejeitamos é derramado sobre nós abundantemente. Pois a misericórdia e a verdade juntaram-se, e a retidão e a felicidade beijaram-se! (p.29-30).

Desse modo, depois de 30 anos, o general conseguiu dominar a conversa à mesa do deão.

Pouco pode ser dito, com precisão, do que sucedeu ao discurso do general. Os cômodos pareciam cheios de uma luz celestial. Anciãos taciturnos passaram a falar sem parar; ouvidos há anos surdos se abriram para esse dom. “O tempo em si tinha se fundido na eternidade. Bem depois da meia-noite, as janelas da casa brilhavam como ouro, e canções douradas fluíam para o ar invernal” (p.30). Duas mulheres, atualmente em discórdia, voltaram a um passado longínquo, anterior ao período em que se tinham ofendido, nos dias em que ainda caminhavam de mãos dadas pelas estradas de Berlevaag. Um Irmão socou outro nas costelas, como costumam brincar os meninos, e lembrou: “Você me passou a perna com aquela madeira, seu salafrário!” (p.30). O outro desatou a rir e misturou lágrimas ao riso. “Passei sim, querido Irmão – respondeu –, passei sim”(p.30).

Lembrando-se posteriormente dessa noite, o rebanho do velho deão percebeu como estava imerso numa graça infinita, todos com os sentidos arrebatados, pensando pouco em si mesmos. O general Lorens, à despedida, disse a Martine que estaria com ela todos os dias que lhe restavam; em espírito, sentar-se-ia para jantar com ela como naquela noite. Os convivas, compenetrados e graves luteranos, saíram alegres; qual crianças, numa espécie de segunda infância, afundavam os pés na neve, caíam de quatro e ficavam inteiramente encobertos. Momentaneamente interrompida, a nevasca voltou a cair naquela noite, e de tal forma que embranqueceu toda a paisagem, como nunca se vira em Berlevaag.

Depois que trancaram a porta, as irmãs se lembraram de Babette. Apenas a criada não tomara parte da felicidade geral da noite. Foram à cozinha e a encontraram exausta, como da primeira vez em que ali aparecera, cercada por uma infinidade de panelas negras e engorduradas. “Foi um jantar muito gostoso, Babette” (p.32), disse, em tom de agradecimento, Martine.

Passado algum tempo, Babette revelou: “Eu já fui cozinheira no Café Anglais” (p.32). Martine disse-lhe que todos se lembrariam daquela noite, depois que ela tivesse voltado para Paris. Para consternação das irmãs, ela disse que não voltaria. O que iria fazer lá? Perdera todos os seus familiares e pessoas importantes que apreciavam seus pratos. Além do mais, como voltaria sem dinheiro? As donas da casa ficaram sem entender. E os dez mil francos? Babette fez saber que haviam sido gastos: ora, um jantar para doze pessoas no Café Anglais custaria o equivalente a dez mil francos. As anfitriãs não acharam o que dizer em resposta. Isso lhes era incompreensível, aliás como muitas coisas naquela noite.

Philippa censurou amorosamente Babette por ter gasto tudo o que possuía por causa delas. Babette disse que não havia sido por causa delas, mas por sua própria causa. Era uma grande artista! “Então agora você vai ser pobre a vida inteira, Babette?” (p.34), depois de um

longo silêncio, Martine quis saber. “Pobre? – disse Babette. Sorriu, como que para si mesma. – Não, nunca serei pobre. Já lhes disse que sou uma grande artista. Uma grande artista, *mesdames*, nunca é pobre. Temos algo, *mesdames*, que as outras pessoas desconhecem” (p.34).

Para o artista, ela lamentava, o insuportável é ser aplaudido por fazer bem menos do que pode. O grito do seu coração era para que lhe permitissem fazer o seu máximo.

3.2.1 - A retidão e a felicidade precisam, necessariamente, beijar-se

Lorens Loewenhielm e Achille Papin estariam, de acordo com o enredo de *A Festa de Babette*, mais do lado da felicidade. Se não vivendo-a de forma subjetiva, se não se sentindo felizes, ao menos correndo na direção dela, atraídos por suas promessas. Cremos que poucos o contestariam. O primeiro drena suas forças para a ascensão profissional e social. Há uma lenda acerca de seus ancestrais que o alcança e compele ao idílio amoroso, a uma atmosfera de sonhos e relacionamentos ideais. Mas ele direciona esses desejos para uma realidade palpável, definida, arraigada no chão da história, quer deixar a sua marca, cobrir de sentido a trajetória de sua existência. Achille Papin vive enlevado com a arte, sonha com o prestígio duradouro, almeja arrebatar plateias inteiras e vê-las rendidas a um imarcescível talento.

As irmãs Martine e Philippa representariam melhor a retidão. Vivem sua fé de maneira austera, privam-se constantemente de prazeres, pequenos que sejam, dedicam a vida ao exercício da piedade e, não raro, estão às voltas com dúvidas sobre que providências tomar nesta ou naquela situação, fontes frequentes de ansiedades e aflições da alma. Contudo a irrepreensibilidade é uma marca que Berlevaag reconhece impressa no caráter das filhas do deão. Nada há que as desabone.

Nos dois cavalheiros e nas duas senhoras em que, de propósito, ora acentuamos os contornos de suas caracterizações[46], encontramos uma ilustração para a moral e a ética. As duas irmãs encarnam o tema dos deveres, central para a moral. A elas se aplicaria perfeitamente a preocupação contida na pergunta “o que eu devo fazer?”. O general e o cantor tipificam bem a questão da “vida boa”, dimensão incontornável da ética. Sua preocupação suscita a seguinte indagação: “como eu devo viver?”. Fato incontestável, porém, é que ambos

[46] É perfeitamente admissível reconhecer a retidão em Lores Loewenhielm e em Achille Papin. Nada há durante a narrativa que nos faça pensar o contrário. Tampouco poderíamos deixar de notar que há certo gozo e um projeto de felicidade que se consolida na inteireza da vida das irmãs. Optamos por dar cores vivas à felicidade e à retidão num e noutro caso em virtude da saliência dessas tendências nas personagens e à guisa de desenvolvermos nosso raciocínio e ilustrarmos uma preocupação importante deste estudo.

os grupos, representados pelas damas e pelos cavalheiros, ressentem-se de não gozar plenamente os auspícios da felicidade. Os cavalheiros o demonstram por um relativo vazio que o sucesso, conquistado e em vigência em um e em franca decadência e tentando se incender com as recordações do passado em outro, parece não preencher, deixando de garantir sentido ao ser. As mulheres, por seu turno, estão mergulhadas em incertezas quanto ao pastoreio da congregação pela qual se sentem responsáveis, na ausência do pai. Há como que uma crise de vocação revelada ao longo de todo o texto de Dinesen, o que acentua o caráter compulsório da moralidade, à medida que as irmãs se atiram a uma missão que a morte do pai sacramentou. Está em evidência em seu exercício piedoso diário o dever, e este é tão fundamentado que o amor e a alegria, ainda que existentes, ficam relegados a uma condição secundária.

Precisamos lembrar aqui uma frase do escritor norte-americano Frederick Buechner (apud ORTBERG, 2002): "Chamado é o lugar onde sua profunda alegria se encontra com a profunda necessidade do mundo". Em nosso modo de ver, poucas definições diriam tanto com tão pouco se aplicadas à moral e à ética. Para uma "vida boa", que só é "boa", ou seja, ética, se tiver como conteúdos centrais aqueles chancelados pela moral, outrem tem que fazer parte. Dito de outro modo, o nosso "chamado", ou seja, o sentido que damos à nossa vida, para poder receber o nome de ético, deve ser aquele que contempla um projeto de felicidade no qual a necessidade (e, acrescentaríamos, os direitos) do outro não se acha de fora.

Sob esse olhar, onde então se encontra a felicidade de Martine e Philippa? Onde então o lugar do atendimento às necessidades do mundo nas vidas de Lorens Loewenhielm e Achille Papin? As irmãs identificaram um lugar em que a profunda necessidade do mundo, ao menos no raio de atuação delas, foi acolhida. Mas resta saber: esse também é o lugar de sua profunda alegria? Pela forma como vinham concebendo esse lugar, até então, de acordo com o texto, nossa resposta é negativa. Os cavalheiros, por sua vez, colocaram pontualmente os pés num lugar que faz vibrar intensamente as suas cordas interiores. Mas o que fazer se há neles igualmente um vácuo que se criou em virtude de um projeto de vida que subvalorizou o outro, seus direitos e necessidades?

Que estilo de vida é capaz de cooptar outrem, arrancando-o da imobilização de uma vida hedonista, consumista, egoísta e de tantos outros "istas" que superabundam no presente momento histórico de nossas sociedades? Se direitos, deveres e necessidades são relativizados, qual maneira de viver pode ser contundente para inspirar outrem, demovendo-o de motivações estranhas à verdadeira vida ética? Mais uma vez, repetimos: a retidão e a felicidade precisam se beijar.

Uma “vida boa” que desconsidera o outro é inspiradora? Não acreditamos. E é bom que se diga que um projeto de felicidade pode ser politicamente correto: não fazer mal a quem quer que seja. Mas também não fazer o bem. Limitar-se a não contribuir para os desatinos alheios, mas nada fazer para minorá-los onde eles já existem. Há pessoas que só de pensar em faltar com a verdade já sentem calafrios. Estão entre elas as que ficariam ruborizadíssimas se tivessem que dizer para um terceiro mentir ao telefone sobre a sua ausência no ato da ligação. Verbalmente são campeãs da veracidade. Algumas dessas, no entanto, embora vigias contumazes de seus próprios lábios, não se dão conta de que vivem uma vida mentirosa no que diz respeito à inclinação para as necessidades de outrem. Dizer inverdades? Que Deus os livre!!! Dedicar-se ao próximo? Que Deus os ajude!!! Luminosos por fora; inconsistentes e incoerentes por dentro.

E, em contrapartida, o que dizer da vida que considera o outro como dever assumido, não obstante se empanturre de amargura, de despeito, de falta de convicção, de censuras dirigidas aos que não se lhes assemelham, de apego a questiúnculas? Seria desejável? Entusiasmaria outros? Nossa resposta é igualmente negativa. Quando a profunda alegria pessoal está ausente, possivelmente reine o dever heterônomo, inspirado por algum móvel exterior à consciência. A obediência se torna um fardo esmagador; o trabalho, um suplício, embora jamais se cogite a possibilidade de abandoná-lo. Se frequentes elogios e reconhecimentos não comparecerem, sobram indignações. “Há tanto ressentimento entre os ‘justos’ e os ‘corretos’. Há tanto julgamento, condenação e preconceito entre os ‘santos’. Há tanta raiva contida entre as pessoas que são muito preocupadas em evitar ‘o pecado’” (NOUWEN, 1997, p.78). E essa moral triste mais repele que aproxima.

Assim como a felicidade pode colocar o indivíduo sob o estigma de uma *insustentável leveza do ser*, se carente de conteúdos morais que lhe deem alicerce e substância, a retidão, se sob o primado de um código de dispositivos legais que, qual uma patrola, atropele tudo o que em desacordo cruzar o seu caminho, pode tornar “pesado”, indigesto o que a ela conformar o espírito. Onde, então, buscar a inspiração para uma vida que inspire a outros?

3.2.2 - É preciso sentar-se à mesa e degustar o banquete de Babette

É urgente deixar-se inebriar pelo ambiente da gratuidade, da doação sem reservas. Comer regaladamente uma deliciosa sopa de tartaruga ou sorver um espumante de safra antiquíssima com o entendimento de que jamais o poderíamos se não fosse pela ação graciosa e deliberada de alguém que está comprometendo seriamente seus recursos, não obstante de

forma alegre, prazenteira. Como não ter o interior “sequestrado” por tamanha generosidade? Como não responder a isso positivamente? Como continuar chafurdando no lamaçal do egoísmo após isso? Como continuar mantendo os olhos apenas em si mesmo e não desviá-los ao menos um pouco na direção de outrem? Como continuar agindo conforme o dever, coagido por instâncias externas, amargurado, amesquinhado por promessas de recompensas ou de livramentos de punições?

Babette deixa claro para Martine e Philippa que o grande motivo para ter feito o que fez foi ela mesma. Não se sentia animada psicologicamente por um encargo escravizador culpabilizante que a compelisse a dar sua fortuna. A atmosfera religiosa que aquela casa respirava não a metera numa espécie de claustro da consciência que a obrigasse a uma penitência capaz de saldar o seu débito para com a caridade das irmãs. Ela é livre o suficiente para empregar tudo o que tem, dar o melhor que possui, sem medo de ser subtraída, de ficar pobre a vida inteira. Não, ela não poderia ser pobre jamais. Suas riquezas nunca dependeram dos recursos exteriores. Perdê-los, portanto, não dilapidaria em um centavo sequer o seu patrimônio. Ela era uma grande artista! Segundo ela mesma, os artistas têm algo que as outras pessoas desconhecem.

Por doze anos a *chef-de-cuisine* do Café Anglais, reverenciada em toda a Paris, resignou-se a cozinhar pequenas e modestas refeições, a preparar a ração diária do sustento dos pobres. E assumiu semelhante tarefa com galhardia, dando o melhor de si, administrando com sobriedade os parcos recursos da casa do deão. E não foram poucos os louvores que recebeu por esse desempenho. Sua humildade inquestionável por mais de uma década falou profundamente acerca de sua vida virtuosa. Mas ela podia fazer muito mais; faltava-lhe, porém, ocasião. Quando a sorte lhe acenou, não pôde deixá-la passar adiante.

Sua desmesurada generosidade, capaz de encher taças de gente que não tinha nascimento para aquilatar o valor do que bebia, capaz de servir porções sublimes que o pouco exigente paladar dos comensais não o distinguiria, parece um desperdício. Mas a generosidade é um desperdício de graça, de favor imerecido. É um dom que cativa pelo que tem de dadivoso. Ele exagera as medidas.

Lorens Loewenhielm, no seu discurso, vê a misericórdia e a verdade se ajuntando. O único que ali tem olhos para compreender o benefício que é derramado sobre os presentes percebe bem os dois lados de uma mesma realidade: a benevolência dá a mão à exigência. A graça é misericordiosa, mas não se furta ao compromisso com a verdade.

Há como que uma espada traspassando os espíritos e os provando naquela noite. Ao mesmo tempo em que têm suas condições confrontadas, os convivas recebem acolhimento. A

mesquinhez do cotidiano que fora se sobrepondo em camadas e formando uma crosta de azedume no meio dos relacionamentos da irmandade; as excessivas preocupações com os próprios projetos; a relutância em permanecer trancafiados em si mesmos; a mediocridade da vida confinada nos redutos excludentes da religião; tudo isso é prova de que a verdade precisa lançar luz até àquelas instâncias mais escondidas do psiquismo. As pessoas não podem mais estar enganadas, precisam se descentrar, construir estruturas internas que as façam correr em direção à autonomia. Há um confronto acontecendo no jantar do centenário do deão. Mas, como ficou dito, há também acolhimento. A gratuidade vem trazer verdade e desnudar o ser, tirar seus adereços, manifestá-lo tal como se encontra, torná-lo perceptível. Mas há o outro lado. A gratuidade é também misericórdia, compaixão. Do contrário, o ser afundaria no abismo da impossibilidade. A verdade escancara a dívida; a compaixão a liquida. A verdade exige; a compaixão oferece os recursos.

Os velhos Irmãos podem se reconciliar, transpor barreiras antes vistas como inexpugnáveis. Voltam a ser meninos, rolam pela neve, cantam abraçados, veem-se livres do veneno que os paralisava. A misericórdia é o antiofídico que se lhes aplica. O general Lorens pode fazer com que as duas bandas de seu ser finalmente sejam aproximadas. Ele se reconcilia com seu passado, acerta as contas com o jovem oficial e deixa a alma descansar. A liberalidade demonstrada na preparação dos pratos que custaram os sonhos de toda uma vida de Babette impregna o ambiente. Do fundo da cozinha enfumaçada, perdida entre pilhas de pratos e um amontoado de panelas sujas, Babette está dando o seu máximo e transformando a vida daquelas pessoas presentes à celebração. Muito além do dever asfixiante. Um projeto de vida genuinamente feliz, prenhe de sentido. A Retidão e a Felicidade beijaram-se; a Misericórdia e a Verdade deram-se as mãos.

3.3 – O PAI COMPADECIDO: O "LUGAR" ONDE MORAL E ÉTICA SE ENCONTRAM

Uma conhecida parábola bíblica pode nos fornecer uma analogia sobre a dialética do desenvolvimento humano e ajudar a localizar com certa precisão o "lugar" de síntese, ou de convergência, em que se pode novamente encontrar o equilíbrio perdido, ou, quem sabe, defrontar-se com ele pela primeira vez. Como uma segunda linha de força, poderemos também observar, contrapostas, uma moral baseada na obediência, portanto heterônoma, e outra, mais espontânea, consequentemente com uma forte tendência à autonomia. Trata-se da *Parábola do Filho Pródigo*[47], que, em linhas gerais, conta a história de um filho que pediu, quando o pai ainda vivia, a repartição da herança, pois desejava deixar a casa e ir viver noutro lugar. Tendo recebido sua parte, foi para um país distante onde rapidamente dissipou os bens, vivendo de forma licenciosa. Com fome e sem ter quem lhe desse ao menos a porção diária com que se alimentavam os porcos, resolveu voltar e se reconciliar com o pai, pedindo que este o recebesse ao menos como um empregado, o que já representaria ser tratado muito bem. O pai distingue o filho ao longe, andrajoso, e corre ao seu encontro, encarregando criados de prepararem novas vestes e uma recepção para aquele que se havia perdido e foi achado. Ao final do dia, quando volta para casa, o filho mais velho ouve som de música e danças; é informado de que o irmão voltou, e o animal cevado está sendo servido. O ciúme vem à tona. Recusa-se a encontrar-se com o irmão. O pai insta com ele. Sua queixa é que nunca o pai lhe dera um cabrito para comemorar com os amigos. O pai lhe diz que tudo sempre esteve ao seu dispor.[48]

Esta parece ser a história de quem foi sem nunca ter saído e de quem nunca saiu mas nunca se considerou. Expliquemo-nos. O filho mais novo ofende o pai ao desejar se apossar de sua herança quando este ainda não havia morrido. Mas há algo nele que nos chama a atenção: ele se sente filho, goza da liberdade que esse privilégio lhe dá e se acha livre para arriscar a ir viver noutro lugar, andar com as próprias pernas. É verdade que ele paga caro por essa escolha, um preço amargo, e o arrependimento não tarda a atingi-lo em cheio. Mas ele achou que podia, decidiu, usou a liberdade de sua consciência. Sim, "quebrou a cara", mas o sentimento que o animou a partir trouxe-o também de volta. Não ficou se autopenitenciando,

[47] Alguns a têm denominado de *A Parábola dos Filhos Pródigos*, ao interpretarem que havia dois filhos perdidos na história contada por Jesus Cristo: o perdulário, que gastou a herança dissolutamente, e o mais velho, que, embora em casa, não se sentia filho. Outros há que a intitulam *A Parábola do Pai Compadecido*, uma vez que sublinham as atitudes do pai como centrais no desenrolar dos acontecimentos. Estamos entre esses últimos.
[48] Cf. Evangelho de Lucas 15.11-32.

não encetou uma tentativa inútil de recuperar o que havia perdido com o fito de se justificar diante do pai. O máximo que fez foi ficar mastigando as palavras que diria quando se avistasse com ele. No fundo, parecia conhecer o pai: este não havia posto cercas quando o filho resolveu partir. Não o impediu. Não porque o desprezasse; antes porque decidira: o amor que devotara ao filho a vida toda era a grande e suficiente garantia. E sabia que este mais novo entendera, em alguma medida, esse amor. Embora distante, este amor fora responsável por mantê-lo conectado à casa paterna, com um referencial de afetividade indelevelmente registrado em sua personalidade. Foi este afeto que o trouxe de volta, que indicou com segurança o caminho. Eis o filho que foi sem nunca ter saído.

O mais velho, porém, não entendeu esse amor que também lhe foi dispensado. Viu, antes, um patrão em lugar do pai. Um homem exigente, disposto a exigir o máximo ao menor custo. Externamente fez tudo que um bom filho deve fazer, mas, no íntimo, se afastou bastante de seu Pai. Ele cumpriu o seu dever, trabalhou duro todos os dias e deu conta de suas obrigações, mas se tornou mais e mais infeliz e cativo. Quem é filho mais velho sabe como é preciso ser modelo. Muitas vezes receiam desapontar seus pais, mas experimentam uma certa inveja em relação aos irmãos mais jovens pela pouca preocupação e por estarem à vontade para viverem sua própria vida. “Há tantos anos que te sirvo sem jamais transgredir uma ordem tua, e nunca me deste um cabrito sequer para alegrar-me com os meus amigos”. Nesta queixa, obediência e dever se tornaram um peso, e o trabalho, uma escravidão. Não nos custa sublinhar uma vez mais aqui a “moral dos tristes”.

Há muitos “filhos mais velhos” – diligentes cumpridores de deveres – perdidos nos confortáveis redutos da “moralidade”. Ostentam um verniz impressionável de retidão, acabam até, com seu irrepreensível comportamento exterior, provocando em outros uma certa culpabilidade e desconforto quando estes se comparam e se avaliam frequentemente aquém de tão elevado padrão. Piaget (1932/1994), em JM, falou ligeiramente sobre esse filho mais velho ou, antes, sobre as características que já se percebem nele desde tenra idade. Chamou-o “santinho”, o aluno submisso e bem comportado, “aquele que ignora seus companheiros, para conhecer apenas o professor, e toma sempre o partido do adulto contra as crianças” (p.221). Ao “santinho”, Piaget opôs o que chamou de “tipo elegante”, que terá sempre contas a ajustar com a autoridade estabelecida, mas que encarna a solidariedade e a equidade entre crianças. Não lembraria, ainda que em linhas gerais, pela liberdade interior que o caracteriza, o filho mais novo da parábola de que estamos tratando? Piaget está preocupado com os desdobramentos de semelhantes caracteres. Se começam assim, que fim os espera?

> [...] qual, do "tipo elegante" ou do "santinho", será mais tarde o que constituirá, para a consciência comum, o homem honesto e bom cidadão? Dada a forma de nosso sistema pedagógico atual, podemos afirmar que o "tipo elegante" tem todas as probabilidades de continuar assim a vida inteira, enquanto o "santinho" tornar-se-á apenas um espírito estreito, cujo moralismo prevalecerá sobre o senso humano. (p.222).

Eis o vaticínio de Piaget para uma educação, institucional ou não, que apenas se preocupa em colocar cercas impeditivas que contenham a transgressão. Aliás, como se pronunciou La Taille (2006a), a transgressão, uma vez que gera a culpa, é importante para a construção da moralidade. "Não houvesse ordens", diz esse autor, "não haveria despertar da moralidade, e não houvesse transgressão a elas, não haveria desenvolvimento moral" (p.132), uma vez que a culpa, então inexistente, deixaria de funcionar como um regulador moral.

O irmão mais velho de nossa parábola se enquadraria perfeitamente no que Piaget qualificou como "santinho". Essas pessoas, não obstante cobertas de elogios, acabam derrotadas por nutrirem secretamente raiva e ressentimento, amargura e ciúme. Muitas vezes pensa-se em deslizes morais em termos de ações que são claramente reconhecíveis, como as do filho mais novo: ele infringiu deliberadamente a moral. Já o desacerto do mais velho é mais difícil de identificar, afinal ele foi obediente, cumpridor de suas obrigações, respeitador das leis e trabalhador. Sua reputação o precedia, e ele podia ser considerado um filho modelo. Aparentemente era sem defeitos, até que se defronta com a alegria do pai pelo filho que volta e explode numa onda de revolta. De repente, surge ali uma pessoa ressentida, orgulhosa, má, egoísta, alguém que permanecera profundamente escondido por todos aqueles anos. Como vimos no conto de Babette, os "justos" e "corretos" armazenam muito ressentimento; julgamento, condenação e preconceito estão bem ali, quase à superfície, só não podem ser discernidos num primeiro exame. As preocupações renovadas em não passar por cima da moral deixam quase sempre, na "linha de fundo", uma ira fria, contida, diz Nouwen (1997).

Segundo esse autor, é difícil avaliar o desatino do "santo" ressentido, principalmente porque está tão ligado ao desejo de ser bom e virtuoso. Suas experiências pessoais mostraram-lhe que é preciso ter cuidado com uma seriedade, uma excessiva preocupação moral e até um pouco de fanatismo que fazem os homens se sentir pouco à vontade na "casa do pai". Tornamo-nos menos livres, menos espontâneos, menos brincalhões, e os outros começam cada vez mais a nos ver como alguém um tanto "pesado". Confere com as opiniões das crianças ao interrogatório de Piaget (1932/1994): para elas, o "santinho" "é que vai sempre agarrado à saia da mãe", "é um bajulador", "é um puxa-saco", "é aquele que delata" (p.221).

Nouwen (1997) vê na queixa do mais velho o seguinte brado:

> Esforcei-me tanto, trabalhei por tanto tempo, fiz o possível e mesmo assim não recebi o que outros recebem tão facilmente. Por que as pessoas não me agradecem, não me convidam, não brincam comigo, não me consideram, enquanto prestam tanta atenção àqueles que levam a vida de maneira trivial e leviana? (p.79).

Dá para compreender a dificuldade do mais velho de partilhar a alegria do seu pai. Desconfiado, deixou de ser espontâneo ao ponto que nem mesmo alegria pôde despertar alegria. Há o medo de ter sido excluído novamente, de estar por fora dos acontecimentos. O irmão voltou. Mas o coração ressentido bloqueia o recebimento dessa manifestação de alegria. A parábola se encerra sem que saibamos se o filho mais velho se deixou persuadir pelo pai, se abraçou seu irmão, se participou da festa. Teria sido capaz de reconhecer que não era superior ao seu irmão? Eis a história de quem nunca saiu de casa, mas também nunca se considerou intimamente filho.

Com essa parábola e essa possível interpretação, acreditamos ter deixado claro em que tipo de moral acreditamos. Ela nos mostra como moral e ética, levando em conta os conceitos que nosso referencial teórico assumiu, precisam se interpenetrar. O filho mais novo é aquele que vai atrás da vida boa, a vida com sentido. Ele quer respostas para o "para que viver?". E julga poder encontrá-las num "país distante". Todavia, o seu "como viver", ou seja, seu projeto de felicidade, não dedica lugar de destaque para os deveres. Ora, como o afirmou La Taille (2006a), é a moral "que confere às opções de *vida boa* sua legitimidade, isto é, confere-lhes as condições necessárias para que mereçam o nome de ética" (p.60). Portanto, divorciado da moral, seu projeto de felicidade vai a pique. Embora conservando afetos, segundo o que vimos, imprescindíveis para fazê-lo voltar, ele carecia de alçar os deveres a um lugar privilegiado nas *representações de si*. O filho mais velho, ao contrário, atolou o pé no dever, ficou escravo da prescritividade e, qual um autômato do cumprimento das disposições legais, naufragou numa heteronomia amargurada. O meio-termo de Aristóteles caberia muito bem aqui a ambos. O mais novo precisava equilibrar seus arroubos pela procura da felicidade com a sobriedade do dever; o mais velho, por sua vez, carecia de temperar seu dogmatismo legalista com uma progressiva abertura para a desejável "vida boa".

Se a obediência, como já foi dito, é necessária para que a primeira moral, a da heteronomia, surja, e com ela o sentimento de obrigatoriedade, sem o qual a moralidade fica dessubstantivada, nem tudo é dever no processo de construção da moralidade humana. Se sentimentos como o da compaixão que se referem a um potencial humano não forem reprimidos pelo ambiente, virtudes como a generosidade vão aflorar e, dada a sua natureza

espontânea, serão mais facilmente reconhecidas e entendidas pela consciência. Isso ajudará grandemente na construção da autonomia, o que não quer dizer que a razão vá ficar de lado no processo. Se assim o fosse, nem poderíamos falar em autonomia.

Poderíamos, ainda, procurar um outro viés nesta história bíblica, começando por reintitulá-la. Chamemo-la agora *A Acolhida do Pai Compadecido*. Por certo, encontraremos um "lugar" de convergência para que o filho que desejou viver uma vida boa da qual alijou os valores morais e aquele que carregou o mundo dos deveres nas costas em detrimento de um projeto de felicidade sejam "curados".

3.3.1 - A compaixão como lugar de sentido e autonomia

O desejo do pai da parábola é trazer ambos os filhos de volta para casa: tanto o que se extraviou num país distante quanto o que não precisou deixar o lar paterno para se perder. Vamos usar essa "casa paterna" como metáfora do lugar da ética que vimos procurando. O pai gostaria muito de ter usado sua autoridade paterna a fim de mantê-los perto e poupar-lhes inúmeros sofrimentos. Mas sua compaixão é o grande obstáculo: não os força nem constrange; antes, deixa-os livres para rejeitarem esse sentimento ou retribuírem-no. Essa liberdade lhes dá a possibilidade de deixarem a casa, irem para muito longe e dissiparem tudo. Embora não desconheça a dor que lhes advirá disso, seu amor o torna incapaz de evitá-la. A única autoridade que exerce, segundo Henri Nouwen (1997), é a da misericórdia. Uma autoridade que se origina em deixar as ofensas dos filhos ferirem seu coração.

Em paralelo com sua análise de *A Volta do Filho* Pródigo, esse autor procurou descrever as impressões profundas que um quadro homônimo de Rembrandt lhe deixaram. Em destaque, na tela, aparece um velho cansado e sereno repousando as mãos sobre os ombros do filho que se acha ajoelhado diante dele. Nouwen chama a atenção para as mãos do pai: a esquerda é forte e musculosa e faz uma ligeira pressão, como se além de tocar, também sustentasse, acrescentando à delicadeza do toque um firme envolvimento. A mão direita é diferente. Ela não segura ou agarra. É macia e meiga e toca gentilmente os ombros do filho, oferecendo afago, consolo e conforto, como a mão de uma mãe.

> O pai não é somente um grande patriarca. Ele é igualmente pai e mãe. Ele toca o filho com uma mão masculina e outra feminina. Ele segura, ela acaricia. Ele confirma, ela consola. [...] Seria demais pensar que uma das mãos protege o filho no seu aspecto vulnerável, enquanto a outra reforça o seu vigor e aspiração de ir adiante na vida? (p.108).

Não dá para não lembrar de Gilligan (1982), cujas pesquisas, sobre as quais nos detivemos no referencial teórico, a levaram a reconhecer duas orientações para a moralidade: uma "voz" masculina, fundamentada na justiça, e outra "voz" feminina, fomentada pelo cuidado. Reencontramos aqui novamente o amalgamamento da razão e da afetividade no que diz respeito ao fenômeno da moralidade; o "conluio" da moral e da ética. A mão masculina da moral protege, dá alicerces seguros em que se apoiar. A mão feminina da ética constrói sobre esse fundamento com beleza virtuosa admirável. Smith (1759/1999) compara os atos de beneficência com os de justiça. Se estes últimos falam de uma virtude cujo registro aponta para o pilar que sustenta o edifício, os primeiros são o ornamento que o embelezam, não seus alicerces. Bastaria, portanto, recomendá-los, pelo que têm de desejável, jamais impô-los por quaisquer meios. Smith diz que a virtude requer hábito e resolução de espírito, mas também delicadeza de sentimento: "Há muitos homens bem intencionados que se propõem seriamente executar o que julgam seu dever, mas que, apesar disso, são desagradáveis por conta da rudeza de seus sentimentos morais" (SMITH, 1759/1999, p. 403).

O irmão mais velho se compara com o irmão mais jovem e fica com ciúmes. Mas o coração do pai não distribui porções diferentes do seu amor. O fato de expandir sua alegria para receber o filho que voltou não denota uma preferência. Uma outra parábola lança luz sobre as intenções desse pai. Diz o Evangelho de Mateus[49] que um proprietário de terras saiu bem cedo para contratar trabalhadores para sua vinha. Ainda antes que amanhecesse o dia, já acertara com vários deles, prometendo-lhes determinada quantia ao final do expediente. Nas horas que se seguiram, novos trabalhadores foram sendo recrutados. A uma hora do término da jornada, as contratações ainda não haviam terminado. Quando chegou o momento de assalariar os trabalhadores, uma surpresa: começando pelos últimos contratados e chegando aos primeiros, deu a todos a mesma quantia. Indignados, os que estiveram mais tempo sob o forte calor do sol começaram a reclamar, chamando injusto ao dono da vinha. Este tentou lhes explicar que não procedia com injustiça, mas com generosidade.

Não seria mais fácil ter pago e dispensado em primeiro lugar os que trabalharam todo o dia e depois surpreender os retardatários com tamanha demonstração de generosidade? Por que pagar primeiro os trabalhadores das últimas horas, criando falsas expectativas para os outros e despertando amargura e ciúmes desnecessários, Nouwen (1997) se pergunta?

> Não havia antes me ocorrido que o dono da vinha poderia desejar que os trabalhadores das primeiras horas pudessem se regozijar com a

[49] Mt 20.1-16.

> generosidade dispensada aos que vieram mais tarde. Nunca me passou pela cabeça que ele possa ter agido supondo que aqueles que haviam trabalhado todo o dia na vinha ficariam muito agradecidos por terem tido a oportunidade de trabalhar para o seu patrão e ainda mais por reconhecerem como ele é uma pessoa generosa. É preciso que haja uma íntima reviravolta para aceitar esse modo de pensar isento de comparações. (p.113).

Há uma ingenuidade do dono da vinha ao presumir que os trabalhadores estariam tão felizes em sua presença que nem sequer lhes ocorreria estarem se comparando. Para Nouwen, a pergunta do dono da vinha aos trabalhadores das primeiras horas é a expressão de perplexidade de um amante incompreendido: "Por que vocês teriam inveja diante de minha generosidade?"; "por que estão tão amargos?" (p.113). Ainda de acordo com esse autor, é o mesmo espanto que vem do coração do pai quando diz a seu filho: "Meu filho, tu estás sempre comigo, e tudo o que é meu é teu".

A descoberta do pai da parábola e do dono da vinha não, respectivamente, como um patriarca divinizado nem como um patrão estereotipado, mas como figuras prenhes de dádivas e de compaixão, que não condicionam o amor e a generosidade ao comportamento de seus filhos e trabalhadores, poderá conferir duradoura gratidão àqueles que com eles se relacionam. E dificilmente essa gratidão não será passada adiante.

A compaixão e a generosidade são flagrantes na história dos "dois filhos perdidos". Difícil não se render a elas. O pai não é um chefe inacessível que fica em casa, não se altera, e espera que seus filhos venham a ele, desculpem-se por seus desatinos e prometam se emendar. Ao contrário, deixando de lado sua posição de autoridade, dispara em direção a eles, ignorando desculpas ou promessas de mudanças e os reconduz à mesa, não para continuarem filhos para sempre, mas para se tornarem futuros pais compassivos. As mãos que perdoam, consolam, curam e oferecem uma celebração devem, doravante, ser as dos filhos, não obstante haja uma sutil configuração social para que se mantenham como filhos indefinidamente, numa incorrigível dependência. Como sucessores, os filhos devem assumir o lugar do pai e oferecer a outros a mesma compaixão que ele lhes dedicou, reproduzindo uma paternidade que não tem nada a ver com poder ou controle, mas com misericórdia. E que, portanto, não pode ser fonte de heteronomia, mas de autonomia.

Henri Nouwen aponta três caminhos para uma paternidade verdadeiramente compassiva: pesar, perdão e generosidade. O sentimento de pesar permite ver além dos muros próprios e dar conta dos infortúnios alheios; abre o coração para uma solidariedade sincera com o próximo. Perdoar, por sua vez, permite transpor a barreira e acolher os outros sem esperar nada em troca. E a generosidade faz com que se ultrapasse o razoável, o esperado, o

previsível. Na parábola, o pai se dá todo aos filhos. Chega a dizer ao mais velho: “Tudo o que é meu é teu”. Ao mais novo, que chega pedindo para ser tratado como a um dos empregados, cumula de presentes. Tornar-se como o pai, portanto, é reproduzir tamanha generosidade, abrindo mão muitas vezes do conforto e da autopreservação tanto quanto dos recursos próprios. Nouwen lembra que a palavra generosidade inclui o prefixo “gen”, também encontrado em palavras como “gênero”, “geração”. Esta palavra vem do latim *genus* e do grego *genos* e indica que somos da mesma espécie. Ou seja, generosidade é um doar que vem do conhecimento desse laço íntimo. Ser generoso é agir com base na verdade – e não no sentimento – de que aqueles que devo perdoar são da mesma “parentela”. A generosidade cria essa família e nela acredita e investe. Mas não se trata de um caminho fácil fazer opção por essa paternidade. “Não há poder, não há sucesso, não há popularidade nem fácil satisfação. Mas esse enorme vazio é também o lugar de verdadeira liberdade. É o lugar onde não há nada mais a perder, onde o amor não tem amarras...” (NOUWEN, 1997, p.145).

O instável filho mais novo e o indignado filho mais velho precisam se desenvolver na direção da maturidade moral. Deixar o lugar confortável da dependência heterônoma que os leva a fazer da vida egoísta um estilo e dar um passo na direção emancipadora da compaixão ofertada, que, para além dos incontáveis motivos que a reclamam, notadamente vinculados ao sofrimento, precisa ser despertada também na direção daqueles que vivem quase que exclusivamente para si mesmos e, sem o saber, são, tanto quanto os que padecem, dignos de lástima.

3.4 – A ÉTICA DA COMPAIXÃO DE UM IDIOTA

3.4.1 - Um homem moralmente belo

Quando elaborava a ideia central de *O Idiota*[50], Dostoiévski escreve à sobrinha Sofia (a quem dedica o romance) e oferece-nos pistas importantes sobre o que tinha em mente ao criar o protagonista Míchkin[51]:

> [...] a ideia principal do romance é retratar um homem positivamente belo. Não há coisa mais difícil no mundo, e isso é especialmente verdade nos tempos de hoje. Todos os escritores – não apenas os nossos mas também os europeus – que tentaram algum dia retratar o positivamente belo acabaram desistindo. Porque se trata de uma tarefa infinita. O belo é um ideal, quer seja o nosso quer o da Europa civilizada, ainda está longe de ter sido alcançado. Somente uma figura no mundo é positivamente bela: é Cristo, de modo que o fenômeno dessa figura ilimitadamente, infinitamente boa já é em si um milagre infinito. (Todo o Evangelho segundo São João é uma afirmação disso; ele descobre todo o milagre somente na Encarnação, na manifestação apenas do belo). (FRANK apud FAUSTINO, 2004, p.130,132).

Bakhtin (2002) mostra como essa ideia era cara para o escritor russo: "Escrevendo a Strakhóv, ele [Dostoiévski] assim se refere a *O Idiota*: 'No romance muita coisa foi escrita às pressas, estendeu-se ou malogrou, mas alguma coisa foi bem-sucedida. Não defendo o meu romance, defendo a minha ideia'" (p.99).

De que beleza Dostoiévski estaria falando ao escolher representar um "homem positivamente belo"? Em duas oportunidades neste romance, há a menção explícita do termo "beleza" como a qualidade que salvará o mundo. Parece pertencer a uma convicção do príncipe Míchkin que outras personagens não deixam de notar. Uma delas aparece na fala de Hippolit: " – [...] Príncipe, é verdade que o senhor disse uma vez que a "beleza" salvará o mundo? Senhores – gritou alto para todos –, o príncipe afirma que a beleza salvará o mundo!" (DOSTOIÉVSKI, 2002, p.426).

A segunda menção é a seguinte:

---

[50] Escrito em 1868, este romance está entre as principais obras da considerada fase da maturidade literária de Dostoiévski. A edição que utilizaremos será a da Editora 34 (2002), traduzida diretamente do russo por Paulo Bezerra.

[51] Para Bakhtin (2002), em se tratando de Dostoiévski, a "ideia dominante" de cada um de seus romances aparece no plano de escrita que esboça antes de iniciá-los. Suas correspondências dão-nos férteis indícios de qual será a ideia básica a ser experimentada.

> – Ouça de uma vez por todas – finalmente não se conteve Aglaia –, se você começar a falar de alguma coisa como pena de morte ou da situação econômica da Rússia, ou de que "a beleza salvará o mundo", eu... é claro, vou ficar contente e vou rir muito, mas eu o previno de antemão: não me apareça depois diante dos meus olhos! (p.586).

Que convicção é esta que Dostoiévski empresta a seu personagem central e em virtude da qual elabora todo um romance para que através dele a força dessa convicção seja experimentada?

> A frase "a beleza salvará o mundo" soa como uma afirmação sublime, mas seu significado é obscuro; ele cheira a misticismo. Uma explicação da frase pode ser procurada na natureza do próprio personagem Míchkin como o homem positivamente belo; a beleza com a qual se "salvará o mundo" pode ser a beleza moral do príncipe [Míchkin] – a beleza do exemplo do homem positivamente bom. [...] beleza, ele aparentemente está dizendo, é uma força moral de um poder tal que poderá salvar o mundo" (PEACE apud FAUSTINO, 2004, p.131, grifo do autor).

Para Faustino (2004), fica devidamente esclarecido que o "belo" de Dostoiévski tem um significado mais ético que estético.

> Assim, o "homem perfeitamente/positivamente belo" pode ser interpretado como um homem de uma ética perfeita ou positiva. Ética esta, segundo se deduz da carta já mencionada, que remete à figura do próprio Cristo, ou seja, trata-se de um homem cuja conduta ética remeteria à ética cristã. (p.131).

Haveria, portanto, um vínculo entre a ideia central do romance e o evangelho de João, logo ao Cristo como se depreende da descrição joanina. Segundo Kjetsaa (apud FAUSTINO, 2004), há uma preferência sem par de Dostoiévski por esse livro das escrituras, sobretudo se levarmos em consideração as marcações que o escritor realizou em seu exemplar: 58 ao todo.

> Acima de tudo Dostoiévski interpretou a mensagem de amor expressa nos escritos de São João como um mandamento para mostrar compaixão (sostradanie). "Compaixão – este é o todo do Cristianismo", escreve ele aforisticamente em suas notas para O Idiota (IX, 395). (KJETSAA apud FAUSTINO, 2004, p.133, grifos do autor).

Essa referência aparece literalmente no romance misturada às conjecturas de Míchkin acerca de Rogójin: "A compaixão irá compreender e ensinar ao próprio Rogójin. A compaixão é a lei mais importante e talvez a única da existência de toda a humanidade" (DOSTOIÉVSKI, 2002, p.266).

Será, por conseguinte, o protagonista da história, o príncipe Míchkin, o portador da ideia a ser exercitada no romance. Esse fato é recorrente nos enredos de Dostoiévski[52]. Uma mistura de Cristo com Dom Quixote, essa personagem carrega um ideal elevado, um ideal de compaixão.

> O príncipe Míchkin inspirado em Cristo pode ser considerado como encarnação desta lei de compaixão. Assim como o Cristo do Evangelho de São João, ele veio "lá de cima", da montanhosa Suíça para a Rússia, o país das estepes, onde ele imediatamente torna-se um "outsider", um mártir que "não é deste mundo". A ele pertencem os "puros de coração", sente compaixão sem odiar e ama sem crueldade. Como o Cristo de São João, ele é representante de um mundo com um temperamento diferente. Nele, nós encontramos a virtude que é passiva – a qual pode somente ser alcançada através da humildade e sofrimento. (KJETSAA apud FAUSTINO, 2004, p.134).

Isso posto, queremos fazer uma breve sondagem da ética da compaixão presente nas ações da personagem central Míchkin, sobretudo seguindo os rastros de sua abnegação pela "humilhada e ofendida" Nastácia Filíppovna, sentimento em torno do qual se constrói o eixo central do romance que, como acima foi esclarecido, visa a experimentar a ideia de um homem moralmente belo.

Poderíamos ter nos debruçado também sobre a compaixão de Míchkin em relação a outros personagens presentes no enredo: Burdovski, Hippolit, Keller, Ívolguin, Rogójin, Gánia, o que nos ajudaria a compor, juntamente com os desdobramentos que seguem a linha narrativa central, o retrato desse homem "positivamente belo". Preferimos, no entanto, não fazê-lo. Primeiro, porque nossa intenção era tomar, à guisa de guia de valor, a admirável vida do príncipe para estabelecermos um diálogo com a temática e com os dados de pesquisa de que estamos nos servindo, e cremos que para isso a linha narrativa central é suficiente. E em segundo lugar, porque estender nossa verificação a outras instâncias do romance implicaria tomá-lo como objeto central desta dissertação e adotar uma outra metodologia, o que nos levaria por caminhos cuja área de interesse seria estranha às pretensões que nos propusemos para esse estudo. Como subproduto de nossa observação dirigida a *O Idiota* de Dostoiévski, poderemos refletir brevemente sobre a moralidade da sociedade da época retratada no romance, que demonstra, a exemplo da atual, uma necessidade premente de homens ética e moralmente belos como o protagonista.

[52] "Cabe lembrar, antes de mais nada, que a imagem da ideia é inseparável da imagem do homem, seu portador. Não é a ideia por si mesma a 'heroína das obras de Dostoiévski', como o afirma B.M.Engelgardt, mas o *homem de ideias*. É indispensável salientar mais uma vez que o herói de Dostoiévski é o homem de ideias". (BAKHTIN 2002, p.84).

3.4.2 - O príncipe Míchkin

Tendo perdido os pais quando ainda era criança, Liev Nikoláievitch, o príncipe Míchkin (ou simplesmente "o príncipe", título que a linhagem lhe perpetuou, a despeito da irrelevância social e financeira), viu sua educação sendo assumida por um benfeitor de nome Pavlischov, antigo amigo de seu pai. As frequentes crises de sua doença nervosa congênita, que incluíam ataques epiléticos, fizeram do pequeno Míchkin um idiota quase completo. Posteriormente Pavlischov o enviou para tratamento a um médico especialista na Suíça, o doutor Schneider. Isso se deu durante os últimos quatro anos de vida de Pavlischov, que, aos gastos que despendera com a educação do órfão, acrescentou mais este: honrou todos os custos do tratamento. Ainda não totalmente curado, Míchkin ficou sob os cuidados de Schneider por mais um período, sustentado pela benevolência do médico suíço, ao final do qual foi enviado de volta à Rússia.

A respeito de Pavlischov, Míchkin tinha um conceito altíssimo; dizia que ele tinha sido "o homem mais puro que já existiu na face da terra!" (DOSTOIÉVSKI, 2002, p.311). Fora, inclusive, grande incentivador da ciência. "Pavlischov era um homem magnífico! Um homem generosíssimo..." (p.603). Além da ajuda a Míchkin, soube-se que ajudava uma jovem viúva arruinada e seu filho órfão, dando-lhes anualmente considerável auxílio pecuniário.

A nobreza moral de Pavlischov, de quem se dizia, além do que acima foi registrado, que "teve uma inclinação particularmente terna por todos os oprimidos e ofendidos por natureza, particularmente pelas crianças" (p. 319), produziu marcas duradouras no príncipe. Inspirado pelo que acreditava ser um grande exemplo, chegou, em certa ocasião, a dispor de parte de uma herança, que recentemente recebera, para atender a uma demanda de um pretenso filho desse Pavlischov: era em memória do seu benfeitor que estava disposto a abrir mão de vultosa soma. E tudo porque o demandante inspirava compaixão pela maneira como se deixara envolver numa trama sórdida e mentirosa. A justificativa do príncipe era:

> Aliás eu mesmo estou convencido de que ele não compreende nada! Eu mesmo estive em situação semelhante antes de viajar para a Suíça, também balbuciava palavras desconexas – a gente quer exprimir-se e não consegue... Eu compreendo essas coisas; eu posso me compadecer muito porque eu sou quase assim também, eu posso falar! (DOSTOIÉVSKI, 2002, p.314).

O príncipe Míchkin aprende a ser compassivo provando na própria pele e em seus afetos o bálsamo da compaixão. Foi em virtude das dificuldades que experimentou na infância

e adolescência que pôde compreender a dor do outro e se solidarizar. E o faz, certamente, porque se beneficiou do compadecimento com que o assistiram incontáveis atitudes que Pavlischov e Schneider lhe haviam dispensado. Sobre essa disposição do príncipe, uma personagem posteriormente se pronunciará da seguinte forma: “um coração como o vosso não pode deixar de compreender quem sofre” (p.542).

Nenhum aprendizado é mais eficiente do que aquele que ensina com o poder dos exemplos. Piaget (1932/1994) ensinou-nos que o conhecimento não é adquirido por absorção ou acumulação de informações provenientes do mundo exterior, mas por um processo de construção. Foi também o que nos disse Vinha (1997, v.1):

> Não adianta tentarmos ensinar a moralidade, pois ela é construída a partir do sujeito com o meio em que vive. É constituída por experiências com as pessoas e situações. Em concordância com esse processo, Haim Ginott (1974) afirma que ninguém pode ensinar honestidade em palestras, lealdade em histórias, coragem por analogia ou maturidade pelo correio. Para ele, a educação do caráter demanda presença que demonstre, o contato que comunique. Assim sendo, não adianta tentarmos ensinar os valores simplesmente com lições de moral, sermões, ditados populares, censuras e outros, como comumente se acredita. Uma criança aprende o que vive e se torna o que experimenta. (p.41-42).

Ainda na Suíça, numa aldeia montanhosa, durante o tratamento, Míchkin fez muitas amizades entre as crianças. Tão logo o conheceram, preferiam-no a um certo mestre local, o que despertava a inveja deste último. Míchkin tentava lhe dizer que eles é que aprenderiam com as crianças, e não o contrário. A animosidade do mestre Tibot Míchkin não conseguia compreender: “E como ele pôde ter inveja de mim e me caluniar quando ele mesmo vivia ao lado das crianças! Por intermédio das crianças cura-se a alma...” (DOSTOIÉVSKI, 2002, p. 92). Provavelmente os exemplos de Pavlischov, mais uma vez, inspiravam o convalescente príncipe.

Mas antes de se envolver com os pequeninos aldeões, ele conheceu Marie, uma jovem de 20 anos, fraca e magrinha, outra dentre as muitas personagens da vasta galeria de humilhados e ofendidos de Dostoiévski, a quem o príncipe teve a oportunidade de reproduzir a compaixão de que vinha sendo alvo.

Não obstante tuberculosa já havia muito tempo, trabalhava pesado de casa em casa como diarista, esfregando assoalhos, lavando roupa branca, varrendo pátios e recolhendo o gado. Sua mãe, bastante idosa, comercializava alguns produtos em sua casinhola, com os quais fazia uns poucos centavos, de onde tiravam a comida. Certa feita, um amanuense francês que passava pela aldeia seduziu Marie e a levou consigo, abandonando-a na estrada

uma semana depois. Envergonhada, voltou para casa mendigando, toda suja e maltrapilha; caminhou uma semana a pé; sua saúde se arruinou nesse período. Quando chegou em casa, foi tratada sem qualquer compaixão. A mãe foi a primeira a desonrá-la. Permitiu, depois, que toda a aldeia se acercasse da casa e tratasse Marie pior do que a um réptil. A moça deitou-se no chão, aos pés da mãe, faminta e em frangalhos; cobriu-se com os cabelos desgrenhados e assim ficou de cabeça para baixo enquanto recebia muitos insultos. Não obstante cuidar da velha senhora, de quem lavava diariamente os pés doentes sem receber qualquer palavra de agradecimento ou perdão, Marie não podia dormir dentro de casa; restava-lhe o paiol de feno. Mesmo nos últimos meses da mãe, esta lhe tratava rudemente, não lhe dirigia a palavra, não lhe dava alimentos. A moça suportava tudo resignadamente, pois se sentia culpada por tudo aquilo. Quando a mãe caiu definitivamente de cama, passou a ser cuidada pelas velhas da aldeia, que deixaram totalmente de alimentar Marie.

Todos a perseguiam. Marie não conseguia trabalho em lugar algum. Os moradores passavam por Marie e cuspiam nela. Os homens diziam-lhe toda a sorte de indecências. Os beberrões lançavam-lhe migalhas ao chão, que ela, faminta, agarrava silenciosamente. Passara ultimamente a escarrar sangue; já não tinha calçado para vestir, e suas vestes não eram mais que farrapos. Sem ter o que comer, passou a cuidar espontaneamente do rebanho de um pastor com o intuito de receber deste algum pão. Depois da morte da mãe, foi infamada na igreja local por esse pastor que, diante do caixão, a acusava da ruína da velha senhora.

Duas semanas antes desse ocorrido, o príncipe decidiu se aproximar de Marie, para o que se desfez de um único pertence de valor, um alfinete de brilhante, por uma bagatela, e presenteou Marie com o dinheiro da venda. Deu-lhe um beijo e lhe disse que tinha muita pena dela e não a considerava culpada de coisa alguma. Tinha ímpetos de consolá-la e dizer-lhe que não se aviltasse daquele modo diante de todos, mas contentava-se com permanecer ao lado dela.

Até as crianças, que nesta época ainda não eram amigas do príncipe, contribuíam para tornar a vida de Marie um inferno. Perseguiam-na implacavelmente, atiravam-lhe objetos. Depois de se desentender com as crianças para defender Marie, o príncipe iniciou uma conversa com elas e não teve dificuldades em convencê-las da infelicidade da moça tuberculosa.

> Logo todas as crianças passaram a gostar dela e, ao mesmo tempo, a gostar de repente também de mim. Passaram a me procurar frequentemente e sempre pediam que eu lhes contasse histórias; acho que eu narrava bem, porque elas gostavam muito de me ouvir. Posteriormente eu estudava e lia

> só para contar depois a elas, e durante todos os três anos posteriores eu contei histórias a elas. (DOSTOIÉVSKI, 2002, p.95).

Com o tempo, as crianças se tornaram grandes amigas de Marie e lhe levavam comida. Proibidas por suas mães, iam às escondidas, ao campo, encontrar-se com a moça que, desde então, vivia numa felicidade indizível. As crianças encontravam uma imensa satisfação no amor do príncipe por Marie, e foi nessa única coisa que ele as enganou em toda a sua vida lá. "Eu não as dissuadi de que não amava Marie, isto é, de que não estava apaixonado por ela, de que sentia apenas muita compaixão por ela". (p.96, grifo nosso).

As crianças não entendiam como Míchkin gostava tanto de Marie, uma vez que ela andava muito mal vestida e descalça. Logo cuidaram de arrumar-lhe novas roupas. Marie estava muito fraca e debilitada pela doença. Deixara de servir ao pastor, mas ainda saía com o seu rebanho. Ficava horas sentada numa pedra, respirando com dificuldade, aguardando o rebanho, enquanto se perdia em devaneios e contemplações. O rosto estava magro como o de um esqueleto. O príncipe a visitava constantemente e ficava pequenos momentos em silêncio com as suas mãos entre as dela.

O avanço da doença prostrou finalmente Marie. As crianças passaram a visitá-la e cuidaram dela. Dois dias mais tarde, as velhas da aldeia souberam que Marie estava à morte e assumiram os cuidados. A moça tossia que era um horror. As crianças apareciam à janela e saudavam a moribunda que, com um leve sinal de cabeça, agradecia. Referindo-se, anos mais tarde, a esse evento, Míchkin chegou a dizer:

> Graças às crianças, eu lhes asseguro, ela morreu quase feliz. Graças a elas, ela esqueceu sua pobreza negra, recebeu delas uma espécie de perdão porque até o fim se considerou uma grande criminosa. Como passarinhos, elas batiam suas asinhas à janela dela e gritavam todas as manhãs: "Nous t'aimons, Marie" [Nós te amamos, Marie]. (p. 98).

Podemos ver como essa história, narrada no início do romance, prenuncia a intervenção de Míchkin na sociedade da capital russa. Estão antecipados eventos que dirão respeito ao eixo central do enredo tanto quanto a eventos que gravitam em torno dele: o príncipe leva a Marie uma absolvição da sentença de morte moral, de que seus últimos dias entre as crianças, símbolo de pureza, são um testemunho eloquente. Em Petersburgo, procurará ressuscitar moralmente a Nastácia, de quem falaremos adiante. A tísica de Marie encontra correspondência significativa em Hippolit, personagem igualmente tísico e também sentenciado à morte. As crianças, a princípio hostis ao príncipe, tornam-se suas perseverantes

seguidoras. Temos, em figura, a antecipação do acolhimento que Míchkin prestará a personagens como Burdovski, Keller, o general Ívolguin, e mesmo Hippolit, notadamente "pequeninos" quanto à condição social a que haviam sido relegados, que se convertem de adversários e aproveitadores em uma espécie de "discípulos" de Míchkin (Keller chega a oferecer seus punhos, ele que era um ex-boxeador, para defender o príncipe). A hostilidade do mestre Tibot, o professor aldeão que rivaliza com Míchkin na Suíça, e a sociedade local que lhe nega acesso às crianças quando julga seu método inadequado também têm seus correspondentes na sociedade de Petersburgo. O que não falta ao príncipe quando volta à Rússia é oposição (só para ficar num exemplo, podemos falar de Gánia) e estranheza ao seu excêntrico jeito de se comportar.[53]

A morte de Marie desencadeou uma perseguição contra o príncipe, que ficou temporariamente impedido de se comunicar com as crianças, o que fazia por meio de bilhetes. Posteriormente a animosidade se amainou, e a amizade entre eles se intensificou. Schneider externou um pensamento a respeito do "sistema" do príncipe com as crianças sobre o qual ele não pôde deixar de refletir:

> [...] ele me disse que se havia convencido inteiramente de que eu mesmo sou uma criança perfeita, isto é, plenamente criança, que apenas pelo tamanho e pelo rosto eu me pareço com um adulto, mas que pelo desenvolvimento, a alma, o caráter e talvez até a inteligência eu não sou um adulto e assim o serei mesmo que viva até os sessenta anos. (DOSTOIÉVSKI, 2002, p.98).

Essa característica pueril, que o fazia enxergar e sentir coisas que escapavam a outros, o príncipe conservará até o final de sua estadia em Petersburgo, o que não passou despercebido ao personagem Liébediev: "Ocultou dos sábios e dos sensatos e revelou aos recém-nascidos" (p.659); tampouco ao personagem Gánia: "O senhor percebe o que os outros nunca irão perceber" (p.152).

Na observação de Schneider, Míchkin reconhece uma verdade: "eu realmente não gosto de estar com adultos, com pessoas, com grandes – isso, eu notei faz tempo -, não gosto porque não sei." (p.99).

Ele achava que ficaria para sempre por lá, com as crianças, mas viu que Schneider já não podia mantê-lo e se apressava em mandá-lo de volta. Míchkin sente que seu destino

[53] Para mais detalhes, aconselhamos uma leitura de Faustino (2004), que elaborou um belo trabalho ao integrar as partes ao todo buscando a compreensão da significação objetiva da obra.

mudará radicalmente: “Agora estou indo para a companhia das pessoas; pode ser que eu não saiba de nada, mas começou uma nova vida.” (p. 99).

Míchkin está de volta à Rússia. Portanto a gratuidade da compaixão que recebera de Pavlischov e de Schneider e que retribuíra a Marie, provocando profunda sensibilização nas crianças, a ponto de estas se bandearem afetivamente do mestre Tibot para ele, pelo qual eram tratadas como seres inteligentes, uma vez que nada escondia delas, essa compaixão será oferecida à sociedade de Petersburgo, com a qual o príncipe, de agora em diante, passará a se relacionar. O homem de ideias de Dostoiévski continuará a experimentar a ideia central deste romance: a de retratar um homem positivamente (moralmente) belo, à medida que a ética da compaixão evangélica, central em relação à sua personalidade, o inspira: “de graça recebestes, de graça dai”.[54]

> Príncipe Míchkin retorna à sua nativa Rússia das montanhas da Suíça, para onde retorna no final do romance. Um idealista inocente, ele entra numa cruel, avarenta, mercenária, decadente, mas funcional sociedade que se recusa a apreciar suas virtudes. Kjetsaa tem sugerido que o princípio joanino da palavra que se fez carne e entrou no mundo foi uma ideia que guiou Dostoiévski na criação de seu personagem. (TERRAS apud FAUSTINO, 2004, p.135).

3.4.3 - Um manicômio chamado Petersburgo atendido por um Idiota

De saída, Míchkin é alertado de que na sociedade encantadora das camélias, dos generais e agiotas em que está pisando existe pouquíssima gente honesta, quase ninguém a quem se deva respeitar. Mas ele acredita demais nas pessoas e não fica constantemente na defensiva se resguardando dos embustes que elas lhe poderão proporcionar para perceber que o encanto das maneiras elegantes, a sinceridade, a dignidade pessoal e a nobreza das conversações pouco iam além de um arranjo artístico.

Há até mesmo quem ouse emprestar com usura ao amante o dinheiro que dele próprio recebera. E, se isso fosse pouco, aceitar sem qualquer constrangimento ajuda da esposa desse amante para vestir e alimentar os filhos. Um traço de força moral, de um lado, não se pode deixar de notar. Ausência completa dela, de outro.

Peterson (2001) quer saber como se deve fazer para viver numa sociedade em constante empobrecimento espiritual, penúria moral e confusão material. Como é que palavras

[54] Evangelho de Mateus 10.8.

delicadas, vulneráveis e frágeis, numa cultura devotada ao reino do EU, sobrevivem à competição com o dinheiro, armas e motoniveladoras? Como viver num século em que "todas as pessoas não fazem outra coisa senão procurar os seus direitos" (DOSTOIÉVSKI, 2002, p.235), ao mesmo tempo em que necessidades e direitos alheios são repetidamente relativizados? Dostoiévski parece ter a resposta.

> O príncipe Míchkin dá a todos que o encontram a impressão de ser simples e ingênuo. Dá a impressão de não saber como o mundo funciona. As pessoas acham que ele não tem nenhuma experiência nas complexidades da sociedade. Ele é inocente no que diz respeito ao "mundo real". Um idiota. (PETERSON, 2001, p.55).

Nas conversações, revela excessiva credulidade, uma admirável disposição para responder a tudo o que seus interlocutores lhe perguntam e algumas vezes nem se dá conta de como desdenham sua presença.

Em casa dos Iepántchin, para os quais escrevera ainda do exterior em virtude de um provável parentesco com Lisavieta, quer aguardar o general conversando com o criado, com modos nada convencionais para os praticados naquela sociedade. Sua justificativa era a de não ficar sozinho enquanto aguardava. Com o criado seria muito mais interessante, já que poderiam entabular conversa. Sem mais, começa a revelar ao criado o assunto que o trazia à casa do general. O criado o interrompe. "A desconfiança desse homem, parecia, aumentava cada vez mais; o príncipe destoava excessivamente da categoria dos frequentadores diários [...]" (DOSTOIÉVSKI, 2002, p.38).

De súbito, o príncipe solta que viera apenas para travar conhecimento com os donos da casa, e nada mais. O inusitado da situação desconcerta o serviçal:

> Parecia que a conversa do príncipe era a mais simples; no entanto, quanto mais simples ela era mais absurda ia se tornando nesse momento, e o experiente criado não podia deixar de notar que se algo que fica bastante bem a um homem em conversa com outro homem já não fica nada bem a um visitante em conversa com um *homem* como ele. (p.39-40).

Mas a atração que a simplicidade do estranho visitante proporciona é irresistível, mesmo para um criado atilado, tratado tão de igual para igual. Quando soa a sineta e o príncipe é introduzido na sala do general, a preocupação deste é com a causa que ensejara tal visita. Míchkin não se faz de rogado:

> – Assunto inadiável eu nunca tenho; meu objetivo era simplesmente conhecê-lo. [...].
> – Para visitas com fins de travar conhecimento eu tenho pouco tempo – disse o general [...].
> – Eu bem que tinha pressentido – interrompeu o príncipe – que o senhor veria forçosamente em minha visita algum objetivo especial. No entanto, juro, a não ser o prazer de conhecê-lo não tenho nenhum objetivo particular.
> – É claro que para mim também é um prazer extraordinário, mas nem tudo são entretenimentos, e, o senhor sabe, às vezes acontecem coisas... Além do mais, até agora não estou conseguindo perceber o que há de comum entre nós... por assim dizer, a causa... (DOSTOIÉVSKI, 2002, p.46).

O príncipe parece ter chegado de outro planeta, governado por outro sistema, orientado por prioridades totalmente distintas das que se praticavam na efervescente sociedade de São Petersburgo. Aqui os encontros entre as pessoas só se justificam se um assunto inadiável as aproximar e envolver. Os visitantes dependem de horas marcadas, disputam horários em agendas cheias. Quando não, escancaram logo a causa que os trouxeram a fim de serem recebidos. Deve haver uma causa, sem a qual as entrevistas não fazem sentido, não se justificam. Mas o príncipe simplesmente quer travar conhecimento.

Tratado com frieza e objetividade, a princípio, pelo general, que afirmara a impossibilidade de haver qualquer relação entre eles, incluindo a de parentesco, o príncipe não exibe afetação nem melindre, pelo contrário:

> Nesse instante havia tanta doçura no olhar do príncipe, seu sorriso estava tão isento de qualquer matiz, por ínfimo que fosse, de antipatia oculta, que o general parou de súbito e meio repentinamente olhou de outro jeito para o seu visitante; toda a mudança do olhar se deu em um abrir e fechar de olhos. (p. 47).

O general pede ao príncipe que aguarde, concedendo-lhe a oportunidade de falar com Lisavieta, caso tenha tempo para aguardar. Surpresa: ele é dono de sua agenda. "- Oh, eu tenho tempo; o meu tempo é inteiramente meu." (p.47).

O anfitrião afirma que mesmo feliz de estar na companhia de pessoas boas, não dispõe de tempo para isso. Seguem-se perguntas de ordem prática, objetivando tornar a figura a sua frente menos esquisita. Se souber ao menos de que bens o interlocutor dispõe, que posição ocupa na sociedade, que cargo desempenha, de quais habilidades é dotado, conseguirá apreender melhor o ser humano que se encontra diante dele roubando um pouco de seu concorrido tempo. "– Duas palavras: o senhor tem ao menos alguns bens? Ou, talvez, tem a intenção de assumir alguma ocupação?" (p.48). Ou ainda: "– [...] o senhor se acha com talento, com aptidões, ao menos algumas, isto é, daquelas que dão o pão de cada dia?" (p.49).

> A sociedade de São Petersburgo em que ele entra é retratada por Dostoiévski como trivial e superficial. Fingimento e pose são epidêmicos entre aquela gente. Todos são julgados pela quantidade de dinheiro que têm, pelo tipo de origem de suas famílias, por quem eles conhecem – "pessoas vazias que, na sua altivez, não percebiam que sua nobreza era apenas um verniz, pelo qual eles não eram responsáveis, pois o tinham adquirido inconscientemente como herança". O príncipe é cautelosamente admitido nas suas salas de estar apenas por causa da possibilidade de ele ser ligado à nobreza. Mas ele é suspeito desde o início, porque deixa bem óbvio que não conhece os truques e não tem noção da importância dos nomes e das posições. Ele certamente não se encaixa. (PETERSON, 2001, p.55).

Enquanto o príncipe, em sua primeira visita àquela família, conversa com a generala Lisavieta, as irmãs Aglaia e Alieksandra trocam cochichos sobre ele. Esta acha que Míchkin é um grande finório, não um idiota; aquela, que ele se comporta de maneira vil ao representar, como se quisesse tirar proveito. Habituadas aos códigos que aquele meio preceituava, têm dificuldade para conceber alguém genuinamente autêntico, que rejeita protocolos e cerimônias.

Numa sociedade como esta, quando um homem é ofendido por outro, não demora desafiar o ofensor para um duelo, por meio do qual tem a oportunidade de restabelecer a honra enlameada. Pois o príncipe não desafia para um duelo quando lhe dão injustamente uma sonora bofetada numa casa de família repleta de testemunhas. Diante da indignação geral, um dos circunstantes, inconformado, não compreende como puderam ofender "semelhante... ovelha" (DOSTOIÉVSKI, 2002, p.148). Tal comportamento é inadmissível para aquela ordem constituída. Para uma das personagens, um jovem cheio de ideias subversivas, "quem se permite levar uma bofetada e não desafia para um duelo é um canalha" (p.165). Mas o príncipe, como ele próprio dissera certa vez a Nastácia Filíppovna, compreende "em que consiste a honra" (p.201). Trata-se de uma maneira bem incomum de analisar a situação. Ao abrir mão do direito de se defender, ele desarma seu agressor e dá aos interlocutores uma oportunidade de julgarem, eles mesmos, do lado de quem está a verdadeira idiotia.

> – [...] Sabem [diz o príncipe Míchkin], a meu ver, ser ridículo é às vezes até bom, até melhor: é mais fácil perdoar uns aos outros, é mais fácil fazer as pazes; não se vai compreender tudo de uma vez, não se vai começar diretamente pela perfeição! Para atingir a perfeição é preciso primeiro não compreender muita coisa! E se compreendermos muito rapidamente, então vai ver que não compreendemos bem. (p.615).

De outra feita, quando o príncipe, com o intuito de conter uma investida de um oficial contra Nastácia Filíppovna, segura-o pelos braços em plena estação ferroviária de Pávlosvk[55], configura-se para aqueles que tomaram ciência do ocorrido um desafio, uma vez que o oficial exigirá satisfação. Mas Míchkin tem outro parecer: "– Não há por que nos batermos! Eu lhe pedirei desculpa, eis tudo." (p.402). Contudo não se trata de covardia: "– [...] Covarde é aquele que tem medo e foge; mas quem tem medo e não foge ainda não é um covarde". (p.395).

Quando alguém declara que tomou uma decisão porque, à semelhança de um jogo de azar, buscou a anuência do príncipe, ouve logo uma réplica carregada de incompreensão acerca de tão importante escolha colocada nas mãos de um ser tão inepto: "E afinal o que é o príncipe?" (p.186).

Segundo o narrador, ele é alguém capaz de se imiscuir, sem ser convidado, numa festa de aniversário onde se selará o destino de uma mulher desonrada e carente de ressurreição moral, só com o fito de oferecer-se para casar com ela, único meio pelo qual poderia levar a cabo sua intenção. E mesmo cercado por uma súcia de exploradores, não se furta de declarar o seu amor e oferecer seus votos de cuidado, não obstante escarnecido e ridicularizado por quem não tem grandeza moral para alcançar tamanha magnanimidade. Sua atitude causa espanto até nessa personagem desonrada. Conhecedora das convenções sociais que orientam as escolhas amorosas, ela ri da ingenuidade do príncipe. "– Ora, isso aí... é coisa de romance! Príncipe, meu caro, isso são velhas maluquices, só que o mundo de hoje ficou mais inteligente, e tudo isso é absurdo!" (p.196).

Mas Míchkin não é orientado por essas "normas". Ele tem uma outra inteligência, desconhece os cálculos que estão por detrás dos arranjos matrimoniais. Ele é isento de tudo isso. Suas deliberações não atendem ao apelo do funcionamento de um constructo social já dado. Ele ouve um outro clamor. Para entender isso, somente o coração, como o observou certa senhora da nobreza petersburguense: "– [...] dizem que o príncipe é um excêntrico mas eu sei distinguir. Porque o coração é o que importa, o resto é bobagem" (p.108).

Frequentemente Míchkin se rebaixa diante de seus ouvintes, acredita que as pessoas gostam dele acima do que merece. Afirma não ter modos convenientes nem senso de medida, ao tentar verbalizar seus pensamentos e vê-los desordenadamente expressos em frases desencontradas, desconexas. Chega até a se acostumar com as zombarias de que constantemente é vítima, afinal de contas, depois de vinte anos de doença, alguma coisa deve

[55] Uma região de casas de veraneio, próxima a Petersburgo, onde certo círculo de prestígio passava boa parte do verão.

restar que o torne risível. Mas sua defesa tem "paladino" de plantão. Onde já se viu dizer aquilo a "eles"?

> – Aqui não há uma única pessoa que mereça tais palavras! [...] Todos aqui, todos não valem o seu dedo mínimo, nem a sua inteligência, nem o seu coração! Você é o mais honesto de todos, o mais decente de todos, o melhor de todos, o mais bondoso de todos, o mais inteligente de todos! Aqui há pessoas indignas de abaixar-se e apanhar o lenço que você agora deixou cair... Por que se humilha e se coloca abaixo de todos? Por que se aniquila, por que não existe orgulho em você? (p.383).

Prestes a participar de uma recepção em que será apresentado à "boa" sociedade de Petersburgo com vistas à consumação de um noivado que está propondo a uma jovem desse círculo, teme pelos insucessos que poderão advir de seus modos pouco calculados. É que estão lhe advertindo antecipadamente acerca das coisas que deverá evitar, do papel que precisará representar. Mas ele não faz a mínima ideia de como se comportar diante desta sociedade. Cobram-lhe certo artifício na postura, mas ele sabe apenas ser ele mesmo. Desconhecedor do funcionamento das convenções que organizam esse estrato social, toma-o logo pela moeda mais genuína, pelo ouro mais puro e acaba se excedendo ao imaginar, sentindo-se um igual, certa autorização para expandir seus pensamentos. O diagnóstico daqueles que ali se encontram para avaliá-lo não tarda: ele é bom e parvo; mais parvo que bom. De que lhe valem suas virtudes se nesse meio as pessoas precisam dizer para o que vieram? O que pode a sua bondade se ela não se faz acompanhar de habilidades, projetos, condecorações, influências sempre prontas a alavancar posições na pirâmide social?

O simples fato de voltar a ter acesso a determinada pessoa, de cuja companhia fora privado momentaneamente por exclusivo capricho desta, já o coloca num estado de excitação incomum. Desculpam-no por um descuido involuntário, e ele se desmancha em agradecimentos, como se lhe tivessem salvado a vida. Ele não compreende como se possa passar ao lado de uma árvore e não ficar feliz por vê-la; conversar com uma pessoa e não se sentir feliz por amá-la.

> – [...] Oh, eu apenas não sei exprimir... mas, a cada passo, quantas coisas maravilhosas existem, que até o mais desconcertado dos homens as acha belas? Olhem para uma criança, olhem para a alvorada de Deus, olhem para a relva do jeito que cresce, olhem para os olhos que os olham e os amam... (p.616).

Tamanha simplicidade, todavia, não deixa de carregar vários cenhos, num sinal de repugnância e desaprovação.

Uma demanda para o recebimento de uma herança fá-lo rodeado de aves de rapina: um quer proteger a fonte dos futuros recursos que anexará à família se o atrair como pretendente à mão da filha. Outros farejam uma oportunidade de extorquir o novo milionário, pretextando, fraudulentamente, antigas dívidas a serem cobradas ao espólio que ora passava às mãos do incauto príncipe. A liberalidade e a largueza do coração dele patenteiam à sociedade, especialmente a "boa" sociedade, ávida de conhecer seus novos ingressantes, uma idiotia incorrigível: ele dissipará boa parte de sua fortuna com aproveitadores, sob a alegação nada convencional de que "de fato se verificou que algumas dessas pessoas realmente haviam sofrido" (p.216).

Ele é um homem capaz de dedicar cegamente toda a vida a um ideal, artigo raro no século em que se desenvolve o romance, segundo opinião de uma das personagens que faz a trama movimentar-se. Comparado ao "cavaleiro pobre" de um poema de Púchkin, ele é capaz de prestar vassalagem a uma dama, não importando quem ela seja ou o que tenha feito.

> – [...] Bastava o fato de que ele a escolhera e acreditara na sua "beleza pura" e depois se curvara diante dela para todo o sempre; o mérito está em que, se depois ela viesse a ser até mesmo uma ladra, ainda assim ele deveria acreditar nela e quebrar lança por sua beleza pura. (p.286).

Quando secretamente suspeita mal de que alguém lhe teria armado uma arapuca a fim de desonrá-lo diante de ilustres convidados, essa "cisma monstruosa e maldosa" (p.295), como a caracterizou em seu íntimo, embora solidamente fundada, é capaz de carcomer-lhe de vergonha. "Ele morreria, parece, se alguém soubesse que estava com esse pensamento na cabeça, e nesse instante, logo que entraram os novos visitantes, estava sinceramente disposto a se considerar o último dos últimos no sentido moral entre todos os que estavam ao seu redor" (p.295).

Míchkin não passa de um simplório para uma certa dama de Petersburgo. E com isso ela quer significar ingênuo, tolo. Ele acaba censurado por estar sendo enganado por alguém em quem ainda ousa continuar confiando. E o pior: o espertalhão sabe que Míchkin não ignora o ludíbrio. Isso é demais para a dama: "– Sabes e confias! Era só o que faltava! Aliás da tua parte tinha de ser assim mesmo. De que eu ainda estou me admirando. Meu Deus! Será que já existiu outro homem como esse?" (p.359).

Mas, na verdade, Míchkin não se sente enganado. Acima de tudo, porque parece despreocupado quanto ao fato de se tornar um enganado. Ao demonstrar compaixão por esses que o rodeiam com incontestáveis segundas intenções, não deixa dúvidas de que a parte fragilizada não é ele. Não fora assim e ele assumiria uma posição defensiva, iria se cercar de cuidados. Mas sua maneira de raciocinar é mui diversa: os maus desígnios, antes de representarem uma ameaça, escancaram-lhe uma necessidade, constituem oportunidade para um atendimento, o que dificilmente se coaduna com a lógica que orienta as relações naquela sociedade. "– Se você não abandonar agora mesmo essa gente abominável, passarei toda a vida, toda a vida a odiar unicamente a você!" (p. 339), vocifera-lhe uma jovem melindrada por tanta vulnerabilidade observada, ciosa em proteger um coração tão desguarnecido de subterfúgios e aparatos de defesa contra as maquinações insidiosas de terceiros. Semelhante disposição de espírito é uma aberração à ordem presente de coisas, ou, para usar uma expressão com que certa personagem o caracterizou, "semelhante deformidade" (p.372) é uma bizarria numa sociedade que calcula suas ações visando a um fim anteriormente delineado. Somente um idiota se comportaria de maneira a perdoar quem quer que o engane, artimanha da qual seu coração desarmado não pode preveni-lo Tudo parece demasiadamente inverossímil, bom demais se pudesse ser verdade, segundo expressão de certo cavalheiro: "– Amável príncipe [...], não é fácil conseguir o paraíso na terra; e apesar de tudo o senhor conta um pouco com o paraíso; paraíso é coisa difícil, príncipe, bem mais difícil do que parece ao seu maravilhoso coração." (p.381).

A respeito de figuras tão extravagantes, tão incomuns, Dostoiévski esclarece para o bem da verossimilhança: "Em seus romances e novelas, a maioria dos escritores procura pegar os tipos da sociedade e representá-los em imagens e forma artística – tipos que se encontram integralmente com extraordinária raridade na sociedade e ainda assim são quase mais reais que a própria realidade." (p.515).

Conquanto se embarace todo quando se trata de oferecer o braço a uma companhia feminina em saída para um passeio, sua dignidade e delicadeza vêm de dentro: "é o próprio coração que ensina e não um mestre de dança." (p.491).

Embora a inteligência lógica do príncipe fosse em repetidas ocasiões louvada por aqueles que se acercavam dele, algumas vezes a ponto de emudecer de perplexidade os interlocutores, não se derivava dessa faculdade, com a qual os membros da boa sociedade se locupletavam em seus círculos de convívio, a beleza moral de Míchkin. Certa donzela soube capturar com precisão a fonte de onde emanavam as virtudes, a força que impulsionava o príncipe, um local privilegiado dos afetos:

> – [...] eu o considero o homem mais honrado e mais verdadeiro, o mais honrado e o mais verdadeiro de todos, e se dizem a seu respeito que você tem uma mente... ou seja, que às vezes você tem a mente doentia isso é injusto; eu decidi assim e discuti porque, embora você tenha mesmo a mente doentia (é claro, não fique zangado por isso, estou falando de um ponto de vista superior), mas em compensação a sua mente principal é melhor do que a de todos eles, é uma mente com a qual eles nem sequer sonharam, porque existem duas mentes: uma principal e uma não principal. Não é assim? Porque é assim, não é? (p.480).

Embora instruído e não raro consultado sobre este e aquele assunto, ele emerge como alguém que é significativo apenas pela sua humanidade. Para Peterson (2001), sem saber como isso se dá, as pessoas acabam atraídas a esse homem estranho como limalhas de ferro a um ímã.

> E depois, gradativamente, sem que ninguém perceba bem como aconteceu, ele se torna a pessoa central para estas vidas obsessivas e trivializadas. Elas são loucas por reconhecimento ou sexo ou dinheiro. Ele, porém, apesar de se associar bem a tais pessoas, é curiosamente isento de suas obsessões. Vários personagens da história apegam-se a ele a fim de usá-lo. Mas ele não é "usável". Ele simplesmente é. Ele não é bom para nada; ele é apenas bom. (PETERSON, 2001, p.55-56).

E porque não é manipulável, é muito mais livre. Tentam, certa feita, colocá-lo num uniforme aristocrático, mas ele deixa todos verem o quanto a equipagem com que tentam vesti-lo é inusitada, não lhe cabe bem. Às pessoas resta aceitá-lo tal como ele é: "– [...] porque agora qualquer um está vendo que não há nada a cobrar de ti" (DOSTOIÉVSKI, 2002, p.620). Nessa constatação, enquanto uns veem uma decepcionante redução de expectativas em relação ao potencial que um ser possa desenvolver, outros podem enxergar o lugar da libertação dos *scripts* que comumente temos diante de nossos olhos para interpretar. Não se trata de mediocridade resignada, mas, antes, de não criar demandas no imaginário dos outros em virtude de uma falsificação do ser. Não há enigmas em Míchkin. Ele é o que é. E por isso tem mais liberdade para aceitar os lados escuros daqueles com quem entra em contato. Não estando enganado sobre si, deixa de provocar impressões ilusórias em outrem.

Sua justiça ultrapassa a da legalidade rasa da sociedade em questão. Para usar uma analogia com o contexto evangélico, num paralelo com Cristo, personalidade histórica

admirável por sua moralidade pós-convencional[56], e de quem o príncipe é figura, sua justiça excede a dos escribas e fariseus. Frequentemente ele se despoja porque se vê obrigado por um direito que reconhece no outro, não em virtude de uma prescritividade legal unilateralmente alicerçada nas razões explicitamente dadas pela realidade, mas de uma condição existencial, dificilmente admitida num primeiro exame, que inspira compaixão, solidariedade, generosidade.

> Estar na companhia do príncipe Míchkin tem pouco ou mesmo nada a ver com a moralidade – dizer ou falar o que é certo. Tem a ver com beleza e bondade. Estas não podem ser conhecidas no abstrato, pois apenas acontecem em alguns contextos de vida, em pessoas que vivem e que amam. Elas não podem ser observadas, apenas encontradas. O príncipe fornece os *encontros* (PETERSON, 2001, p.58, grifo do autor).

Quem seria capaz de reunir em sua festa de aniversário o adversário que tentara assassiná-lo pouco antes; um jovem tísico de ideias subversivas que, em face das poucas semanas de vida que lhe restavam, odiava com ódio consumado a tudo o que estivesse ligado à exuberância da vida, sobretudo a piedosa, da qual o príncipe era um significativo representante; um ex-boxeador que o infamara com a publicação de um artigo mentiroso e posteriormente tentara extorqui-lo; um jovem calculista que arquitetava, na surdina, uma rasteira para as pretensões amorosas do príncipe; um ex-funcionário público que era constantemente assalariado – quer financeiramente, quer com aquisição de influência –, não importando se, para isso, tivesse que prejudicar Míchkin? Todas essas pessoas vêm magnetizadas por algo incomum nele encontrado. Mas mesmo tendo passado a exercer influência, segundo Peterson (2001), ele não exerce sua influência, não faz nada acontecer, não se deixa seduzir pelo poder, não manipula essas almas. Ele simplesmente as acolhe e as valoriza por aquilo que têm de mais intrínseco e original: a sua pessoalidade.

Mas a adversidade que sua ética encontrará não o deixará incólume. Um homem moralmente belo como ele sofre o enfrentamento de uma contracultura, vê-se ininterruptamente nadando contra a correnteza dos fossilizados valores imorais que organizam e estruturam aquela sociedade russa. Seu comportamento incomum é quase supra-humano. O esperado e humano nessa sociedade desconsidera padrões elevados de moralidade. Ironicamente, alguém lhe diz: “Parece que o senhor está perdendo o sangue frio e começando

[56] Jesus Cristo, ao lado de Madre Teresa de Calcutá, Martin Luther King Jr., Gandhi, entre outros, são constantemente citados por Lawrence Kohlberg como modelos de moralidade universal, do tipo pós-convencional, o nível mais elevado em sua sequência de estágios (ver Biaggio, 2006).

a surpreender-se? Fico muito contente que o senhor esteja querendo parecer um ser humano" (DOSTOIÉVSKI, 2002, p.623).

Logo de início, questionado por uma parenta sobre a frequência de seus ataques epiléticos, Míchkin responde que se haviam tornado raros. Mas faz um ligeiro reparo: "dizem que o clima daqui pode me ser prejudicial" (p.77). Nesta fala em uma conversa aparentemente despretensiosa parece estar contida uma metáfora reveladora, quase um vaticínio: o "clima" de Petersburgo que começará a prejudicá-lo tem a ver com a "cruel, avarenta, mercenária, decadente, mas funcional sociedade" referida anteriormente. Os ataques que lhe sobrevirão hão de funcionar como termômetro da intensificação dessa opressão.

Não obstante parecer solitário na posição que adota, ele é um homem com um ideal. A despeito das consequências negativas que sua opção ética desencadeará, apegar-se-á a ela até o final. Ele tem expectativas elevadas quanto às pessoas, acredita nelas, até na mais sinistra de todas, até em Rogójin, de quem falaremos mais adiante. Dessa forma, aposta que "A compaixão irá compreender e ensinar ao próprio Rogójin. A compaixão é a lei mais importante e talvez a única da existência de toda a humanidade" (p.266). Instrumentalizado, portanto, com essa virtude, Míchkin acredita que "existe o que fazer" (p.256).

3.4.4 - A compaixão de um Idiota por uma humilhada e ofendida

A figura central do romance que despertará a compaixão de Míchkin é Nastácia Filíppovna. Um passado terrivelmente trágico parece assombrá-la. Órfã e sozinha no mundo desde os sete anos, foi sustentada pela benevolência de um próspero proprietário de terras, Afanassi Ivánovitch Totski, que, notando na menina a promessa de uma beleza incomum, tomou providências para que sua educação ganhasse dimensões extraordinárias.

Quando, aos 16 anos, sua instrução se completou, Totski instalou-a numa confortável casinha de madeira, cercada de incontáveis confortos, especialmente construída para um fim. O local chamava-se Aldeola das Delícias. Duas semanas mais tarde, aparecia o próprio Totski que, desde então, tomado de um interesse crescente por esse ermo local, passava todo verão por lá. Durante quatro anos, o *bon vivant* serviu-se despudoradamente da sua cria. A passagem anual de Totski pela aldeola era como uma borrasca de efeitos deletérios: "– [...] E então aparecia aquele ali; passava uns dois meses por ano, me desonrava, me magoava, me excitava, me depravava, e ia embora – mil vezes eu quis me atirar no tanque, mas era vil, a alma não dava [...]" (DOSTOIÉVSKI, 2002, p.204).

Embora esses encontros fossem repugnantes para a jovem Nastácia, ela parecia até o momento resignada, como se "baixar a guarda" fosse uma restituição compulsória que devesse a Totski pelos investimentos que ele fizera em sua miserável orfandade. Sua alma se degrada silenciosamente a cada encontro. Tem ímpetos de pôr termo à vida e se livrar de tanta abjeção, mas escolhe viver. Sua vergonha é infinita, embora escondida numa província distante. A culpa é esmagadora, conquanto ainda não tornada pública. Seu grande algoz é sua própria consciência, a lhe martelar que se escraviza àquela baixeza porque está afeita demais ao conforto, porque é incapaz de abrir mão da vida que nada fizera para merecer.

Notícias vagas do casamento iminente de Totski com uma moça rica e influente de Petersburgo transformam a timidez, a melancolia e a morbidez de Nastácia em irascibilidade incontida. Toda a sua infâmia lhe vem como revelação assustadora: nada mais era do que um objeto que um benfeitor julgava por direito manipular quando tinha vontade. Sumamente indignada, o que lhe resta é escarnecer de Totski e dar o nome correto para o que julgava ser gratidão resignada:

> [...] ali, diante dele, gargalhava e espicaçava-o com o mais venenoso sarcasmo um ser incomum e surpreendente, que lhe declarava na cara que em seu coração nunca nutrira por ele nada além do mais profundo desprezo, desprezo que chegava à náusea, que começara imediatamente após a primeira surpresa. (p. 64).

La Taille (2002a, p.99) alerta-nos para a "vergonha de ter aceitado a humilhação". Segundo esse autor, uma coisa é ser subjugado por alguém e sentir-se humilhado. Outra é, retrospectivamente, pensar que se deveria ter reagido à humilhação, e sentir-se inferior por não o ter feito.

Totski teme um escândalo que extrapole as medidas:

> Sem apreço por nada, e menos ainda por si mesma [...] Nastácia Filíppovna estava em condições de arruinar a si mesma, de modo irreversível e revoltante, pagando com a Sibéria e trabalhos forçados, contanto que ultrajasse o homem por quem nutria uma aversão tão desumana. (DOSTOIÉVSKI, 2002, p.65-66).

A imoralidade de Totski, contudo, é tão mais surpreendente porque ele pressupõe conciliar as aventuras ardentes com sua pupila – tendo-as na conta de inofensivas e perfeitamente admissíveis para um homem como ele – com sua condição de "membro de companhias e sociedades", como se essa sujeira toda não pudesse sequer arranhar a lustrosa reputação que ostentava no círculo nobre que frequentava. A frieza de seu cálculo não tem

limites. Embora tema um escândalo descomunal, vê na presença de Nastácia em Petersburgo uma maneira de lucrar.

> Totski, que, como todos os *gentlemen* que levaram a vida na farra, a princípio via com desprezo como lhe saíra barata essa criatura sem vida, ultimamente passara a duvidar um pouco de seu ponto de vista. Em todo caso, ainda na primavera passada havia decidido arranjar brevemente para Nastácia Filíppovna um casamento excelente e rendoso com algum senhor sensato e decente, que servisse em outra província. (Oh, como agora Nastácia Filíppovna ria disso de modo terrível e maldoso!) Agora, porém, Afanassi Ivánovitch, fascinado com a novidade, pensou até que poderia tornar a explorar essa mulher. Resolveu instalar Nastácia Filíppovna em Petersburgo e cercá-la de um luxuoso conforto. Já que não era de uma forma, que fosse de outra: Nastácia Filíppovna poderia vestir-se com elegância e até ostentar vaidade em certo círculo. Afanassi Ivánovitch tinha grande apreço por sua própria fama nesse campo. (p.66).

Mas Nastácia parece indiferente aos ideais personificados que o benfeitor aproxima dela. Escolhe reunir em torno de si pessoas quase sem prestígio e possui os confortos que a cercam como se não os possuísse.

Por último, desejoso de se livrar definitivamente de Nastácia, Totski procurou conselho com o general Iepántchin (um ilustre membro de Petersburgo com quem mantinha negócios, de quem já falamos anteriormente). Segue-se um arranjo entre os dois, uma vez que Totski tinha intenção de desposar a filha mais velha do general. Com esse intuito, pretextando falsa humildade, dizem a Nastácia que a vida de ambos estava nas mãos dela, que não ficariam tranquilos se para ela também não se arrumasse um casamento, a propósito do qual já tinham em mente um nobre pretendente, Gavrila Ívolguin (Gánia), homem do círculo de Nastácia, secretário do general, sobre quem teceram rasgados elogios. Totski também oferecia a Nastácia 75 mil rublos como dote ao pretendente. E que ela não imaginasse que se tratava de uma recompensa pelos desatinos passados, mas que essa quantia já lhe estava destinada no testamento dele.

Era uma clara tentativa de comprar a trégua definitiva da moça. Quanto a Gánia, interessava-lhe apenas o aspecto comercial do acordo. A princípio seduzido pela beleza de Nastácia, depois da negociata

> [...] passara a odiá-la como quem odeia o próprio pesadelo. Era como se em sua alma houvessem convergido loucamente a paixão e o ódio, e ele, depois de angustiantes vacilações, acabasse aceitando casar-se com essa "mulher indecente", jurando porém do fundo da alma vingar-se amargamente dela por isso e "atormentá-la" depois, como ele mesmo teria se expressado. (p. 72).

Para completar toda a sujeira, ultimamente o general Ivan Fiódorovitch Iepántchin, mesmo a despeito de seus avançados e respeitáveis anos, se sentia seduzido por Nastácia e começara a encetar uma gradual aproximação, contando com a ajuda (vejam só!) de Gánia. Para a noite de aniversário de Nastácia, o general adquirira um colar magnífico de pérolas, despendendo uma soma incalculável, mesmo sabendo que Nastácia não era uma mulher interesseira.

No encalço dela também se encontrava um outro pretendente: o loucamente apaixonado Rogójin (indivíduo reconhecidamente imoral, pertencente a um estrato social inferior), que, agora de posse de avantajada herança, não desistirá fácil do concurso da beldade, ainda que para isso tenha que comprometer sensivelmente sua fortuna.

Aqui e ali, em suas primeiras horas em Petersburgo, o príncipe vai recolhendo pedaços do caso de Nastácia. O mosaico todo vai se completar na mesma noite, na recepção de aniversário da moça, ocasião em que ela dará a sua "palavra definitiva". Pela manhã, na casa dos Iepántchin, Míchkin observara um retrato de Nastácia e ficara impactado com a sua beleza. Os olhos pareciam denunciar um terrível sofrimento. O rosto reunia altivez, desprezo e, ao mesmo tempo, algo surpreendentemente simplório.

> [...] esses dois contrastes excitavam como que até uma certa compaixão quando se olhava para aqueles traços. Aquela beleza estonteante era inclusive insuportável, era a beleza de um rosto pálido, de faces levemente caídas e olhos de fogo; estranha beleza! O príncipe ficou olhando cerca de um minuto, súbito se deu conta, olhou ao redor, chegou apressadamente o retrato aos lábios e o beijou. (p. 106).

Na tarde deste mesmo dia, quando tem a oportunidade de se avistar com Nastácia na casa de Gánia, o príncipe reconhece o que a foto ligeiramente lhe vislumbrara: que ela representa um tipo altivo sob o qual se esconde uma mulher extremamente fragilizada, carente de redenção. Diante dele estava alguém sumamente infeliz que tentava zombar dos circunstantes numa vaga tentativa de vingança contra o fastidioso rótulo que a sociedade tão deliberadamente lhe aplicara. Seu humor cáustico é apenas a fachada de uma mulher profundamente humilhada, sem um sentido para continuar existindo, justamente porque a dignidade, que em sua vida parecia definitivamente maculada, era-lhe um valor notadamente caro e central.

À noite, a certa altura de sua festa, Nastácia apregoa a todos que Totski e o general queriam casá-la. Recusa os 75 mil de Totski e acrescenta que o estava liberando de graça,

depois de nove anos e três meses. Devolve as pérolas do general e diz aos presentes que no dia seguinte sairá do apartamento. Ameaça se retirar, quando ouve tocarem forte a sineta: era Rogójin trazendo os 100 mil que prometera para arrebatar Nastácia a Gánia.

Nastácia arde em febre: diz a todos que a avaliaram em 100 mil. Ela ataca Gánia: como este poderia casar-se com ela sabendo do colar de pérolas do general e do leilão que Rogójin fez na frente de todos para obtê-la? Ela se diz embriagada e com vontade de farrear. Está fora de si. Desabafa contra Totski e no mesmo instante se desvaloriza em extremo: "Não, o melhor é ir para a rua, que é o meu lugar! Ou cair na farra com Rogójin, ou amanhã mesmo ir trabalhar de lavadeira!" (p.195).

Para se vingar, ela está disposta a fugir com o desprestigiado Rogójin, abrindo mão de todo o conforto de que Totski a havia cercado. Aviltando-se diante de seu ofensor e de todos os convidados, é como se cometesse uma espécie de *haraquiri*, prática que se estenderá por todo o romance. Incapaz de ter atentado contra a própria vida, é como se escolhesse ir se suicidando aos poucos. Atira-se à sordidez com o objetivo de expiar a sua culpa (se der desprazer a si mesma, se sofrer, for despojada, humilhada ou até mesmo morta, terá a paga ou a compensação por sua abjeção no relacionamento com Totski).

Rogójin não ignora que Nastácia o odeia acima de tudo. Certa vez, em conversa com o príncipe, disse-lhe que Nastácia olhava para ele como se olha para a última porcaria. Acreditava que ela o tinha em tão baixa conta que nem conseguia guardar rancor dele. "Eu, diz ela, vou me casar com você, Parfen Semeónitch, mas não por medo de você, de qualquer forma vou me desgraçar mesmo. Por acaso haveria melhor jeito?" (p. 247). Não resistindo a uma dessas provocações – Rogójin revelou ao príncipe –, uma vez se lançara sobre ela e a espancara até deixá-la com equimoses.

A necessidade de se autodesprezar parece insaciável nela: "– [...] Eu sou uma desavergonhada" (p.194); "– [...] é dispensável dizer que sou uma sem-vergonha" (p.202); "– [...] eu sou da rua mesmo" (p.203). E é o que o olhar de espelho do círculo nobre de Petersburgo parece refletir-lhe: a imagem de uma mulher desqualificada, definitivamente arruinada, sem possibilidades de se reerguer[57]. É dessa imagem que Nastácia tira o seu autoconceito. Foi isso o que o príncipe depreendeu quando passou um tempo com ela: "– [...] Aquela mulher infeliz está profundamente convencida de que é o ser mais decaído, o ser mais depravado de todos na face da terra" (DOSTOIÉVSKI, 2002, p.485-486). Mesmo quando tenta desacreditar disso, sofre o martírio de sua consciência:

[57] La Taille (2002a) nos diz que no sentimento de vergonha o lugar de outrem (outrem que legitimamos) é o de juiz. "É o olhar do outro, real ou interiorizado, que instaura a vergonha" (p.139).

> – [...] Oh, a todo instante ela grita, tomada de fúria, que não reconhece a sua culpa, que é uma vítima das pessoas, vítima de um depravado e canalha; entretanto [...] ela é a primeira a não acreditar em si mesma e, de plena consciência, acredita, ao contrário, que ela... que ela mesma é culpada. (p. 486).

Faustino (2004) dedica parte de sua análise à compreensão das particularidades da estrutura social presente neste romance, que guarda semelhanças e diferenças com a atual. Sua hipótese é de que a configuração encontrada em *O Idiota* segue o modelo que Norbert Elias chamou de "sociedade de corte", ou aristocrática, surgida com base na nobreza. A fonte deste modelo, segundo Elias, teria sua forma mais acabada na corte de Luiz XIV, na França. A assimilação russa desse modelo recua até o regime do czar Pedro, o Grande, período em que o país importou em boa medida o modelo europeu, notadamente o francês. No romance *O Idiota*, insolitamente, os membros da nobreza ganham um destaque maior do que o geralmente atribuído a eles por Dostoiévski, acostumado a privilegiar uma diversidade de desfavorecidos em seus escritos.

Norbert Elias chama a atenção para a dependência que o indivíduo da sociedade aristocrática tem da opinião dos outros membros dessa sociedade.

> Seja qual for o seu título de nobreza, ele efetivamente só faz parte da "boa sociedade" na medida em que os outros estão convencidos disso, e o consideram como um dos seus. Por outras palavras: numa sociedade desse tipo, a opinião tem uma função e uma importância muito diferentes da que tem numa vasta sociedade burguesa profissional. Ela é um dos pilares da própria existência. Esta importância e esta função da opinião em todas as "boas sociedades" transparecem de forma eloquente na noção de "honra" e suas derivadas. (ELIAS apud FAUSTINO, 2004, p.104).

Se uma sociedade como essa recusava a um dos seus a condição de membro, este perdia a sua honra e, com ela, um elemento integrante da sua identidade pessoal, dirá Elias. Nastácia Filíppovna encarna bem esse processo de desonra. É somente quando percebe o "lugar social" a que se vira relegada em virtude da exploração de Totski, que ela dá larga vazão à sua, até então reprimida, indignação. Para Faustino, a consciência que Nastácia tinha de sua desonra estava estreitamente ligada ao fato de conhecer a opinião que as outras pessoas tinham a seu respeito: a de ser uma mulher desonrada. Certa feita, chegam pejorativamente a compará-la às "ciganas dos acampamentos" (DOSTOIÉVSKI, 2002, p.200), rebaixando-a ainda mais na presente ordem social. O resultado natural seria a exclusão e a condenação a viver à margem dessa sociedade, quem sabe mantida como amante de um de seus membros

ilustres. Embora haja unanimidade entre as opiniões que a desclassificam, Míchkin constitui singular exceção; ele chega a dizer que Nastácia lhe dava a honra, e não ele a ela, lutando para mudar um veredito segundo o qual a vida da jovem já estava irreversivelmente arruinada. Mas, como o veremos, pouco conseguirá.

> Até o final do romance, ela nunca mais conseguirá recuperar a honra ao mesmo tempo em que será internamente dilacerada por não conseguir também viver com o peso da desonra. Míchkin continuará a advogar sua honra até o fim, muito embora não consiga interromper as consequências funestas daquele processo irreversível outrora iniciado. (FAUSTINO, 2004, p.113).

A consciência de sua degradação é tão atormentadora que, certa ocasião em Moscou, Nastácia fugiu de Míchkin porque tinha intenção de realizar alguma coisa vergonhosa apenas para provar a ele e a si mesma que não passava de uma "besta vil". Aliás, adjetivos e expressões pejorativas não lhe faltam. Além daquela a que já fizemos menção acima, encontramos: "mulher detestável" (DOSTOIÉVSKI, 2002, p.483); "louca" (p.487); "devassa" (p.203); "tu [...] és daquele tipo!" (p.245); "escuridão" (p.487), entre outras.

Pois bem, movido por desmedida compaixão, o príncipe dá um jeito de se infiltrar na festa de aniversário de Nastácia, já que tem o secreto intento de resgatá-la daquele circuito infernal que a vinha escravizando. E o que os seus olhos ali veem – apenas os seus – é uma mulher que, pelo rebaixamento e a degradação de si mesma diante dos convidados, proclama tresloucada e inconscientemente sua incontestável inocência. Nastácia parece decidida: mesmo sabendo que o dote vultoso de Totski é sua única esperança de chegar a um casamento que, se não lhe devolver a dignidade, ao menos não fará propaganda do seu infortúnio moral, está disposta a abrir mão dele, não ignorando as consequências funestas que disso advirão: "– [...] Por que em cima de mim não há nada de meu; vou embora, largo tudo com ele [com Totski], deixo até o último trapo, e sem ele, quem vai me querer, pergunta por exemplo a Gánia; será que ele vai querer?" (p.195).

Quando, despojada das benesses de Totski, ninguém mais já a poderia querer, aparece o príncipe, que vale exclusivamente pelas virtudes que possui. O príncipe faz saber que a aceitaria sem nada. Ela quer saber como o príncipe iria se casar se ele ainda precisava de babá? Com convicção, o príncipe responde que não sabe de nada e não viu nada, mas diz que ela lhe dará a honra. A moralidade do príncipe faz com que ele enxergue uma outra Nastácia Filíppovna, honesta, alguém que, depois de muito sofrer, estava saindo de um inferno pura.

> – [...] A senhora devolveu ao senhor Totski setenta mil rublos e diz que vai abandonar tudo o que existe aqui; ninguém aqui presente faria tal coisa. Eu, Nastácia Filíppovna, a... a amo. E morrerei pela senhora, Nastácia Filíppovna. Não permito que ninguém diga uma palavra contra a senhora... Se formos pobres, eu vou trabalhar, Nastácia Filíppovna... (DOSTOIÉVSKI, 2002, p.196).

Nastácia diz ao príncipe que até então ninguém falara com ela daquele modo, sempre a trataram como se fosse uma mercadoria. Mas se julga indigna de tão nobre esposo, não ousa arruiná-lo, sabe que ele merece coisa muito melhor. Parece divisar um abismo intransponível entre o lamaçal em que se julga metida e a pureza e a candura do príncipe, embora fosse com um como ele que ela sonhara há muitos anos ainda na aldeia.

> – [...] sonhava há muito tempo, ainda na aldeia dele [de Totski], morei cinco anos na total solidão; acontecia de pensar, pensar, sonhar, sonhar – e era sempre um como tu que eu imaginava, bondoso, honesto, bom e tão tolinho que de repente chegaria e diria: "A senhora não tem culpa, Nastácia Filíppovna, e eu a adoro!". É, é isso, acontecia de eu cair no devaneio, era de enlouquecer... (p. 204).

Míchkin segue oferecendo sua compaixão e está disposto a uma vida abnegada ao lado dela, não importa que sem recursos. Promete não se envergonhar, já que ela não vivera com Totski por vontade própria.

> – Nastácia Filíppovna – disse o príncipe em voz baixa e como que compadecido –, há pouco eu lhe disse que tomo como uma honra a sua concordância e que é a senhora que me dá a honra e não eu à senhora. A senhora riu dessas palavras e ao redor, eu ouvi, também riram. É possível que eu tenha me expressado de modo muito ridículo e também tenha sido ridículo, no entanto sempre me pareceu o tempo todo que eu... compreendo em que consiste a honra e estou certo de que disse a verdade. Agora mesmo a senhora estava querendo se desgraçar, de forma irreversível, porque depois a senhora nunca iria se perdoar por isso: mas a senhora não tem culpa de nada. Não é possível que esteja completamente arruinada. [...] A senhora precisa muito de cuidados, Nastácia Filíppovna. Eu vou cuidar da senhora. [...] Eu... eu vou respeitá-la a vida inteira, Nastácia Filíppovna. (p.201).

Por várias vezes, num período posterior, o príncipe tentou lhe oferecer uma imagem completamente distinta daquela que ela persistia em congelar para si. Queria que ela deixasse de legitimar aquela sentença condenatória que a sociedade lhe impetrava e desse ocasião a

uma absolvição que sua vergonha moral, levada às regiões mais abissais do sofrimento, peremptoriamente atestava[58].

> – [...] Quando eu tentei dissipar essas trevas ela chegou a sofrer tanto que meu coração nunca estará sarado enquanto eu me lembrar daquele tempo terrível. [...] Às vezes eu a levava a tal ponto que ela parecia tornar a ver uma luz ao seu redor; todavia tornava a indignar-se imediatamente, e chegava a tal ponto que já me acusava amargamente por eu me colocar muito alto acima dela (quando isso não me passava nem pela cabeça), e por fim me acusou francamente de ter feito a proposta de casamento, que ela não exige que ninguém tenha compaixão presunçosa dela, nem que a ajude, nem que a "promova à altura de si mesmo" (DOSTOIÉVSKI, 2002, p.486).

A autocondenação de Nastácia é colossal. No tribunal de sua consciência, ela se assenta como ré de uma acusação inapelável. Ao invés de se agarrar à compaixão que o príncipe lhe atira qual uma escada de salvação, ela apenas consegue enxergar o sentimento moral de Míchkin como um aguilhão que melindra suas suscetibilidades, como se polarizasse naturezas tão diversas. Ela experimenta uma dupla vergonha: a de ser vista como uma mulher devassa, prostituída e a de ser objeto da compaixão de um homem bondoso. Mas, ao invés de tentar corresponder à compaixão, num esforço para passar a merecê-la (para ser promovida à altura de si mesma), refugia-se em sua autopiedade narcísica e aproxima-se do precipício da loucura[59].

Ela tem medo do príncipe, muito mais do que de Rogójin, apesar de, nos olhos deste, ter podido ler, há muito, uma sentença codificada de que uma semana depois do casamento a degolaria. Tem medo de Míchkin porque se deu conta da força com que o ama e teme ficar ao lado dele, cobri-lo de vergonha. Nele pela primeira vez vira um homem. "– Para mim o príncipe é alguém em quem eu acreditei como pessoa verdadeiramente fiel pela primeira vez em toda a minha vida. Ele acreditou em mim ao primeiro olhar, e eu acredito nele" (DOSTOIÉVSKI, 2002, p.186).

O príncipe é uma espécie de sol que desponta no horizonte de Nastácia e lhe traz ao mesmo tempo refrigério e dor: se, por um lado, ilumina sua escuridão psíquica, chancelando

[58] La Taille (2002a) fala de algumas pessoas que confessam seu erro e depois, ainda assim, acabam se suicidando. Solução drástica, por estranho que pareça, revela a presença marcante do autorrespeito. O príncipe Míchkin tenta a todo custo mostrar isso a Nastácia, mas não obtém sucesso. "A culpa e/ou a vergonha são tão fortes que nada mais pode cicatrizar a ferida. Mas o próprio ato do suicídio pode assinalar a conservação dos valores morais: é porque se traíram certos valores *e* porque ainda se os conserva que a vida tornou-se insustentável" (ibid., p.265). Como visto anteriormente, Nastácia, ao se degradar, comete um suicídio paulatino.

[59] La Taille (2002a, p.143) afirma que "o envergonhado está irremediavelmente só". Diferentemente da culpa, que pode ser suprimida com o perdão, a vergonha não tem esse "antídoto social", por isso precisa ser superada, do contrário pode levar – e não raro leva – ao suicídio.

sua integridade moral, por outro, adensa nela a convicção enfermiça de mulher indecente, vil, pela comparação que ela estabelece entre o que consegue enxergar em si e a magnanimidade do caráter de Míchkin. Estranho paradoxo que a leva a tentar afastar de si o príncipe, aproximando-o de outra mulher, Aglaia.

Aglaia é a filha mais nova dos Iepántchin, que rivalizará com Nastácia pelo amor do príncipe. Um único encontro entre ela e o príncipe havia acontecido. E foi na manhã do dia do fatídico noivado, quando Míchkin visitara os Iepántchin para travar conhecimento, em virtude de um possível parentesco com essa família. Esse rápido contato bastou para impressionar profundamente Aglaia. Posteriormente, uma carta despretensiosa de Míchkin enviada do exterior ateou fogo às impressões iniciais da jovem. Aglaia demorará a admitir seus sentimentos, chegará a lutar contra eles, tendo em vista que o príncipe é pródigo em excentricidades, uma "pessoa ridícula" (p.383). Pelo mesmo motivo, ele também julga impossível essa união.

Na noite em que se vai comemorar o aniversário do príncipe, este e Rogójin se encontram no parque em Pávlovsk. Míchkin faz um convite ao amigo e segue-se a sua justificativa: "– Sem ti eu não quero comemorar a minha vida nova, porque a minha vida nova começou! Tu não sabes, Parfen, que a minha vida nova começou hoje?" (p.409).

Essa declaração está num contexto em que, durante a conversa, Rogójin vinha fazendo insinuações do amor do príncipe por Aglaia, sentimentos para os quais Nastácia lhe chamara a atenção. Embora tentasse se defender dessas alegações, o príncipe não parecia ser muito convincente. Suas palavras precedentes a Rogójin visavam a encorajá-lo no relacionamento com Nastácia, do que se depreende uma sutileza: a felicidade de Nastácia era condição *sine qua non* para que o príncipe se desobrigasse em relação a ela. Ao contrário, o seu infortúnio manteria o príncipe sempre em vigília. Juntando todas essas peças ao significado do nome de Aglaia – que o editor nos desvenda na nota 59 (DOSTOIÉVSKI, 2002, p.483): a brilhante, a resplandecente, o motivo da luz, da "nova aurora", da "nova vida" –, temos como que uma virada no romance, no que diz respeito aos sentimentos do príncipe por Aglaia, antes difusamente pressupostos, algumas vezes até deixados de lado pelo leitor pela maneira labiríntica como eles se apresentam. É o caso, por exemplo, da cena em que, depois de beijar o bilhete de Aglaia marcando um encontro, o príncipe fica conjeturando:

> Se nesse instante alguém lhe dissesse que ele estava amando, e amando com um amor apaixonado, ele rejeitaria essa ideia surpreso e talvez até indignado. [...] e ele não duvidou uma única vez e nem admitiu sequer a

> mínima ideia "ambígua" sobre a possibilidade do amor daquela moça por ele ou até sobre a possibilidade do seu amor por aquela moça. (p.403-404).

O príncipe vê com estranheza o que se desenha em seu íntimo: misturam-se a alegria e a tristeza num só momento, e ele não sabe discernir ao certo por quê. É como se o narrador quisesse guiar o pensamento do leitor para a obrigação moral que liga o príncipe a Nastácia, o que tornaria o amor por Aglaia uma via de duas mãos: num sentido, impossibilidade consumada; noutro, solução escapista.

Mas o fato é que há uma rede invisível sendo costurada ligando os sentimentos de Míchkin a Aglaia e vice-versa. O narrador resume assim como isso se dava: "[...] nada havia acontecido e ao mesmo tempo era como se muita coisa tivesse acontecido" (p.566). A senha dessa mudança é a afirmação de Míchkin a Rogójin, que antes destacamos: "a minha vida nova começou". Ou seja, Aglaia é essa vida nova. Aliás, textualmente, o príncipe garante a Aglaia que, já no tempo em que passara um mês com Nastácia, "entrevia talvez uma nova aurora" (p.488), realizando um trocadilho com o nome desta de quem agora começa a se enamorar. É a terminante recusa de passar pelo jardim da agonia, o Getsêmani, e beber o cálice da (com)paixão que sua "missão", mais do que tudo interior, prevê em relação a Nastácia. Corresponder ao amor de Aglaia parece representar o atalho por meio do qual Míchkin se furtará de beber o cálice amargo que, parece, lhe está destinado desde que botou os pés na Rússia. Antevê uma decisão difícil: casar-se com Aglaia, por quem experimenta um crescente fascínio, ou com Nastácia, por quem sua compaixão intimamente o obriga? Uma decisão difícil, com a qual há muito ele vinha digladiando:

> [...] queria ponderar e decidir um passo a ser dado. Mas esse "passo" não era daqueles que se ponderam e sim daqueles que justamente não se ponderam e simplesmente se decide por ele: súbito sentiu uma terrível vontade de largar tudo ali e voltar para o lugar de onde viera, para algum lugar mais distante, para os confins, partir agora mesmo inclusive sem se despedir de ninguém. Pressentia que se permanecesse ali, ao menos por mais alguns dias, forçosamente afundaria nesse mundo de modo irreversível, e mais tarde esse mesmo mundo acabaria sendo o seu destino. Mas ele não meditou nem dez minutos e resolveu imediatamente que "era impossível" fugir, que isso seria quase uma pusilanimidade, que tinha problemas pela frente e agora não tinha nenhum direito de fugir à sua solução ou ao menos de deixar de empreender todos os esforços para resolvê-los. (p.346-347).

Como não se pode deixar de notar, o príncipe é coagido internamente por um "imperativo" ético que o impele a agir de tal modo e não de outro. Embora por mais de uma

vez tenha apregoado as agruras do tempo em que se colocou ao lado de Nastácia Filíppovna, lembrando-se dessa época com pesar, tem honestas dúvidas sobre se o seu amor por Aglaia pode demovê-lo daquilo por que suas entranhas gritam. Paradoxal que pareça, o seu plano de felicidade centraliza o atendimento aos desgraçados desse mundo. Ainda que seus passos requeiram renúncias, negação de outras vontades, o que circunstancialmente lhe confere dissabores, no eixo do tempo é assim que ele vê sua vida fazendo sentido. Num encontro de pretensa despedida, no parque em Pávlovsk, o mesmo em que se ajoelha diante do príncipe e beija-lhe as mãos, Nastácia quer saber se ele agora era feliz com Aglaia. O príncipe nada responde. A sós com Rogójin, este o indaga acerca da pergunta de Nastácia. "– Não, não, não! – exclamou o príncipe com um sofrimento infinito" (p.512).

A tormenta interior do príncipe, que os eflúvios do disfarçado amor de Aglaia vêm serenar, já dera provas anteriores de que não resistiria a um encontro com aquele rosto familiar. Na estação de Pávlosvk, em passeio com as Iepántchin, de braços dados com Aglaia, o príncipe divisa na multidão uma legião de excêntricos e, à frente deles... Nastácia. Ele já não a via há mais de três meses. Bastou, porém, colocar os olhos nela para que um conhecido sentimento viesse à tona, o que Aglaia, ao seu lado, não deixou de registrar.

> No próprio rosto daquela mulher sempre havia para ele alguma coisa de aflitivo; conversando com Rogójin, o príncipe traduziu essa sensação pela sensação de uma compaixão infinita, e isso era verdade: desde o retrato, aquele rosto desencadeava no coração dele todo o sofrimento da compaixão; essa impressão de compaixão e até de sofrimento por aquele ser nunca lhe abandonara o coração, e não o abandonava agora também. Oh, não, estava até mais forte. (p.390).

Uma simples visão dessa mulher era suficiente para lhe produzir um horror que não queria dizer pouco.

> Se, amando uma mulher mais do que tudo no mundo ou antegozando a possibilidade de tal amor, de repente ele a visse acorrentada, atrás de grades de ferro, recebendo pauladas do chefe da prisão – tal impressão seria um tanto semelhante àquela que agora experimentava o príncipe. (p.390).

É assim que o príncipe a via: uma mulher encarcerada pelo julgamento sumário da sociedade petersburguense, e que, de detrás das grades, servia de espetáculo público e bode expiatório capaz de aliviar toda uma plateia ao lhe conferir, pela pretensão do contraste, a bendita dádiva do sentimento de normalidade.

Mas a vida nova, com a qual o príncipe ver-se-ia definitivamente alijado de sua difícil missão, o está puxando noutra direção. O encontro matutino no banco verde do parque de Pávlosvk (registrado no capítulo 8 da 3ª parte) é definitivo para que o amor entre Míchkin e Aglaia delineie mais claramente seus contornos. Nessa ocasião, o príncipe chega a se declarar abertamente; Aglaia, como vem fazendo durante todo o romance, cifradamente, e não sem zombar o tempo todo das maneiras tão inusuais do príncipe.

É que Aglaia está insegura porque sabe o quanto Nastácia significa para o príncipe. Neste encontro, o príncipe compartilha com Aglaia que para devolver a tranquilidade a Nastácia e fazê-la feliz, daria toda a sua vida, porém já não pode amá-la. Aglaia ironicamente testa o príncipe: pede então que ele se sacrifique por Nastácia, já que isso tem tanto a ver com ele; que ele tem a obrigação de fazê-la ressuscitar. Em resposta, o príncipe parece querer dizer que o amor que ora sente por Aglaia é o que se interpõe entre suas intenções em relação a Nastácia e a concretização delas.

O passo seguinte é pedi-la em casamento aos pais, o que não demora a ocorrer. Resta a aquiescência dos protetores da família, sem cuja "bênção" os Iepántchin não ousariam formalizar o noivado[60]. A recepção resulta num homérico fiasco: o príncipe expande, além das medidas, sua conhecida ingenuidade num círculo que desdenha tão singela simplicidade. O desfecho conta com um ataque epilético que acomete o príncipe em presença de todos. Nada pior para ele.

Os momentos finais do romance reservam um encontro entre Aglaia e Nastácia Filíppovna. Aglaia pede ao príncipe que a acompanhe. Rogójin os recebe. O clima é tenso, de exame. As duas não conseguem esconder a raiva. Aglaia diz à outra que veio pessoalmente responder-lhe às cartas. Manifesta-lhe que teve pena do príncipe quando este acreditara que seria feliz com uma mulher de semelhante caráter. Que ela não fora capaz de amá-lo por ser orgulhosa, vaidosa e ególatra; que amava apenas a própria desonra. Provoca-a dizendo-lhe que se queria ser honesta deveria na ocasião ter abandonado Totski e ido trabalhar de lavadeira. E que não se casava com Rogójin porque já era honra demais para ela.

O príncipe, até então calado, se pronuncia pedindo a Aglaia para parar, pois era injusto aquilo. Nastácia, por sua vez, dirigindo-se à oponente, diz que Aglaia veio ter com ela por

[60] Lisavieta tinha, entre os seus protetores, há 35 anos, a velha princesa Bielókonskaia, uma pessoa influente que aceitou interessar-se por seu casamento com um jovem oficial, que mais tarde se transformou no general Ivan Fiódorovitch. Nessa sociedade de corte, os protetores eram fundamentais para a obtenção e manutenção do prestígio social. Os protegidos sentiam um misto de veneração e pavor por esses protetores. Sua influência não queria dizer pouco. Os Iepántchin esperavam de Bielókonskaia "que ela fosse benevolente com o príncipe, era por isso que os pais contavam com que a "sociedade" aceitasse o noivo de Aglaia diretamente das mãos da poderosa "velha", pois, se nisso houvesse algo de estranho, sob tal proteção pareceria bem menos estranho" (DOSTOIÉVSKI, 2002, p.584).

medo. Queria se certificar a qual delas o príncipe amava mais. Pede para pegar o seu tesouro e sair imediatamente.

Porém, de súbito, opera-se uma brusca mudança nela: garante que, se ordenar, o príncipe deixará Aglaia e ficará com ela para sempre. Grita para Rogójin ir embora e lembra o príncipe de sua promessa de se casar com ela e de nunca deixá-la. "– Aí está ele, olha! [diz em seguida para Aglaia] [...] Se neste instante ele não vier até aqui, não me tomar e não te largar, então podes ficar com ele para ti, eu cedo, não preciso dele!..." (p.634).

O príncipe exclama: "– Porventura isso é possível! Ora, ela é... muito infeliz!" (p.634). Aglaia não suporta o vacilo do príncipe e sai. O príncipe tenta correr, mas Nastácia o retém. Desmaia nos braços dele. "É meu! É meu" (p.635) – brada ela instantes depois, ao voltar a si. Rogójin sai sem dizer palavra. O príncipe fica ao lado dela acariciando seus cabelos como a uma criança. Sua hesitação fê-lo perder Aglaia definitivamente, mas não lhe garantiu Nastácia: na manhã do casamento com o príncipe, como uma desvairada, atira-se aos braços de Rogójin e foge com ele. Na madrugada seguinte, cumpre-se a profecia que espreita o romance desde as primeiras páginas: Nastácia é assassinada por Rogójin. O príncipe cai num estado de perturbação irreversível.

3.4.5 – Uma maneira incomum de agir

Para Faustino (2004), assim como Míchkin se aproximara de Marie, ainda na Suíça, com o intuito de restaurar-lhe a dignidade, não sem deixar às crianças uma impressão de que estava apaixonado, de igual modo o fará em Petersburgo em relação a Nastácia Filíppovna, causando àqueles que estão próximos semelhante sensação, quando, na verdade, se trata de um ardente sentimento de compaixão: "Eu, Nastácia Filíppovna, a... a amo". (DOSTOIÉVSKI, 2002, p.196).

As palavras de que Dostoiévski se utiliza para referir-se à compaixão de Míchkin, verificada em todo o romance, são *sostradanie* e *jalosti* (FAUSTINO, 2004, p.169). A primeira significa "sentir com" e corresponde ao sentimento que leva uma pessoa a sentir a dor do outro. A segunda palavra traduz a compaixão no sentido de apiedar-se, sentir pena. É o caso, por exemplo, de uma declaração de Míchkin a Rogójin sobre seus sentimentos por Nastácia: "– [...] ora, antes eu mesmo te expliquei que eu 'não a amo por amor mas por compaixão' [*jalosti* – de acordo com FAUSTINO, 2004, p.170]. Acho que estou definindo isto com precisão" (DOSTOIÉVSKI, 2002, p.243).

A natureza do amor de Rogójin é completamente diferente. Ele afirma não sentir nenhum tipo de compaixão por Nastácia. Segundo Faustino (2004, p.171), trata-se de um "amor-paixão, sentido com tanta força que às vezes confunde-se com o ódio", que, entretanto, não parece ser páreo para os sentimentos de Míchkin, de acordo com o que lhe disse Rogójin: "– [...] O mais provável é que tua compaixão seja ainda maior que o meu amor!" (DOTOIÉVSKI, 2002, p.247).

Quando, ao final do romance – com o alijamento definitivo da companhia de Aglaia e o casamento marcado com Nastácia –, a sorte de Míchkin parece selada, a visita da personagem Rodomski vem questionar a ética da compaixão do protagonista de Dostoiévski.

> – É [Nastácia Filíppovna] digna de compaixão? É isso que o senhor quer dizer, meu bom príncipe? Entretanto, por compaixão e para satisfação dela, porventura seria possível difamar outra moça elevada e pura, humilhá-la perante aqueles olhos presunçosos, aqueles olhos odiosos? Sim, depois disso, em que pode dar a compaixão? Porque isso é um incrível exagero! (p. 644).

Rodomski acusa Míchkin de exagerar quando, em nome de demonstrar compaixão por uma mulher, a seu ver indigna de despertá-la, prejudicou "outra moça elevada e pura" como Aglaia, com quem se havia comprometido ao lhe declarar seu amor e pedi-la em casamento aos seus pais. Depois disso, poder-se-ia considerar o príncipe ainda um homem honrado? No bojo de suas reprimendas e censuras, Rodomski apela a uma analogia bíblica, ao mencionar a pecadora do Evangelho de João[61], apanhada em flagrante adultério: "No templo foi perdoada uma mulher igual, só que não lhe foi dito que ela estava agindo bem, que era digna de toda sorte de honrarias e respeito!" (DOSTOIÉVSKI, 2002, p.643-644). Diferentemente do que estava acontecendo a Nastácia, Jesus, depois de absolver a mulher, sumariamente julgada pelo código mosaico, disse-lhe que não incorresse mais em erros. Em sua análise desse trecho do romance, Faustino (2004) lembra como Cristo, arguido sobre o caso da mulher no templo, sobrepõe a lei do perdão à lei racional instituída por Moisés e seguida ao pé da letra pelos fariseus. Rodomski faz o papel dos doutores da lei chamando a atenção para a "quebra" de uma lei socialmente dada, segundo a qual era inconcebível preferir uma mulher como Nastácia sobretudo em detrimento de outra como Aglaia. A razão parece não dar conta de determinadas vicissitudes da vida.

[61] Evangelho de João 8.1-11.

> Apesar de severa, e cínica, a voz de Rodomski é o discurso da razão. Um discurso ao qual o leitor poderia dar o seu assentimento assim como o narrador, astutamente, parece ter dado o seu também. Portanto, de acordo com a lógica dos meios e fins, a ética de Míchkin é condenada por ter levado a um fim ruim: o de causar humilhação a uma jovem como Aglaia. Interessante, também, é que esta condenação parece ainda antecipar um outro fim nefasto desta história de compaixão: o assassinato de Nastácia Filíppovna, realizado por Rogójin. (FAUSTINO, 2004, p.175).[62]

Para Faustino (2004) está em jogo o dilema ético de que Max Weber tratou no conhecido "Política como Vocação": a ética da responsabilidade, que pondera os meios e fins (Rodomski) *versus* a ética da convicção, que se apoia sempre na crença num valor absoluto, independente dos resultados a serem alcançados (Míchkin). Esse valor absoluto, no caso, é a compaixão, motivado pela qual Míchkin, mesmo a despeito do desfecho trágico que se lhe estava configurando, como já vimos, decidiu permanecer e seguir até o fim nessa convicção, uma vez que se sentia obrigado interiormente por essa ética da compaixão que adotava. Diga-se de passagem, sua decisão se deu à custa de algumas relações: a opção por Nastácia despertou considerável indignação até mesmo no círculo de suas amizades. Alguns houve que romperam definitivamente com o príncipe. Suas aparições públicas faziam nascer boatos e falatórios os mais diversos. Não podia sair às ruas sem que fosse, aqui e ali, recebido com hostilidades. Mas as perdas que colecionou após o acontecido não foram suficientes para abalar sua convicção.

> [...] a exemplo de Cristo diante do seu destino de ser condenado e crucificado, ele não foge a essa responsabilidade porque sua ética não se baseia no cálculo racional dos meios pelos fins, mas por uma crença num conjunto de valores independentemente do fim alcançado. (FAUSTINO, 2004, p.177).

Como Faustino (2004) bem o destacou, a estrutura injusta da sociedade da época acaba devorando e destruindo a ideia central do romance, já que a solução ética proposta por Dostoiévski parece não ser capaz de "ressuscitar" Nastácia Filíppovna, personagem emblemática do sofrimento e da urgência de cuidados.

[62] A (i)lógica de algumas situações que demandam compaixão (senti-la, por exemplo, em relação a estupradores, assassinos frios e calculistas, torturadores, ou por pessoas quaisquer que a sociedade julga indignas de merecê-la) revela a insuficiência da justiça e de seu ancoradouro, a razão, no agir moral. Mas a contrapartida também é verdadeira: a impossibilidade de sentir compaixão em casos como os mencionados acima torna a compaixão, isoladamente, insuficiente para o agir moral. Nesse caso, precisaríamos, no mínimo, da justiça para não deixar sem atendimento, quando esse se fizesse necessário, pessoas por quem nossa compaixão não foi despertada.

> Porém, ao dar esse final trágico para seu romance, Dostoiévski conseguiu transferir a relevância da sua história, da sua conclusão para o seu percurso: o de revelar, ao longo das inúmeras páginas do romance, "um homem positivamente belo", isto é, um homem cuja ética se opõe àquela da "ação social determinada pelos fins" reinante então na sociedade que o circunda. Trata-se, enfim, de uma outra maneira de agir, que Weber chamou de "ação social referente a valores", ou seja, um tipo de ação que se orienta sempre pela crença consciente num valor absoluto. No caso do romance [...] este valor absoluto é a compaixão, isto é, aquele gesto de amor pelo ser humano que leva uma pessoa a se colocar no lugar do outro, sentindo a dor e injustiça como se fossem suas [independente dos resultados][63]. Este, portanto, parece ser o grande contraponto da ideia do autor à sociedade do seu tempo. Assim, numa estrutura social onde os indivíduos regem suas ações sempre pelo cálculo dos benefícios a serem obtidos, Dostoiévski propõe uma maneira de agir diametralmente oposta. (FAUSTINO, 2004, p.180).

3.5 – A SINGELA HISTÓRIA DE UM MUJIQUE: O DOSTOIÉVSKI COMPASSIVO

Pensando em pequenos exemplos e em seu poder contínuo e estável de mobilização, é oportuno evocar aqui uma crônica de Dostoiévski (2004), *O mujique Mareï*, inscrita originalmente em seu *Diário de um escritor*[64]. O episódio que o texto relata ocorreu com o Dostoiévski menino, em agosto de 1831, em Daravoïe, cidade de sua infância. Portanto a crônica é autobiográfica.

O autor começa pela ocasião em que se achava detido numa prisão na gelada Sibéria, vinte anos depois do acontecido. É feriado de páscoa; a vigilância quanto ao consumo de álcool está ligeiramente relaxada, e os presos, em sua esmagadora maioria camponeses, aproveitam a festa para se embriagar alucinadamente. A cada instante, injúrias e golpes

[63]A prática constante da compaixão ensina a deslocar a moralidade de uma expectativa pragmática de resultados para os caminhos que ela percorre, uma vez que demonstrar compaixão não significa, muitas vezes, distribuir soluções, devido à irreversibilidade de alguns casos que a despertam (doenças terminais, por exemplo; o caso de Nastácia Filíppovna, outro exemplo). Essa virtude é uma excelente ferramenta para ajudar a tratar as pessoas como fim e não como meio, embora não raro esteja ao alcance das mãos apenas intervir nos meios, sabendo que esses não conduzirão a fim algum.

[64] No Brasil, parte dos escritos desse diário foi reunida pela Ediouro (RJ) e lançada sob o mesmo título. (Não se indicou no volume a data da publicação). A crônica em questão foi escrita em 1876.

violentos são trocados pelos cantos; canções obscenas são ouvidas por toda parte; diversas vezes já as lâminas das facas tinham brilhado. O narrador observa tudo com acentuada repugnância, ele que estava ali por um envolvimento com um grupo de ideias revolucionárias. Ao cruzar com um condenado político polonês, não pôde deixar de observar, estampados em seu olhar, a cólera e o desdém deste em relação à orgia dos camponeses. “Odeio esses canalhas!”, ouve-o murmurar.

O narrador retorna para sua caserna e cai numa espécie de torpor, abandonando-se ao fio de suas recordações.

> Durante meus quatro anos de trabalhos forçados, lembrava-me incessantemente dos dias passados e acredito ter vivido minha vida uma segunda vez por essas recordações. Elas nasciam de si mesmas; raramente as evoquei com propósito deliberado. O ponto de partida era uma coisa insignificante, um traço por vezes imperceptível que, pouco a pouco, se desenvolvia em imagem, tornava-se uma impressão viva e completa. Analisava essas impressões, acrescentava novos toques a esta matéria vivida há tanto tempo e, mais ainda, eu a modificava e a corrigia sem cessar. Toda a delícia da coisa consistia nisso. (DOSTOIÉVSKI, 2004, p.180).

Os devaneios levam-no a um passado distante, quando tinha apenas nove anos de idade. As cenas voltam-lhe vívidas, matizadas, emolduradas: parece apreender os sons, as cores, os cheiros daquele tempo, prova do destaque que o evento que narraremos mereceu em sua razão e afetos. Num dia em que já se aproximava o fim das férias, sai para o campo e, deliberadamente, começa a se embrenhar na mata, de onde pode ouvir os gritos de um camponês em meio ao seu trabalho, afadigando-se com fazer o cavalo escalar uma elevação. O menino estava absorvido em quebrar varas de aveleiras para fustigar rãs e a procurar escaravelhos para a sua coleção. A diversidade da floresta que se lhe apresenta é capaz de inebriá-lo. De repente, em meio ao silêncio, percebe muito distintamente um apelo: “Ao lobo!”. Louco de horror, berrando com quanta força tinha, precipita-se na clareira em direção ao mujique que estava trabalhando.

Era o mujique Mareï, um dos camponeses de seu pai, um homem robusto de uns cinquenta anos. O menino o conhecia, embora mal lhe tivesse dirigido a palavra até aquele dia. Ouvindo o grito do garoto, Mareï parou a égua e acudiu o menino, notando-lhe logo o terror. Assim que compreendeu do que se tratava, procurou logo acalmar o filho de seu senhor.

Pálido e todo trêmulo, o Dostoiévski menino se agarrava com mais força ainda à blusa do mujique, que se compadeceu do estado dele. Mareï estendeu a mão e subitamente lhe acariciou a face, dizendo:

> – Vamos, está acabado, vamos. Deus seja contigo: faze o sinal-da-cruz.
> Mas eu não me persignei; meus lábios estavam crispados nas comissuras e creio que foi isto que o chocou mais. Aproximou seu dedo grosso de unha negra, sujo de terra, e com doçura aflorou meus lábios convulsos. (DOSTOIÉVSKI, 2004, p. 182).

Depois de sentir o toque quase maternal do rude servo e perceber que tudo não passara de uma espécie de alucinação, embora o grito lhe soasse tão real, decidiu retornar para casa, sendo seguido pelos olhos zelosos do mujique, até que desaparecesse no horizonte, não sem lançar olhadelas para trás a cada dez passos, às quais o homem respondia com um afirmativo aceno de cabeça. Um pouco envergonhado e ainda com medo do lobo, enquanto caminhava em direção a sua casa, sentia ecoarem, dentro dele, as dóceis palavras finais do velho: "– Vamos, vai, eu te seguirei com os olhos. Não deixarei que o lobo te apanhe! Vai, que Deus te acompanhe, vai" (DOSTOIÉVSKI, 2004, p.182). Já perto de casa, uma derradeira vez olhou para Mareï; não podia distinguir-lhe o rosto, mas sentia que o camponês continuava a lhe sorrir com a mesma doçura e que lhe fazia sinal com a cabeça. O menino, então, acenou com uma das mãos; o mujique acenou com a sua e voltou ao trabalho.

Bem depressa o garoto esqueceu Mareï. Daí em diante, quando encontrava o mujique, coisa rara, nada lhe falava, nem do lobo nem de coisa alguma. E eis que ali, naquela prisão siberiana, tudo isso lhe voltou de uma só vez à memória, com rara precisão de pormenores, vinte anos depois.

> Era preciso, pois, que ele tivesse ficado gravado na minha alma, de maneira muito imperceptível, por si mesmo, e sem o concurso da minha vontade, para que a lembrança voltasse na hora em que dela necessitava. Revia o terno sorriso maternal do pobre camponês, nosso servo; recordava-me dos seus sinais-da-cruz, seus meneios de cabeça: "Como tu tens medo, pequeno!" E sobretudo aquele grande dedo, sujo de terra, com o qual, docemente e quase timidamente, ele tinha aflorado o canto da minha boca. Não importa que, certamente, falhasse ao tranquilizar uma criança; mas esse solitário encontro revestia-se para mim de um sentido particular; tivesse eu sido seu próprio filho e ele não teria me olhado com expressão de um amor mais puro. Quem, entretanto, o obrigava a isso? Era nosso servo, e eu o filho dos seus amos; ninguém jamais saberia que me havia acariciado, ninguém o recompensaria por isso. Amava então a esse ponto as criancinhas? Alguns são assim. O encontro ocorreu em um lugar solitário, em pleno campo, e só Deus do alto do céu terá visto de que profundo e radioso sentimento

> humano, de que ternura quase feminina pode estar cheio o coração de um simples camponês russo, ignorante e selvagem, ainda preso à gleba e que nem mesmo entrevia a aurora da sua libertação. (DOSTOIÉVSKI, 2004, p. 183).

Retornando de suas recordações, subitamente, lançando um olhar em torno, o narrador-presidiário, com as entranhas enternecidas pela lembrança do episódio do mujique, pôde olhar para os outros condenados de maneira inteiramente diferente. Como que por encanto, toda a cólera dissipou-se nele. Poderia haver um Mareï dentro de cada um daqueles condenados embriagados. Como julgar o que ia no íntimo de cada um deles?

Note-se que o resgate de uma experiência marcante com a compaixão, privilegiadamente conservada, é responsável por permitir a Dostoiévski sair um pouco de si e se colocar no lugar dos infortunados presos que o circundavam. Ele passa a enxergar ali mais do que a superfície dos fatos estava mostrando.

Ainda naquela tarde, cruzou novamente com o polonês de olhar sombrio. Teve pena dele. Sem a lembrança de um mujique Mareï, deveria sofrer muito mais do que o narrador.

Esse evento ocorrido com o menino Dostoiévski mostra como a compaixão do camponês de seu pai o afetou de maneira duradoura e contribuiu para que esse valor ganhasse um lugar central em meio às suas representações de si. Pela biografia de Dostoiévski, podemos aquilatar o valor dessa experiência com o mujique Mareï. O escritor russo perdeu, ainda adolescente, a mãe, vítima de tuberculose. O pai era, além de médico, um senhor de terras e servos, de temperamento colérico. Não raro, aplicava homéricas surras nos filhos. Acabou assassinado numa emboscada preparada pela vingança dos próprios servos. Consta que Dostoiévski, embora nem de longe tenha participado dessa armação, em seu íntimo, aprovou a morte do pai. Ele iria, depois, até o fim da vida, procurar, das formas mais diversas, expiar essa culpa que dia e noite o atormentava. Em seu último romance, "Os Irmãos Karamazovi", de acordo com alguns críticos, ele se multiplica em três irmãos legítimos e mais um bastardo numa tentativa de se reconciliar com a memória do pai. Carente de afetos em sua infância, em virtude da crescente enfermidade da mãe e da rudeza dos tratamentos do pai, esse episódio com o mujique da crônica mencionada se revestiu de singular importância para ele (ARBAN, 1989; DOSTOIÉVSKI, 2006; MORAIS, 2002; VIDAL, 1972). Esse sentimento nunca o abandonou e foi graças a ele que, vinte anos mais tarde, pôde desistir do asco que em seu peito se insurgiu contra os prisioneiros e dar vazão à compaixão e à misericórdia. Houve conflito entre sentimentos, mas venceu aquele que se estabelecera como convicção inamovível no íntimo do escritor russo, fazendo verdadeiras as palavras de La Taille (2006a,

p.122): “Uma virtude, para ser dominante e com alto grau de constância, precisa fazer parte da personalidade”.

Olhando para esse evento, é difícil não pensar em muitas de nossas salas de aula contemporâneas: como elas se ressentem da ausência de um mujique Mareï! Alguém em condições de acolher a dor, o desamparo, o fracasso, o vazio e, por que não, o direito de outrem. Alguém carregado de folclore, embebido de “causos”, com as unhas sujas de barro – um broto da terra, e por isso enraizado, capaz de enraizar outros, oferecer resistência contra o “lobo”. Sensível para interromper coisas importantes quando uma mais importante se lhe apresenta. Não determinantemente governado por regulamentos que não possa dar à vida sua necessária prioridade. Desprevenido e desarmado o suficiente das soluções prontas para conseguir dar espaço à espontaneidade. Escandalosamente livre da fermentação das questiúnculas passadas para escolher estender a mão quando os acontecimentos dão azo à vingança. Lucidamente resolvido em relação às recompensas e condecorações imediatas que o anonimato e desprestígio das pequenas mas imprescindíveis intervenções constantemente lhe recusam. Capaz de fazer caminhar – o menino terá que voltar sozinho para a casa –, embora guarde uma distância da qual poderá continuar encorajando. Apto a procurar recursos de enfrentamento no mundo dos sentimentos quando as respostas cartesianamente preparadas se mostram insuficientes. Quando não ri nem desdenha da situação do menino, acolhe o seu horror e começa um processo que o retirará da paralisação inicial.

Como, à semelhança de Dostoiévski, precisamos de um mujique Mareï que nos produza impressões perenes! Há tantos acontecimentos em nosso mundo e um número sem conta de pessoas que, sem muito esforço, são capazes de despertar o que há de pior em nós. Quão infelizes seremos se não tivermos um velho camponês, e tudo o que sua recordação evoca, para puxar pela memória. Sem a singeleza, a simplicidade, a humildade, a compaixão, o toque maternal tão privilegiadamente depositados em nossa personalidade por um ou muitos Mareïs, chafurdamos na amargura, no ressentimento, na retribuição vingativa (ainda que muitas vezes posta em ação pela indiferença fria, pelo isolamento) e distanciamo-nos, mais e mais, de um outro que não tem culpa se lhe faltou, em algum momento, o toque compassivo de um mujique com a mão suja de terra.

Resta que essa experiência tão bem significada volta, duas décadas mais tarde, ao então prisioneiro Dostoiévski e, em meio ao caos e à opressão daquela masmorra, funciona-lhe como uma clareira de luz, que lhe inunda a alma de um misto de gozo e placidez e furta-o

à amargura que ameaçava embrutecê-lo. Ele pode agora oferecer, dentro de si, anistia àqueles prisioneiros e, quem sabe, até ensaiar uma aproximação compassiva[65].

Não é difícil ver como em Dostoiévski o sentimento de compaixão sobreviveu à sua maturidade, não foi um sentimento fugaz que perdeu força com o distanciamento dos anos. É óbvio que outros elementos, sobretudo o religioso, o fortaleceram e contribuíram para o seu enraizamento, como sua biografia fartamente o atesta. Mas o fato é que esse valor esteve presente até o fim de sua vida. Além dos inúmeros enredos em seus romances, em que a compaixão merece incontestável destaque (*O Idiota*, parcialmente analisado em item anterior, prova isso sobejamente), a própria vida de Dostoiévski, em que se acumularam incontáveis sofrimentos, foi constantemente um remanso para onde a compaixão apontava. Não bastassem a tragédia familiar, que o privou bem cedo dos pais, e sua prisão por participar de um grupo revolucionário, o escritor, sempre adoentado, sofria severas crises de epilepsia, uma delas na noite de núpcias de seu primeiro casamento. Sua primeira esposa, tuberculosa, faleceu sete anos após terem subido ao altar. Dois de seus filhos morreram antes de completarem três anos. E, se isso fosse pouco, as dívidas o infernizaram durante toda a vida adulta, o que o fazia produzir constantemente sob a pressão dos prazos sempre apertados que os adiantamentos dos editores (não raro, imediatamente consumidos na roleta) lhe impunham. Não é de estranhar que entre os títulos de seus romances encontremos "Gente Pobre", "Humilhados e ofendidos", "Memórias do subsolo". Sempre o tema das necessidades. Essa crônica sobre o mujique Mareï, extraída da vida real, foi escrita em 1876, cinco anos antes de sua morte. E, como já vimos, para esse escritor, "a compaixão é a lei mais importante e talvez a única da existência de toda a humanidade" (DOSTOIÉVSKI, 2002, p.266).

[65] No livro autobiográfico *Recordações da Casa dos Mortos*, Dostoiévski (2006) detalha muitos acontecimentos dos quatro anos passados na prisão siberiana. A alguns dos detentos de quem conseguiu se aproximar chegou a alfabetizar, usando um exemplar do Novo Testamento que recebera a caminho do presídio. Muitos dos personagens de seus futuros romances foram gestados na prisão e tiveram naqueles rudes camponeses a sua grande inspiração.

3.6 – UMA QUESTÃO DE PROXIMIDADE INTERIOR: A COMPAIXÃO SEM AURÉOLA

Bem conhecido, o tema da parábola do bom samaritano[66] frequentemente aparece nas conversas informais do cotidiano, quase sempre associado a uma brincadeira dirigida a alguém que ensaia ou concretiza atitudes incomuns de bondade. "Vai dar uma de bom samaritano agora?" é o tipo de reação imediata que elas desencadeiam nos observadores. Zombarias à parte, poucos discordariam de que há princípios universalizáveis ali, o que faz com que sua recorrente utilização como metáfora, não só jocosa, extrapole os limites da religião. Mas disso até a sua reprodução efetiva e ostensiva, traduzida em atos, há uma distância enorme. Muito pelo contrário: ser bom samaritano, como as anedotas atestam, cada vez mais, parece ser algo anacrônico, carregado de fraqueza, portanto uma escolha cuja visibilidade está, dia a dia, mais turva e menos atraente, não obstante uma retórica de admiração a respeito. Vamos à história.

Comecemos lembrando que a narração de Jesus Cristo teve ocasião quando um intérprete da lei, aparentemente preocupado com seu destino eterno, quis saber como deveria proceder. Jesus o direciona para a lei mosaica, da qual o interlocutor depreende certeiramente o imperativo de amar a Deus com todas as forças e ao próximo como a ele mesmo. A réplica de Jesus é imediata: "Faze isto e viverás". A tréplica do intérprete é quase uma cilada: "Quem é o meu próximo?". O próximo é um homem qualquer, estirado ao largo do caminho, num trecho entre Jerusalém e Jericó, vítima de salteadores, pelo qual passam, com a rapidez que os "ossos do ofício" demandam, um sacerdote e um levita. Como o primeiro não se detém, o segundo não lhe ousa julgar a atitude com outra diferente. Assim repete o que vê o chefe fazendo. Bons motivos, e judicialmente corretos, não lhes faltavam. E se o infortunado estivesse morto? Tocá-lo significaria estarem impedidos de exercerem suas responsabilidades no templo, uma vez que seriam achados cerimonialmente imundos, de acordo com seus costumes. E mais: as obrigações com o altar não podiam, segundo a interpretação que tinham da lei, apresentar nenhum concorrente, mesmo em forma de uma vítima cheia de hematomas reclamando cuidados e atenção.

Mas certo samaritano, que seguia o seu caminho (vale notar que era um caminho particular, interior, o caminho dele, o de um samaritano, e não o pavimentado da religião judaica), aproxima-se, sem o que não pode apurar a necessidade do outro. Ele tem olhos para

[66] Cf. Evangelho de Lucas 10.25-37.

ver a dor, logo suas entranhas se comovem. O que vem a seguir é a materialização do que já acontecera em seu íntimo: faz a assepsia das feridas, suaviza-as com azeite, cede sua montaria a quem mais precisa dela no momento e investe seus recursos para que o homem repouse numa hospedaria enquanto aguarda a convalescença. Mesmo quando segue seu caminho, deixa a promessa de que retornará para se avistar com o homem a quem demonstrou compaixão. Ele não se esquiva do vínculo, do desdobramento daquele socorro.

Bem, Jesus finaliza a narração com a seguinte pergunta ao intérprete da lei: "Qual destes três te parece ter sido o próximo do homem que caiu nas mãos dos salteadores?". À resposta óbvia, resta dizer: "Vai e procede tu de igual modo".

Podemos enxergar muitas coisas nessa ilustração de Jesus, inclusive a nós mesmos nela, em lugar de cada um dos personagens. Diferentemente do que fizeram na história sacerdote e levita, não conseguimos simplesmente passar ao largo sem um autojuízo acerca de como nos comportaríamos na mesma situação. Gostaríamos, no entanto, de focalizar as duas perguntas desta parábola: a do intérprete, que ensejou a história, e a de Jesus, que a encaminhou para o desfecho. A nosso ver, elas encerram duas motivações diametralmente opostas.

"Quem é o meu próximo?" é a pergunta do intérprete da lei. Pensando na resposta que Jesus dará, não só com a história, mas sobretudo com outra pergunta com que termina sua parábola, podemos tirar algumas conclusões. Aquele que assim pergunta ("Quem é o meu próximo?") está atrás de selecionar, talvez por critérios de justiça ou merecimentos a serem observados no infortunado, quem é digno de ser o seu próximo. Em outras palavras, quem está à altura do oferecimento dos seus cuidados, recursos, tempo, sentimentos. Mas não é só isso: no contexto em que foi formulada, esta pergunta carrega o vício do exclusivismo judaico. Ela propõe facção, é industriada por uma motivação sectária, divisionista, puritana. Além do mais, o ser que faz esse tipo de pergunta dificilmente anda à procura de encurtar a distância em relação ao próximo, dificilmente tem olhos para enxergar suas necessidades e entranhas para se compadecerem delas.

"Quem te parece ter sido o próximo do moribundo?" é a pergunta-resposta de Jesus. A grande questão parece ser a seguinte: "Existe proximidade dentro de você?" Ou seja, o foco não está na necessidade à beira do caminho, uma vez que "pobres sempre tereis convosco", segundo uma conhecida referência evangélica. E oprimidos, e sobrecarregados, e suicidas em potencial, e pessoas dizimadas pela fome, pela miséria, pelo sofrimento, pela exclusão, e violentados física e moralmente, e desesperançados. Em poucas palavras, para quem essa proximidade vai ser direcionada já é um negócio resolvido: de acordo com Jesus, para

qualquer outro, basta que este seja o infortunado da vez, alguém reclamando cuidados, promoção, atendimento. A questão com que temos de lidar está dentro de nós. A pergunta de Jesus nos põe em xeque: temos disposição interior para andar atentos no caminho dando atenção a quem precisa, antes de atendido, ser enxergado e valorizado?

A pergunta do intérprete carrega consigo as implicações da lei, da justiça que recompensa os que nela perseveraram. Ou seja, os bem-dotados moralmente, os "campeões" da ética, os que se sacrificam. "Quem é o meu próximo?". A lei responderia que é alguém digno, capaz de honrar, ou mesmo retribuir, ainda que apenas com reiteradas adulações, o atendimento que lhe é dispensado.

A pergunta de Jesus torna patente a misericórdia. Ela deixa de lado qualquer tentativa de privilegiar uma espécie de darwinismo virtuoso em que os mais fortes são moralmente selecionados. A compaixão e a misericórdia não dependem, em essência, da nobreza ou da moralidade de seu objeto para entrarem em ação. Do contrário, seriam retribuição, ativadas pelo mecanismo legal dos direitos e deveres. Portanto, "Quem te parece ter sido o próximo do moribundo?" é a pergunta da compaixão. A ela poderão responder os que "vão e fazem o mesmo", cuja vida, inspirada por uma personalidade ética, caracteriza-se pela proximidade e, por isso, dificilmente deixará de fora o outro.

De acordo com Nouwen, McNeill e Morrison (1998), a compaixão e a solidariedade dependem da paciência, pois por meio dela podemos ter uma experiência plena da utilização do tempo. Lembrando que *paixão* e *paciência* têm suas raízes na palavra latina *pati*, que significa "sofrer", os autores mencionam que *compaixão* pode-se interpretar como sendo a "com-paciência". Assim, a vida compassiva seria aquela vivida pacientemente com outros. Nesse sentido, seria improvável alguém que nunca tenha sofrido interferir no sofrimento do outro, pois, ao fazê-lo, não apenas faz um atendimento descomprometido e mecânico, mas liga a sua frágil humanidade à de quem está necessitando cuidados e, não raro, simultaneamente também os recebe. A compaixão, portanto, é, invariavelmente, o encontro, nesse caso, de duas humanidades, envolve compartilhamento e não um serviço especializado que alguém capacitado presta a outro alguém incapacitado, numa situação em que se tomam todos os cuidados para que os papéis não se invertam. Por vezes, dá-se justamente o contrário: são as pessoas tidas como as mais inadaptadas ao eficiente mundo em que vivemos que mais manifestam compaixão. Talvez porque tenham proximidade interior, identificação imediata.

Nouwen, McNeill e Morrison (1998) não falam da paciência como de uma resignação que se deve assumir quando nada mais há a fazer. Não se trata de impotência nem incapacidade de agir, muito menos de passividade. Qual é, então, o fundamento dessa

paciência da qual depende tanto o sentimento que tomamos como objeto central de nossa pesquisa e que acompanhamos de perto na "Parábola do bom samaritano"? É sair da tirania do tempo do relógio que muitas vezes tolhe, inclusive, nossos sentimentos, uma vez que em tal linearidade não há espaços para que assuntos subjetivos nos detenham. O tempo do relógio é o da impaciência que nos prescreve o quanto falar, ouvir, comer, refletir, brincar etc. Sua objetividade implacável é, não raro, sinônimo de impiedade. Felizmente, porém, há outros tempos, ricos e fecundos, embora menos frequentes: lembranças preciosas às quais necessariamente nos remetemos, e que, a exemplo do que aconteceu com Dostoiévski no cárcere, sempre nos oferecem um pouco de alívio em ocasiões tensas e agitadas. Vítimas do relógio e de todas as urgências que ele representa, tais como o sacerdote e o levita na história bíblica, estamos condenados a ser pessoas sem compaixão, não obstante justas e eficientes.

> [...] estamos sempre a caminho do nosso compromisso seguinte e não percebemos a pessoa ao nosso lado que precisa de ajuda; estamos cada vez mais preocupados com a perda de alguma coisa importante e consideramos o sofrimento humano como interrupção perturbadora dos nossos planos; estamos continuamente preocupados com a nossa tarde livre, com o nosso fim de semana livre ou com o nosso mês livre, e perdemos a capacidade de desfrutar a convivência com os que trabalham e fazem parte do nosso dia-a-dia (NOUWEN; McNEILL; MORRISON, 1998, p. 127).

A paciência, tal como a observamos no samaritano, é capaz de abrir veredas no meio das agitadas avenidas em que nos movimentamos no cotidiano. Essas rotas alternativas nos libertam da opressão de algumas urgências que sempre estão a reclamar a nossa presença. E mesmo quando somos devolvidos à turbulência rotineira, guardamos desses momentos de maturação interior, em que uma vida abundante nos tocou, um registro privilegiado, a que sempre recorremos como janela de escape. A paciência, além de nos fazer descongestionados e acessíveis e de nos dar uma disposição de proximidade interior com o outro, faz com que levemos a vida menos a sério e nos tornemos amáveis, solícitos, afáveis e sempre agradecidos. Estar na presença de pessoas pacientes, logo compassivas e solidárias, é ter a possibilidade de também gozar da liberdade que essas frinchas abertas na cronologia da vida permitem. A inquietude e ansiedade perdem a força, e o encontro de humanidades confere-nos o essencial de que temos necessidade: valor.

3.7 – UMA JUSTIÇA DE QUE SÓ A COMPAIXÃO É CAPAZ

3.7.1 – Considerações iniciais

A referência literária que escolhemos para encerrar esta seção vem de um clássico universal do Romantismo oitocentista: trata-se do admirável "Os Miseráveis", de Victor Hugo [1862/19--]. Nosso objetivo será o de acompanhar os desenvolvimentos inaugurais do romance (Primeira parte, livros 1 e 2) envolvendo dois personagens que protagonizam acontecimentos decisivos para os sucessos ulteriores da história. Resumidamente, assim o traduziríamos: trata-se da redenção moral eloquente de Jean Valjean por uma atitude magnânima de compaixão do bispo Myriel, episódio do qual pudemos retirar a inspiração para elaborar a primeira das histórias que, na investigação empírica, submetemos a nossos sujeitos adolescentes. Desta feita, diferentemente do que fizemos com as obras anteriores, a cuja apresentação do enredo acrescentamos uma análise de teor predominantemente psicológico, limitar-nos-emos a recontar, abreviadamente, os acontecimentos da sequência escolhida. E isso por três motivos: primeiro, porque pretendemos contextualizar o instrumento que criamos para entrevistar os adolescentes; segundo, e principalmente, porque este enredo é o grande fomentador do problema originador desta pesquisa; e, finalmente, porque teremos antecipado os fundamentos a partir dos quais poderemos, mais adiante, sem prejuízos de compreensão, evocar alguns outros fragmentos do romance e, aí sim, empreender uma análise com que pretendemos concluir este estudo.

3.7.2 – A história de um resgate

Monsenhor Myriel presidia, no início do século XIX, por nomeação de Napoleão, uma diocese que ficava na cidade francesa de Digne. Em sua chegada, todas as honras devidas lhe foram concedidas, o que incluía a instalação no luxuoso paço episcopal. Contíguo a este, localizava-se o hospital, um edifício deveras acanhado, em que os doentes se apertavam em condições subumanas, para onde, sob a perplexidade geral, o prelado, três dias mais tarde, transferiu-se com a irmã e a criada que o acompanhavam, cedendo as amplas instalações de sua casa para que passassem a funcionar como hospital. Embora recebesse um vultoso estipêndio do Estado e numerosas contribuições passassem por suas mãos, o bispo dispunha de sua quase totalidade para ações beneficentes, reservando uma parca quantia que, garantia,

era suficiente para o estilo de vida simples que adotara naquela cidadezinha. Também conhecido como “Benvindo”, apelido que herdara dos pobres da terra e no qual mais se comprazia, uma vez que eufemizava a solenidade e a hierarquia que o título de monsenhor lhe conferia, Myriel era um incansável defensor da justiça social, reconhecido por não distinguir grandes e pequenos, embora gostasse sobremaneira de privar com estes últimos. Para ele a sociedade, cujo dever era prover educação aos famintos do saber, era a única responsável pela escuridão que produz. Mas não pensemos que em seu espírito só havia lugar para as coisas práticas. Certa vez, indagado pela criada acerca da inutilidade de um canteiro, semeado com flores, onde se poderia cultivar alfaces, respondeu: “O agradável é tão importante como o útil. Ou até mais”. Prazenteiro e jovial nas conversas, sua presença, parecendo dotada de um eflúvio consolador, tornava festivos os ambientes por que passava.

Os aposentos onde morava eram modestíssimos, poucos móveis os ornamentavam. Até mesmo o altar de seu oratório não fugia ao aspecto geral da casa. Com devoção peculiar, usara várias vezes o dinheiro que suas confessadas ricas ofertavam para o fabrico de um altar mais conveniente e dera-o aos pobres. Tinha convicção de que o melhor de todos os altares era a alma de um infeliz agradecendo a Deus o alívio de seu sofrimento. Do tempo anterior de abastança, somente restavam seis talheres de prata e uma concha, único “luxo” do qual o bispo não abria mão às refeições, estas sempre frugais e parcimoniosas. Além desta baixela, havia, ainda, de bens valiosos, dois castiçais de prata maciça, costumeiramente depositados sobre a lareira. Para desespero das duas senhoras que moravam com ele, em toda a casa não havia uma só porta fechada a chave. Somente uma aldraba as mantinha encostadas, de sorte que, a qualquer hora que fosse, quem quisesse podia empurrar a porta e entrar. Se a porta do médico nunca devia estar fechada, a de um sacerdote, muito mais, pensava ele, devia sempre se conservar aberta. Se o primeiro tinha os seus enfermos, o segundo, seus desgraçados. Uma máxima que fazia questão de anotar, não obstante algumas advertências, para o bem da prudência, que muitos lhe dirigiam era: “Não indagueis o nome do que vos pede pousada. Aquele que precisa ocultar o seu nome é quem mais carece de asilo”. Em suma, poder-se-ia dizer que caráter tão iluminado e incomum foi o responsável por conferir substância ao adjetivo pelo qual a cidade era, antes dele, apenas nominalmente conhecida.

Como um caminhante de indigente aspecto, porém robusto e no vigor da idade, o outro personagem que antes mencionamos faz sua aparição no romance entrando pelas portas da cidade de Digne num pôr-do-sol de início de outubro. Por onde passa, faminto, sedento e extenuado, depois de ter caminhado 12 léguas, deixa atrás de si, no semblante dos moradores, um ar que tem tanto de desconfiança quanto de cautela. Seu primeiro destino é a Câmara,

onde precisa apresentar certo documento. Dirige-se em seguida à melhor estalagem da terra, mostra que tem dinheiro e pede para jantar e passar a noite. A solícita recepção inaugural do estalajadeiro desvanece-se momentos mais tarde quando suas suspeitas iniciais se confirmam: está diante de um ex-forçado das galés. Pede que o caminhante se retire, para indignação deste que, a despeito de se prontificar a pagar, não pode mais ser recebido naquela casa, nem mesmo na estrebaria, sua derradeira tentativa. A solução é sair e procurar um albergue que lhe venda comida e pousada. Ele não percebe, mas já se tornou objeto das conversas que se espalham pela pequena cidade. Seus passos vacilantes levam-no para uma luz no fim da rua. Uma taverna. Mas sua má-fama foi mais rápida, já estava sentada à sua espera. Novamente escorraçado, e agora sob a perseguição de alguns rapazes que lhe atiram pedras, chega até a cadeia. Quem sabe o carcereiro não lhe fará o favor de recolhê-lo aquela noite. Não fará. Tratado com grosseria, caminha a esmo, até dar com a janela de uma casinha de simpático aspecto. Pela vidraça, espreita uma cena que o encoraja a prosseguir em seu intento: um pai e uma mãe se desmancham em carinhos e cuidados com seus dois filhos. Ali haveria hospitalidade, e ele talvez encontrasse um pouco de compaixão. Já bateu à porta e um camponês já se postou à sua frente. Será que poderia lhe vender um prato de comida e um lugar coberto no quintal onde passar a noite? Mas o dono da casa tem muitas perguntas, das quais o homem andrajoso tenta, não sem dificuldade, se esquivar. A descoberta não demora. Tampouco nova investida contra aquele estranho: debaixo de ameaças, espingarda voltada contra ele, só resta se distanciar.

A próxima parada é um quintal onde avistou uma casinhola, suficiente apenas para uma pessoa, desde que bem encolhida, se abrigar. Resignado quanto à fome, poderá, ao menos, abrigar-se do frio da noite. Nem bem havia se ajeitado, fazendo da mochila travesseiro, o rosnar de um mastim anunciou uma feroz investida. Outra vez enxotado, agora por um cão. Vagueando ao acaso, passou pelo largo da catedral, à qual dirigiu ameaças com o punho cerrado. Prostrado de cansaço, deitou-se num banco de pedra nos arredores. Uma velha que saía da igreja o abordou e lhe deu alguma esmola. Depois de ouvir que ninguém lhe dera pousada, quis saber se “ninguém” incluía uma casinha branca pegada ao paço, do outro lado do largo, na direção em que apontava o dedo. “Pois então vá lá”, ela quase ordena.

Enquanto aguarda o jantar, o bispo ouve sua criada tecer comentários sobre os rumores que circulam pela cidade a respeito de um vagabundo suspeito que por ali andou perambulando no cair da noite. É uma introdução para conduzir a conversa à necessidade do aferrolhamento das portas. Por falar nelas, inesperadamente, fortes batidas são ouvidas. De dentro, sem saber de quem se tratava, o bispo convida o visitante e entrar. No limiar da porta,

a expressão do olhar do desconhecido é assustadora. As mulheres estão aterradas ante visão tão sinistra. O bispo, no entanto, olha-o com o semblante sereno, enquanto ouve-o apresentar-se e descrever todos os insucessos colecionados naquelas poucas horas em que estava em Digne: era Jean Valjean, um forçado das galés, onde, em virtude de ter roubado um pão para não ver morrer de fome seus sete sobrinhos, esteve 19 anos cumprindo uma pena inicial de 5, que as repetidas tentativas de fuga alongaram. Vinha de longe, morto de fome e de cansaço. Se aquela era uma pensão ou coisa parecida, que lhe servissem comida e lhe dessem um lugar para dormir. Poderia pagar, tinha dinheiro: o seu pecúlio, míseros 109 francos que ganhara pelos trabalhos em todos aqueles anos, seria suficiente.

Sem se alterar, Myriel pede à criada que ponha mais um talher na mesa. Valjean parece não entender. Repete que é um forçado saído há dias das galés. O passaporte amarelo que tira do bolso e passa a ler é para não deixar dúvidas: foram cinco anos por roubo com arrombamento e mais catorze por tentar evadir-se quatro vezes. Trata-se de um homem perigosíssimo, o documento adverte. Em resposta, Myriel se dirige novamente à criada, pedindo-lhe agora que ponha lençóis limpos na cama de hóspedes. A seguir, dirige-se respeitosamente ao visitante, tratando-o por senhor e convidando-o a assentar-se e a aquecer-se um pouco diante da lareira. Jean Valjean desfaz a expressão sombria do semblante e assume um ar de quem não acredita no que está se passando. Não o enxotam? Vão lhe deixar dormir numa cama, depois de 19 anos deitando-se sobre uma tábua? Ah, como não recompensar bem aquele estalajadeiro?! Qual era mesmo o seu nome?

Com receio de criar entraves à aproximação de Jean, Myriel apresenta-se como padre, o que suas modestas acomodações, vestimentas e passadio não o desmentiriam, e diz-lhe que não terá que gastar nenhum centavo do seu dinheiro. Jean está atônito, fala sem parar. Sentindo a segurança de acolhimento tão afetuoso, segreda ao “padre” que uma vez viu um bispo celebrando uma missa na prisão. Não havia conseguido entender uma só palavra, pois o prelado estava muito afastado da turba. Eis a lembrança que trazia do que lhe significava um bispo. Myriel pede à criada que acenda os castiçais de prata para iluminar melhor o ambiente. Novamente constrangido, Valjean volta a mencionar que tipo de pessoa ele era. Mas o bispo Benvindo, pousando sua mão na do forçado, trata-o como a um igual e diz-lhe que não havia qualquer necessidade de fornecer explicações. Ceia servida, à qual a criada acrescentou o regalo de uma garrafa de vinho caríssimo, recomendação antiga do patrão para ocasiões especiais, o bispo instou a que o homem comesse a se fartar, enquanto passou a discorrer sobre a cidade de destino do forçado, gabando-lhe as qualidades e, indiretamente, fornecendo-lhe conselhos preciosos para a retomada profissional.

> Outro qualquer talvez entendesse que, tendo pegado de jeito aquele desgraçado, era propícia a ocasião de lhe dar, ao mesmo tempo, alimento do corpo e do espírito, fazendo-lhe alguma admoestação com grande cabedal de moral e bons conselhos, ou de mostrar compadecimento, exortando-o a comportar-se melhor para o futuro (HUGO [1862/19--] v.1, p. 87).

Mas o bispo parecia evitar tocar em tal ferida. Valjean já acumulara sofrimento demais em seu espírito. O melhor era distraí-lo e fazê-lo acreditar que era uma pessoa normal como outra qualquer. Notando o esgotamento do visitante, aconselhou-o a ir descansar, providenciando-lhe uma pele de cabrito para que se protegesse do frio durante a madrugada. Tendo-o conduzido ao quarto de hóspedes, despediu-se dele e convidou-o para tomar uma xícara de leite quente na manhã seguinte antes de partir. Valjean nem conseguiu aproveitar os lençóis lavados: adormeceu logo e profundamente.

Antes de ser preso, Jean Valjean ganhava a vida como podador. Em retribuição à irmã que o criara, passou a ampará-la no cuidado dos sete filhos quando ela enviuvou, o maior dos quais com oito anos de idade. A miséria pouco a pouco foi envolvendo essa necessitada família e, num inverno rigoroso, em que faltaram campos para Jean podar, as crianças ficaram sem pão. Não restou escolha ao rapaz: esperou o padeiro local se recolher e arrombou o vidro de sua padaria para roubar um pão. Infelizmente, foi apanhado e conduzido aos tribunais. A sentença foi extremamente severa: cinco anos de galés. Começou perdendo o nome: substituíram-no por um número. A família se desmanchou. As crianças se esparramaram pela terra e nunca mais se ouviram notícias sobre elas. As evasões que tinham ocasião seguiam-se de sentenças expiatórias. Depois de quatro tentativas e quatro recapturas, o pobre podador amargou 19 anos nas galés. Entrara ali “soluçante e trêmulo; saiu de lá impassível... Entrara angustiado, saiu de lá sombrio” (p. 95).

Na prisão, institui-se o tribunal de sua consciência. De um lado: não teria sido melhor para aquelas pobres criancinhas ele ter sofrido com resignação ao invés de afrontar daquele modo a sociedade? De outro: era justo que um trabalhador laborioso como ele não tivesse o que comer? Não houvera excesso no prato da balança responsável pela expiação ou deliberada injustiça contra alguém tão mal contemplado na repartição dos bens e, por isso, tão mais digno de consideração? Jean Valjean julgou a sociedade humana e, consequentemente a Providência, que a instituíra, e votou-as ao seu ódio, sentimento que foi afiando durante o cumprimento da pena, sobretudo quando começava, finalmente, aos 40 anos, a se instruir. Nas galés, viu distanciando-se dele a primitiva bondade e se avizinhando a penúria moral. “O característico das punições dessa natureza, nas quais domina o inexorável, isto é, o elemento

embrutecedor, é transformarem gradualmente, por uma espécie de estúpida transfiguração, um homem num animal feroz" (p. 99). A deformidade que aquela lei provocara em sua alma fazia o homem e a besta se digladiarem a cada oportunidade de fuga que se lhe deparava. Taciturno e absorto, às vezes indiferente ao constante fremir das chicotadas, parecia sempre mergulhado numa pavorosa visão. "Se o grão de milho apertado pela mó pudesse pensar, pensaria, sem dúvida, o que Jean Valjean pensava" (p. 100). Impedido de dar demonstração, seu ódio carregava um desejo incansável e brutal de fazer mal, a quem quer que fosse, o que talvez justificasse o "homem perigosíssimo" do passaporte. "De ano para ano, aquela alma fora se ressecando cada vez mais, lenta mas fatalmente. Para corações insensíveis, olhos enxutos. Quando saiu das galés, havia dezenove anos que Jean Valjean não vertia uma lágrima" (p. 101).

O antigo podador deixou as galés, não a condenação. Viu-se solto, não livre. No dia seguinte à libertação, fez prova disso ao oferecer seus serviços, por determinado pagamento, para um trabalho eventual de descarregamento. Descoberta sua identidade, perpetuou-se a espoliação de que tinha sido vítima como trabalhador forçado nas galés, apenas que agora cometido por um indivíduo e não pelo Estado: recebeu alguns míseros soldos sem ter ao menos direito de apelação.

No meio da madrugada, na casa do bispo, Jean Valjean despertou, e seus pensamentos entraram a se mover como num turbilhão: passado e presente se embaralhavam, e o resultado era mais confusão. Mas havia algo recorrente: os seis talheres de prata e a concha de sopa que a criada pusera na mesa e depois recolhera num armário à cabeceira da cama do bispo, detalhe que ele notara ao ser conduzido aos seus aposentos. Com essa prataria, poderia fazer o dobro do que ganhara naqueles 19 anos. Cogitações desencontradas sacodem o seu espírito. Um rápido exame nas condições que se ofereciam para a fuga emprestam-lhe determinação. De repente já está no quarto do bispo, à cabeceira de sua cama, e traz nas mãos um instrumento pesado, como que para golpear. "O mundo moral não possui mais grandioso espetáculo do que o de uma consciência perturbada e inquieta à beira de uma má ação e contemplando o sono de um justo" (p. 110). Era indefinível o que se dava dentro do forçado. Hesitava entre esmagar aquele crânio e beijar aquela mão. Não fez uma nem outra coisa. Antes, encaminhou-se para o armário, retirou dele a cesta com a prata, saltou a janela e, segundos depois, já ganhava a rua.

Pela manhã, alvoroçada, a criada vem interromper o passeio matinal habitual de monsenhor Benvindo. Está à procura dos talheres, que não encontrou no lugar de costume. Novo exame no quarto, e ela alardeia o roubo. O bispo, que já notara o cesto abandonado e os

vestígios da evasão no muro do jardim, está imperturbável e responde à inquietação da velha senhora com outra pergunta: acaso aquela prata lhes pertencia? Não eram os pobres os legítimos senhores dela? Ora, aquele homem que a levara era um pobre! Mas a criada não se dava por vencida: mesmo à mesa do almoço, ainda dizia que não fora boa ideia acolher o desconhecido; ainda bem que se contentara só em roubar.

Pancadas na porta anunciam a chegada de um grupo com indisfarçável sobressalto. Três policiais traziam, amarrado, entre eles, um quarto homem, Jean Valjean. O objetivo era ouvir da boca do dono dos objetos a denúncia do crime. Uma das autoridades se adiantou e fez uma saudação ao anfitrião, designando-o pelo título eclesiástico, o que deixou o ladrão perplexo: então não era um simples pároco? Percebendo o inconveniente da situação, Myriel se antecipou, dirigindo-se a Jean: "– Ah! Então voltou? Estimo muito vê-lo. Mas agora me lembro: eu também lhe dei os castiçais, que são de prata, como o resto, e com o que pode obter duzentos francos ou mais. Por que não os levou juntamente com os talheres?" (p. 113). A expressão no rosto de Valjean nenhuma linguagem poderia traduzir. Seu assombro cresceu quando, constatado o "equívoco", viu-se completamente livre e recebeu das mãos do bispo os dois castiçais de prata, com a cordial admoestação de que, voltando algum dia, entrasse e saísse pela porta da rua. Não haveria necessidade de usar o jardim. Dispensados os policiais, o bispo se aproximou do atônito ex-galé e lhe disse em voz baixa: "– ... não se esqueça nunca de que me prometeu empregar este dinheiro em se tornar um homem honesto. [...] Jean Valjean, meu irmão, lembre-se de que já não pertence ao mal, mas sim ao bem. É a sua alma que acabo de comprar-lhe..." (p. 114).

3.7.3 – Suspendendo, por ora, a pena...

Detenhamos a narração neste ponto, assim nos equipararemos aos participantes da pesquisa empírica: foi exatamente até aqui que a adaptação para a primeira das histórias do instrumento que a eles submetemos interveio. Ouçamos primeiro o que têm a nos dizer, acompanhemos de perto os desdobramentos morais que imaginarão. Nas conclusões, retomaremos de onde paramos. Seguindo a sequência prevista, passaremos agora à seção que desdobra as especificações da mencionada pesquisa.

IV

UMA PESQUISA EMPÍRICA SOBRE A COMPAIXÃO

"Somos felizes para sermos bons ou somos bons para sermos felizes?"

Victor Hugo, em "Os Miseráveis"

"... não sejais meninos no juízo; [...] quanto ao juízo, sede homens amadurecidos."

Paulo, apóstolo, em sua Primeira Epístola aos Coríntios

"... o senhor teve compaixão de um homem e me julgou de forma humana."

(Keller, dirigindo-se ao príncipe Míchkin)
Dostoiévski, em "O Idiota"

4.1 - Quanto ao problema desta investigação

A convivência mais direta e intensa que passamos a ter com estudantes adolescentes a partir de 2004, ano em que ingressamos no magistério, tem-nos oferecido muita "matéria-prima" para reflexão. Envolvidos com muitos de seus conflitos, desajustes, desejos, aspirações, realizações e representações, passamos a nos ocupar em problematizar tais questões, levando em conta algumas preocupações importantes evocadas pela vida ética. Desde então, temo-nos feito algumas perguntas: como os adolescentes atuais enxergam necessidades e direitos alheios? Existe um reconhecimento em relação ao outro, forte o bastante para que eles queiram se dispor no sentido de evitar ou minorar essas necessidades e de preservar ou restituir esses direitos, mesmo quando interesses pessoais se lhes opõem? Que importância esses adolescentes dão para sentimentos/virtudes morais, como a compaixão? Eles estão presentes em suas relações sociais cotidianas? O fato de ter sido tratado com compaixão contribui para que o adolescente perceba o outro como sujeito de necessidades e de direitos e sinta-se motivado para querer agir de maneira correspondente a essa percepção? Ter sido tratado com compaixão ajuda o adolescente a se autorrespeitar? Confere-lhe valor? A compaixão produz mudança ou desequilíbrio na hierarquia dos valores que compõem o quadro das *representações de si* de quem foi por ela beneficiado?

Com essas inquietações avivadas por uma constante interlocução com temas análogos encontrados na literatura, dos quais aqueles que integram esta pesquisa são exemplos significativos, dispusemo-nos a uma investigação empírica. Quisemos levar a efeito, ouvindo nossos próprios alunos, um trabalho científico que sistematizasse os julgamentos morais desses adolescentes, recorte pretendido como um microcosmo conceitual, a nosso ver representativo, do amplo e variegado tecido social contemporâneo do que se chama adolescência brasileira, especificamente aquela composta por indivíduos inscritos na classe média, o estrato do grupo em questão.

Embora o método que escolhemos, como veremos a seguir, limite-se, a exemplo do de Piaget em JM, a acompanhar o pensamento verbal, ou seja, aquele que trabalha sobre representações trazidas à luz por meio da linguagem, e não sobre aquilo que é percebido no decorrer da ação, ainda assim temos motivo para acreditar que haja uma correspondência entre ambos e, decorrentemente, entre eles e a ação[67].

[67] Piaget (1932/1994) defendeu a correspondência que se dá entre o juízo teórico, a partir de narrativas indiretas, e o juízo prático, aquele que se formula em ato, e não entre aquele primeiro e a ação. Nem mesmo entre esta e o

Numa pesquisa em que procurou constatar a possível correspondência entre os julgamentos morais e as representações que os sujeitos têm de si mesmos, Tognetta (2006) concluiu que quaisquer sujeitos podem julgar ações não generosas ou humilhantes como boas ou más. Mas vejamos como esse quadro muda quando estão envolvidos sentimentos morais, tais como a vergonha, a humilhação, a culpa e o arrependimento: os sujeitos mais propícios a perceberem esses sentimentos "são aqueles cujas imagens de si são também caracterizadas por conteúdos éticos" (p. 269-270). Falar sobre representações de si, como vimos, é falar da constituição da identidade, que inclui as escolhas que fazemos para a "vida boa", decisões e disposições que afetam diretamente a forma como gostamos de nos ver e também de sermos vistos. Ter uma imagem positiva de si é um facilitador para a construção da personalidade ética, mas tal imagem positiva pode não considerar, ou considerar pouco, a dimensão dos valores morais, do que resultará que as ações, que são traduções eloquentes a respeito de "quem somos", não serão dirigidas e influenciadas por eles. Prevalecendo outros quereres, estranhos ou contrários à moral, não se poderá falar em personalidade ética. Mas, de outra sorte, se alguém vê a si mesmo como essencialmente moral, tenderá a corresponder, na ação, a essa imagem a fim de preservar a identidade, experimentando forte culpa ou vergonha quando seu modo de agir contradisser tal representação. Portanto, se a ação está estreitamente vinculada à identidade e mantém considerável correspondência com os juízos concretos, realizados em ato, podemos ligar os fios que pareciam soltos: como os julgamentos dos nossos participantes se associam fortemente ao que admiram – e a admiração revela muito sobre a identidade, logo sobre a moral ou a falta dela (TOGNETTA, 2006) –, podemos reconhecer em seu pensamento verbal muitos dos investimentos afetivos que comparecerão em situações concretas.

É evidente que os juízos evidenciam elementos que nos ajudam a compreender o "saber fazer" moral daqueles que os emitem. De acordo com Puig (1998), o juízo, tanto quanto a compreensão e a autorregulação (procedimentos da consciência moral), definem um saber-fazer valioso. Mas esse saber "exige do indivíduo a vontade de realizá-lo corretamente. Isto é, que deve ser percebido por cada sujeito como um valor desejável, que merece um esforço" (PUIG, 1998, p. 130). Estamos falando de um "querer fazer", de um "estar disposto a", aspecto fundamental da personalidade ética sobre o qual esta pesquisa se deteve. Mais do que procurar uma simples correspondência entre ser tratado com compaixão e agir com essa

juízo em ato ele se arriscou a postular uma correspondência infalível, pois não desconhecia outros elementos envolvidos na concretização da ação.

virtude, o que nos moveu a levantar dados que trouxessem algumas respostas seria mais bem representado com a seguinte formulação, que abrange todas as anteriores desta seção:

> - Haveria algum fator impulsionador na compaixão magnânima, ainda que apreendido de julgamentos a situações hipotéticas, capaz de favorecer o *querer fazer* moral em quem por ela foi beneficiado?

Esclareçamos, desde já, em que sentido tomamos o adjetivo "magnânima", que associamos à compaixão. Não se trata da mediania aristotélica entre a humildade e a vaidade (ou pretensão), embora concordemos com o filósofo quando a associa estreitamente à honra e afirma que "A magnanimidade parece ser o coroamento das virtudes, pois ela as torna maiores e não existe sem elas" (ARISTÓTELES, 2007, p. 91). Mas, a fim de sermos precisos, consideraremos um "atendimento compassivo magnânimo", ou uma "atitude magnânima de compaixão", expressões que, doravante, serão recorrentes em nosso texto, aquele(a) tal como os repercutidos nos exemplos literários analisados no capítulo 3 ("Um estudo literário sobre a compaixão"), depreendidos, por exemplo, do perdão que o bispo Benvindo dispensou a Jean Valjean; da liberalidade de Babette para com as irmãs Martine e Philippa e seus comensais; da atitude do príncipe Míchkin para com Nastácia Filíppovna e a sociedade de Petersburgo, no romance "O Idiota"; dos cuidados do mujique Mareï ao Dostoiévski menino, no conto em que o escritor russo homenageou seu antigo camponês; da acolhida do pai compadecido a ambos os filhos na "Parábola do filho pródigo"; dos desvelos do "Bom samaritano" na parábola bíblica homônima. Eis, neste complexo ficcional, a inspiração para a criação das duas primeiras histórias do instrumento de que nos servimos para entrevistar os adolescentes participantes da pesquisa empírica.

4.2 - Para o levantamento de algumas hipóteses

Aqui podemos nos arriscar a adentrar o terreno das elucubrações, afinal estaremos trabalhando com hipóteses. Deixaremos para os dados e a análise que deles se fizer a tarefa de encontrar ou não uma pertinência científica.

Não duvidamos de que nossos adolescentes, em média, deem declarações "politicamente corretas" tanto em prol da necessidade quanto do direito alheio. Sem mais, num e noutro caso, acreditamos que eles tomem posição verbal moral que garanta compaixão

e justiça a quem delas esteja necessitado. A situação se complica, porém, quando os próprios interesses correm risco. Nesse caso, o outro é, em boa medida, negligenciado, e suas necessidades e direitos, frequentemente relativizados.

Disposição bastante precoce na criança, como vimos no quadro teórico, a simpatia (e também a compaixão, uma das formas da simpatia) refere-se a um potencial humano para ações morais. De acordo com Comte-Sponville (1995), até mesmo num canalha ela pode ser encontrada. Para Piaget (1932/1994), "o comportamento da criança quanto às pessoas, demonstra, desde o princípio, tendências à simpatia e reações afetivas, nas quais é fácil encontrar o estofo de todas as condutas morais ulteriores" (p.296). La Taille (2006a, p.141) assegura que se essa capacidade para se compenetrar dos sentimentos alheios for desvalorizada pelo entorno social da criança, minguará e ficará interrompida, inclusive com prejuízos para a vida adulta. Pesaria sobre esta "aurora abortada do dever" (LA TAILLE, 2009a) a responsabilidade por uma importante dimensão do crepúsculo atual do sentimento de obrigatoriedade, uma vez que é a visibilidade de outrem que fica, desde tenra infância, comprometida quando a compaixão e/ou a simpatia, no despertar moral da criança, estão atrofiadas.

Sem o cultivo dessa sensibilidade original, compromete-se seriamente o desabrochar da vida ética, ficando eclipsada uma concepção atrativa da moralidade, pois a ela se sobreporá uma dimensão eminentemente prescritiva. Ou seja, a moral será vista como algo que não passa de um amontoado de regras de conduta. E quando se valorizam mais regras do que pessoas – o que não quer dizer que tais regras sejam devidamente assimiladas e respeitadas –, o outro, consequentemente, deixa de ser enxergado. Vimos que a proliferação das diversas "éticas", em que um sem-número de regras está envolvido, traduz uma desconfiança em relação à consciência moral dos indivíduos. Essa "fúria normatizadora", retomando a expressão de La Taille (2006a), com o que se intenta frear os indivíduos, não está resolvendo. Isso tem uma explicação com que já tivemos contato anteriormente: de acordo com Lipovetsky (1994), os imperativos rigoristas, dos quais se espera que a consciência deduza deveres de dedicação a si próprio e a outrem, perderam força e provocam ojeriza nesta sociedade pós-moralista: a cultura sacrificial do dever morreu; os interditos irrefutáveis cederam lugar às disposições de ocasião. É aqui que, entendemos, a moral pede ajuda à ética.

A compaixão pode ajudar a dar visibilidade ao outro, o que, conforme La Taille (2006a, p.118), é uma das razões essenciais de ser da moral. E essa visibilidade, pensamos, reconhecerá não apenas o ser de necessidades, mas também o de direitos, aspectos de que a

moral do dever não tem sido capaz de dar conta, não obstante apresentar, nos juízos dos indivíduos, uma retórica correta a respeito.

Poder-se-ia pensar: se a compaixão corresponde a um potencial espontâneo humano, basta que a incentivemos, que retiremos os cardos com que a desvalorização do entorno a vem sufocando, e o seu desenvolvimento terá livre curso. Poderíamos, quem sabe, falar num recomeço, numa retomada de alguns mecanismos genéticos que em algum momento foram interrompidos ou secundarizados. Não duvidamos de que essa medida é importante e necessária. Diríamos até urgente. Porém a proposição de nosso estudo dá um outro passo: para além de experimentar o sentimento de compaixão por um infortunado, pensamos que o recebimento de um atendimento magnânimo de compaixão comparece como força motivadora não só para o indivíduo experimentar esse sentimento posteriormente, mas para traduzi-lo em atitudes compassivas e generosas e também, por que não, justas e honestas, afinal é a concepção do outro, não importa qual seja sua carência, que sai transformada quando a compaixão, depois de comunicar valor àquele que por ela foi impactado, reorienta o curso de suas disposições interiores.

Embora alguns autores não vejam na compaixão mais do que um amor reativo, portanto condicionado aos andrajos e à miserabilidade alheios, ousamos enxergar mais que isso: a compaixão é também gratuidade, favor imerecido, humanamente dispensados, chegando, às vezes, a ser "injusta" com quem a dispensa, uma vez que pode implicar perda, pois alguns há que escolhem ir além do *sofrer com*: sofrem *em lugar de*. Por esse motivo, ela pode tanto surpreender quanto "endividar" a consciência e os afetos, rompendo com a impassibilidade e com a inércia diante das demandas altruístas. Uma situação específica pode inspirar a compaixão de um indivíduo e movê-lo para efetivar um atendimento. Mas com muito mais intensidade ele poderá ser desperto se tiver experimentado em seus afetos o que é ser alvo da compaixão magnânima de outrem.

O ensino da compaixão concretiza-se num encontro de humanidades. Somente assim se torna um efetivo instrumento de "construção" da moralidade. Com isso, pode fazer "discípulos". Entendemos que os exemplos morais experienciados, sobretudo quando são veiculados via valores morais que já se transformaram, naquele que os dispensa, em "estilo de vida" (TREVISOL, 2009, p. 181), comparecem como uma variável muito importante para ajudar na formação da personalidade ética do sujeito.

Mas sejamos sóbrios: com La Taille (2006a), concordamos que se essa compaixão, apesar de experimentada, não receber um registro privilegiado no conjunto das representações de si do sujeito; se não passar a fazer parte de suas escolhas para a "vida boa"; se não se

tornar uma imagem de excelência que alguém apreende do comportamento alheio e deseja, doravante, porque começa a admirá-la, fazer sua, não será sentida com a força suficiente para derrotar outros quereres não morais que lhe fizerem concorrência.

Assim, a reprodução ou não da compaixão, que pode, dependendo do caso, espraiar-se em atitudes de justiça, não estaria ligada tanto a uma maior ou menor exposição anterior a ela quanto ao lugar (central ou periférico em relação à personalidade) que a gratidão e/ou a admiração ocuparão em quem foi objeto dela. Quanto mais consciente da gratuidade do benefício moral da compaixão, mais "endividada" interiormente a pessoa se sentirá com aqueles com quem cruzar que demandarem uma atitude semelhante ou outras de registros diversos. Portanto, se se conservar, o caráter de espontaneidade da compaixão pode sensibilizar profundamente aqueles que dela se beneficiaram, de modo a favorecer o "querer fazer" moral, além de possibilitar a visibilidade do outro como ser que possui direitos e necessidades peculiares.

Ações compassivas, a nosso ver, oferecem um contraponto ao individualismo, ao egoísmo, à instrumentalidade e ao pragmatismo interesseiro dos relacionamentos. Mesmo os mais céticos podem se constranger diante de um ato magnânimo de compaixão, generosidade ou misericórdia. Entendemos que a compaixão está pouco presente, enquanto atitude, nas relações sociais dos adolescentes atuais, e esse pode ser, ao lado do fato de ela se constituir como objeto admirável em si mesmo, possivelmente um fator que os leva a sobremodo admirá-la quando entram em contato com narrativas que dela testemunham. Mas é uma admiração a distância, sem necessariamente uma relação direta com as ações. Isso nos leva para nossa última hipótese.

Se um atendimento de compaixão agrega valor, ele pode produzir um desequilíbrio na hierarquia dos valores que compõem o conjunto das representações de si do sujeito que dele se beneficiou. Valores não morais, assumidos como centrais, podem ter sua posição e validade questionadas. E se, em virtude disso, a compaixão ganha uma condição de relevo na identidade do sujeito, de maneira que ele deseje ser visto, a partir de então, como alguém compassivo, é seu *querer fazer* moral que sai potencializado, do que suas futuras ações poderão se alimentar grandemente.

Em resposta à questão de pesquisa que ensejou esta investigação, encerraríamos na seguinte formulação as hipóteses que estivemos a levantar:

- O recebimento de um atendimento magnânimo de compaixão, pela gratuidade que veicula, pela admiração e gratidão que suscita, pelo valor que confere e pelo desequilíbrio que provoca, favorece o *querer fazer* moral em quem foi por ele beneficiado.

4.3 – Os objetivos gerais

Deduzidos do problema de pesquisa anteriormente mencionado e orientados para procurar um conhecimento que satisfaça sua proposição, três são os objetivos gerais que orientam esta pesquisa.

Tomando como base julgamentos dos sujeitos participantes a situações hipotéticas veiculadas por meio de narrativas indiretas, pretendemos apreender:

1 – o lugar de admiração que a compaixão neles ocupa;

2 – se há uma correspondência entre os fatos de personagens serem tratados com compaixão e agirem compassivamente;

3 – se o fato de personagens terem sido tratados com compaixão pode influenciar as escolhas destes por conteúdos morais de outros registros, como a justiça.

4.4 – O método: cinco estudos e seus objetivos específicos

Trata-se de uma pesquisa de natureza qualitativa e quantitativa, que procuramos desenvolver submetendo um instrumento composto por três histórias e algumas questões relativas a elas ao julgamento dos sujeitos participantes. O método clínico de Piaget (1926) foi o procedimento de que nos valemos durante a abordagem para a coleta dos dados[68].

Por intermédio das histórias, foi possível a realização de cinco estudos, todos eles visando a atender os objetivos gerais que no item anterior explicitamos. Nesta seção nos ocuparemos em apresentar os objetivos específicos dos estudos, sem a preocupação de descer a maiores detalhes sobre o que cada um deles pretendeu. Oportunamente, na apresentação dos resultados, ampliaremos as explicações. Advertimos que a separação em cinco estudos deveu-

[68] No próximo item, procuraremos tecer algumas considerações sobre o método clínico piagetiano.

se à necessidade de apresentarmos os dados de maneira mais didática. O instrumento, originalmente, havia sido pensado como uma sequência em que as três histórias e os desdobramentos da 2ª e 3ª se complementassem. Não são, portanto, estanques, o que a posterior discussão intercambiável dos dados provará. Para ficar num exemplo, lembramos que a apreensão da admiração pela compaixão passa por quatro dos cinco estudos e figurará como evento observável em todos eles. Não há como negar que as duas primeiras histórias escancaram tal aspecto. É por esse motivo que esse objetivo será praticamente onipresente nas especificações que passamos a apresentar.

Estudo 1 – O lugar admirável da compaixão

Para este estudo, utilizamos a "História de João e o velho bondoso", que trazia, de maneira pouco acentuada, um dilema envolvendo as virtudes *justiça* e *compaixão*. Nossa pretensão foi verificar se os sujeitos perceberiam a complementaridade entre elas e se não se polarizariam num legalismo tosco ou numa benevolência irresponsável. Optamos por começar com essa história para que a *compaixão* ficasse em evidência aos olhos de nossos adolescentes e eles pudessem, ainda que de maneira indireta, dar-nos algumas pistas do lugar quanto à admiração (ou não) que essa virtude desperta neles. Vamos aos objetivos específicos pretendidos.

1 – Verificar se a compaixão é um sentimento (ou uma virtude) admirável para adolescentes de 15 a 18 anos e se ela participa do cotidiano do seu universo.

2 – Verificar se esses adolescentes conseguem perceber: a) que em alguns casos, somente a compaixão é capaz de garantir uma justiça mais abrangente; e, portanto, b) a complementaridade entre ambas as virtudes.

3 – Verificar se um atendimento magnânimo de compaixão, na concepção dos participantes da pesquisa, é capaz de favorecer a redenção moral e civil daquele que por ela foi beneficiado.

Estudo 2 – A influência de um atendimento de compaixão

Sem envolver uma situação dilemática, nossa próxima história ("História de Carlinhos") explorava o caráter espontâneo das virtudes (no caso, a compaixão). Quisemos

constatar o julgamento dos sujeitos adolescentes a situações em que a compaixão está envolvida. Eis os objetivos perseguidos, tomando como base uma situação hipotética:

1 – Avaliar como se comporta, diante de uma situação que demande compaixão, um sujeito que: a) foi recentemente tratado com compaixão; b) não teve o mesmo benefício.

2 – Constatar o que mais influencia uma atitude de compaixão dispensada a outrem: o fato de o agente ter sido tratado com compaixão anteriormente ou as condições da pessoa-alvo da compaixão.

3 – Verificar que encaminhamento nossos sujeitos dão a questões morais envolvendo direitos e necessidades alheios e qual sua percepção sobre a espontaneidade envolvendo algumas ações.

4 – Observar o lugar admirável da compaixão nesses adolescentes.

Estudo 3 – Em busca de uma contraprova: um estudo sobre a justiça

Com esta terceira história ("História de André"), que também, a exemplo da anterior, não trazia um dilema moral, abordamos a natureza de obrigatoriedade do dever (a virtude aqui escolhida foi a justiça). Partindo de uma situação hipotética, nossa intenção foi apreender o julgamento de nossos entrevistados a circunstâncias em que a justiça está presente. Embora não tenhamos tomado a justiça como objeto central de nossa pesquisa, ela figurou nesta terceira história para que sua natureza exigível oferecesse uma contraposição à compreensão do registro diverso encontrado na compaixão e em virtudes afins. Além de subsidiarmos, com o seu concurso, os desdobramentos que pretendíamos para os estudos 4 e 5, teríamos ocasião de testar a seguinte hipótese: a escassez de demonstrações de justiça tais como a de nossa história reveste-a de um verniz de benevolência que ela originalmente não carrega e corrobora a admiração que virtudes do registro da compaixão, por sua natureza de gratuidade, despertam. Vamos aos objetivos específicos para este estudo:

1 – Avaliar como se comporta, diante de uma situação que demande justiça, um sujeito que: a) foi recentemente tratado com justiça; b) foi injustiçado.

2 – Constatar o que mais influencia uma atitude de justiça conferida a outrem: o fato de o agente ter sido tratado com justiça anteriormente ou o direito do demandante.

3 – Verificar que encaminhamento nossos sujeitos dão a questões morais envolvendo direitos e deveres.

4 – Observar o lugar admirável da justiça nesses adolescentes.

5 – Constatar se a pouca frequência de atitudes como a dessa história pode deformar, na concepção dos adolescentes, o seu registro, matizando-o de beneficência.

Estudo 4 – A compaixão e a justiça medem forças

Neste quarto estudo, procuramos emparelhar as histórias de Carlinhos e André e perguntar aos nossos adolescentes de qual delas vinha a maior motivação para fazer o bem (no caso de Carlinhos, agir com compaixão com um amigo devedor; no caso de André, agir com justiça com o dono de um estabelecimento comercial). Quem estaria mais sensibilizado, grato, impulsionado a agir como agiu: aquele que anteriormente foi tratado com compaixão ou aquele que anteriormente foi tratado com justiça? Os objetivos:

1 – Verificar que influência anterior (se um atendimento de compaixão, se um atendimento de justiça) motiva mais para fazer o bem.

2 – Observar o lugar admirável da compaixão nesses adolescentes.

Estudo 5 – À procura de evidências da consolidação da influência da compaixão para o "querer fazer" moral

Foi nossa intenção também cruzar as histórias de Carlinhos e André e apurar se a similaridade, neste caso, não guiaria de forma determinante as respostas, contrariando as hipóteses que havíamos levantado. Expliquemo-nos. Preservando a parte inicial dessas duas histórias (nas quais, um foi tratado compassivamente, e o outro, com justiça), colocamos a ambos simultaneamente em situações que demandavam justiça e depois, da mesma forma, em situações que demandavam compaixão, para aferir qual influência anterior – se o ser tratado de forma justa, se o ser tratado de forma compassiva – mais contribuiria para o agir corretamente (com justiça e compaixão). De outro modo: Carlinhos foi tratado com compaixão; André, com justiça. Agora ambos precisam agir com justiça em situações idênticas. Quem está mais motivado? Num segundo momento, ambos precisam agir com compaixão. Quem transporta mais obrigação interior para não se esquivar dessa ação compassiva: André, tratado com justiça, ou Carlinhos, tratado com compaixão?

A escolha por cruzar histórias que tratavam de virtudes de registros diferentes foi justamente para aquilatar o valor da compaixão. Estes foram os objetivos específicos para o quinto estudo:

1 – Verificar que influência anterior (se um atendimento de compaixão, se um atendimento de justiça) motiva mais para agir com justiça.
2 – Verificar que influência anterior (se um atendimento de compaixão, se um atendimento de justiça) motiva mais para agir com compaixão.
3 – Constatar o que mais influencia uma atitude de justiça conferida a outrem: o fato de o agente ter sido tratado com compaixão anteriormente ou o direito do demandante.
4 – Constatar o que mais influencia uma atitude de compaixão dispensada a outrem: o fato de o agente ter sido tratado com justiça anteriormente ou as condições da pessoa-alvo da compaixão.
5 – Observar o lugar admirável da compaixão nesses adolescentes.
6 – Verificar se um atendimento de compaixão contribui para que o beneficiado enxergue o outro como ser de direitos e de necessidades.

4.4.1 – O método clínico de Piaget

De acordo com Piaget (1926), a arte do clínico não consiste em fazer responder, mas em fazer falar livremente para que se descubram, assim, tendências espontâneas e não o confinamento característico que a domesticação das respostas costuma produzir.

La Taille (1984) lembra que a tarefa é árdua, pois trata-se de subverter a própria situação artificial que se criou, apagando ao máximo os limites que a definem: a entrevista em si, a hora marcada, o desconhecido que o clínico se propõe a entrevistar, a recepção do tema pelo respondente etc.

Algumas das respostas dos entrevistados poderão apenas traduzir seu estado de espírito momentâneo (medo ou tédio, por exemplo) e mesmo sua incompreensão, o que as distanciaria do pensamento real daquele que as articulou.

No caso das ideias morais, não é raro o sujeito querer agradar ao entrevistador, repercutindo em sua fala o que costuma ouvir dos pais ou professores: ele tentará ser mais fiel ao que lhe foi transmitido – e, nessa hora solene, por seu verniz de autoridade, serve-lhe melhor aos propósitos – do que às suas próprias convicções. Mas algo diverso pode também

ocorrer: o desafio ao adulto, fruto das sempre imprevisíveis rebeldia e irreverência infantis e adolescentes, ou seja, respostas que são invenções momentâneas, portanto logo esquecidas.

Assim, deve-se atentar aos opostos "recitação" (imitação) e "fabulação" (anarquia) e, ato contínuo, tentar elucidá-los, sob pena de registrarmos somente fragmentos do pensamento do entrevistado e não suas expressões espontâneas, mediante as quais ele não faz concessões a um prévio *script* de seu entorno social nem à sua imaginação.

O método clínico também adverte para o perigo das "crenças sugeridas", que transformam as perguntas em afirmações disfarçadas sempre prontas a guiar as respostas do sujeito. Outra preocupação é com o "nimportequisme", que se poderia traduzir, ao pé da letra, por "qualquer coisismo", forma de resposta sem compromisso com o que de fato pensa o adolescente. Para deslindar essa algaravia – e desde que haja uma desconfiança em relação ao que está sendo dito –, o entrevistador ou clínico não pode dar sequência à coleta sem submeter as afirmações a uma verificação de sua consistência e sem se certificar se o entrevistado dá indícios de compromisso com a verbalização delas.

A complexidade da utilização da entrevista clínica é também sua grande riqueza. Em se tratando de moral, o pesquisador não pode hesitar em lançar mão da desconfiança até que se sinta diante da sinceridade do sujeito, o que um método de testes não permitiria, pois deixaria lacunas acerca dos caminhos que levaram às respostas. Com efeito, esses caminhos são essenciais, e somente a entrevista clínica é capaz de identificá-los com boa margem de fidedignidade.

4.5 – A amostra

A amostra foi composta por um total de 50 sujeitos (25 de cada sexo). São adolescentes de 15 a 18 anos[69], alunos do Ensino Médio de uma escola da rede particular de uma cidade do interior paulista, todos de classe média.

A escolha atendeu soberanamente à intenção de encontrarmos respostas científicas a questões que nossa prática, como professor de Língua Portuguesa de alunos do Ensino Médio, nos últimos cinco anos, foi talhando. Dessa forma, a eleição da amostra privilegiou escutar, com os cuidados e técnicas que uma investigação dessa natureza requer, adolescentes com cuja efervescência psicológica já mantínhamos algum contato, variável que nunca deixamos

[69] As idades assim se subdividiram: 14 sujeitos de 15 anos; 14 sujeitos de 16 anos; 17 sujeitos de 17 anos; 05 sujeitos de 18 anos. A média de idade foi de 16,2 anos.

de reputar, paralelamente a outras que poderiam se nos tornar em armadilhas, como elemento importante de apreensão de significados. Em outras palavras, se o pesquisador, de um lado, era alguém com quem os adolescentes em questão já conviviam, com a frequência de duas horas semanais, por um ou dois anos, interação da qual ambas as partes, para o bem e para o mal, dificilmente sairiam "ilesas", de outro lado, esse mesmo pesquisador foi alguém que forjou suas questões de pesquisa imerso na realidade onde tais questões permanecem inquietações latejantes e não quis endereçá-las senão a esta própria realidade.

Com a decisão de investigar os próprios alunos, determinamos ouvir inicialmente a quantidade de 20 (10 de cada sexo), escolhida aleatoriamente. Esta foi a amostra com que partimos para o exame de qualificação de mestrado, alguns meses mais tarde. Tendo o trabalho, à ocasião, recebido a indicação para que se encaminhasse ao doutorado, deferência que a Universidade levou a efeito, ampliamos o universo de investigação empírica para 50 sujeitos.

Devemos acrescentar, para fins de esclarecimento e em proveito da honestidade acerca dos resultados que no capítulo seguinte demonstraremos, que somente 16, dentre os 50 adolescentes entrevistados, desconheciam os sucessos iniciais da obra "Os Miseráveis", recorte que inspirou a primeira história de nosso instrumento. Sem uma premeditação ligada aos objetivos desta pesquisa, nós mesmos lhes havíamos contado a sequência narrativa em questão no decurso de nossa convivência. Admitindo que este prévio conhecimento possa ter influenciado parte das respostas, embora à ocasião em que se deu a socialização da história não tenhamos promovido debates nem feito apologia em defesa da compaixão, acreditamos também, agora em outra direção, que o "terreno" de antemão preparado, mais do que funcionar como um "confinador" de respostas, pôde produzir resultados completamente diversos: possibilidades de elaborações mais sofisticadas que o improviso do primeiro contato não costuma proporcionar. Ainda à guisa de esclarecimento, julgamos oportuno dizer que atuação profissional temos junto a esses adolescentes: especificamente, ministramos-lhes aulas de Gramática. Já as intervenções no sentido de favorecermos uma educação moral e ética acontecem, quase sempre, de forma transversal e com os auspícios de nossa comum interação.

Além dos motivos suscitados por nossa atuação profissional, a escolha pela adolescência considerou, da mesma forma que a de Tognetta (2006), o fato de a integração dos valores à personalidade ter seu auge nesta fase, fenômeno que nos interessa acompanhar atentamente, uma vez que o assumimos como central na opção teórica deste trabalho. Em outras palavras, esta fase supõe uma escala de valores (logo, um conjunto de representações

que o sujeito elege para si mesmo) que constituirá o eixo central da personalidade, cuja construção teve início nos primórdios do pensamento e das relações afetivas inter e intra-individuais.

Tognetta (2006) adverte para que tenhamos cautela antes de caracterizarmos a adolescência como uma fase de ebulição e explosão descontroladas, sob pena de incorrermos numa generalização injustificada baseada em traços presentes em algumas minorias. Sem desconsiderar as mudanças, sobretudo fisiológicas, em plena ocorrência nesta fase, o que inclui ritos de passagem que preparam para a assunção de papéis, nossa autora, porém, não fala em transição, mas em

> [...] um momento em que o sentimento de identidade se nutre de um passado rejeitado, um presente fugitivo, suportável, pelo menos pela certeza de sua própria inconsistência, mas principalmente de um futuro que se configura como um lugar privilegiado de desejos e que, portanto, funda uma certa *identidade provisória* onde o *não ser* e o *não ser ainda* constituem o discurso de *quem eu sou*. (TOGNETTA, 2006, p.86, grifos da autora).

Esse período de indefinições e incertezas do presente não é capaz de eclipsar as preocupações recorrentes do adolescente com o futuro, pois é nele que projeta a realização de si, o desejo de *vir a ser*, de tornar-se melhor. É para lá que aponta sua busca de constituir imagens ideais de si que lhe permitirão continuar almejando uma espécie de "acabamento". Aliás, "É nesse vir a ser que se encontra uma das mais belas concepções do que pode conduzir à moral: o que me falta é o que me conduz a buscar a completude" (TOGNETTA, 2006, p.99). No próximo capítulo, acompanharemos a singularidade de tal constituição mais de perto.

4.6 – A coleta e a análise de dados

A coleta foi realizada em dois momentos distintos: no primeiro deles, durante a última semana de junho de 2008, ouvimos 20 adolescentes (10 de cada sexo), escolhidos aleatoriamente, de cujos pais solicitamos autorização por escrito (ver "Anexos", cap. VIII). Nessa primeira coleta, ouvimos apenas alunos do 2º e 3º Médios. Foi ela a nossa amostra para o exame de qualificação de mestrado, ocorrido em outubro de 2008.

Um ano e três meses mais tarde, em setembro de 2009 (já fazendo parte do Programa de doutorado), com a resolução de ampliar o universo de sujeitos pesquisados, ouvimos mais 33 alunos, todos estes também do Ensino Médio do mesmo Colégio da coleta anterior,

integralizando a audição da população de adolescentes ali matriculada na 1ª, 2ª e 3ª séries no ano 2009. Todos foram devidamente autorizados por seus responsáveis a fazerem parte da pesquisa. Nessa segunda ocasião, entrevistamos todos os alunos do 1º e 2º Médios, além de todos aqueles, então no 3º Médio, que não havíamos convidado no ano anterior, quando ainda compunham o grupo do 2º ano (vale lembrar que na coleta anterior, de 2008, entrevistáramos parte dos alunos do 2º e a maioria do 3º Médio. Deste último, lamentamos, deixamos de ouvir 6 alunos). Em suma, no ano 2009, todos os alunos do Ensino Médio deste Colégio já haviam participado de nossa pesquisa.

Vejamos agora como foi que chegamos ao número final de 50 entrevistados. Além dos 20 sujeitos da primeira coleta (2008), havia mais 33 da segunda (2009), dos quais tivemos que descartar dois, pois, durante a transcrição de suas entrevistas, verificamos que deixáramos de lhes submeter algumas perguntas do nosso instrumento, o que comprometeria, em parte, a tabulação dos resultados. Novo impasse, porém, ainda surgiria: queríamos uma mesma população de homens e mulheres, e tínhamos uma mulher a mais (16 contra 15). Sorteamos, então, posteriormente, dentre as entrevistas do público feminino da segunda coleta, aquela que não figuraria na totalização e análise dos dados.

Para realizar as sessões de entrevistas, utilizamos uma sala de aula indicada pela coordenação pedagógica do Colégio. Em média, cada entrevista, desenvolvida particular e individualmente, em que narrávamos as histórias e submetíamos as questões relativas a cada uma delas aos alunos, durava 30 minutos. Todo o seu desenrolar, inclusive a fala do entrevistador, foi gravado em áudio, metodologia comunicada aos pais dos estudantes na solicitação de autorização. Utilizamos, como recurso, para esse mister, um gravador portátil de fitas K-7.

Em seguida, passamos à transcrição, totalização, categorização e análise dos dados, divulgados sob os aspectos qualitativo e quantitativo. Para o tratamento de ordem qualitativa, usamos como instrumentos de interlocução as obras literárias analisadas no capítulo III e como elementos de mediação e interpretação teóricas algumas pesquisas recentes na área da Psicologia Moral, além dos escritos dos autores que compuseram o nosso referencial teórico, entre os quais destacamos: Piaget (1932/1994), La Taille (2002a, 2006a, 2009a), Tognetta (2006), Tognetta e Vinha (2009), Comte-Sponville (1995), Comte-Sponville e Ferry (1999), Smith (1759/1999) e Lipovetsky (1994).

Com a análise da primeira coleta, de 2008, concluída, debruçamo-nos sobre os dados da segunda coleta e os avaliamos separadamente. Ao compará-los com aqueles de que já dispúnhamos, encontramos uma semelhança muito grande, o que nos levou a reuni-los e a

tabulá-los globalmente e, da mesma forma, discuti-los. Foi o que também fizemos tratando a população investigada sem distinção de sexo, no ato da apresentação dos resultados, uma vez que nada houve que merecesse um destaque associado ao gênero.

Cada resposta recebeu apenas uma categorização, distinguida por aquilo que trazia de predominante em sua formulação. Mas não se deixou de indicar, como o próximo capítulo oportunamente demonstrará, a incidência de outras tendências – quando estas estiveram presentes – que os julgamentos dos entrevistados consideraram. Ao introduzirmos cada um dos estudos, forneceremos mais detalhes sobre como a coleta aconteceu.

Acompanhemos, finalmente, o que nos disseram os adolescentes, levando, sobretudo, em conta a especificidade do contexto presente em que os valores morais estariam mudando de interpretação (LA TAILLE, MENIN & cols., 2009).

V

APRESENTAÇÃO E DISCUSSÃO DOS RESULTADOS

"Não esqueçamos que as causas das ações humanas costumam ser inumeravelmente mais complexas e diversas do que depois sempre as explicamos, e raramente se delineiam de maneira definida."

Dostoiévski, em "O Idiota"

"Nunca há outra dificuldade no dever, além de cumpri-lo."

Alain

"... a ação é a dura pedra de toque de todas as nossas convicções."

Schopenhauer, em "Sobre o fundamento da moral"

5.1 – Estudo 1 – O lugar admirável da compaixão

Introdutoriamente contamos aos adolescentes participantes desta pesquisa uma história extraída e adaptada do clássico *Os Miseráveis*, de Victor Hugo [1862/19--], cuja sequência narrativa já tivemos oportunidade de acompanhar na seção "Um estudo literário sobre a compaixão" (capítulo III). Vimos tratar-se do drama inicial do protagonista Jean Valjean, recém-libertado das galés, onde passou 19 anos, depois de para lá ser conduzido por ter roubado um pão, com o que intentava alimentar sete sobrinhos de uma irmã viúva. A história original narra a compaixão do monsenhor Benvindo, sem deixar de incluir o tema da justiça que a presente ordem social devia a Valjean.

Escolhemos esta história porque ela mistura justiça e compaixão e deixa ver, quando ambas as virtudes se justapõem, sua recíproca complementaridade. Como diz Savater (1996, p.134) e já o registramos anteriormente, "quem vive bem deve ser capaz de uma justiça simpática ou de uma compaixão justa". Com efeito, como o destacou Comte-Sponville (1995), a equidade, base em que se fundamenta uma justiça digna desse nome, somente é conseguida se à justiça se misturar a generosidade. Além disso, este autor adverte que a primeira entre as virtudes não pode dispensar a misericórdia sem correr o risco de chafurdar no ódio e na cólera.

O destino do protagonista de nossa história, portanto, é selado com a aplicação de um castigo desmedido: cinco anos iniciais que se transformam em 19 por motivo de reiteradas tentativas de fuga. Recebido em casa de família e tratado com singular hospitalidade, assiste ao monstro que se criou dentro dele ao longo do período de reclusão cometer uma torpeza: roubar objetos valiosos daquela casa. Capturado e conduzido ao dono dos objetos, está nas mãos deste o veredito de absolvição ou condenação. Sabedor dos insucessos passados do ex-galé, o que deve fazer? Exigir o reparo da injustiça imediata de que tinha sido vítima, entregando o ladrão aos cuidados das autoridades, ou agir, num misto de compaixão e justiça, levando em conta o contexto maior que produzira aquele "criminoso"?

Nossos sujeitos terão olhos para enxergar a necessidade de uma justiça, impraticável se divorciada da compaixão, que extrapole os interesses imediatos do proprietário dos objetos roubados, embora este tenha plenos direitos de vindicá-los? Compreenderão que o castigo infligido ao protagonista foi, antes, iniquidade do que simples injustiça? Questionarão que tipo de sociedade é esta que obriga a um de seus indivíduos ter que roubar caso não queira ver morrer de fome um de seus sobrinhos? Conseguirão discernir, em meio a um ato condenável, os escombros de um homem tornado enfermo pela lei? Eis a história:

5.1.1 - História de João e o velho bondoso

Um jovem honesto de 25 anos chamado João trabalhava duro na lavoura para ajudar a sustentar a irmã viúva e sete sobrinhos, tendo o mais velho deles apenas 8 anos. Num inverno em que o jovem ficou sem trabalho, as crianças corriam o risco de ficar sem comer. Desesperado, ele arrombou o vidro de uma padaria e roubou um pão. Surpreendido, foi levado ao tribunal e condenado a 4 anos de trabalhos forçados na prisão. Várias tentativas de fuga aumentaram sua pena inicial, fazendo-a chegar a 19 anos. Perdeu todo o contato com a família. Ao final, saiu com um documento que o classificava como um ex-presidiário perigosíssimo, o que não lhe dava condições de arrumar emprego nem hospedagem aonde quer que fosse procurar. Numa cidadezinha, por exemplo, foi expulso de duas pensões e enxotado de uma casa onde pedia comida. Por fim, bateu à porta de um velho, conhecido na região por sua bondade. Esse velho recebeu o ex-presidiário muito bem, fez o homem se sentar à mesa com toda a família, deu-lhe comida e hospedou-o num dos quartos da casa, convidando-o para tomar café no dia seguinte antes de continuar sua viagem. De madrugada, quando a casa dormia, o visitante levantou-se, roubou os talheres de prata do velho e fugiu. Pela manhã, já tendo tomado conhecimento do roubo, o velho estava almoçando, quando tocaram sua campainha. Eram três policiais que traziam, entre eles, algemado, João, o ladrão. Queriam apenas a confirmação do roubo para reconduzirem o ex-condenado à prisão.

Seguem–se as perguntas. Primeiramente, sem antecipar o final, quisemos ouvir a opinião dos sujeitos e lhes perguntamos:

Pergunta 1: *Em sua opinião, o que o velho deve fazer? Por quê?*

Essas perguntas tinham o objetivo de verificar se o passado de João seria motivo suficiente para despertar a compaixão e o senso de justiça dos sujeitos, que se traduziriam em respostas que afirmariam a necessidade de uma não denúncia ou mesmo de uma absolvição em relação ao furto praticado, ou se, ao contrário, a ação mais imediata, o furto, eclipsaria as

justificativas contundentes anteriores, demandando uma retribuição sem atenuantes. As respostas dos 50 sujeitos foram as seguintes:[70]

Quadro 5. Percentual de respostas à pergunta 1 da *História de João e o velho bondoso.*

"Em sua opinião, o que o velho deve fazer?"	
66%	Optaram pela não denúncia/pelo perdão.
24%	Optaram pela denúncia.
6%	Optaram por um meio-termo entre a condenação e a absolvição.
4%	Disseram que era preciso primeiro investigar o porquê do roubo.

Verificamos já uma ampla tendência à compaixão, que os sujeitos julgam digna (ou justa) de ser despertada. Esses dados exemplificam a interdependência entre a inteligência, ou o raciocínio, e a afetividade: a simpatia que nossos sujeitos demonstraram por João é, segundo La Taille (2006a), o reconhecimento, em outrem, de um estado afetivo que julgamos legítimo. Distribuímos as respostas daqueles que optaram pela não denúncia/perdão (66%) em quatro categorias:

Quadro 6. Categorias das respostas que optaram pela não denúncia/pelo perdão (66%) – (pergunta 1 da *História de João e o velho bondoso*).[71]

1	A necessidade atual de João deu ocasião ao furto (30,3%).
2	A ação de João ter sido motivada por ser vítima de um sistema social injusto (que inclusive o corrompeu na cadeia); o perdão repararia a injustiça (27,2%).
3	A bondade do velho, que aceitou correr riscos e assumir responsabilidades (27,2%).
4	A vida pregressa de honestidade e humildade de João (6%).
5	Outros (9%)

[70] Analisando separadamente a variável "sexo" dos indivíduos entrevistados, não encontramos nenhuma discrepância significativa em relação a suas respostas que merecesse um exame minucioso ou um destaque. Portanto, como não houve dispersão, apresentaremos os resultados globalmente.

[71] As pequenas diferenças verificadas depois de somarmos os percentuais, que deveriam totalizar 100%, devem-se ao fato de não termos realizado o arrendondamento.

Se ajuntarmos as categorias 1, 2 e 4, totalizaremos 63,5% de respostas, dentre as que optaram pela não denúncia, que dão visibilidade à condição de João, vendo no seu infortúnio passado e presente uma forte justificativa para o velho inocentá-lo. Essas escolhas consideram o contexto mais amplo da condição do ex-presidiário. 27,2% localizam no velho, em sua condição virtuosa, o motivo da absolvição de João. Completam o quadro, reunidas na categoria "Outros" (9%), justificativas tais como: "Todos têm direito a uma segunda chance", "Fez sem intenção, por impulso". Vejamos algumas respostas.

PAM (15) – **Em sua opinião, o que o velho deve fazer?** – Não deve denunciar. Então, ele está roubando não por um motivo de roubar por roubar. Ele está roubando por necessidade, porque ele tem um irmão mais novo, ele precisa cuidar deles porque ele precisa de dinheiro pra... porque na hora do desespero, você não está vendo, você está roubando. Lógico que não tem necessidade disso em nenhuma circunstância, mas eu acho que... é complicado...[72]

FER (16) – Eu acho que por ele já ter sido preso uma vez e ele ter ido pedir ajuda, ele está sem... não tem mais o que fazer com ele. Acho que ele roubou os talheres pra tentar ajudar a família mais uma vez. E eu acho que o velho deveria perdoar. Não contar nada pra polícia.

LU (18) – Não sei, acho que por um lado ele tem que perdoar porque o cara, antes de tudo, ele não é na verdade um criminoso. Foi tudo uma consequência do que estava acontecendo com ele. Porque roubar pão... Em primeiro lugar, todo mundo tem direito a uma alimentação, então se ele estava roubando pão, o governo não estava dando chance de ele conseguir aquele alimento. Então a própria cadeia acaba deixando o cara meio... Ele começou a mudar um pouco por causa da cadeia, então na hora que ele saiu, sei lá, aquilo ali... ele ficou fascinado por aqueles talheres e pegou, por isso... mas eu acho que se o velho der essa chance pra ele e não denunciar ele de novo, ele vai ter chance de continuar do jeito que ele era antes de ser preso.

VIC (18) – Eu acho que o velho devia perdoar ele porque ele começou nessa vida não porque ele queria, porque estava passando necessidade e depois, vamos supor, o meio, fez com que ele ficasse assim, o meio fez com que ele... Ele tentou fugir porque ele não tinha feito aquilo porque ele queria, mas porque ele precisava, tinha que sustentar a família, e depois ele tentou fugir, não conseguiu, e isso fez com que ele ficasse mais anos preso e isso deu uma reviravolta na cabeça dele e mudou o que realmente ele era. Então eu acho que o meio fez com que ele ficasse assim, e o velho devia perdoar porque ele não fez porque ele quis.

[72] Procuramos manter as respostas dos sujeitos tais como eles no-las forneceram.

CEL (15) – Bom, se eu fosse o velho, por ele ser conhecido na cidade como uma pessoa bondosa, ter dado casa pro presidiário, eu acho que, por mim, eu ia fazer a diferença. Já pelo fato de ele ter deixado o estranho entrar na casa dele, ter uma faixa discriminando ele de ser bem perigoso... [o documento restritivo com que João saiu da prisão]. Eu, no lugar dele, eu acho que eu não ia ligar tanto.

Entre aqueles que escolheram a denúncia como a decisão que o velho deveria tomar (24%), encontramos duas categorias de justificativas:

Quadro 7. Categorias das respostas que optaram pela denúncia (24%) – (pergunta 1 da *História de João e o velho bondoso*).

1	A não correspondência de João à atitude do velho (58,3%).
2	O erro não pode ficar impune (denunciar um roubo é uma exigibilidade social) (41,6%).

Dos 24% que optaram pela denúncia, 58,3% parecem apenas trazer os melindres típicos dos que não conseguem "fazer o bem sem olhar a quem", para nos valermos de conhecido provérbio. Guardam alguma semelhança com aquela pessoa que dá esmolas e exige que sejam gastas ao seu modo; que distribui conselhos e exerce severa fiscalização para ver se estão sendo seguidos; que oferece ajuda e aguarda agradecimentos; que faz algo de bom e deseja ser lembrada. É como colocar preço na bondade dispensada. Nesse caso, as virtudes seriam investimentos dos quais se esperam dividendos. Mas não estaríamos sendo muito otimistas ao pressupor reação diversa? Parece ser esse o caso. Aguardemos, porém, as respostas e o desenrolar da entrevista. Por seu turno, a segunda categoria (41,6%) compreende os que não veem como um roubo possa ficar sem receber castigo (um dos sujeitos chega a falar em pena branda, contanto que haja pena). Para eles, roubo é roubo, e não pode ficar por isso mesmo. Mesmo que enxerguem o que a sociedade fez com um de seus indivíduos, o roubo ainda lhes aparece como motivo forte demais a ponto de toldar razões igualmente fortes que o atenuem.

TI (17) – **Em sua opinião, o que o velho deve fazer?** – Eu acho que o velho deve confirmar que ele era o ladrão, talvez não pelo fato do que ele fosse antes do que aconteceu; independente de tudo, o

velho não tinha nada a ver com a história dele antes; ele ajudou o cara e o cara deveria ter um pouco de gratidão, mesmo sabendo que depois seria difícil continuar a viagem sem nada pra comer.

JE (17) – Ele roubou pra ajudar? – [ela quer saber. Explico que, de acordo com a história, ele simplesmente se aproveitou da situação; que ele queria fazer dinheiro com aqueles objetos]. – Ele não devia ter feito isso principalmente com uma pessoa que ajudou ele. Enquanto todo mundo fechou as portas pra ele, ele não devia ter traído a confiança desse senhor. – **Você acha que ele deveria denunciar o roubo?** – Nesse caso, sim.

As respostas de TI e JE permitem uma explicação característica, que pode ser deduzida de uma das proposições de Smith (1759/1999) em sua teoria dos sentimentos morais: a gratidão é o sentimento que mais imediata e diretamente nos incita a recompensar. Parecerá merecedor de recompensa a nós aquele que pode ser concebido como objeto próprio e aprovado de gratidão que todo coração humano esteja disposto a experimentar. Se essa era a expectativa em relação ao que a atitude do velho de nossa história produziria, este deveria ser recompensado por aquele que esteve na mira de sua beneficência. A não correspondência, nesse caso, desperta a indignação dos circunstantes. "O coração de qualquer espectador rejeita toda a solidariedade para com o egoísmo de seus motivos, tornando o objeto apropriado da maior desaprovação" (SMITH, 1759/1999, p. 98). Teremos a oportunidade, ainda, ao longo desta análise, de aprofundar as discussões sobre o sentimento de gratidão. Vamos a algumas respostas da segunda categoria.

TEO (16) – Deve denunciar. **Por quê?** Porque o João cometeu o crime, tem que responder pelo que ele fez de errado.

LA (17) – Eu acho que o João errou. Ele tem que ser punido de alguma forma, mas, considerando a história que ele tem, de todas as injustiças que já aconteceram com ele antes, eu acho que não tem que ser uma punição assim tão severa, tem que ser uma coisa mais branda.

Depois de ouvir suas respostas, que incluíam, ainda, além da necessidade de se ter prudência de investigar primeiro detidamente as causas do roubo, uma composição entre a denúncia e a não denúncia (reaver os talheres, mas liberar João; trocar a prisão por serviços comunitários), propusemos dois finais diametralmente opostos: o primeiro (em consonância com a história original), ao absolver compassivamente João do furto, o velho evocava uma

justiça anterior que havia sido negada a ele há quase duas décadas; o segundo, ao exercer justiça em relação ao furto da madrugada, fazia-o independentemente da história anterior.

1º Final: O velho disse aos policiais que aquela prataria não lhe pertencia, apenas tomava conta dela. Ela pertencia aos pobres. E João, como pobre, tinha direitos sobre ela. Inclusive, já que tinha voltado, ia lhe dar também duas jarras de prata, que ele tinha esquecido de levar. Portanto não havia qualquer queixa de roubo contra ele. Poderiam soltá-lo imediatamente.

2º Final: O velho denunciou João. Estava indignado com tamanho descaramento. Os objetos foram roubados enquanto a família dormia. Portanto exigia a devolução dos talheres. E quanto ao ladrão, deixava por conta das autoridades.

O sujeitos puderam, com esses dois finais, confrontar o que haviam oferecido como solução para a história de João. Quisemos saber deles a seguir:

Pergunta 2: *Em sua opinião, qual das duas atitudes do velho foi a mais acertada? Por quê?*

Quadro 8. Percentual de respostas à pergunta 2 da *História de João e o velho bondoso.*

"Em sua opinião, qual das duas atitudes do velho foi a mais acertada?"	
84%	Escolheram o 1º final.
12%	Escolheram o 2º final.
2%	Ficaram indecisos (apenas 1 sujeito).
2%	Nenhum dos dois finais (apenas 1 sujeito).

Agrupamos as justificativas das respostas que escolheram o primeiro final em cinco categorias. São elas as seguintes:

Quadro 9. Categorias das respostas que escolheram o 1º final (84%) –
(pergunta 2 da *História de João e o velho bondoso*).

1	A moral elevada do velho, sua bondade e despojamento material (26,1%).
2	Consideraria a condição e a necessidade atuais de João (23,8%).
3	Seria um modo de fazer justiça a João (23,8%).
4	Ensejaria a redenção moral e civil de João (11,9%).
5	Outros (14,2%)

As respostas deixam em evidência dois aspectos: 1º) A moralidade incomum do velho surpreendeu a João e também a nossos sujeitos. Isso está presente, sobretudo, nas categorias 1 e 4: a compaixão se aparentou com a justiça e interferiu no curso da vida do ex-presidiário. A atitude espontânea do anfitrião e sua preocupação com as pessoas, muito mais do que com os bens materiais ou com as exigências sociais, causaram uma reviravolta em João. Ele pôde voltar a crer nas pessoas, na sociedade e no bem novamente. Nossos entrevistados apontaram que semelhante atitude seria responsável por marcar perenemente a consciência e as emoções daquele miserável forçado. Smith (1759/1999) estava certo: como todos sabemos quão grande esforço de moderação precisamos despender para reduzir o rude e indisciplinado impulso do ressentimento a um temperamento equânime, "não podemos deixar de conceber um grau considerável de estima e admiração por quem demonstra ser capaz de exercer tamanho domínio sobre uma das mais revoltosas paixões da natureza" (SMITH, 1759/1999, p. 93). Tal é a simpatia de nossos entrevistados pelo velho bondoso que, apesar de prejudicado, "conseguiu pôr de lado toda a animosidade e agir com confiança e cordialidade para com a pessoa que mais dolorosamente o ofendeu" (SMITH, 1759/1999, p. 300). Com justiça, nossa mais elevada admiração. Há, no entanto, quem se indigne com pessoas que demonstram tão pouco espírito e senso das ofensas de que foram vítimas. Mas esse não é o caso de nosso benfeitor. Sua compaixão dá uma resposta muito mais alta à ofensa. Se há algo de que não poderíamos acusá-lo é passividade ou indiferença subservientes à afronta.

2º) Fazer justiça a João é um imperativo. Podemos verificar isso, se agruparmos, a exemplo do que fizemos no item anterior, as categorias 2 e 3. Há algo que é de João por direito e coube ao velho de nossa história, uma vez que foi apontado como bondoso, o papel de satisfazer esse direito até então negligenciado. O passado de infortúnios de João foi bastante lembrado por nossos sujeitos. O velho funcionaria como um filtro que, ao tomar o caso em suas mãos, impediria que a injustiça se perpetuasse indefinidamente. Encontramos também que João simplesmente tomava algo que a conjuntura social lhe havia subtraído e era

seu, como pobre, por direito. Portanto o ser de direitos é evocado nas respostas das categorias 2 e 3. Vamos agora a algumas delas.

HEL (17) – **Em sua opinião, qual das duas atitudes do velho foi a mais acertada? –** A primeira. [...] Um pão, por todo o preço que ele pagou, eu acho que foi assim um preço muito grande que ele não precisaria ter pago, então o velho, ao agir dessa maneira, ele realmente mostrou bondade que ele tem. Perdoar, apesar de ele ter roubado à noite, de madrugada, não é certo, mas ele perdoou, porque ele sabia das consequências que ele iria enfrentar muito mais se ele tivesse denunciado com outras palavras: "não, você vai ser preso, eu te condeno por isso".

TI (17) – Acho que a primeira foi mais nobre, apesar de minha resposta anterior. – [fica bem impressionado com o 1º final] – **Mas, em sua opinião, foi a mais acertada?** – Foi, porque o cara tinha dificuldades, a gente não sabe o que aconteceu antes na história.

FE (16) – A primeira. Acho que vai da consciência do cara. Depois ele deve pensar: nossa, depois de tudo o que eu fiz pra ele e ele ainda me perdoou.

GI (17) – Eu acho que ele não ter falado, eu acho que João deve ter se surpreendido porque, imagina, eu roubei, e ele não me denunciou, e quando eu roubei um pão, todo mundo me condenou. Então eu acho que ele teria que ter pensado que foi um jeito de o velho falar assim: "olha, você fez errado. Mas você teve uma chance". Só que a outra maneira poderia mostrar pra ele que ele não pode fazer isso: agora ele vive numa sociedade e ele não pode agir assim. Mas eu acho que a primeira maneira impôs de uma forma sentimental que machuca por dentro.

RON (15) – Pra mim, eu acho que é a 1 porque, ou seja, ele tá dando uma outra chance pra ele, por exemplo, tá restaurando a vida dessa pessoa porque ela precisa de uma motivação, de um incentivo porque não adianta, por exemplo, se a pessoa acabou de sair da cadeia, pra arranjar emprego, por exemplo, todo mundo fala: "É presidiário"; não acha emprego, tem que dar uma motivação, uma inspiração pra ela.

Vimos, portanto, que as respostas acima destacam a virtude do velho em conexão com o que ela produz de maneira significativa na consciência, no caráter e na vida cidadã de João. Vale notar a expressão que GI utiliza: "a primeira maneira impôs de uma forma sentimental que machuca por dentro". Ela está querendo dizer que João ficou marcado profundamente, constrangido e envergonhado; seus sentimentos ganharam um registro privilegiado em virtude de atitude tão extraordinária. Para HEL, perdoar, depois do que João fez, "não é certo".

Interessante a constatação a que chega essa entrevistada: do ponto de vista legal, o perdão soa como algo estranho, intruso. Ele interfere num domínio controlado pela lógica que distribui condecoração a quem acerta e penalização a quem não corresponde ao esperado. Todavia, sabedor das consequências funestas que adviriam ao infrator se entregue ao curso rotineiro da justiça legal, o velho opta por fazer o que "não é certo", ao menos se levadas em conta as expectativas de instauração da ordem em semelhantes casos. O perdão produz um desequilíbrio, na medida em que parece não saciar o apetite social da justiça, se bem que este esteja satisfeito naquele que encerra em si a ofensa ou o dano recebidos. Em suma, a bondade que o velho realmente mostrou, de acordo com a entrevistada, acaba merecendo a pecha de transgressora, uma vez que nem sempre apoia-se nos alicerces do certo e do errado para dar demonstração. Morin (2005) apela a uma ética da compreensão e da magnanimidade como resistência à "lei de talião", ou de vingança, cuja ideia arcaica de justiça, segundo o autor, está profundamente arraigada em nosso espírito. Ele diz que nossa refutação não iria além de uma confrontação com os próprios sentimentos depois de ler, por exemplo, o clássico "O conde de Monte Cristo", de Alexandre Dumas. Perdoar, para este autor, "é um ato limite, muito difícil, que não implica somente a renúncia à punição, mas comporta uma dissimetria essencial: em lugar do mal pelo mal, devolve o bem pelo mal" (p.127).

As próximas respostas testemunham aquilo que as categorias 2 e 3 nos mostraram: urge que a justiça seja feita a João.

RE (16) – **Em sua opinião, qual das duas atitudes do velho foi a mais acertada?** – Ah, com certeza a primeira. Porque o cara não tinha nada, ele era pobre só, humilde, ele não era um ladrão de verdade, um criminoso que faz isso por prazer; fazia por necessidade.

MIA (17) – A primeira. – **Por quê?** – Porque João sempre foi um injustiçado. Ele roubou pra ajudar os irmãozinhos mais novos, então ele tava roubando não por causa dele, ele tava roubando por causa dos irmãozinhos pra não morrer de fome. Então ele não fez por mal, ele fez pra ajudar, e assim ele foi preso e depois, por causa de ser preso, ele perdeu tudo o que ele podia conseguir.

LA (17) – A primeira. – **Por quê?** – Porque se fosse a segunda, provavelmente as autoridades julgariam ele injustamente, com essa injustiça que eu falei que ele já sofreu antes, e como teria que ser uma coisa mais leve, eu acho que caberia ao velho resolver essa questão.

JO (17) – Eu acho que a mais correta foi a primeira porque de fato aquilo era algo que pertencia aos pobres também, porque era algo de organização do estado, de divisão entre classes.

Em resumo, vimos que nossos entrevistados acabam ratificando o que já haviam declarado a propósito da primeira pergunta. Inclusive, a magnanimidade da atitude do velho parece capaz de cooptar alguns sujeitos que tinham escolhido a denúncia anteriormente. Até porque, acreditamos, os que, na primeira pergunta, optaram pela denúncia movidos por seu apreço pela justiça, não deixaram de vê-la representada nesta atitude compassiva demonstrada no primeiro final.

Apesar de ter escolhido o primeiro final e dado como justificativa a preocupação do velho com as necessidades de João, um dos entrevistados, PET, diz ter achado "meio forçado ele dar as duas jarras ainda". Na sua opinião, "além de não denunciá-lo, dar o resto dos talheres foi meio além da imaginação". Essa afirmação não nos escapou porque é porta-voz da desconfiança crescente a que assistimos, entre os jovens, na sociedade pós-moderna, em relação à virtude das pessoas, afinal, nesta época, "quem exalta os valores de sacrifício supremo e de dádiva de si mesmo?" (LIPOVETSKY, 1994, p. 55). Tudo que ultrapassa o normal e previsível, nas relações humanas, ou disfarça suas reais motivações, não demorando a revelar sua natureza espúria, ou pertence ao campo da ficção, não mantendo com a vida verdadeira mais do que uma ligação de utopia. Sem querer entrar no mérito de quem imita quem (se a arte imita a vida; se a vida, a arte), de onde os literatos, se se trata puramente de tecido ficcional, retirariam elementos tão preciosos? E ainda que o barro do qual emprestam a matéria-prima para moldar suas narrativas esteja totalmente em suas imaginações, há uma relação estreita entre o que imaginam e o que são. Ao menos, há uma grande possibilidade de isso acontecer. Ou o que pensamos tem pouco ou nada a ver com o que somos? O fato é que a virtude, tal qual presenciamos no clássico de Victor Hugo, parece artigo de museu, realidade ultrapassada. Ora, não raro surpreendemos nossos entrevistados estabelecendo separação entre "nos dias de hoje..." e "naquele tempo...". É lamentável, mas o referencial do melhor para eles, e para um número sem conta de pessoas, está no passado: trata-se, de acordo com Tognetta e Vinha (2009, p.15), de um "certo saudosismo latente que teimosamente nos remete a pensar nos valores de velhas gerações como quase ausentes nas relações estabelecidas atualmente". Como não fazer referência a Raul Pompéia, em "O Ateneu"?

> Eufemismo, os felizes tempos, eufemismo apenas, igual aos outros que nos alimentam, a saudade dos dias que correram como melhores. Bem considerando, a atualidade é a mesma em todas as datas. Feita a compensação dos desejos que variam, das aspirações que se transformam, alentadas perpetuamente do mesmo ardor, sobre a mesma base fantástica de esperanças, a atualidade é uma. Sob a coloração cambiante das horas, um pouco de ouro mais pela manhã, um pouco mais de púrpura ao crepúsculo –

> a paisagem é a mesma de cada lado beirando a estrada da vida. (POMPÉIA,1994, p.13).

Para Lipovetsky (1994), nada há de novo abaixo do sol: a derrocada dos ideais e o declínio moral sempre caracterizam, aos olhos da opinião pública, o momento contemporâneo. “É como se as sociedades modernas só pudessem representar-se a si próprias através da tragédia da decrepitude moral” (p. 149). Essa é também a convicção de La Taille (1994, p. 14-15): “Barbárie, sempre houve; indiferença e descaso com relação aos sofrimentos alheios, também; autoritarismos, racismos, fanatismo e outros *ismos* também sempre existiram. Nem mesmo a lei individualista de ‘levar vantagem em tudo’ é nova”.

Desiludida de virtudes, ou melhor, destituída da possibilidade do espanto, da qual, segundo Brum (2008), não podemos prescindir, a vida fica cinzenta, previsível, mesquinha. Mas onde está o mal se apenas a justiça, “cujas regras gerais determinam, com a maior exatidão, o que se exige de cada ação externa” (SMITH, 1759/1999, p. 212), sem ordenar exceções nem modificações, basta para que a ordem social siga o seu curso? – objetará alguém. Que bom seria viver numa sociedade onde as relações são plenamente igualitárias: o mundo das compensações, das retribuições, do certo e do errado em pleno funcionamento. Até aqui, tudo bem. Mas o que dizer das outras virtudes mudando o seu registro para continuarem existindo? A generosidade, a compaixão, a gentileza entrando em operação caso pudessem ser justificadas: as virtudes medidas, analisadas, aguardadas; a sua não efetivação devidamente punida? Que tal o amor precisando de dignidade, própria e alheia, para ser oferecido? Onde estaria a “injustiça” das virtudes? Ter que legislar sobre elas para vê-las em execução seria o mesmo que decretar seu esgotamento. “O resgate desta gratuidade, de algo que é dado sem esperar nada em troca, é o que faz nosso mundo estremecer” (BRUM, 2009b, p.2). D’Aurea-Tardeli (2009) menciona a necessidade de uma reforma social que vá além do âmbito estrutural: pessoas precisam ser transformadas. Uma ética do interesse tem que dar lugar a uma ética da gratuidade e da generosidade, sem o que não será possível superar a famigerada cultura *insolidária*.

A constatação de PET é a do esvaziamento dessa gratuidade. A escassez dela no cotidiano atribui-lhe requintes de quimera. Uma vez que o ideal é pouco exaltado, “o heroísmo do Bem é átono” (LIPOVETSKY, 1994, p. 57), e sobra desconfiança nas relações. Os sonhos acabam despovoados de elementos que podem nos assombrar positivamente. Tudo se reduz a uma questão de direitos e deveres. O que passar disso é “meio forçado” e um pouco “além da imaginação”. O que o velho fez, no dizer de nosso entrevistado, foi ser

"simplesmente empático", como se isso fosse algo "desenervado", subtraído às emoções, cuidadosamente calculado, esmagadoramente dentro do real e possível. Faríamos bem se déssemos ouvidos à sábia exortação de Dostoiévski: "O realismo que não vê mais longe que a ponta do nariz é mais perigoso que a mais louca das fantasias, por ser mais cego" (DOSTOIÉVSKI, 1960, p.133).

Um outro entrevistado, FAL, atina com a primeira atitude, com a qual parece surpreso, como sendo a que cabe melhor à história, mas faz coro com PET quando afirma sua incapacidade de fazer o mesmo. É como se ele dissesse que a atitude é muito bela, mas não está disponível para mortais como ele. Mais um jeito diferente de nos revelar a carência de virtudes como a de nossa história no dia-a-dia de sua juventude.

Vejamos, ainda, o que nos disse um outro sujeito que estivemos a ouvir:

TEO (16) – **Em sua opinião, qual das duas atitudes do velho foi a mais acertada?** – Como assim? – **Pra você qual foi a melhor, qual mais te impressiona?** – A primeira. – **Por quê?** –Porque não é esperado ele dizer que não foi o João que roubou. O certo [o esperado] era ele falar que João roubou...

Esse registro comprova o limite que, observamos, regula a estrutura de pensamento de alguns jovens desta pesquisa. Tememos que este seja o limite que grassa no meio de boa parte da juventude brasileira. Diferente de HEL, cujo relato trouxemos acima, que enxerga a necessidade de o "certo" ser transgredido pela bondade para evitar um mal maior a João, este sujeito (como toda a sua entrevista o demonstrou) vê com estranheza o fato de o velho tomar a primeira atitude, já que "o certo era ele falar que João roubou...". Quando diz que "não é esperado ele dizer que não foi o João que roubou", repercute, na verdade, opinião corrente entre seus pares: quem age assim é ingênuo, tolo, está se deixando passar para trás, está perdendo, está em desvantagem, é quase irracional. Mais adiante, de posse de resultados semelhantes, voltaremos a essa discussão.

O teor das respostas que compuseram o percentual de 14,2% de sujeitos enquadrados na categoria "Outros", cuja escolha recaiu também sobre o 1º final, foi o seguinte: "todos merecem uma 2ª chance"; "era o certo"; "é mais bonito e uma forma mais honesta"; "tendo abrigado João, a responsabilidade era do velho"; "os talheres à mostra eram um teste para o desconhecido".

Quanto aos sujeitos que escolheram o segundo final (12%), suas justificativas se concentraram em duas fortes tendências, que assim procuramos traduzir: 1ª) "roubou, tem que ser julgado (é o mais certo)"; 2ª) "João traiu a confiança incomum de alguém", respostas bem

em consonância com o que vimos a propósito da questão anterior, das quais destacamos a de LEM (18):

Ah, o primeiro é meio cômico, eu acho que o segundo seria mais certo, se fosse ver: obedecer regra e tal. O primeiro fala mais de bondade. Ah, eu acho que o segundo é o mais certo.

Novamente observamos um certo desdém à compaixão do velho bondoso. “Obedecer regra e tal” é mais racional e parece ter mais legitimidade e correr menos risco de se transformar em objeto de chacota. “É o mais certo” não traduz somente a necessidade de não deixar impune uma transgressão. Tem a ver também com a decretação do anacronismo da atitude que está no outro polo, que, entre outras coisas, é capaz de abalar a segurança do mundo das leis escrituradas. “Vivemos num mundo em que as pessoas se sentem mais seguras quando se tornam pés que esmagam. A mão que alcança exige mais coragem, porque alcançar é sempre um risco – e esmagar tem um final previsível” (BRUM, 2009a, p.2).

Para um único sujeito (2%), os contrastes que os dois finais propostos apresentam são perigosos: é preciso um equilíbrio. O velho teria agido certo em não dar denúncia, mas pecara ao não se antecipar ao roubo e oferecer de antemão os objetos ao visitante, o que pouparia este da vergonha do delito. O sujeito que caracterizamos como indeciso (2%) dá-nos uma resposta sintomática do ponto de vista da apreciação social da compaixão e da justiça: define a primeira como admirável, mas hesita diante da necessidade da segunda. Vale a pena transcrever sua resposta.

MA (17) – **Em sua opinião, qual das duas atitudes do velho foi a mais acertada?** – A segunda foi a resposta que eu dei anteriormente. Seria fantástico ele tomar a primeira decisão, seria uma atitude muito boa. Olhando do ponto de vista normal, as pessoas não tendem a ter esse tipo de atitude. Eu acho que do ponto de vista justo eu acho que seria a segunda opção.

Com a próxima questão, quisemos aferir, a partir das respostas dos adolescentes, qual das atitudes do velho, representadas nos dois finais propostos, mais ensinaria a João, qual mais influenciaria positivamente seu comportamento posterior, seu caráter.

Pergunta 3: *Em sua opinião, qual das duas atitudes do velho mais ensinaria a João? Por quê?*

Seguindo a tendência das respostas à questão anterior, tivemos o seguinte resultado:

Quadro 10. Percentual de respostas à pergunta 3 da *História de João e o velho bondoso.*

"Em sua opinião, qual das duas atitudes do velho mais ensinaria a João?"	
82%	Escolheram a atitude presente no 1º final.
16%	Escolheram a atitude presente no 2º final.
2%	Nenhum dos dois finais (apenas 1 sujeito).

Se os que escolheram o 2º final (16%) como a atitude que mais ensinaria a João justificaram: 1) "que esta seria uma maneira de ele reconhecer o seu erro e pagar pelo que fez" (a maior concentração das respostas); 2) "a condenação seria responsável pela mudança do caráter de João e por reconduzi-lo à realidade"; e 3) "o 1º final favoreceria a reincidência" – os do outro grupo (os que escolheram o 1º final, 82%) tiveram representados em suas respostas os seguintes princípios, nomeados nas categorias abaixo:

Quadro 11. Categorias das respostas que escolheram o 1º final (82%) –
(pergunta 3 da *História de João e o velho bondoso*).

1	O exemplo virtuoso sensibilizaria João, faria com que ele refletisse e o arrastaria a novas práticas (78%).
2	Restabeleceria a relação de confiança com as pessoas (9,7%).
3	A prisão anterior não o ajudara em nada; a nova o faria ainda pior (9,7%).
4	Ele já sofreu bastante (2,4%).

As justificativas a essa pergunta são centrais para nossa pesquisa. Evidentemente que não estamos avaliando se, em lugar do velho bondoso, nossos jovens fariam a mesma coisa. A própria admiração que brotou em suas opiniões dá mostras de que isso é totalmente incomum, logo pouco praticado e observado. No entanto, apesar de ser incomum, quisemos saber se, em vindo à luz, atitudes como as que o primeiro desfecho demonstra são capazes de impactar psicologicamente um indivíduo que as experienciou. Não significa também, para sermos

honestos, que João efetivamente passará a reproduzir tal comportamento, em situações congêneres. A nós, basta-nos saber que tal atitude chega para alguém como o germe das revoluções, com o poder e o potencial de mobilizar para mudanças a partir do desequilíbrio que provoca, portanto, comparecendo como uma variável relevante, entre outras, para o comportamento moral. E nossos sujeitos atestaram largamente o caráter dadivoso da justiça/compaixão do velho como esse fator impulsionador.

Na verdade, poderíamos ter reduzido as duas primeiras categorias a apenas uma. A 1 e a 2 ficariam bem representadas na formulação da categoria 1. Vale dizer que dois sujeitos, ao centralizarem o efeito dos exemplos na nova vida de João, também aludiram ao fato de que o modelo anterior, calcado na justiça expiatória, não ensinou a João. Ou seja, era preciso tentar a alternativa que nosso primeiro desfecho apresentou. Partidário deste, um outro sujeito acredita que a atitude compassiva dissiparia a bruma dos 19 anos de prisão, desenterrando o trabalhador honesto que ajudava a irmã. Em outras palavras, teria vez um recomeço. Interessantes também foram as respostas dos sujeitos da categoria 2: para eles, o grande benefício da compaixão faria com que João voltasse a acreditar novamente nas pessoas e a ter ideais, além do que – uma vez que a confiança é uma via de duas mãos – seria depositário da confiança de alguém novamente. A virtude compareceria como um bálsamo capaz de eliminar o azedume da alma e mudar o misantropo em filantropo. Eis dois exemplos de respostas. Merece destaque o que TI nos disse: a virtude, encarnada em pessoas, é como um conservante contra o apodrecimento moral da sociedade; sem pessoas virtuosas, o nível de exigência de moralidade que nos autoimpomos despenca.

TI (17) – **Em sua opinião, qual das duas atitudes do velho mais ensinaria a João?** – Eu acho que a primeira também, porque a primeira vai mostrar pra ele que não existem só pessoas ruins, porque eu acho que depois de tudo o que aconteceu, o que levou a se tornar mesmo um ladrão foi a falta de esperança em pessoas boas ou em algo bom pra acreditar, uma diretriz boa pra seguir. Então esse velho fazendo isso, no primeiro final, talvez João pensasse assim: “Pô, o cara é gente boa”.

JO (17) – A primeira também. É como se ele visse uma forma de esperança. Alguém acreditou nele. Confiou. – **Você acha que isso o marcaria e influenciaria sua futuras atitudes?** – Com certeza, porque qualquer outra pessoa iria denunciá-lo. Aí quando ele viu que alguém confiou nele... não confiou, mas quis ajudá-lo, ele meio que se sentiu obrigado a mudar, a fazer algo diferente.

Os sujeitos da categoria 1 nos disseram que os exemplos, muito mais do que as palavras, têm o poder de arrastar. Foi exatamente o que LAU sintetizou: passar por experiências é fundamental. Mentalmente João "sabia que roubar não podia". Muitos de nós sabemos cognitivamente que não se devem fazer muitas coisas. Como então, a despeito desse *saber fazer*, continuamos agindo contrariamente?

LAU (15) – **Em sua opinião, qual das duas atitudes do velho mais ensinaria a João?** – A primeira. Ele, uma pessoa que foi punida pelo pão que roubou... acho que alguém chegar nele e ensinar essa atitude que observamos na história. A gente só aprende não quando alguém fala com a gente, mas quando a gente passa por experiência. Ele já sabia que roubar não podia...

Nossos sujeitos notaram a equidade presente no veredito do velho, referindo-se a ela como a uma "justiça superior". Mencionaram também a "força do perdão" como construtora de novos valores. João estaria "obrigado" moralmente de forma duradoura; teria dentro de si um regulador moral que poderia favorecê-lo em futuras ações no sentido de agir moral e virtuosamente. Esses dados são bem concordes com a posição de Morin (2005, p. 127), para quem "o perdão é uma aposta, um desafio ético; é uma aposta na regeneração daquele que fraquejou ou falhou; é uma aposta na possibilidade de transformação e de conversão para o bem daquele que cometeu o mal". Além de JUN, que mencionou o conhecido "lição de moral" como o ensinamento que João recebeu, três outros entrevistados tiveram uma forma bem peculiar de traduzir o "espírito" desta categoria: nas palavras de VI, isso "meio que tocou ele"; nas de FER, "foi meio que um tapa na cara"; para RON, João "foi respeitado por uma pessoa cara a cara", ou seja, alguém o olhou nos olhos, não com superioridade e altivez (como menciona, ainda, o entrevistado), e isso conferiu dignidade ao ex-galé. Ele se sentiu valor.

WA (17) – A primeira, porque ele vai ver que aquele senhor está acima de tudo, a atitude dele é nobre, é superior ao roubo, ao que ele passou, uma atitude não de dó nem de pena, mas ele está ensinando ele que por mais que ele tente fazer o errado pra conseguir o que ele quer, a atitude dele [do velho] é superior ao roubo. Aquele roubo foi insignificante pra ele, com o dever que ele tem de ajudar o pobre, aquele necessitado mesmo.

MA (17) – Eu acho que a primeira mesmo porque você ser perdoado é muito mais forte, mais marcante pra você do que não ser. – **Você acha que uma pessoa fica marcada por isso?** – Você fica. Quando você agride alguém e a pessoa te responde com carinho.

LA (17) – A primeira. Porque ele ia falar: nossa, uma pessoa teve piedade de mim, eu acho que isso muda qualquer pessoa sempre.

AN (17) – A primeira. – **Seria mais útil pra transformação do caráter dele?** – Eu acho, porque ele, com certeza, na hora de roubar ele pensou assim: eu tenho que sair correndo porque se me pegarem eu vou preso de novo. Que é o pensamento de todo mundo: mas o cara não, em vez de "não, prende que isso aí é meu", ele disse: "não, é dele, eu dei pra ele". Eu acho que isso pesa mais na consciência. – **Traz uma marca dentro da pessoa depois?** – Traz. Ele pensa assim: nossa, eu não acredito que ele fez isso, falou que era minha para eu não me dar mal.

PET (17) – A primeira, certamente, porque causaria uma consequência na cabeça dele de começar a pensar nas coisas, no que ele fez e se ele realmente precisava roubar essas coisas.

BUL (17) – Eu acho que com certeza a visão do velho dele ter fingido que ele deu em vez do João roubar. Porque o problema de uma sociedade como a nossa é que a gente julga, julga e a gente não dá essa chance; e com esse passo pra trás de não discriminar, de não mandar o cara ir preso de novo, de não fazer ele ficar nesse círculo vicioso – ele rouba, ele vai, ele rouba, ele vai, ele rouba, ele vai –, ele quebrou esse círculo. Ele deu uma chance de ele não ficar nesse círculo e de ele seguir pela tangente da situação, entendeu? Do João ter uma próxima chance, dele refletir porque as pessoas, tudo bem, tem as pessoas que não vão ajudar ele, mas tem pessoas como esse velho que podem dar uma segunda chance, que ele pode reconstruir a vida sem fazer, cometer o mesmo erro sempre porque não tem outra solução.

É bom notar que o primeiro final contempla uma atitude eivada de compaixão sem deixar de estar untada de justiça, virtudes com as quais o velho, apesar de bondoso, não tinha obrigação de estar comprometido. Com a compaixão, por motivos óbvios. Com a justiça, porque a história passada, que exigia um reparo, não lhe dizia respeito. O segundo final contempla uma atitude justa, se levarmos em consideração aquilo que está no raio de ação do velho bondoso, para quem a história do hóspede estranho que recebe em sua casa passa a fazer sentido apenas daquele momento em diante. As respostas dos entrevistados, conquanto ressalvem a bizarria da atitude do velho e uma quase inverossimilhança com o real (como se a ordinariedade – e até menos que isso – com que as ações se apresentam no cotidiano depusesse contras aquelas que as transcendessem), demonstram a admiração pelas ações de gratuidade que deixam paralisados os que estão sob a sua mira. E atestam o poder intrínseco que elas têm de, parafraseando uma expressão de Victor Hugo, "comprar a alma das pessoas,

furtando-as aos maus pensamentos e à corrupção, para que deixem de pertencer ao mal e passem a servir, doravante, somente ao bem" (HUGO [1862/19--], v.1, p.114). Romantismo, dirão alguns. Realidade psicológica, ousarão destoar alguns poucos. Posicionamo-nos entre esses últimos, para quem a personalidade, como conjunto das representações de si, pode agregar, em lugar privilegiado, valores notadamente morais e virtuosos como os praticados pelo velho de nossa história, de forma que a busca pelo bem passe a corresponder ao desejo de ser visto como praticante desse bem (TOGNETTA; VINHA, 2009). A espontaneidade das virtudes não é coisa de somenos. O indivíduo que foi alvejado por ela parece traspassado por uma espada que lhe revela os pensamentos do coração. Ora, não foi a isso que se referiu Comte-Sponville (1995) no preâmbulo de seu pequeno tratado sobre as virtudes? "Escrever sobre as virtudes seria, antes, para quem se arrisca a fazê-lo, uma perpétua ferida narcísica, porque sempre remete, e vivamente, à própria mediocridade" (p.11). É inevitável comparar-se e sentir-se inferiorizado, em débito. Segundo esse autor, pensar sobre as virtudes é medir a distância que nos separa delas; pensar sua excelência é pensar nossas insuficiências ou nossa miséria. E ainda que a reflexão sobre as virtudes, de acordo com Comte-Sponville, não torne ninguém virtuoso, essa reflexão pode desenvolver em nós a humildade quando tomamos ciência daquilo que nos falta, o que já limparia consideravelmente o caminho para o surgimento de outras virtudes, desde que a resignação não o impeça. Processo automático, como vimos, a que tende a motivação humana, a *expansão de si* buscará diminuir a defasagem. E, nesse caso, como essa defasagem só se regulariza caso o indivíduo reúna admiração (e admiração moral) em torno do seu ser, não há outro caminho que granjeie tal admiração a não ser pelo viés da prática de ações virtuosas. A admiração proveniente de outros valores pode até dar a falsa sensação de suprimento da defasagem, no entanto apenas enquanto deixar de ser equiparada àquela originada da virtude que deflagrou o processo.

Essas reflexões reforçam uma de nossas hipóteses: virtudes da mesma natureza que a compaixão, em dias em que a chama do sentimento de obrigatoriedade bruxuleia e ameaça extinguir-se sob a vergasta dos violentos ventos do individualismo, do egoísmo e da competição, podem incandescer e fazer crepitar novamente o fogo da alteridade, mobilizando as pessoas a tratarem seus pares como um fim (e não como um meio, um trampolim), pessoas de direitos e necessidades pelo inequívoco fato de serem humanas. É curiosa a via de mão dupla que a natureza dessas virtudes benevolentes estabelecem nas interações humanas: não obstante, qual boa notícia, chegarem para o receptor com seu característico desinteresse que não almeja outra coisa senão gratuitamente afortunar, elas investiram anteriormente seu

despenseiro de um compromisso de alteridade, um dever integrado ao ser, de maneira que ser e moral sejam sinônimos.

A admiração de nossos sujeitos pressupõe o seu desejo de se converterem em objetos da mesma admiração. Podemos aqui nos socorrer em Durkheim: "O bem é a moral concebida como uma coisa boa, que atrai para si a vontade, que provoca as espontaneidades do desejo" (em Piaget 1932/1994, p.264). Nós nos autojulgamos, de acordo com Smith (1759/1999), com base em e somente depois de termos pré-julgado (e poderíamos também dizer admirado, pois o anelo pela excelência deriva-se da excelência que no outro primeiro contemplamos e aprovamos) as condutas alheias e as elevado à condição de deveres interiores. É por isso que Tognetta (2006) adverte: a admiração transcende a simples imitação de um dado modelo exterior. Antes, diz respeito a uma projeção, em si mesmo, dos valores daquele a quem se admira. Mas a grande questão é que não apenas o entorno ou o contexto imediato desprestigiam tais objetos de admiração: é toda uma época, com o seu *modus vivendi*, que altera as matrizes das subjetividades. O altruísmo, visto como obrigação de se dar, como sacrifício e mutilação do eu, é desqualificado nesta nova era individualista, aponta Lipovetsky (1994). A moral ideal, segundo a qual o eu só tem deveres, não direitos, causa asco e legitima o direito de cada um viver somente para si próprio. Esse é um aspecto que nossa pesquisa confirmou, como o veremos na evolução da apresentação dos dados. Mas destaquemos: não é o único e, arriscaríamos, nem o mais importante. A par dessa indigestão à liturgia do dever, inclusive a palavras que a ela se associam (obrigação, por exemplo), como veremos adiante, encontramos uma admiração *sui generis* por atitudes virtuosas raras, da ordem da magnanimidade. Mas como, se "o heroísmo do Bem é átono"? (LIPOVETSKY, 1994, p. 57). A questão parece localizada, sobretudo, na fonte de onde o bem deriva. A abnegação, o autossacrifício são recusados se não mantêm nenhuma relação de sentido com quem os prodigaliza. Agir "por dever" pode não passar de uma orientação que eufemiza a coerção: "deve-se viver para o outro", sem que um sentido particular o inspire, acaba transformando-se num elemento invasivo, que se hospeda à revelia da vontade. Mas se o "viver para o outro" integra um projeto de vida pessoal, que confere significado existencial para quem o adota, entramos num outro terreno em que fazer o bem e sentir-se bem com isso estão em estreita conexão e interdependência. Nesse caso, o heroísmo perde força. Como falar nele se o que inspirou ações que a ele comumente se associam teve uma outra orientação? Comte-Sponville (1995) diz que o que fazemos por amor não fazemos por coerção, nem, portanto, por dever. Segundo ele, "algumas de nossas experiências mais evidentemente éticas não têm, por isso, nada a ver com a moral, não porque a contradizem, é claro, mas porque não precisam de suas

obrigações" (COMTE-SPONVILLE, 1995, p. 242). Voltaremos a essa discussão no próximo capítulo.

Antes de passarmos à última pergunta desta história, devemos destacar que os que escolheram o segundo final (16%) como a atitude que mais ensinaria a João foram quase unânimes em reconhecer a ineficácia da reclusão nesta pedagogia. Em outras palavras, João sairia ainda pior da prisão. Em alguns dos que fizeram a opção pela denúncia, subsiste o lugar-comum confortável dos que raciocinam, mesmo a despeito de nossa insistência, que o infrator "tem que aprender que não tem jeito [...] que tudo o que ele fizer ele vai ter que pagar uma pena" (JHOL), porque se o velho se decidisse pela compaixão seria "como se ele passasse a mão na cabeça do João" (*idem*). Notemos: não punir é sinal de fraqueza, de indignidade, de conivência irresponsável. "Passar a mão na cabeça" é somente visto como um desvalor, quase uma escolha despudorada, de segunda categoria, corrompida. O mundo racional, dos fortes, e por isso pretensamente moral, é o dos aplicadores das sentenças para aqueles que as merecem. Ao longo de sua entrevista, NIL nos dirá que a sociedade tem inculcada em seu inconsciente a ideia fixa de que "uma pessoa tem que ser punida, tem que ser punida, tem que ser punida pelos atos e sempre vai ser desse jeito, ela nunca vai mudar sem... [isso]". As sanções parecem conferir mais racionalidade ao mundo. "Passar a mão na cabeça" fere o equilíbrio, provoca um desempate, espicaça as suscetibilidades[73]. Estaríamos, nesse caso, tendo que lutar contra paradigmas de há muito arraigados. Não punir – e isso feito de forma responsável – remete ao fundamento do perdão: a compreensão. Para Morin (2005, p.127) compreender um ser humano "significa não reduzir a sua pessoa à falta ou ao crime cometido e saber que ela tem possibilidade de recuperação".

Com TEO, nossa argumentação depara-lhe uma bifurcação: a solução a que ele consegue chegar é dizer que João ficou com um sentimento de culpa. Com o risco de enveredar pelo terreno das elucubrações, ficamos a interpretar o que nosso sujeito está querendo dizer[74]: a necessidade de condenação, que a 2º atitude, se executada, satisfaria socialmente, agora está sendo instalada no âmago de João, quando tem vez a 1ª atitude. Ou seja, ele foi livre de implicações sociais pelo perdão do velho, mas vai carregar culpa na alma – não gratidão – que o martirizará pelo resto dos seus dias, fazendo-o prisioneiro de si mesmo, arruinado definitivamente quanto a ter alguma esperança de ver valor em si.

[73] Nesse sentido, embora endereçada à próxima pergunta, digna de nota é a consideração de BUL (17):"Porque eu acho que as pessoas elas acham mais bonito ver uma coisa mais concreta, as pessoas têm necessidade de ver que alguém está sendo condenado. Se acontece um erro e todo mundo se concilia e resolve o problema, a sociedade não fica feliz."

[74] A interpretação a seguir leva em conta o todo de sua entrevista, guia-se pelo "espírito" que a permeou.

TEO (16) – **Em sua opinião, qual das duas atitudes do velho mais ensinaria a João?** A segunda, senão a primeira ele ia acostumar sempre... **Você se lembra do começo da história? Ele tinha sido condenado a princípio por 4 anos por roubar um pão. Então ele ficou indignado pelos trabalhos forçados, pois achou que a pena era muito grande. Ele tentou escapar várias vezes, e a pena chegou a 19 anos. Isso mudou o João ou não?** – Não. – **E ele voltou a roubar.** – Sim. – **Você acha que se ele fosse condenado novamente, seria melhor pra ele?** – Não ia mudar nada. – **Qual das atitudes, você acha, mais tocaria o João interiormente? Qual produziria nele alguma coisa diferente? –** A primeira, né? Acho que uma sensação de culpa, assim.

A quarta pergunta que fizemos aos nossos sujeitos foi para verificar qual das duas atitudes do velho mais contribuiria para o funcionamento da sociedade. Não foi surpresa para nós verificar que o segundo final teve mais adesões. A compaixão parece mais apropriada para lidar com situações específicas, singulares, tem mais a ver com indivíduos. A justiça, por seu turno e universalidade, parece mais afeita à generalidade, tem mais a ver com a coletividade. A propósito da generosidade, cujo registro não é diferente do da compaixão, Comte-Sponville (1995) afirmou que

> [...] é mais subjetiva, mais singular, mais afetiva, mais espontânea, ao passo que a justiça, mesmo quando aplicada, guarda em si algo mais objetivo, mais universal, mais intelectual ou mais refletido. A generosidade parece dever mais ao coração ou ao temperamento; a justiça, ao espírito ou à razão. (p.97).

Vamos à pergunta e às respostas.

Pergunta 4: *Em sua opinião, qual das duas atitudes seria a melhor para a sociedade?*

Quadro 12. Percentual de respostas à pergunta 4 da *História de João e o velho bondoso.*

"Em sua opinião, qual das duas atitudes seria a melhor para a sociedade?"	
46%	Escolheram a atitude contemplada no 2º final.
34%	Escolheram a atitude contemplada no 1º final.
20%	Ficaram indecisos entre uma e outra ou apostaram numa composição entre ambas.

Representantes da atitude justa (2º final), nossos sujeitos (46%) deram justificativas que foram assim categorizadas:

Quadro 13. Categorias das respostas que escolheram o 2º final (46%) – (pergunta 4 da *História de João e o velho bondoso*).

1	A exigibilidade social de fazer justiça/penalizar um roubo (43,4%).
2	A sociedade não pode correr risco/ser ameaçada (39,1%).
3	A absolvição abriria um precedente perigoso (13%).
4	A prisão ajudaria a refletir e a reconsiderar as futuras atitudes (4,3%).

Essas categorias explicitam que a justiça, sem a qual uma sociedade, de acordo com o que vimos em Smith (1759/1999), acaba por desmoronar, é socialmente mais necessária que a compaixão, embora esta seja humanamente mais preciosa.

SAM (15) – **Em sua opinião, qual dos dois finais seria o melhor para a sociedade?** – Ficar preso. **Por que você acha que é melhor?** – Porque quer dizer que ele não vai roubar mais. Fica mais seguro [pra sociedade].

CEL (15) – Acho que o 2º também. – **Por quê?** – Porque é sempre bom assim... a sociedade... tem esse negócio de risco, de ser assaltado. Então quando você fica sabendo de um assalto, você diz: "nossa, não sei o quê", e você quer que a pessoa vai presa, não por assim... mas também por ela aprender com o que ela fez, pra ela pagar o que ela fez, mas também pela segurança geral. – **Pra não estar circulando mais?** – É.

DEA (16) – Eu acho que seria a segunda. Tem muitas pessoas hoje em dia que não veem esse lado como um ato de bondade como se fosse dar aquela segunda chance. Tem muita pessoa que aproveita da segunda chance pra continuar fazendo crimes mais fortes.

Apresentemos agora dois exemplos de respostas em que a convicção da premência da justiça, embora bastante desfigurada, não está à prova. Ou seja, justiça tem que ser feita a qualquer custo, mesmo à revelia de atenuantes e peculiaridades envolvidas. Um de nossos sujeitos dá a entender que as pessoas não tolerariam uma absolvição. A indignação logo arregaçaria suas mangas.

JON (17) – **Em sua opinião, qual das duas atitudes seria a melhor para a sociedade?** – Pra sociedade, a segunda. – **Por quê?** – Porque eu acho que a justiça tem que fazer [ser feita] pra todos.

TI (17) Pra sociedade ele deveria ser acusado de roubo. Porque ele cometeu um ato ilícito, ele cometeu um crime, então ele tem que pagar por isso, independente do que fosse. Só que a sociedade não tem a melhor forma de ensinar, esse é que é o problema, mas perante a sociedade eu acho que seria o melhor [a denúncia].

Há uma ressalva na resposta de TI que nos faz lembrar da pesquisa de La Taille (2006a), intitulada "Valores dos jovens de São Paulo", anteriormente mencionada na introdução deste trabalho: o espaço público aparece como ameaçador a esses jovens, e eles nutrem grande desconfiança para com as instituições políticas e seus representantes; eleger a moral como essencial para a sociedade e a justiça como a virtude mais necessária é mais um grito pela conquista do que uma constatação de sua efetividade. Nosso adolescente é cético quanto à recuperação que possa advir dos aparelhos sociais encarregados desse mister. Esse resultado, talvez causa, quem sabe consequência, coincide com o diagnóstico de Lipovetsky (1994) quanto à deslegitimação das obrigações para com a coletividade. Numa sociedade de patriotismo sem patriotas e numa democracia de indivíduos, mais do que de cidadãos, o máximo que se consegue é uma dedicação individualista e responsável à comunidade. O amor às leis e ao bem público desperta pouco interesse. Isso se pode comprovar mesmo a despeito de juízos em que os jovens atribuem grande importância à participação em movimentos sociais. De acordo com Rique Neto (2009), em uma pesquisa recente, tal deferência não foi seguida do mesmo grau de participação nesses movimentos. Dessa forma, como o obtiveram Tognetta e Vinha (2009), uma vez que há uma separação abrupta entre as esferas pública e privada, há uma tendência crescente de que as injustiças de maior abrangência e repercussão, que dizem respeito ao coletivo, despertem pouca ou nenhuma indignação por parte dos indivíduos, a não ser que eles também se vejam envolvidos.

Esse descrédito encontra reverberação também sob outro aspecto: ao responder a essa questão, alguns de nossos sujeitos que apontaram o 2º final parecem guardar uma certa distância desse *ser* todo abstrato que é a sociedade. Mais da metade deles (59%) asseguram que a sociedade agradeceria se João fosse denunciado e punido, embora deixem claro que essa não é a opinião da qual tomam partido. Respondem pela sociedade, acreditando que ela agiria de tal e tal forma, fato que o senso comum parece lhes garantir, mas, de certa forma, eximem-

se de envolvimento em semelhante ação. E, ao fazê-lo, distanciam-se um pouco dos sujeitos que foram categóricos quanto à aplicação da penalidade que a prática de um roubo, não importa em que circunstâncias, sempre demanda. Reencontramos aqui, não sabemos ao certo em que polo do processo (se como fato gerador, se como subproduto dele), a atonia do espírito cívico. Ao demonstrarem destoar do que a sociedade faria, os respondentes escapolem, assim, de se posicionarem ao lado de uma sanção cega. Além disso, embora a coletividade, vendo-se ameaçada, prefira trancafiar João a dar-lhe uma chance, não acreditando que uma atitude virtuosa garanta a devolução e a manutenção da confiança roubada, esses sujeitos a que nos referimos continuam apostando alto na atitude compassiva do velho.

ADA (15) – **Em sua opinião, qual das duas atitudes seria a melhor para a sociedade? –** A melhor, não que seria a que eu escolheria, mas a que a sociedade toma é a 2ª. Eles iam apontar ele como culpado, iam querer ver, digamos, a caveira dele e iam julgar ele, e ia acontecer tudo de novo: ele ia ser preso... **– E você acha que ele não ia melhorar como pessoa? –** Não ia melhorar, porque ele ia se sentir assim: ninguém me dá uma oportunidade de mostrar o que eu realmente quero, o que eu realmente sou, que eu sou uma pessoa boa. E muitas vezes a sociedade não deixa mostrar isso, transparecer isso.

HEL (17) – Pra sociedade, a segunda. – **De ser preso?** – Dele ser preso. – **Ele ficou 19 anos preso. Você acha que isso o tornou uma pessoa melhor ao sair de lá?** – Eu não vejo motivo de ele ter saído uma pessoa melhor de como ele entrou. – **Nesse caso, a 2ª atitude do velho seria denunciar e João ser preso. Você acha que essa atitude seria melhor pra sociedade por quê?** – Porque a sociedade em conjunto tem uma mentalidade muito forte de repreensão. Eu vejo isso. Às vezes a gente não sabe o contexto da história, no caso a sociedade não saberia o contexto da história, daí veriam assim: a capa [a superfície dos fatos], roubou o senhor enquanto a família estava dormindo. Temos que repreendê-lo. Então, na verdade, a sociedade, quando não conhece o contexto, não sabe do bolo inteiro, a primeira atitude é condenar. – **Você acha que pra sociedade seria tirar ele de circulação pra não roubar mais? É assim que a sociedade pensa?** – É isso, quando não se sabe do contexto. A primeira atitude é: vamos nos preocupar em dar um jeito nele.

MAR (18) – A segunda opção, infelizmente. – **Solto, ele prejudicaria a sociedade?** – Não. Porque é um pão, não ia fazer falta pro padeiro. [...] – **Mesmo que ele tenha roubado esses talheres do velho?** – Depois ele acabou ficando tão machucado, tão ferido que ele já não sabe o que é bom, o que é certo. – **E essa atitude poderia regenerá-lo?** – Eu acho. O homem tem sentimentos ainda.

Com essas respostas, em testificação ao que vimos falando anteriormente, torna-se clara a fronteira:

> entre os que encerram o criminoso no seu crime, independentemente do que ele foi antes e do que se tornou depois, e aqueles que apostam na evolução e acreditam que todo criminoso pode transformar-se pelo arrependimento, recuperando-se pelo próprio arrependimento (MORIN, 2005, p.128).

O mesmo pode ser encontrado em algumas respostas classificadas como as dos "indecisos" (20%). ROL (16), por exemplo, postula a situação de João nos seguintes termos: para a sociedade, o melhor é ele ser preso; para aprender com isso, seria a primeira atitude. Tudo é uma questão de resolver o problema imediato. Tirar João de circulação é mais objetivo, rápido e garantido para o presente. Não está em discussão um investimento de toda sorte na recuperação do ex-detento. O ensino é subjetivo, requer pessoalidade, desenha meandros incontroláveis, e a sociedade não pode se entremeter neste papel. A pedagogia da compaixão, além de piegas, é anacrônica, se levados em conta o planejamento e a ação padronizada que a manutenção da ordem exige[75]. No entanto nossa entrevistada não se anima com o esboço de sua anti-tese: desconfia se, de fato, haveria algum aprendizado. Resigna-se ao que aponta como a crença coletiva de que o melhor caminho é mesmo a sanção para o bem da tranquilidade pública. "É o que está ligado à violência, ao sangue e à morte, o que ameaça a nossa segurança individual ou coletiva que é reprovado pela opinião pública: os deveres *positivos* de dedicação a fins superiores deixaram de ter crédito" (LIPOVETSKY, 1994, p. 231). Vejamos também o que nos disseram KA e VI:

KA (17) – Levando em conta a sociedade de hoje, denunciar João porque ninguém leva em conta. – **Pra organização da sociedade, pro benefício dela, seria melhor ele ser condenado e voltar pra prisão ou ele ser...** – Em partes, porque um dia ele iria sair de lá e fazer a mesma coisa do que ele fez, porque ele ficou lá e não aprendeu. – **Então a segunda atitude não beneficiaria a sociedade porque ele voltaria a roubar novamente. Você acha que a primeira teria um impacto maior porque transformaria um homem, e a sociedade ficaria livre de um criminoso?** – Eu acho que a prisão, na verdade, é uma pena pro corpo, porque a alma da pessoa piora quando ela fica presa. Eu acho que ela tem que aprender dentro da sociedade, aí é que ela tem que mudar.

[75] Como já o registramos, Smith (1759/1999) contrapõe a precisão das regras da justiça à indeterminação que move as "regras" das outras virtudes, assunto a que ainda voltaremos em nossas conclusões.

VI (17) – É difícil, porque na prisão o cara ia voltar pior, e a sociedade ia ser prejudicada. Mas também se o que o velho fez não tocar ele, e ele continuar do mesmo jeito, vai ser ruim pra sociedade também. Depende muito do cara.

Há, portanto, uma coerência em relação às respostas anteriores que elegeram a atitude compassiva como a mais acertada e a que mais beneficiaria João. E a lógica é a seguinte: um João redimido por uma atitude virtuosa se tornaria inofensivo para a ordem social. Um João "comprado" pela extrema compaixão do velho teria seus "ferrões" arrancados, seu "veneno" extraído, e a coletividade descansaria. Outras tendências que totalizam o percentual dos indecisos (20%), e que parecem se posicionar mais no sentido de uma composição entre as duas soluções oferecidas, são: 1) A 1ª atitude deixa as pessoas mal acostumadas; a 2ª é muito severa e pode tornar piores as pessoas; 2) Com a 2ª, João estará fora de circulação e talvez não reincida no erro; com a 1ª, ele pode ser sensibilizado e mudar. Merece, ainda, destaque no segmento que estamos analisando, a formulação de LEM (18): "Se todos fossem como o velho, a 1ª; mas se fossem como João, a 2ª". O entrevistado não parece atinar que uma sociedade inteira de velhos bondosos talvez prescindisse da necessidade de ser ajudada por atitudes como a 1ª; e uma sociedade repleta de Joões talvez explicasse a manutenção desse *status quo* em virtude da inexorabilidade da utilização da 2ª atitude.

Representantes da atitude compassiva (1º final), nossos sujeitos (34%) tiveram suas respostas assim categorizadas:

Quadro 14. Categorias das respostas que escolheram o 1º final (34%) –
(pergunta 4 da *História de João e o velho bondoso*).

1	A transformação do caráter de um homem afetaria positivamente a sociedade (47%).
2	Seria uma atitude pedagógica que influenciaria os circunstantes e abriria os olhos da sociedade para a situação dos desfavorecidos (17,6%).
3	Seria uma aposta na 2ª chance, ao invés de na punição (11,7%).
4	Outros (23,5%).

Aliam-se às categorias 1 a 3, cujo investimento se concentra na recuperação individualizada – muito mais do que numa ação corporativa de promoção de um ser coletivo-

abstrato sem rosto na qual o pessoal acaba diluído –, algumas tendências congêneres que, somente por uma escolha didática, dada a leve dispersão, resolvemos reunir sob a categoria "Outros" (23.5%): "João acreditaria novamente nas pessoas"; "A multiplicação de atitudes de bondade faria do mundo um lugar melhor"; "Somente se for surpreendida, uma pessoa parará e pensará no que fez"; "A prisão torná-lo-ia ainda pior". Os exemplos abaixo, acreditamos, representam bem os 34% que se decidiram pelo 1º final.

LA (17) – Acho que a primeira ainda. Porque uma coisa leva a outra: corrente. Tem um filme, inclusive, que chama "A corrente do bem", eu acho. Eu acho que isso sempre vai passar pras pessoas. **Aí a sociedade seria beneficiada pelas atitudes dele que foi beneficiado pelas atitudes do velho?** Eu também acho. Ele mudaria. E ele mudando, ele pode fazer isso com uma outra pessoa, ele pode mudar outra pessoa também do mesmo jeito que ele foi mudado.

MIA (17) – Porque as pessoas podem ir aprendendo também.

LU (18) – Pra sociedade, se ele faz o que eu falei, se ele consegue mudar por causa da chance que o velho está dando pra ele, seria bom porque o preso, depois que ele sai, ele sabe que não tem chance de arrumar um emprego, então se as pessoas dão chance pra eles, eles não vão mais repetir o mesmo erro. Então, por um lado, o primeiro final que você falou, do velho perdoar ele, foi uma oportunidade que ele deu, foi como se alguém tivesse dado um emprego pra ele, alguém tivesse dado uma segunda chance. – **Você acha que isso se reverte na sociedade?** – Eu acho que sim, porque ele não ia cometer outra coisa se ele começa a ver que todo mundo consegue ajudar ele. O que ele tinha que cumprir, ele cumpriu, mesmo que foi um exagero.

JO (17) – Se o velho tomasse essa primeira atitude, ele não faria nenhum mal pra sociedade, eu acho que ele não teria coragem de fazer aquilo de novo. Ele estaria tendo uma nova chance.

Se somarmos aos que escolheram a atitude do primeiro final (34%) os 20% dos indecisos e mais da metade dos sujeitos que, embora presumindo que a sociedade condenaria João, têm ponto de vista diverso (27,1%), teríamos um total de 81,1% de sujeitos que acreditam, ou estão bem perto disso, na atitude compassiva como a melhor, inclusive para a sociedade, e por duas razões: 1ª) a compaixão, no caso de João, é a atitude mais justa a ser tomada e com potencial para, em transformando o caráter de um homem, contribuir significativamente com seu entorno social. Nas palavras de Morin (2005, p.133), "Favorecer a possibilidade de regeneração é mais do que nunca necessário neste mundo impiedoso. Há, na

ética do perdão, uma ética da redenção"; 2ª) o descrédito que devotam às instituições públicas, o que inclui aquelas responsáveis por garantir a justiça, levam-nos a manter o caso de João no ambiente privado, talvez a única instância que julgam capaz de assegurar redenção moral para um ser humano.

5.1.2 – Conclusões do Estudo 1

Em resumo, com base nas respostas de nossos sujeitos às questões referentes à *História de João e o velho bondoso*, podemos afirmar o seguinte:

- Nossos adolescentes, de forma quase unânime (84%), elegem o desfecho em que a atitude compassiva repara uma injustiça anterior. O infortúnio passado e presente do ex-presidiário, ao lado de uma atitude virtuosa incomum capaz de ensejar a redenção moral e civil do personagem, alicerçam as justificativas de nossos sujeitos.

- O exemplo compassivo do velho marcaria profundamente o caráter de João, impactando-o psicologicamente, de modo a comparecer como uma variável motivacional relevante, entre outras, para o comportamento moral. João voltaria a acreditar no bem e nas pessoas e seria novamente depositário da confiança delas.

- O sujeito alvejado pela gratuidade da compaixão sente-se inexoravelmente "endividado" moralmente. A *expansão de si* é psicologicamente ativada para compensar a defasagem, o que só se obterá se o ser reunir admiração moral em torno de si pelo viés da prática das ações virtuosas. Em outras palavras, ele procurará acumular para si admiração igual a que canaliza para o benfeitor.

- Uma parcela de nossos entrevistados não consegue vislumbrar a necessidade de a compaixão se aparentar com a justiça para que a dignidade humana seja promovida. Perdura certa incapacidade de reconhecer que, em alguns casos, somente a compaixão pode desencadear uma justiça mais ampla.

- Embora parte de nossos sujeitos acreditem que a sociedade prefira a justiça – e justiça a qualquer custo – como a atitude que mais a beneficiaria dada a sua necessária ocorrência

para a ordem social, coerentemente com respostas anteriores, descolam-se da sociedade e posicionam-se a favor da compaixão por dois motivos: porque a pressupõem a solução mais justa e regeneradora para João e porque, desconfiados das instituições, transferem a responsabilidade de algumas soluções para o âmbito privado.[76]

- Um dado tímido, porém emergente, em nossa pesquisa: a desconfiança em relação ao exagero da virtude do velho bondoso faz alguns entrevistados classificarem-na como artigo de ficção, outra forma de denunciar sua escassez contemporânea.

5.2 - Estudo 2 – A influência de um atendimento de compaixão

Depois da história inicial e suas questões sobre o caso de João e o velho bondoso (onde justiça e compaixão aparecem emaranhadas, complementando-se e alimentando-se mutuamente), que nos permitiram confirmar o quão admirável é a compaixão e o quão necessária é a justiça, apresentamos outras duas histórias aos nossos sujeitos: uma sobre a compaixão e outra sobre a justiça. Na primeira (cujos resultados agora analisaremos), um jovem experimenta uma atitude de compaixão e se vê, no dia seguinte, diante de uma situação que reclama dele uma atitude semelhante. O que ele irá fazer? Na segunda, um jovem é tratado com justiça por um colega de classe e se vê, no dia seguinte, numa situação que demanda dele uma atitude justa. Como ele agirá?

Como nossos objetivos gerais eram apreender o lugar de admiração que a compaixão ocupa no universo dos alunos do Ensino Médio e verificar se seu caráter de gratuidade pode contribuir para que os que foram por ela beneficiados percebam o outro como ser de necessidades e direitos (comparecendo como uma motivação importante para o *querer fazer* moral), resolvemos também, na sequência da aplicação do instrumento, emparelhá-la com a justiça (o que se deu quando cruzamos as histórias), pois pensamos: 1) se a compaixão for, de fato, uma estrela de primeira grandeza, não será ao lado de conteúdos como sucesso profissional, dinheiro, glória, poder, prazer, aventuras, entre outros, que ela provará o seu valor. Estar, na visão dos sujeitos, acima desses conteúdos poderia não representar exatamente

[76] Após ouvirmos de FER (16) que a preferência da sociedade seria pela segunda atitude de nossa história, resolvemos insistir: "**Mas você não acha a mais correta?** – Não, porque ele roubou um pão, ele foi preso por isso, ele foi injustiçado realmente. – **Você acha que essa punição não muda o caráter de um homem?** – Não, o que muda o caráter são as atitudes. Não essas atitudes de chegar e prender o cara tanto tempo por causa de um roubo bobo."

uma superioridade, mas talvez apenas uma distinção de natureza. Ao lado da justiça, reconhecidamente a mais notável das virtudes, a compaixão teria uma prova de fogo e poderia revelar a sua real importância. Os indicativos do apreço social pela justiça são fortes: em duas oportunidades, em amostras significativas com adolescentes e jovens, La Taille (2006a; 2009b), pôde confirmá-lo; 2) Se, como as pesquisas recentes têm mostrado, a razão não pode ser princípio determinante da vontade, sendo, portanto, condição insuficiente para o agir moral, haveria alguma motivação advinda de alguém ser tratado compassivamente que ajudaria a (re)compor ou a (re)construir o quadro do seu sentimento de obrigatoriedade, conquista essencial para que o querer moral não perca para outros quereres em caso de conflito? A espontaneidade da compaixão, que não deriva sua operação de um direito dado de antemão, portanto não condicionada a ele, mas de uma livre expressão, pode comprometer as disposições interiores do espírito e eliciar atos que atendam direitos ou abram mão deles, não em virtude da obrigação exterior evocada pelo direito ou pela necessidade, obrigação esta circunstanciada e frequentemente relativizada, mas por um constructo interno que a gratuidade dessa virtude contribuiria para compor? Há algo na compaixão capaz de ajudar na descentração e no redirecionamento do olhar para a condição de outrem? O problema das recorrentes transgressões a regras de todos os gostos, cores e tamanhos, motivado por uma má assimilação de suas proposições, pode encontrar no mecanismo que a compaixão recebida põe em circulação um importante aliado para sua solução?

Experimentar a compaixão de alguém, pelo menos no nível de nossas histórias, foi um fator motivacional decisivo na hora de enxergar o outro em situações que demandavam compaixão ou justiça, suplantando até mesmo os “motivos” imanentes dos demandantes: o direito de propriedade, num caso, as condições familiares precárias, noutro. Vale destacar, com Smith (1759/1999), que tudo o que excede o esperado grau comum de beneficência parece deveras louvável, e aquele que nos surpreende por uma extraordinária e inesperada bondade é, no mínimo, elogiável. “Embora a mera ausência de beneficência não pareça merecer punição por parte dos iguais, as maiores práticas dessa virtude parecem merecer a mais alta recompensa. Uma vez que produzem o bem maior, são objetos naturais e aprovados da mais viva gratidão” (SMITH, 1759/1999, p. 101).

Nossa pesquisa demonstrou que mesmo a justiça, apesar de instigada por legítimos direitos que o outro detém, o que nos coloca, no mínimo, se nenhum outro elemento psicológico comparecer, a questão do dever em atendê-los, configura-se, tanto para quem recebe quanto para quem o presencia, como “diamante na lata do lixo” (pelo menos em

situações semelhantes à que nossa história retratou), ou seja, uma prática raríssima[77]. Assim, o que deveria ser comum e esperado, torna-se insólito e admirável. Por essa condição, a justiça ganha *status* de dom, como se sua escassez a tornasse generosa e, portanto, não exigível, o que aumentaria o "endividamento" daquele que por ela foi "surpreendentemente" beneficiado. Assim entendida a justiça, com certa distorção na apreensão do seu registro, haveria um ingrediente a mais para que, em existindo, a admiração de nossos sujeitos pela compaixão tivesse o seu "controle de qualidade" refinado.

Comecemos com a história de Carlinhos, que é protagonizada pela compaixão.

5.2.1 - História de Carlinhos

Certo dia, um adolescente chamado Carlinhos, conhecido no bairro por pequenos furtos e vários envolvimentos em brigas e confusões, tinha ido ao supermercado com a intenção de roubar um chocolate. Ao passar pela seção de bebidas, esbarrou num litro de uísque importado caríssimo, e este se espatifou no chão. Próximo a ele estava um senhor que assistia a tudo. Atraído pelo barulho, o gerente do supermercado se aproximou. O garoto estava assustado e olhava para o senhor que havia presenciado o acidente. O gerente perguntou ao senhor o que havia acontecido. Vendo a expressão de pavor de Carlinhos e a maneira muito simples como se vestia, o senhor assumiu todo o prejuízo, pedindo ao gerente que não incomodasse o garoto. O gerente, então, conduziu o senhor ao escritório e lhe apresentou a conta, R$ 80,00, que foi imediatamente paga. No dia seguinte, Carlinhos encontrou-se com um ex-colega de escola que lhe devia 30 reais. Como o outro estava demorando em pagar o que devia, Carlinhos, que precisava muito do dinheiro, havia lhe dado um prazo final, que agora terminava. O devedor, tão logo avistou Carlinhos, fez uma cara de choro, disse que seu pai estava desempregado e não vinha lhe dando mais dinheiro ultimamente. Implorou a Carlinhos que esquecesse aquela dívida ou lhe desse um prazo bem maior.

A primeira pergunta que dirigimos aos entrevistados foi:

[77] Não estamos a dizer que a manifestação da justiça não vem sendo observada pelos adolescentes pesquisados. Se assim o fosse, onde estaria a sociedade? Eles próprios foram praticamente unânimes em afirmar o inalienável direito à propriedade. O problema fica posto quando interesses individuais entram em conflito com a necessidade de se garantir a justiça ao outro, sobretudo em situações nas quais o descumprimento não trará implicações sérias ao infrator. Mas sobre isso ainda muito nos deteremos em nossa discussão dos resultados.

Pergunta 1: *Como Carlinhos deve agir? Por quê?*

Quadro 15. Percentual de respostas à pergunta 1 da *História de Carlinhos.*

"Como Carlinhos deve agir?"	
98%	Escolheram a atitude compassiva (perdoar ou dar um prazo bem maior).
2%	Disseram que Carlinhos precisa cobrar a dívida. (apenas 1 sujeito)

Como era esperado, 49 dos nossos sujeitos escolheram a opção compassiva: perdoar ou dar um prazo bem maior. Apenas um achou que Carlinhos deveria perseguir o pagamento, do contrário perderia o seu dinheiro. Transcrever uma vez mais outra de suas respostas ajuda-nos a compreender melhor o conjunto do raciocínio desse entrevistado para as questões abordadas nesta pesquisa, visto se apresentar como paradigmático de algumas noções que estamos tentando transmitir. Ao contrário de alguns respondentes, cuja linha de reflexão ziguezagueia ao longo da entrevista, ora confirmando a declaração anterior, ora contradizendo-a, TEO mantém-se linear, o que o confronto com excertos anteriormente já discutidos o comprovarão.

Na sua concepção, o que você acha que o Carlinhos deve fazer? – Esperar o amigo dele pagar e depois quem sabe devolver o dinheiro pro senhor. – **Dar um prazo maior ou exigir o pagamento?** – Dar um prazo maior. – **Por que você acha isso?** – Pelo menos aí ele não vai perder o dinheiro. Tem uma chance de conseguir esse dinheiro de novo. – **Era uma obrigação do senhor pagar o uísque pelo Carlinhos?** – Não. – **Era um direito dele ter sua dívida paga?** – Não. – **Você acha que o Carlinhos tem obrigação de perdoar a dívida?** – Também não. – **Por que o senhor agiu daquele modo com ele?** – Porque ele não tinha dinheiro pra pagar o uísque, poderia ser preso. – **O que leva uma pessoa a agir assim, se ela não tem obrigação nessa situação?** – Bondade. – **No caso de Carlinhos, então, por que ele deveria perdoar a dívida do menino no dia seguinte ao acontecido no mercado?** – Não sei.

Em primeiro lugar, observamos sua preocupação em ver Carlinhos devolvendo o dinheiro ao senhor que se responsabilizou pelo prejuízo com o litro de uísque. O que pode figurar como uma atitude nobre de justiça, logo se desvanece, quando recorremos ao quadro maior de suas declarações: TEO tem dificuldade em lidar com o elemento da gratuidade. No

início da sequência transcrita, por exemplo, isso se verifica quando parece enxergar tanto a compaixão do desconhecido no supermercado como empréstimo (ou como uma poupança que renderá à sua bondade dividendos futuros) quanto a dívida do colega para com Carlinhos como obrigação indissolúvel, sem nenhuma possibilidade de ser anistiada, qualquer que seja a circunstância que lhe venha deflacionar. “Pelo menos aí ele não vai perder o dinheiro. Tem uma chance de conseguir esse dinheiro de novo” vem em apoio ao que estamos dizendo. Parecem-lhe faltar olhos e coração: aqueles para enxergar a compaixão do senhor e uma possibilidade de que ela também possa ser reproduzida ao menino; este para descansadamente acolher um benefício como benefício, e não como hipoteca ou penhor ainda por serem resgatados. Antes de o ouvirmos declarar que a atitude do senhor no supermercado foi de bondade, observamo-lo justificar que tal atitude visou a safar Carlinhos da prisão. Ou seja, diante da inevitabilidade da constatação de que o menino não tem dinheiro, o que se pode fazer? Ora, engolir o dano com casca e tudo. Ao final da sequência, ousamos uma pergunta provocativa, buscando motivos para que Carlinhos perdoasse o colega. Mas TEO não no-los dá. Fecha o bloco com um abrupto “não sei”, a nosso ver sua reação à impossibilidade de achar respostas diferentes das obrigações e direitos convencionais suscitados pela história. Quisemos carreá-lo para pensar a possibilidade do perdão, mas sentimo-lo na defensiva. Esses limites fazem eco ao importante resultado, já anteriormente evidenciado, a que Tognetta (2006) chegou em sua pesquisa: julgar o certo e o errado nas ações pode ser conseguido por qualquer sujeito; constatar os sentimentos morais envolvidos, no entanto, é, quase sempre, propriedade dos sujeitos cujas imagens de si são também caracterizadas por conteúdos éticos.

Quanto às justificativas compassivas, 59,1% disseram que o menino deveria reproduzir a compaixão ou o exemplo do senhor do supermercado. Outras respostas (26,5%) apelaram para as condições do colega suplicante de pai desempregado. Cinco sujeitos deram respostas pragmáticas (10,2%), dois dos quais alegando que Carlinhos estava em vantagem perdoando os 30 reais porque se safara de pagar 80 no dia anterior (embora um desses também evocasse as condições do menino devedor) e um enxergando no perdão a antessala da ignorância, que jamais deveria ser cruzada. Ou seja, se não perdoasse, teria que escolher agredir o menino. Os 4% restantes ou não souberam responder, ou não justificaram.

Quadro 16. Categorias das justificativas às respostas que escolheram a atitude compassiva (98%) – (pergunta 1 da *História de Carlinhos*)

59,1%	Carlinhos deve reproduzir a compaixão ou o exemplo do senhor no supermercado.
26,5%	Carlinhos precisa dar atenção às condições do colega devedor e de sua família.
10,2%	Outros tipos de respostas (pragmáticas em sua essência).
4%	Não souberam responder ou não justificaram.

Não duvidamos de que o resultado talvez fosse praticamente o mesmo (a escolha maior recairia sobre o perdão da dívida) se, antes de falarmos da atitude compassiva do senhor no supermercado, iniciássemos relatando o encontro de Carlinhos com o seu devedor. A história anterior do ex-presidiário João é suficiente para provar que o sofrimento (e, mais ainda, naquele caso, o sofrimento motivado por uma injustiça contra o sofredor) é justificativa contundente para despertar a compaixão. Aliás, "'a compaixão', escreve Jankélévitch, 'é uma caridade reativa ou secundária, que necessita, para amar, do sofrimento do outro, que depende dos andrajos do enfermo, do espetáculo de sua miséria'" (JANKÉLÉVITCH apud COMTE-SPONVILLE, 1995, p.121). Para Comte-Sponville, a compaixão, por ser reativa, projetiva e identificatória, é talvez o amor mais baixo, mas também o mais fácil (p.122). Em poucas palavras, o infortúnio do amigo de Carlinhos (pai desempregado, o menino com cara de choro) já ofereceria um forte argumento para, na pior das hipóteses, a protelação da dívida, embora nossos sujeitos tenham afirmado que não era obrigação de Carlinhos perdoar (86%), mas, antes, um direito dele receber a dívida (89,7%). A propósito, suspendamos, por ora, o fio dessa discussão para observar os números que o quadro 17 nos apresenta.

Quadro 17. Percentual de respostas a perguntas que visavam avaliar a percepção do caráter de espontaneidade presente em algumas ações na *História de Carlinhos.*

"Carlinhos tem obrigação de perdoar ao colega devedor?"		"É um direito de Carlinhos receber a dívida?"		"Era um dever do senhor pagar o prejuízo de Carlinhos?"	
86%	Não.	89,7%	Sim.	98%	Não.
14%	Sim.	8,1%	Não.	2%	Sim.
–	–	2%	Depende.	–	–

RON representa bem os colegas nesta abordagem: sua retórica, que ajudou a compor o quadro acima, é bem perspicaz. Carlinhos não deve se sentir coagido a fazer ao colega devedor o mesmo que recebeu do senhor no supermercado. Não se poderia, conforme Smith (1759/1999), obrigá-lo a cumprir pela força o que deveria fazer pela gratidão. A "lei" que deve orientá-lo a agir fazendo o bem não pode ser exterior. Se há uma "dívida", esta deve ser procurada em seu interior, agora transformado e movido pela motivação da gratidão em ter se visto como valor no espelho compassivo que o desconhecido, um dia antes, lhe ofereceu. Ora, sentir-se valor, que é o mesmo que se autorrespeitar, é o ingrediente psicológico incontornável que o fará enxergar a necessidade alheia: "o autorrespeito é condição necessária para respeitar moralmente o outro" (LA TAILLE, 2002a, p. 167). Ou, se quisermos: "o respeito à dignidade do outro só é possível a partir de um autorrespeito" (TOGNETTA; VINHA, 2009, p.37). Foi o que vimos quando estivemos estudando os aspectos afetivos presentes já em JM (PIAGET, 1932/1994): respeitar o outro é uma forma de anunciar o quanto "já" nos prezamos, ou seja, uma "propaganda" do que é caro nas imagens que cultivamos a nosso próprio respeito e que não gostaríamos de ver vilipendiado. Mas tudo isso começa com uma "necessidade" interior de tratar como gostaríamos de ser tratados. O que é essa necessidade senão o valor de si já agindo naquele que, pensando em nossa história, foi tratado com compaixão? Na verdade, a "espontânea vontade" de Carlinhos, sem que ele saiba, carrega muito da coação que ele se autoimpôs depois da exposição à experiência passada.

RON (15) – **Você acha que o Carlinhos teria obrigação de perdoar a dívida?** – Não, eu acho que seria por espontânea vontade. Não seria uma obrigação, só porque o velho foi lá e pagou o prejuízo dele, não seria uma obrigação ele fazer isso também, mas seria necessário porque ele sabe que a pessoa está passando dificuldades, que ela precisa de ajuda, então não custa nada ele falar assim: "espera, deixa a poeira abaixar, ou seu pai melhorar, você paga, ou se não, nem precisa".

Peculiar é a resposta de LEM (18) a essa tríade de questões. Vamos inicialmente reproduzir um excerto dela, e depois faremos algumas observações.

O menino que emprestou, você acha que ele tem o direito de ser perdoado? – Seria uma sorte dele, sei lá. – **Mas não um direito?** – Um direito dele... poderia ser se o outro menino reconhecesse a boa ação do velho na loja, mas... pela necessidade dele, eu acho que não seria.

Não nos causa estranheza o fato de o entrevistado alcunhar de sorte a possibilidade de o amigo de Carlinhos ser perdoado. Isso aproximaria mais tal atitude da espontaneidade do

que do dever que o direito impetra. O que nos admira, como a conclusão de seu raciocínio demonstrou, é que a necessidade familiar-financeira do garoto não carrega nenhum direito intrínseco que pode fazer inclinar as entranhas dos credores mais sensíveis a seus devedores. Ou seja, se depender da necessidade do menino, Carlinhos não se obrigará com nenhum dever. Mas – fato intrigante – para LEM o direito, nesta história, poderia se configurar "se o outro menino reconhecesse a boa ação do velho na loja...". É difícil medir com que profundidade esse entrevistado articulou seu raciocínio, mas suas palavras, multívocas – e por isso equívocas – que sejam, autorizam-nos a interpretar: um direito superior só terá vez e será reconhecido se houver neste a quem cabe tal admissão a construção interior do dever em relação ao outro. E de que modo isso se formaliza? Deflagra-se o processo com o reconhecimento da boa ação do velho. O impacto da gratuidade permite ao sujeito coagir sua própria vontade, limitá-la, quando for necessário, para garantir o bem ao outro. Temos aqui o que Smith (1759/1999) tão apropriadamente chama de "dívida de gratidão". Para ele, "de todos os deveres da beneficência, os que a gratidão nos recomenda são os que mais se aproximam do que chamamos perfeita e completa obrigação" (SMITH, 1759/1999, p. 98).

Em geral, os sujeitos que deram respostas na direção contrária da de RON e de LEM a essas questões ("Carlinhos tem o dever de perdoar o colega"; "o menino tem o direito de ver sua dívida perdoada"; "o senhor tinha o dever de perdoar Carlinhos"), o fizeram, a nosso ver, guiados pela fraseologia característica das instituições religiosas. MIR exemplifica bem o que estamos falando: "Acho que dependendo da circunstância, todo mundo deve perdoar o outro". A sequência de sua entrevista vai deixar patente que o perdão aqui não requer legitimidade do pensamento; perdoa-se simplesmente porque há um imperativo milenar para fazê-lo.

Retornando à discussão motivada pelas respostas "compassivas" à pergunta 1 da História de Carlinhos, que brevemente interrompemos ao divulgar os resultados do quadro 14, é forçoso perguntarmos: se nossos sujeitos dariam, com ligeira alteração, a mesma resposta, independente de uma atitude anterior de compaixão que inspirasse nosso personagem, podemos descartar o benefício anterior da compaixão como fator impulsionador de ações morais? Em nossa opinião, não deveríamos nos apressar em fazê-lo sem um exame mais apurado. Vejamos algumas respostas de nossos sujeitos.

LU (18) – **Como você acha que o Carlinhos deve agir nessa situação: perdoar ou cobrar a dívida?** – [...] ele deve fazer a mesma coisa que um dia fizeram pra ele como se fosse uma gratidão mesmo.

KA (16) – **Por que Carlinhos deve perdoar?** – Porque é uma coisa recíproca. Se o velho perdoou ele, teve essa compaixão, a gente tem que repassar [...].

CA (17) – Eu acho que ele deve esquecer essa dívida, porque como o senhor que pagou a dívida pra ele, ele tem que fazer a mesma coisa com o outro.

FE (16) – **É um direito do Carlinhos receber a dívida?** – É um direito, mas o que o velho fez por ele, ele tem que fazer a mesma coisa. Ele tem que mostrar o perdão pra pessoa.

RE (16) – No supermercado, lá no caso, o velhinho assumiu a culpa, ele podia ser generoso também.

VI (17) – **Por que Carlinhos deve perdoar?** – Porque ele experimentou como é você não poder pagar um negócio. Certeza que o gerente da loja ia cobrar ele, e ele não ia ter como pagar. E ele experimentou esse lado e tinha que levar em consideração.

Detenhamo-nos mais atentamente no que disseram alguns dos nossos sujeitos. LU diz que ele deve agir por gratidão; KA fala em repassar a compaixão recebida; já para CA é um imperativo esquecer a dívida: Carlinhos está obrigado em sua consciência a isso; FE diz que o menino precisa mostrar o perdão (outro nome para compaixão) recebido do velho ao seu devedor; RE fala em ser generoso também, aludindo à atitude anterior do senhor no supermercado; VI explica que Carlinhos experimentou (ele usa essa palavra duas vezes) algo: a sensação de dar um prejuízo e não ter como pagar; logo, teria que considerar isso quando fosse tratar com o seu devedor. A experiência anterior seria decisiva.

Tudo bem que algumas expressões surjam aos ouvidos não parecendo carregar mais que o preparado dos clichês, alguns até embalados com o invólucro do catecismo religioso. Uma coisa, no entanto, não se pode negar: o ensino da compaixão vai bem além daquele veiculado nos discursos ou histórias. E essas são as entrelinhas que nos interessam capturar, não obstante em alguns momentos seguirmos pistas falsas que as frases prontas, comumente associadas à moralidade convencional, ou menos do que isso, nos oferecem. Mas com tal intento só obteremos êxito à medida que desenrolarmos todo o conjunto de nossos dados, confiando também em expectativas, assombros, desconfianças, ceticismos que as respostas traduzem, além de exclusivamente em sua formulação literal.

Ora, como não notar que nossos entrevistados parecem querer dizer que Carlinhos tem algo a mais para movê-lo além do infortúnio do seu devedor? Sim, ele foi impactado por uma

experiência com a gratuidade da ação de um desconhecido e agora carrega gratidão, compaixão, obrigação moral na consciência, generosidade. Ou seja, ele está movido por algo, tem uma energética, uma força que, se não for passageira, mas, antes, se se conservar, se estiver num registro privilegiado em sua personalidade, vai impulsioná-lo a ser compassivo em situações que assim o requererem e até a agir com justiça quando esse for o caso. A questão está toda em saber o quanto a compaixão estará, doravante, investida afetivamente, pois disto dependerão suas ações, ou seja, do quanto o ser compassivo está associado ao valor que Carlinhos passou a atribuir a si mesmo (cf. LA TAILLE, 2009b). A resposta de BUL (17), por ter recebido mais esmero na elaboração, termina por ligar muitos fios que ficaram soltos nas de mesma natureza que registramos anteriormente e, quiçá, preencher lacunas que estivemos a perscrutar. Apesar de longa, julgamos oportuno evocá-la. Merece destaque a ênfase que a entrevistada deu à reversibilidade do pensamento que Carlinhos precisa demonstrar, uma vez que a atitude incomum de um desconhecido agora demanda isso do menino. Ele não poderia se furtar, pois não lhe cabe desculpas nesta situação, nem mesmo estruturais.

BUL (17) – Eu acho que ele deveria refletir sobre o que acabou de acontecer com ele no supermercado. Quando ele tava errado, quando ele cometeu o erro... ele já tava errado de ir ao mercado roubar o chocolate e ainda ele foi desastrado e derrubou o uísque, mas eu acho que ele deveria tentar se espelhar no velho, eu acho que ele deveria prestar atenção de que às vezes ele é o velho e esse próprio garoto vai ser a criança assustada. A situação em que ele se encontra é como se trocassem os personagens e a partir desse momento, o Carlinhos que era o menino amedrontado vira o velho que tem a chance de livrar o peso do outro menino amedrontado. Eu acho que através dessa situação, ele deveria ter uma mudança de comportamento. Se ele viu que o velho tomou essa atitude e ele achou boa pra ele, ele devia pensar não só no bem dele, de receber os 30 reais e fazer o que ele quisesse com os 30 reais, mas no bem do garoto também, se está com o pai desempregado, se ele não tem uma possibilidade de disponibilizar esse dinheiro.

Como já o demonstramos, nós perguntamos aos nossos sujeitos se achavam que era uma obrigação do senhor que pagou o prejuízo do uísque fazer aquilo. Chegou-se quase à unanimidade: 98% reconheceram a espontaneidade desse tipo de ação. Perguntamos, então, por qual motivo uma pessoa agiria dessa forma. Nossa intenção era apreender os diferentes nomes que os entrevistados dariam para a compaixão. Eis o que obtivemos: “piedade”, “fez de coração”, “compaixão” (dois sujeitos), “pena”, “bondade”, “humildade e generosidade”, “a

consciência", "dó", "o jeito que a pessoa é por dentro", "caridade", "caráter", "solidariedade", "colocou-se no lugar do menino", "viu sua necessidade".

A pergunta seguinte visava a verificar se, no caso de Carlinhos ter sido responsabilizado pelo dano com o uísque no mercado, ainda assim iria "deixar pra lá" a dívida do colega. É bem possível que se a pergunta trocasse o "iria" pelo "deve", nós ainda angariaríamos, no mais pessimista dos prognósticos, várias respostas do tipo "deve dar um prazo maior". Mas nossa pergunta foi a seguinte:

Pergunta 2: *E se o senhor no supermercado não tivesse assumido o prejuízo de Carlinhos, o garoto iria mesmo assim "deixar pra lá" a dívida de R$30,00 do colega?*

Os resultados a que chegamos foram estes presentes no quadro 18.

Quadro 18. Percentual de respostas à pergunta 2 da *História de Carlinhos.*

"E se o senhor no supermercado não tivesse assumido o prejuízo de Carlinhos, o garoto iria mesmo assim 'deixar pra lá' a dívida de R$30,00 do colega?"	
88%	Disseram que não.
8%	Disseram que sim.
4%	Deram outros tipos de respostas ("Indecisos"; "Depende da consciência de cada um").

Os quatro sujeitos que responderam "sim" aludiram à necessidade do garoto que devia a Carlinhos como sendo uma justificativa convincente para o perdão.

De antemão, podemos pensar que duas variáveis da história de Carlinhos serão decisivas para ele não perdoar a dívida: sua rotina na marginalidade (pequenos furtos, confusões e brigas no bairro) e o recente prejuízo de 80 reais que o recebimento de 30 da dívida de que era credor viria a amortizar. O dano material, como já o notara Piaget (1932/1994) no começo do século passado, é uma variável considerável nos julgamentos e mesmo nas ações morais. No entanto a menção à criminalidade só aparece em 4 (9%) de nossos 44 sujeitos que responderam "não". Embora com maior adesão que a anterior, a justificativa que levava em conta o fato de ele estar em desvantagem financeira ou precisando de dinheiro (20,4%) ainda esteve distante daquela que contou com a preferência de 45,4% dos

entrevistados: o fator decisivo para ele não perdoar foi a falta de um exemplo motivador. O quadro percentual se completa com respostas que podemos caracterizar de acordo com a filosofia do "chumbo trocado" ou "uma mão lava a outra" (20,4%). Detenhamo-nos, um pouco, numa explicação.

Não desconsideramos o risco que corremos de estarmos sendo interpretados como usando dois pesos e duas medidas diferentes nesta seção de análise dos dados. Na pergunta 1 à mesma história, talvez sejamos indagados: por que não aplicar o reverso da medalha a justificativas do tipo "O velho fez pra ele no mercado, então ele deveria fazer igual pro menino que lhe devia 30 reais"? Não seria a filosofia do "chumbo trocado", só que agora às avessas? Consideramos atentamente essa questão antes de eleger as categorias em que se alocassem as respostas. A conclusão a que chegamos é que as respostas negativas ("O senhor não fez pra ele, então por que ele tem que fazer pro menino?") carregam a substância da expiação, algumas até com requintes de desforra, ainda que disfarçada. Esse já não é o caso dos que pensam num certo dever de Carlinhos em perdoar como retribuição rasa à atitude do velho. Ainda que algumas dessas respostas sejam destituídas de elaborações próprias de níveis mais elevados de moralidade, sem dúvida se encontram em nível diferente das anteriores. Pode-se, portanto, falar em diferença de grau, mas não produzir um achatamento, reunindo na mesma categoria atitude de vingança e atitude de retribuição orientada por ditames exteriores.

Quadro 19. Categorias das justificativas "NÃO" (88%) à pergunta 2 da *História de Carlinhos.*

45,4%	Carlinhos não teria o impacto do exemplo anterior.
20,4%	Estaria em desvantagem financeira e precisando de dinheiro.
20,4%	Respostas enquadradas na filosofia do "chumbo trocado" (não fizeram para ele, logo não havia por que ele fazer para outro).
9%	Carlinhos tinha uma rotina de marginalidade.[78]
4,5%	Não justificaram.

Vejamos alguns protocolos da tendência que predominou nas respostas.

[78] Destaquemos que os sujeitos incluídos nesta categoria filiam-se, de certa forma, aos inscritos na predominante de respostas "não" à pergunta 2 (a categoria 1). Alguns disseram textualmente que apenas algo incomum como a atitude do velho poderia desmobilizar o habitual comportamento de Carlinhos. Logo, faltaria ao garoto o impacto do exemplo anterior.

LAU (15) – **Bom, Carlinhos perdoou o amigo. Mas e se o senhor no supermercado não tivesse assumido o prejuízo de Carlinhos, o garoto mesmo assim iria "deixar pra lá" a dívida de R$30,00 do colega?** – Eu acho que não. Eu acho que nós só mudamos as nossas concepções e conceitos a partir do momento que nós experimentamos um "conserto". Mudar de opinião é muito difícil. Quando você passa por uma experiência, você adentra no assunto, no problema. Tem momentos na vida da gente que tem que existir para a gente se espelhar neles se não a gente não consegue mudar os nossos conceitos.

AL (16) – Não. Eu acho que ele já estava envolvido na criminalidade e ele não teve bons exemplos, alguém que ensinasse o que é certo e o que é errado.

KA (16) – Não vai porque ele não teve um espelho.

GI (17) – Eu acho que ele não tendo exemplo, ele não ia. – **Você acha que seria decisivo pra ele perdoar o fato de o senhor ter pago o prejuízo dele no dia anterior?** – Sim, porque antes a gente não sabe, mas antes ele já era de certos furtos. Eu acho que não por isso, mas por ele ser jovem, ele teria que ter o exemplo.

CA (17) Ele iria cobrar a dívida porque a vida dele não foi melhor, não foi generosa com ele. Ele não teria ensinamento.

FE (16) Aí já fica mais difícil, mas talvez ele pudesse perdoar. Se a consciência dele pudesse ver que aquilo era certo, ele poderia. Mas ficaria mais difícil porque o velho não ajudou ele, daí seria uma coisa diferente: ele não foi ajudado primeiro para depois ajudar o outro.

MA (17) Não, eu acho que não deixaria. Porque as pessoas são formadas por valores de convivência. A convivência cria a formação pessoal.

RE (16) Não, de jeito nenhum, porque aí ele não teve o mesmo reconhecimento do velho, ele [o velho] não assumiu a culpa. Agora já é outro caso, o Carlinhos vai ter que assumir a culpa. Ele não teve o exemplo de como fazer, ser bondoso.

JO (17) Eu acredito que isso vai fazer com que ele pense que a necessidade dele é maior. Eu acho que ele vai cobrar o garoto.

Uma primeira revisão das respostas havia direcionado nossa percepção para uma moral hedonista, instrumental relativista, típica do nível pré-convencional de Kohlberg. Afirmações como "ele não foi ajudado primeiro para depois ajudar o outro" nos chegaram como evidências dessa moral por carregarem aquela filosofia do "você primeiro coça as minhas costas, e eu depois coço as suas". Foi só o que conseguimos ver nesse exame inicial. Embora não fosse um olhar equivocado, havia mais ali. Até que despertamos. Estávamos trabalhando com sujeitos reais, de carne e osso. Aquelas eram as suas respostas. E elas representam um recorte (ainda que minúsculo) da nossa juventude. Seria fantástico ouvirmo-los dizerem: "Mesmo se o senhor não tivesse assumido o prejuízo de Carlinhos, o menino deveria, ainda mais, recolher de sua experiência negativa – o desastre no supermercado e o consequente prejuízo – o influxo necessário para se colocar no lugar do outro necessitado e protelar a dívida". Ou: "Carlinhos não deveria deixar suas ações dependerem dos benefícios recebidos. Deveria agir movido pelo consórcio simultâneo de suas convicções racionais e da compaixão que a legítima necessidade do colega lhe está suscitando"[79]. Seria até apreciável, mas não seria verdadeiro.

Ora, debruçamo-nos então sobre as respostas e conseguimos ouvir o que de fato esses jovens estavam querendo nos dizer. A personagem plana que havíamos criado, Carlinhos, assomou à nossa frente e ganhou requintes de realidade. Ele estava envolvido com a marginalidade: praticava pequenos furtos, metia-se inadvertidamente em confusões as mais diversas naquele bairro, igualzinho a um sem-número de jovens e adolescentes que frequentam as escolas – sobretudo as públicas – do nosso país. E, não obstante estar precisando de dinheiro, acabava de assumir mais um prejuízo: oitenta reais. De que forma ele iria saldar isso? Perdoando uma dívida de 30 reais? Pouco provável!

Os entrevistados estão nos dizendo como funcionam as coisas entre eles. Para muitos a "lei" é a seguinte: "toma lá, dá cá", bem em consonância com os achados de D'Aurea-Tardeli (2009, p. 83) numa investigação com 770 adolescentes do Ensino Médio: "há manifestação incipiente da solidariedade nos projetos de vida dos adolescentes, sendo que o outro como alguém desconhecido é muito pouco incluído [...]". Sendo o individualismo egoísta o regente das relações contemporâneas, as pessoas estão livres para exprimir, sem rodeios, a prioridade de suas escolhas. Mas isso não é tudo: na sociedade do "pós-dever", "já não é

[79] Perguntada se Carlinhos teria a obrigação de perdoar a dívida, TAN responde: "Porque o velho ajudou ele, não, mas por solidariedade". Na sequência de sua entrevista, ainda complementará esse pensamento, dizendo que Carlinhos, diferentemente dela, seria mais influenciado pela atitude do senhor. Em lugar do menino, ela seria mais movida pela necessidade familiar do devedor. Embora auspiciosa, não podemos deixar de notar que a estrutura presente neste raciocínio não acompanha de forma linear todo o conjunto de suas respostas.

verdadeiramente imoral pensarmos apenas em nós próprios, o referencial do eu adquiriu direito de cidadania" (LIPOVETSKY, 1994, p. 150). Se o dever, sobretudo com o outro, não vai além de uma opção livre, há uma retração da virtude. Não que haja um desaparecimento do "espírito virtuísta"; ele apenas deixa de ser socialmente preponderante. Associado a moralismo, e portanto sinônimo de terrorismo e desumanidade, acaba engolfado por um "minimalismo ético" adotado na conduta. Como veremos adiante a propósito da nossa terceira história, ações virtuosas de vulto estão em extinção na opinião de nossos jovens. Ponto para Lipovetsky. Mas como explicar que eles se ressentem da escassez de exemplos morais, de ações virtuosas que, qual um marca-touros, deixem um registro indelével em suas consciências, abram sulcos profundos em seus caracteres? Insistimos: a contradição é menor do que um primeiro exame leva a acreditar. Teríamos que nos voltar para o nascedouro da concepção dos deveres. Mas eis-nos novamente enveredando-nos por conclusões antes do tempo.

Revisitemos as justificativas há pouco mencionadas. LAU, por exemplo, fala de experimentarmos um "conserto" para que nossas concepções mudem. Na opinião dela, ninguém vai posar de virtuoso se não for impactado por exemplos. Concorda com LAU a entrevistada HEL, cuja resposta não transcrevemos. Para ela, "se isso não tivesse acontecido, ele [Carlinhos] com certeza não teria essa base que ele teria tido". De que base ela está falando? Deixemos que CA nos diga: a plataforma da generosidade, que chega aquinhoando a vida de ensinamento prático, encarnado, fazendo-a melhor. Em exata sintonia, LIN dirá que, se apesar de compadecido, o senhor não assumisse o prejuízo, Carlinhos "não ia conhecer [...] a bondade das pessoas". Ou seja, o "celeiro" de onde terá alguma possibilidade de extrair bondade quando a vida o exigir. E por falar em plataforma, alicerce, LIA, depois de adjetivar como bonita a ação do homem no episódio do litro de uísque e atribuir a essa beleza a responsabilidade do perdão que Carlinhos multiplicou ao colega devedor, afirma que a atitude anterior fez o menino sentir-se protegido. A compaixão aconchega, aninha.

KA, como vimos, fala em espelho. GI diz que o jovem (em geral) precisa de um exemplo. Mas olhemos o que FE está-nos dizendo: "Se a consciência dele pudesse ver que aquilo era certo, ele poderia". O problema é que a consciência dele não enxerga, não alcança, está aquém. Nas palavras de FE, "ficaria mais difícil porque o velho não ajudou ele". O que fazer então? Seguindo o raciocínio de FE, é necessário que ele seja "ajudado primeiro para depois ajudar o outro". Ele precisa ver como se faz, ser arrastado pelo exemplo; e, principalmente, desejar isso. Mas alguém precisa começar a arrastá-lo primeiro, colocá-lo no declive e empurrá-lo; acionar o mecanismo. Outra entrevistada, VIC, de quem também não

transcrevemos a resposta, menciona a expressão “agir com outros olhos”, clarividência que já estaria em operação no menino, exceto se o senhor no supermercado se esquivasse da compaixão.

MA diagnostica: “as pessoas são formadas por valores de convivência. A convivência cria a formação pessoal”. Quem disse isso pra ele? Não foi Piaget? Trevisol (2009, p. 170), embora esteja sendo específica quanto ao papel do professor no processo educacional, chegou à mesma conclusão, ao mencionar a importância de alguém se tornar “*exemplo de vivência* do conjunto de valores que apregoa”.

RE, por sua vez, chama-nos a atenção para o fato de que faltou bondade para Carlinhos perdoar, mas “Ele não teve o exemplo de como fazer, ser bondoso”, ou seja, bondade se experimenta, não se aprende se os instrumentos forem unicamente as histórias e a moral delas. JO também nos deixa uma pérola: “Eu acredito que isso [a falta de exemplo] vai fazer com que ele pense que a necessidade dele é maior. Eu acho que ele vai cobrar o garoto”. Se entendemos bem, ações de compaixão (e outras desse calibre) têm o poder de amiudar (ou de não agigantar) as nossas necessidades. Diante da gratuidade do ato recebido, alguém pode relativizar ou mesmo mudar o *status* das necessidades pessoais reais, convertendo-as, quem sabe, em pseudonecessidades[80].

Concorda com o que viemos discutindo o resultado das respostas dos entrevistados a nossa próxima pergunta:

Pergunta 3: *O que mais influenciou Carlinhos: a atitude do senhor no supermercado ou as condições do devedor?*

Quadro 20. Percentual de respostas à pergunta 3 da *História de Carlinhos.*

“O que mais influenciou Carlinhos: a atitude do senhor no supermercado ou as condições do devedor?	
82%	Disseram que foi a atitude do senhor.
10%	Acreditam que foram as condições do devedor.
8%	Responderam que as duas igualmente influenciaram Carlinhos.

[80] PAM traz uma justificativa bem consonante com a de JO.

LU (18) – **O que mais influenciou Carlinhos a perdoar a dívida: a atitude do senhor no supermercado ou as condições do devedor (pai desempregado, menino suplicando etc)?** – Agora você pegou. Eu acho que do cara ter feito aquilo lá pra ele. Porque ele viu o tanto que ele precisava daquele perdão, daquela ajuda. Se não fosse o cara, ele nunca ia pensar de outra forma. Então ele estava indo pra roubar o chocolate, ele não pensa em ninguém. Eu acho que ele não ia acabar perdoando o menino, ele ia dar um prazo maior [se dependesse apenas das condições].

KA (16) – Uma puxa a outra. O menino já estava com sentimento de compaixão dentro dele porque o senhor colocou isso nele. Então ele já estava com esse sentimento, aí ele se coloca na situação do menino como ele estava no dia anterior. Daí é mais fácil ele se colocar no lugar da pessoa porque ele passou por aquilo, por tudo o que o menino estava passando naquele momento.

LU vê na compaixão experimentada por Carlinhos uma mudança de mente, sem o que, no máximo, poderia dilatar o prazo. Para KA, o sentimento de compaixão que agora Carlinhos transporta com ele (ainda estava bastante vívido) contribui com sua descentração: ele consegue ver a si mesmo na condição do outro. Essa também é a opinião de AN. Diferentemente, MAR começa dizendo que as condições do menino capturam primeiro a compaixão de Carlinhos. Resolvemos insistir, lembrando-lhe sua resposta anterior, e ela reconsidera.

MAR (18) – **O que mais influenciou...?** – As condições do menino, o pesar da voz. – **Mas agora há pouco você disse que se o senhor não o tivesse tratado daquele modo, ele não perdoaria. E o devedor estaria na mesma condição: pai desempregado etc. Você acha que só o fato de estar desempregado...** – Não, não é decisivo. Eu acho que o que decidiu foi o que foi feito pra ele mesmo. – **Mas o outro estar em dificuldades é importante para o mover também?** – É importante, mas o mais decisivo seria o caso que foi feito pra ele.

CA vê nos antecedentes de Carlinhos uma impossibilidade de se deixar levar pelas condições de um devedor. Ele precisava de algo mais contundente que afetasse suas disposições interiores. HEL vai além: sem negar a relevância das condições do devedor, afirma a essencialidade daquilo que o senhor prodigalizou para o menino infrator. Já MA opõe a experiência encarnada de Carlinhos no supermercado à notícia que o amigo devedor lhe trouxe. Para esse sujeito, o fato vivido é incomparavelmente mais mobilizador do que o fato narrado.

CA (17) – O senhor do supermercado, eu acho que isso é mais forte. – **Mas a pessoa que está em necessidade também conta?** – Eu acho que conta, mas no caso dele não tanto quanto o senhor.

HEL (17) Com certeza, o senhor ter perdoado a dívida dele. – **Essa atitude é forte na hora de a pessoa reproduzi-la?** – Ah, sim, é forte. [...] Mas o menino também passando por uma situação é complicado, mas a dívida que o senhor perdoou eu acho que foi um fato fundamental pra ele.

MA (17) – Eu acho que acaba sendo mais forte a primeira, a do senhor que pagou, justamente pela história fazer a gente conviver por isso, porque quando você passa por uma coisa é diferente de quando você ouve falar. Queira ou não, o outro rapaz contou pra ele, mas o senhor... a história nos faz passar por isso. – **A experiência conta muito?** – A experiência conta muito.

A resposta de MA dirige nossa atenção para a importância dos ambientes sociais nos quais o indivíduo interage. Tognetta e Vinha (2009, p.39) lembram que a generosidade, por exemplo, "não se aprende com projetos sociais de *dar ao outro o que lhe falta*, e sim com a experiência cotidiana de pensar sobre seus próprios sentimentos e poder ter trocas recíprocas com seus pares para poder, então, sensibilizar-se com a dor alheia". O mesmo pode ser dito com relação à justiça e outras virtudes. A qualidade das relações sociais dos ambientes onde as pessoas interagem é, portanto, essencial para que possam "experimentar aqueles valores antes [apenas] interiorizados" (TOGNETTA, 2006, p. 138) e sentirem-se valor. Essa conquista é o que as fará "passar das significações sociais a uma construção própria" (p. 138). Vejamos, ainda, outras três respostas.

GE (15) – Eu acho que isso aí [as condições] ele não ia ligar muito. Eu acho que a atitude do senhor de ter pagado pra ele o litro de uísque.

RE (16) – **Mas dos dois qual você acha que pesa mais na hora de tomar uma atitude?** – O do velhinho. Porque marca profundamente.

VI (17) – **Você acha que isso sensibiliza mais?** – Sim. Você não tem nada a ver com o cara. Daí paga uma dívida que nem é sua. – **Você ficaria tocado se lhe acontecesse uma coisa dessas?** – Sim.

Não estamos querendo diminuir a importância das condições do infortunado quando se trata de suscitar compaixão. A prova disso é que alguns sujeitos chegaram a mencionar, antes de optarem pela atitude do senhor, que as duas eram significativas. Também não estamos

afirmando que alguém com o comportamento de Carlinhos seja incapaz de sentir compaixão se não for marcado por uma atitude congênere. Tampouco queremos levantar qualquer hipótese de que apenas um grupo seleto de pessoas morais sente compaixão por seus semelhantes sofredores. Muito menos ainda que a compaixão só pode ser reproduzida por aquele que foi tratado compassivamente. Não. Às vezes, dá-se exatamente o contrário: por terem sido tratadas sem compaixão, muitas pessoas deliberadamente escolhem agir de maneira totalmente diferente. O que estamos afirmando, e nossa pesquisa o revelou, é que nossos jovens sujeitos, reféns de seus estéreis ambientes, no que diz respeito à prática das virtudes, e carentes de pares com quem, numa relação virtuosa de mutualidade, possam agregar valores morais à sua personalidade, acabam dependentes de serem influenciados e impulsionados a ações virtuosas por modelos esporádicos que elegem em torno de si. De acordo com a explicação de BUL, numa ressonância com o que já tivemos oportunidade de ver sucintamente quando discutimos a pergunta 2, faltam olhos às pessoas para darem com as necessidades das outras. E, para esta entrevistada, o que nos faz parar de tatear, ou de consumir os nossos dias com renovadas preocupações com as carências próprias, são atitudes libertadoras como a do senhor no supermercado, que colocam em nosso regaço uma medida boa, transbordante. Em suas palavras, é como se a pessoa "abrisse o leque" e retirasse a venda que impedia a luminosidade de indicar-lhe novos caminhos. Ou seja, as virtudes têm uma maternidade comum: dependem de ações observáveis e experimentáveis que deem aos circunstantes oportunidades de desequilibrarem as estruturas de pensamento existentes. Ao mesmo tempo em que causam admiração – o combustível energético para a ação –, desestabilizam os "lugares" confortáveis e seguros de nossas reações rotineiras. Smith (1759/1999) já havia percebido isso: quando sentimentos como o do senhor no supermercado não apenas coincidem com os nossos, mas ainda são capazes de os orientar, dirigir e formar, revelando muitas coisas que até então ignorávamos, além de os aprovar, dada a sua incomum agudeza, acabamos espantados e "remuneramos" aquele que os dispensou com dedicada admiração, a mesma que tomaremos como medida futura para aferir a nossa própria conduta. Podemos agora concordar que "abrir os olhos" é o mesmo que experimentar um desequilíbrio. É ver o que não se mostrava antes. Resta escolher entre adicionar os elementos da mudança aos esquemas que já trazíamos anteriormente para construir novos esquemas ou nos proteger do novo com medo da proposta de revolução que ele chega anunciando.

BUL (17) – Eu acho que a atitude do velho faria com que ele abrisse os olhos pra enxergar a consequência, enxergar a situação do menino. Se o velho não tivesse ajudado, ele ia estar com os olhos

fechados, é como se uma atitude de um acabasse fechando seus olhos pra outra coisa. Se o velho tivesse aberto os olhos dele, vamos colocar assim, ele conseguiria ver a situação do menino e poderia pensar, ou talvez ele não perdoasse, mas ele teria uma chance maior de querer melhorar, de se [palavra ininteligível] como o velho, de certa forma mesmo. Ele conseguiria ver melhor a situação dos outros. É como se você abrisse o leque, é como se você tivesse o tempo todo vendado com um problema, com a falta de dinheiro, com a falta de alimento, com a falta de tudo, de repente alguém virasse e "ó, eu te ajudo, eu te dou uma última chance". Eu acho que isso fez ele abrir os olhos pra ele tentar ser melhor.

Esses números a que chegamos quando quisemos saber o que mais influenciou Carlinhos são coerentes com os da pergunta anterior. Ao afirmarem com segurança que a falta de exemplo não garantiria uma atitude de compaixão com o devedor (88%), nossos sujeitos estão sublinhando a atitude que o desconhecido do supermercado teve com Carlinhos (90%, se incluirmos os 8% que equipararam a atitude do senhor às condições do devedor). Redundante que pareça, trazemos, ainda, a fala de RON, mais uma contribuição que, a exemplo de outras que já reproduzimos, está longe de se enquadrar em reconhecidos estereótipos. Ao que já discutimos, acrescenta-se a questão da honra com que Carlinhos foi deferido quando entrou em contato com a virtude do desconhecido do supermercado. Valorizado moralmente, seus depósitos estão potencializados para privar com outros com igual honradez.

RON (15) – Ali teve uma motivação, alguém olhou pra ele de um jeito diferente. Então ele teve honra daquilo que aconteceu com ele, foi mais um adjetivo, uma motivação pra ele fazer isso com o menino.

Esses dados nos dão uma pista, implicitamente depreendida das respostas dos sujeitos: na hora de efetivamente agir perdoando, algumas experiências precisam comparecer. Em outras palavras, no caso da compaixão (e o veremos também na próxima história submetida aos entrevistados), é preciso que ela tenha se tornado carne, tenha impregnado o sujeito. Foi o que ensinou Comte-Sponville (1995) quando disse que as virtudes são nossos valores morais, mas encarnados, vividos, em ato. Do contrário, a despeito do apelo da situação,

JON (17) – Eu acho que ele não perdoaria. Ele também podia até perdoar porque aí tem que ver o lado do outro também. Do mesmo jeito que ele estava precisando, ele era humilde, como fala a história, o pai do outro perdeu o emprego e não vinha dando dinheiro pra ele. Ele até podia perdoar, mas eu acho que seria mais difícil.

5.2.2 – Conclusões do Estudo 2

Levando em conta os julgamentos dos participantes desta pesquisa às questões propostas acerca da *História de Carlinhos,* podemos tirar as seguintes conclusões:

- Ser tratado magnanimamente com compaixão mobiliza muito mais para a ação moral compassiva do que os motivos imanentes do infortunado que reclamam atendimento.

- O fator surpresa do gesto magnânimo de um desconhecido é o grande responsável pela "coação" interna que passa a ter ocasião no beneficiado. Se há uma "dívida", esta deve ser procurada na gratidão que a atitude inusitada suscitou; se há uma garantia de que a necessidade alheia será considerada, ela se encontra no valor que a compaixão conferiu anteriormente a este que agora está na iminência de reproduzi-la.

- A ausência de um exemplo motivador tolheria a ação compassiva, não obstante a situação daquele que a solicita continuar despertando os sentimentos dos circunstantes. A ação dependeria do impacto de uma experiência gratuita que se conservou de maneira privilegiada nas *representações de si* do beneficiado. Ou seja, a ação dependeria de quanto, neste último, a compaixão estará doravante investida afetivamente.

- Há uma correspondência entre o diagnóstico de Lipovetsky (1994) e o dos jovens entrevistados quanto à retração da virtude nos relacionamentos da sociedade em que estes vivem: deixa de ser imoral assumir o "eu" como o referencial maior. Solidariedade, somente se não for à custa dos próprios interesses.

- Os jovens queixam-se da falta de exemplos inspiradores, sem os quais não terão *espelhos* que lhes ofereçam ideais, *olhos* que de fato enxerguem o mundo do outro e *condições intelectuais e afetivas* de relativizar os próprios interesses.

- Incursos em ambientes estéreis de virtudes e obstados quanto às relações sociais efetivas de cooperação, os jovens localizam em experiências como a da história relatada e na admiração que ela é capaz de despertar a possibilidade de terem seu egoísmo confrontado.

5.3 - Estudo 3 – Em busca de uma contraprova: um estudo sobre a justiça

A próxima história que propusemos a nossos sujeitos colocava um adolescente como alvo da justiça/honestidade de um amigo de classe. Optamos por uma situação cujo fundamento demandava uma atitude exigível: um garoto utilizou furtivamente um aparelho eletrônico de um amigo e o danificou. Ele tem todas as possibilidades de escapar ileso de culpabilidade caso se omita. Mas resolve pela justiça/honestidade, o que não o poupa do dissabor das consequências que lhe sobrevêm. A história deixa patente o dever que o direito alheio impõe ao garoto que danificou o aparelho. Quisemos ver se nossos sujeitos apreenderiam isso. Eles até verbalizaram que sim (88% declararam que era uma obrigação ou um dever do adolescente ser honesto com o dono do objeto quebrado). Mas a atitude pouco comum de justiça em casos em que o interesse pessoal será preterido – segundo nossos adolescentes, raros de serem encontrados hoje em dia – despe-se, nesse caso, da normalidade que seu caráter de obrigatoriedade lhe deveria conferir, para assumir o *status* de dom. Nossos sujeitos parecem estar nos dizendo que, mesmo ao cumprir seu dever, é como se o adolescente de nossa história estivesse dando ao amigo não o que lhe coubesse por direito (o seu aparelho eletrônico em perfeito estado), mas algo que a sua generosidade gratuitamente deliberou a título de beneficência, não sendo dever de quem favorece e tampouco direito de quem é favorecido. Ato contínuo, a reação de quem experimenta na própria pele essa justiça (cuja escassez torna-a matizada de generosidade) ou de quem a presencia em seu entorno é de uma espécie de endividamento moral, à semelhança daquilo que já tivemos a oportunidade de verificar na história de Carlinhos. O direito torna-se, assim, lucro, chance, "colher de chá" que o seu detentor tem o privilégio de auferir quando a justiça – tornada benevolência – de um semelhante o alcança.

Nossa história de justiça/honestidade tem uma sequência. André, o dono do aparelho eletrônico, que foi "beneficiado" pela atitude do colega, danifica, ele mesmo, um bem de um estabelecimento. Está em dúvida se deve agir ou não com justiça, sabendo que se escolher a segunda opção, ver-se-á livre de dissabores financeiros. O que moverá André: a atitude do colega ou o direito do dono do estabelecimento (este último reconhecido ou pelo caráter deontológico da justiça, ou pela exigibilidade social)? Vamos deixar que nossos sujeitos deem a resposta. Antes, na íntegra, a história que contamos a eles.

5.3.1 - História de André

Durante o intervalo na escola, um adolescente foi até a sua sala de aula buscar uma revista. Ao passar pela carteira de André, um aparelho de MP4 à vista chamou a sua atenção. Mudou de ideia. Deixou a revista de lado e ficou ouvindo músicas durante 10 minutos. Quando foi recolocar o MP4 no lugar, teve um azar: o aparelho caiu no chão e se quebrou, deixando de funcionar. Ninguém tinha visto o acidente. O adolescente poderia simplesmente se calar, deixar rapidamente a sala, e ninguém saberia que tinha sido ele o autor do dano. Mas fez exatamente o contrário: ficou esperando o intervalo terminar e, logo que André entrou na sala, comunicou a ele o ocorrido. André não se zangou, mas exigiu um novo MP4. No dia seguinte, o pai do garoto, um senhor de vida difícil, comprou parceladamente um aparelho novo e pediu ao filho que o entregasse a André. Um dia depois, André está num dilema. Ele alugou um DVD para assistir. Quando o manuseava, sem que tivesse intenção, o disco escapou da sua mão, rolou pelo chão e acabou ficando riscado, o que prejudicou uma parte do filme. Trata-se de um lançamento. A locadora exigirá o valor de um DVD novo quando souber. Justo naquele mês em que seu pai está tão apertado. Ele sabe que quando isso acontece, as pessoas costumam se calar. Devolvem o filme como se nada tivesse ocorrido. Caso o próximo cliente reclame, acabam dizendo que com elas o filme rodou normalmente, e não há como provar o contrário. Agora ele está se dirigindo à locadora e pensa no que fará.

A primeira pergunta, como se deve imaginar, foi a seguinte:

Pergunta 1: *Como André deve agir? Por quê?*

Quadro 21. Percentual de respostas à pergunta 1 da *História de André.*

"Como André deve agir?"	
96%	Responderam que ele deve falar a verdade na locadora.
2%	Responderam que ele omitirá a verdade. (um único sujeito).
2%	Ficaram em dúvida.[81]

[81] Apenas um sujeito, que disse não estar certo se ele próprio o faria, embora raciocinasse que se tratava de um dever, cujo não cumprimento prejudicaria o outro. Por sua vez, o sujeito que garantiu que André não falaria a verdade, LEM, colocou-se resolutamente ao lado do menino: "Eu devolveria riscado mesmo".

Quanto às justificativas que nossos sujeitos (96%) deram, temos o seguinte:[82]

– 37,5% aludiram predominantemente à influência da atitude do amigo que foi justo no caso do MP4, decisiva para que o dono da locadora soubesse a verdade. Trata-se, portanto, de passar adiante a justiça ou a honestidade: é uma reprodução, para alguns compulsória, de um "benefício". Vejamos algumas respostas.

AN (17) – Ele teve um exemplo muito grande do próprio menino que poderia ter ficado quieto. Ele assumiu toda a culpa e por mais que o pai não tinha condição, de ser apertado, ele disse: "não, fui eu que quebrei, eu dou um jeito de comprar outro pra você". Ele teve um exemplo muito forte assim, por ser até da mesma classe, sei lá, da mesma idade. Na hora do DVD, ele deveria falar porque todo mundo, como fala na história, entrega sem falar nada pra locadora. Ele teve um exemplo tão forte, ele sentiu comovido: se o meu amigo lá da classe fez comigo, por que eu não posso fazer também?

TI (17) – Ele deve falar a verdade. – **Por quê?** – Sei lá, pelo peso na consciência que ele vai ficar porque o amigo dele falou a verdade. Eu acho que é assim: tudo na nossa vida a gente se baseia em exemplos. Se a gente tem bons exemplos, nós somos boas pessoas, a não ser que a gente seja muito mau-caráter.

WA (17) – Eu acho que ele deveria se espelhar na atitude do outro que quebrou o MP3 dele e falar: "bom, eu quebrei, estou disposto a pagar e fazer o mesmo. Eu risquei o CD, mesmo sem querer", que nem o outro que derrubou sem querer o MP4, "e estou disposto a pagar também".

GE (15) – Pela influência do garoto que derrubou o MP4, ele também iria se comover e pegar e falar que foi ele.

Diferentemente do que aferimos na história anterior, cuja motivação para a prática do bem recaiu consideravelmente sobre a força do exemplo (59,1%), menos da metade de nossos sujeitos (37,5%) atribuem ao mesmo incentivo uma razão de peso para André ser justo com o dono da locadora. Ainda assim esta justificativa foi aquela à qual nossos entrevistados mais recorreram para explicar a posterior honestidade de André na locadora, embora não lhes tenha escapado o caráter obrigatório da ação do adolescente, colega de classe de André, no caso do MP4 (88% reconheceram o dever do menino)[83]. 60,3% deram outros tipos de respostas,

[82] Logo na sequência, no quadro 22, sintetizaremos em categorias a totalidade das justificativas.
[83] O que poderia concorrer com suas escolhas, já que uma ação a que se deve obrigatoriamente aderir poderia empanar seu brilho.

categorizadas em dois outros grupos com indiscutível afinidade, que levavam em consideração:

a) O dever da consciência e do caráter de André (33,3%);
b) O direito do dono da locadora e dos próximos clientes (27%).[84]

Os sujeitos da categoria "a" dão justificativas que privilegiam o foro íntimo de André: se lesar o próximo, é sua consciência que ficará transtornada. Os da categoria "b" dão visibilidade ao sujeito de direitos, de acordo com nossa história identificado de forma dupla: o dono da locadora, proprietário do bem danificado, e os futuros clientes, sobre os quais poderá recair a culpa. Em algumas respostas, como poderemos notar, ambas as categorias aparecem quase indissociadas.

MAR (18) – Porque não é certo. Se eu alugasse um filme e estragasse o filme, eu não ia devolver assim sem falar nada.

JE (17) – Ah, falar a verdade. Porque se ele mentir vai ser pior pra ele. É melhor falar a verdade, o moço da locadora vai entender talvez. Eu acho que mentir não vale a pena.

FE (16) – Porque a consciência dele ia ficar meio pesada: "nossa, devolvi e nem falei que eu tinha riscado. Outras pessoas vão tentar alugar e não vão conseguir assistir. Vai travar, e elas vão reclamar". – **Mesmo que ele saiba que o dono da locadora vai exigir dele um DVD novo?** – Acho que ele tem que falar a verdade.

JON (17) – O certo seria ele falar que riscou e, no caso, pagar outro. – **Por quê?** – Aí vai do caráter da pessoa, honestidade.

KA (16) – É questão de honestidade você assumir o que você fez. Todo mundo erra, o dono da locadora vive daquilo, o dinheiro dele sai dali, então tem que ser honesto, tem que falar que quebrou.

CA (17) – Eu acho que ele tem que falar pra locadora que tá riscado porque estava na mão dele o CD, eu acho que é um direito da locadora isso porque o DVD é particular, exatamente como o MP3 dele.

[84] O conjunto de respostas "André deve falar a verdade na locadora" teve, ainda, um sujeito (2% - categorizado como "Outras") para quem o autor do dano no DVD não deve temer dizer o que aconteceu, pois "foi sem querer; ele não teve culpa". Ver quadro 22.

LA (17) – Primeiro que foi uma coisa que aconteceu com ele, e depois se outra pessoa fosse reclamar desse DVD riscado, provavelmente a culpa cairia sobre a pessoa e nunca se sabe quem é essa pessoa [o verdadeiro culpado].

Quadro 22. Categorias das justificativas às respostas "André deve falar a verdade" (96%) – (pergunta 1 da *História de André*).

37,5%	A influência da atitude do amigo no episódio do MP4.
33,3%	O dever da consciência e do caráter de André.
27%	O direito do dono da locadora e dos próximos clientes.
2%	Outras (um único sujeito).

Os 37,5% que elegeram a influência da atitude do amigo, no episódio do MP4, como a grande responsável por André falar a verdade na locadora, assim o fizeram, a nosso ver, e como adiante voltaremos a destacar, em boa medida porque sua pouca frequência dá-lhe uma nova configuração. Ela se torna admirável e acaba por requestar a consciência daquele que recebe seu "benefício", a exemplo do que já vimos na história de Carlinhos, a propósito da compaixão. Podemos agora ampliar um pouco as explicações sobre o motivo que nos levou, num estudo sobre a compaixão, a criar uma história similar cujo conteúdo central é a justiça. Apoiados na certeza de que o gesto de justiça do amigo de André não é algo que se presencia a todo momento no universo de nossos sujeitos, tínhamos a hipótese de que, por essa razão, ele seria condecorado como algo digno de aplausos (e, consequentemente, de imitação) e ocuparia mais espaço nas considerações de nossos adolescentes, retendo uma atenção que poderia ser direcionada para os direitos alheios ou para as inclinações do caráter de nosso protagonista como as alavancas da ação moral. A história da justiça funciona como a nossa contraprova: deformada, de certo modo, em sua natureza pelo olhar de nossos sujeitos e alçada à categoria de benefício, a virtude do amigo de André chega com o poder de impressionar e exigir dos que nela foram exercitados uma correspondência estreita. Numa cultura do declínio do dever, em que "temos proibições, mas já não temos prescrições sacrificiais; valores, mas não imperativos heroicos; sentimentos morais, mas não sentimentos de dívida" (LIPOVETSKY, 1994, p. 67), somente se se aparentar com as virtudes benevolentes, a honestidade sacrificial será condecorada.

Nossos sujeitos, portanto, estiveram a nos dizer o seguinte: o que admiram na compaixão é a sua natureza de espontaneidade, de presente, de favor imerecido, que também pode ser encontrada na generosidade, na bondade, mas também na justiça ou na honestidade quando a compreensão das peculiaridades de seu registro é deformada. E para nós isto é o mais importante: o elemento de gratuidade das virtudes. A experiência com a história de André, embora de menor envergadura que aquela com a história de Carlinhos, mostra que nossos sujeitos se deixam apreender por esse fenômeno, não importa que, nessa história, contingencialmente reconstruído. O fato é que parecem ficar enleados, têm os sentidos suspensos, deixam-se capturar. A grande questão não está em classificar as ações de Carlinhos e André como heterônomas pelo fato de dependerem de um comportamento para passá-lo adiante. Até porque não desconsideramos que muitos de nossos sujeitos, ao dizerem que "fizeram isso [dispensaram compaixão e justiça] para ele, agora ele precisa fazer também para o outro", podem estar encarando a ação "moral" como uma moeda de troca, uma relação mercantilizada que calcula interesses e deduz os riscos envolvidos. O exemplo, pretenso inspirador, não iria além de uma sombra renitente a cobrar ação semelhante para o bem do desencargo da consciência. A questão central de nossa pesquisa pretendeu perscrutar algo contido na forma da compaixão, que arriscamos denominar como um invariante sempre presente quando ela e outras virtudes afins aparecem. Trata-se da gratuidade. Ao longo dessa discussão, temos procurado reunir os elementos empíricos para pensar essa hipótese, qual seja: a gratuidade de um benefício recebido pode fazer muito pelas realidades psicológicas do indivíduo, no sentido de se imiscuir em seus mecanismos interiores a fim de que eles passem a funcionar desarmados dos interesses que maculam a moral. A gratuidade pode desprogramar, descontaminar as elucubrações que comprometem sensivelmente a natureza desinteressada da vida ética, conferindo ao raciocínio e aos atos a excelência pretendida. Podemos dar mais um passo agora, apropriando-nos da afirmação de Tognetta (2006) sobre o fato de que a fonte ou ideia do bem está em nós mesmos. Mas para que precisaríamos, então, de um outro significativo para fazermos central uma virtude ou valor? Ora, de acordo com nossa autora, para que sejamos ajudados a entrar em contato com essa fonte, por meio da experiência, afinal, "somente é possível atribuir um valor, devidamente apropriado, àquilo que conhecemos" (TOGNETTA; VINHA, 2009, p. 37). E no processo dessa descoberta individual, as relações afetivas são obrigatórias. Remontam à família, que representa bem esse espaço de tais relações, que, por sua vez, conferem, com gratuidade e incondicionalidade, o valor a que a criança aspira. Esse processo de interiorização precisará ser ressignificado à medida que as representações de si estão sendo construídas. A adolescência será um espaço

oportuno para entrar em contato com essas fontes de si. A experiência com a atitude compassiva do senhor no supermercado, por exemplo, pode contribuir grandemente com a ressignificação da gratuidade anteriormente internalizada.

Precisamos dizer que os 62,3% restantes que disseram que André deve falar a verdade na locadora e, em sua grande maioria, basearam suas respostas no dever da consciência de André (33,3%) e no direito do dono da locadora e/ou dos futuros clientes (27%), a nosso ver, não são mais morais do que os 37,5% que escolheram a influência da atitude do amigo de André. E por uma razão simples: em suas justificativas, parte dos 62,3% parece capitular diante da exigibilidade social que o direito de propriedade preconiza. Algo como: "é um direito do dono da locadora e pronto!". Outros tomam posição visando a livrar André de futuras enrascadas. Há também os que se explicam na base do "tem que ser honesto"; "a sinceridade é tudo, não importam as consequências"; "porque não é certo não dizer a verdade" e coisas do gênero[85]. Dessas declarações até a concreta implicação da consciência com a verdade e a honestidade pode existir um abismo. A consciência pesada aparece no autônomo e igualmente no heterônomo. Resta saber por que mecanismos elas ficaram pesadas. Isso tem a ver com as legitimações a que um e outro deram vazão na compreensão do fenômeno moral. Mas resolvemos parar por aqui porque esse não é o objetivo de nossa pesquisa. Não pretendemos, como acreditamos já ter explicitado, classificar as respostas, seja de acordo com as duas morais de Piaget, seja com os seis estágios de Kohlberg, seja com qualquer outro parâmetro afim. Da mesma forma que Tognetta (2006), cuja investigação com 150 adolescentes (à qual mais de uma vez já temos recorrido) comprovou uma correspondência entre uma imagem de si, caracterizada por conteúdos éticos, e juízos morais que garantissem a generosidade, o fato de elegermos o sentimento de compaixão como objeto de estudo exigiu-nos uma análise que levasse em conta outros aspectos "não compreendidos na dimensão do direito e, [que] portanto, vão em direção à disposição e, assim, ao reconhecimento dos sentimentos envolvidos" (TOGNETTA, 2006, p. 205). Está-se falando de uma concepção em que "a formação de valores morais ou éticos depende de algo além da tomada de consciência do dever" (TOGNETTA; VINHA, 2009, p. 17). Interessou-nos, antes, verificar a força da gratuidade, no nosso estudo veiculada por meio da compaixão, para "obrigar" por gratidão e

[85] Lógico que há evidentes e honrosas exceções. Encontramos entre os entrevistados quem diga que nem mesmo a iminência do desembolso deve impedir a declaração da verdade. Mas esta solução não tem amparo no "a verdade tem que ser dita, doa a quem doer". Ou seja, não se centraliza a questão do pagamento como a medida unilateralmente correta para a satisfação de uma exigência social-legal, mas a transparência. Tanto que a alternativa, a despeito da impossibilidade de arcar com o prejuízo, é negociar com o proprietário do bem, tentar parcelar, ajustar um pagamento mais caro a cada próxima locação, "nem que seja 50 centavos", até que integralize o valor, como um "modo de reaver o que ele estragou". Não há, portanto, uma esquiva à responsabilidade, no entanto tampouco uma entrega cega e passiva à resolução do problema.

admiração a consciência e os afetos em relação a outrem e à moral, não com os ditames extrínsecos a ela, mas segundo a operação do dom, do favor, da vida. Estaríamos, segundo Puig (1998), inscritos mais no âmbito da "compreensão", que supõe a reflexão sobre situações contextuais, do que no do juízo moral, que se refere à forma universal da reflexão. Se este, em seu formalismo, pretende garantir a pureza do veredito da razão moral diante de qualquer tipo de alteração, a compreensão, por sua vez, "quer reconhecer a particularidade das situações concretas e as respostas, também situacionais, que não só a razão traz, mas também a consciência, o sentimento de equidade, o espírito de conciliação e, afinal, a benevolência e o amor" (PUIG, 1998, p. 107).

Uma questão se impõe: como saber se a força do exemplo do amigo também não se mistura ao dever da consciência ou à consciência do direito do dono da locadora e de seus clientes? E como saber se a compreensão do outro como sujeito de direitos e a consciência pessoal do dever não comparecem também nas respostas que apontaram a influência da atitude do amigo como a grande responsável por André ter dito a verdade? Bom, isso será assunto para nossa terceira pergunta. Agora é a vez de, à semelhança do que havíamos feito com a história de Carlinhos, introduzirmos um complicador: o amigo de André trocou a justiça/honestidade pela omissão. Perguntamos a nossos sujeitos:

Pergunta 2: *Bom, André informou à locadora sobre o DVD riscado. Mas e se o amigo de André não tivesse agido daquele modo com ele, André informaria à locadora o ocorrido com o DVD? Por quê?*

As respostas que obtivemos não foram tão pontuais, polarizadas apenas em "sim" e "não". Houve algumas dispersões, o que nos levou também a considerar os enquadramentos "dependeria de seu caráter/honestidade", "deveria, mas não falaria" e "talvez". Os resultados foram os seguintes:

Quadro 23. Percentual de respostas à pergunta 2 da *História de André.*

"E se o amigo de André não tivesse sido justo/honesto com ele, mesmo assim André diria a verdade na locadora?"	
42%	Responderam taxativamente "não".
18%	Responderam que "sim", André falaria.
18%	Acreditam que dependeria de seu caráter/honestidade.
14%	Disseram que André "deveria, mas não falaria".
8%	Não estavam bem certos quanto ao que André faria.

Se ao grupo dos que responderam "não" acrescentarmos as respostas dos que afirmaram que André, embora devesse, não falaria e também as respostas dos indecisos, para quem André "talvez" não diga, teremos um total de 64% de respostas negativas, bastante compatível com os resultados de nossa próxima pergunta, quando os sujeitos nos informaram que o que mais influenciou André a falar a verdade foi a atitude do amigo (71,4%). Mas vamos nos deter um pouco nesta segunda pergunta do caso de André, verificando que justificativas nossos sujeitos deram para suas escolhas, assim apreenderemos melhor o que quiseram nos dizer.[86] Comecemos por aqueles que responderam sim (18%). Separamos dois exemplos que surpreendem pelo raciocínio que apresentam, o que as respostas desses sujeitos a perguntas posteriores o confirmarão.

JE (17) – **Bom, a nossa história termina assim: André vai à locadora e fala a verdade sobre o DVD riscado, e então a locadora exige um novo DVD. Mas e se o amigo de André não tivesse agido daquele modo com ele, André iria informar à locadora o ocorrido com o DVD? Se o André fosse injustiçado na história, ficando sem conhecer o autor do dano em seu MP4, o que ele faria em relação à locadora? Você acha que ele falaria a verdade?** – Ah, falaria. Ele não vai seguir o mesmo exemplo do que aconteceu com ele porque ele não gostou do que aconteceu com ele. Acho que ele não deve fazer isso pra outra pessoa também.

JE dá uma resposta interessante. Ao contrário dos sujeitos que se escudam no incidente com o MP4 para justificar a desonestidade de André na locadora, como se ele também tivesse o direito de não falar a verdade, essa entrevistada raciocina inversamente:

[86] Optamos por não abrir categorias para cada um dos cinco enquadramentos das respostas à pergunta 2 da *História de André* a fim de não criarmos subclassificações exaustivas e, a nosso ver, desnecessárias. Como se poderá notar, a análise das justificativas dadas pelos sujeitos será suficiente para apreendermos o teor de cada tendência.

André não quererá que outra pessoa (no caso, o dono da locadora) experimente a desventura de que foi vítima em sua escola. Com essa resposta, inspirada na máxima "não faças aos outros o que não queres que te façam", demonstra um raciocínio moral diferenciado: delineia um André (no caso, queremos crer, uma espécie de *alter-ego* dela) que não está à mercê dos ventos – favoráveis ou não – das circunstâncias, de um lado para outro agitado. A adversidade por que o personagem passa (a injustiça com o seu MP4) apenas vem-lhe reforçar uma disposição interior, que já trazia de antemão, para tratar o outro com justiça. MA, por sua vez, como veremos a seguir, também consegue separar as duas histórias. Para ele, há um fato que requer uma ação justa: André estragou um DVD de um estabelecimento comercial e precisa reparar o dano. Essa história, na concepção desse sujeito, não paga tributo à anterior.

MA (17) – Eu acredito que sim, eu penso uma coisa que eu falei na anterior da formação de valores: eu acho que as coisas boas influenciam mais que as ruins. Eu acho que a gente costuma sempre evoluir, sempre melhorar, então a gente fica mais tocado por uma coisa boa do que chateado por uma coisa ruim, eu acho. – **Então ele deve ser justo com o dono da locadora independente de ter sido tratado com injustiça?** – Independente, exatamente. Um caso é um, outro caso é outro.

Outros exemplos de respostas "sim", em sua quase totalidade responsabilizando o caráter e a consciência de André por tal decisão[87], foram os seguintes:

FE (16) – Eu acho que ele iria sim. – **Por quê?** – Mesmo que o amigo dele não devolvesse, ele ia saber, né?: "Poxa, quebrei o DVD da locadora".

CA (17) – Sim, e do mesmo jeito que ele ficou chateado, triste, porque ele queria saber quem foi que riscou o aparelho de MP3 dele, a locadora também gostaria de saber. E ele falaria que foi ele que riscou o DVD.

[87] A exceção ficará por conta de uma justificativa que, analisada destacadamente, tem tanto de rudimentar quanto de altamente elaborada. Expliquemo-nos. Nosso sujeito obriga André a ser honesto porque intui que o adolescente, na hipótese de achar o culpado, quereria um novo aparelho de MP4. Ora, se ele tem tal disposição, ainda que em elucubrações, precisa expiar esse "pecado" na consciência, ainda que preventivamente, culpabilizando-se diante do proprietário da locadora. Bastante rudimentar, não parece? Mas o "espírito" da resposta poderia apontar para um jovem que estivesse fazendo uso de um mecanismo fino de reversibilidade, colocando-se, antecipadamente, numa operação mental, no lugar de um outro, potencial e circunstancialmente prejudicado. Agir com justiça não seria, nesse segundo caso, uma punição autoimposta à sua natureza que provavelmente trataria sem misericórdia um colega infrator financeiramente apurado, mas, antes, a empatia com um igual (o dono da locadora) que se veria assaltado por dissabores previamente imaginados por André. Altamente elaborado, não? Lamentamos, mas o conjunto de respostas de onde esta foi extraída, no entanto, leva à constatação de que o primeiro caminho é amplamente mais factível.

Embora a resposta de CA se assemelhe à de JE e a resposta de FE aparente uma mesma natureza da que encontramos em MA, a próxima pergunta (que discutiremos mais adiante) provará que os raciocínios são diversos. Fizemos opção por justapor, em nossa análise, esses dois pares de respostas às questões 2 e 3 da história de André como exemplo de que é difícil encontrar, num mesmo respondente, um conjunto coeso e coerente de formulações, não obstante alguns esforços em contrário de nossa parte. Não é incomum numa entrevista relativamente longa como esta apanhar frequentes ziguezagues na linha de raciocínio dos sujeitos, mesmo estando o entrevistador instrumentado pelo eficiente método clínico. Fica esse registro como demonstração de nossa diligência para tentar minimizar as contradições.[88]

A maioria das respostas "não"[89] alega a falta do exemplo em que se escorar (52,3%); uma parcela menor (28,5%) dá como justificativa a filosofia do "chumbo trocado" ("se não fizeram pra mim, por que eu faria para o outro?"); os 19% restantes incriminam o exemplo negativo, motivo de grande indignação ao dono do MP4 danificado, como o grande vilão. Os protocolos que apresentamos abaixo como exemplos, dois para cada tipo de justificativa, na ordem decrescente de preferência, são claros e dispensam comentários.

ADA (15) – **Se o André fosse injustiçado na história, ficando sem conhecer o autor do dano em seu MP4, o que ele faria em relação à locadora? Você acha que ele falaria a verdade?** – Eu acho que não, porque, querendo ou não, ele foi influenciado pelo amigo dele, ele viu a atitude do colega, ele quis seguir o mesmo exemplo. Foi tudo uma questão de influência.

TI (17) – É isso que eu falei, você se baseia em exemplos. Pode ser até que durante um tempo você siga normas que você acha correto. Mas depois, se você é injustiçado...

CAU (15) – Não. – **Por quê?** – Porque ele poderia ter pensado: "se ninguém vai falar a verdade, por que eu vou chegar e falar? Se a população é assim, ninguém fala, por que eu tenho que falar?". Ele não queria ser diferente de ninguém. Se todo mundo mente, ele mente também.

WA (17) – Não, ele iria fazer a mesma coisa. Acho que ele iria pensar assim no caso: já que quebraram o meu MP3 e ninguém falou nada, ele ia fazer a mesma coisa.

[88] A certa altura da entrevista de CA, quando contra-argumentávamos para oferecer-lhe a possibilidade de reconhecer um outro tipo de raciocínio, ouvimos de sua boca, entre risos, a constatação: "Entrei em contradição, eu acho". De RON, outro exemplo, registramos: "Posso voltar atrás?".
[89] A soma de respostas "não" à pergunta 2 totaliza 42% (ver quadro 23).

MAC (17) – Eu acho que não porque mal só leva ao mal. Se ele chega na sala de aula e vê que tá quebrado, ele vai ficar muito bravo. Ele vai chegar em casa e vai acontecer aquilo ainda com ele, certeza que ele vai pensar: "Nossa! Quebraram o meu radinho, nossa, nem vieram me falar nada. Eu também..." Só ia gerar mais e mais conflito, sei lá!

LU (18) – Eu acho que não, ele ia estar tão revoltado com o MP4 dele que eu acho que ele não ia falar nada.

Agora passemos às respostas que chamamos de "deveria, mas não falaria" (14%). Não incorreríamos em incompatibilidade de natureza se redistribuíssemos uma parte delas no enquadramento dos que responderam "não" e outra parte no dos que responderam que "dependeria do caráter/honestidade de André". Pelo contrário, facilitaríamos ainda mais a visualização de nossa amostragem. Mas ao escutarmos detidamente nossos sujeitos, percebemos uma sutileza em suas colocações, que ligeiramente as diferenciavam das demais, então decidimos estabelecer uma classificação apartada, com o objetivo de chamar a atenção para algumas questões que julgamos essenciais para a moralidade. Trata-se, portanto, mais de um recurso de ênfase para propor uma discussão do que de uma bem demarcada distinção de natureza. Dediquemos uma atenção a alguns protocolos. Comecemos observando a resposta de LA:

LA (17) – Pode ser que ele não falasse, mas ele deveria falar porque mesmo tendo acontecido isso com ele – quebraram alguma coisa dele e não falaram –, ele também deve falar, ele sentiu na pele isso.

O princípio aqui presente é bem parecido com o da resposta de JE (a propósito das respostas "sim"). Este enquadramento de respostas talvez represente ligeiramente a dicotomia juízo e ação moral. Nossos sujeitos apontam o que se deveria fazer, mas, ato contínuo, atinam com a impossibilidade de tal ação. Resta saber se em uma situação real eles também recuariam como o personagem, embora continuando a discernir o que devesse ser o certo realizar. Nossa hipótese é a de que se dependerem apenas de estímulos como o da ação justa com que André foi beneficiado, mesmo que essa ação aconteça, a menos que seja entendida como favor, generosidade (o que poderia proporcionar uma dívida de gratidão na consciência), as chances de ela se traduzir em atitudes efetivas são bem pequenas. O impacto de ações como essa precisa subir à razão e aos afetos e, como já o dissemos, virar carne,

incorporar-se à maneira de ser do indivíduo, ajudar a compor o quadro de suas representações de si.

AN (17) – Em qualquer situação, ele deveria falar a verdade, mas ele poderia ter pensado da mesma forma, como os outros: eu quebrei, eu risquei, mas eu vou devolver assim mesmo, eu vou ficar quieto na minha. Acho que isso vai de personalidade mesmo, se a pessoa assumir mesmo os erros, as falhas.

Para AN é um imperativo dizer a verdade. É o correto em situações como essa. Se a personalidade não legitima ações como as de assumir erros e falhas como mais importantes do que o seguir o curso comum da sociedade (no caso da história, devolver sem nada dizer "porque é o que todos fazem mesmo"), André não vai fazer o certo, não importa como o tenham tratado anteriormente. A resposta de GI, registrada a seguir e também enquadrada no "deveria, mas não falaria", evoca o exemplo como o fator motivacional ausente para a ação, embora haja consciência do direito do dono da locadora. Mesmo com nossa insistência, GI ainda sublinha a importância da honestidade do colega, no caso do MP4, para o agir correto de André.

GI (17) – Eu acho que ele devia falar, assim como o menino devia falar. Mas eu acho que ele não falaria porque, de novo, eu acho que ele teria que ter o exemplo, aquilo na cabeça: "poxa, ele quebrou o meu MP3, mas ele foi lá e pagou pra mim e comunicou, e se eu quisesse outro novo ou o conserto, ele arcaria com as consequências". – **Não seria um direito do dono da locadora, independente do que aconteceu antes com o André, saber da verdade?** – Ah, eu acho que sim. – **E o André não deveria, independente do que aconteceu com ele, dizer a verdade? Por exemplo, eu empresto o seu celular e o danifico. Se eu consertar, te der um novo, eu estou fazendo alguma coisa de outro mundo pra você?** – Não, eu acho assim: pra mim seria uma pessoa diferente no meio da multidão porque a maioria das pessoas não faria isso, mas eu acho que é obrigação da pessoa sim. – **Você acha que você deve ser justa com os outros sem pensar em quem foi injusto com você, ou você depende de que alguém seja justo com você pra você ser justa com ele?** – Eu acho que você tem que ser justo independente, mas você vendo exemplos disso em sua vida, eu acho que ajuda bastante.

Acreditamos poder avaliar essa resposta sob dois pontos de vista: 1º) Mais uma vez, ficaria a descoberto uma realidade incontornável, pelo menos a que os jovens estão enxergando: nós vivemos num mundo de "toma lá, dá cá", "eu só faço se você fizer primeiro" etc. Se um número significativo de adolescentes ainda mantém "um senso de justiça autocentrado, preocupando-se prioritariamente consigo mesmos e com sua situação no seio de

um grupo social que nos parece desprovido de atitudes cooperativas" (TOGNETTA; VINHA, 2009, p. 26), consequentemente, embora se reconheçam os direitos das pessoas, há uma pessoa mais importante, em função da qual todas as coisas precisam se ajustar: Eu. Tudo bem que o outro tenha direitos, mas e os próprios? Se os próprios direitos, ainda que pretensos, tiverem sido lesados, o Eu se entrincheira nas decorrências de seus insucessos e não tem olhos para enxergar nada, além disso, à sua volta. O fato é que "a nossa época inverteu a hierarquia moralista das finalidades, o prazer autonomizou-se, em parte, em relação às regras morais, é a felicidade subjetiva que irriga abundantemente a cultura cotidiana" (LIPOVETSKY, 1994, p. 58). Felicidade, sim, afinal "o que dá mais sentido à vida do que requerer a própria felicidade?" (TOGNETTA, 2006, p. 281). Mas não à custa do outro. Essa "necessidade de atribuir um valor a si em detrimento ou sem considerar o outro é característica de uma moral ainda pouco desperta" (TOGNETTA; VINHA, 2009, p. 37). O individualismo é massacrante, esta pesquisa estaria a nos dizer, não obstante enfeitado com discursos nos quais a reciprocidade não quer dizer pouca coisa e os raciocínios morais também não se encontrem de fora. Agora, daí até o agir haveria grande distância. As opiniões dos sujeitos-participantes relativizam os direitos e as necessidades alheios quando estes estão em conflito com objetos e valores do interesse próprio, especialmente se os recursos correrem risco. Se alguém tem que perder, que seja o outro. Essa disposição, no entanto, é uma afronta à vida ética, na qual, segundo Savater (1996), os interesses, agora os próprios, têm que ser relativizados. Ele começa por explicar que interesse é *inter esse* (do latim), e significa "o que está entre vários", "o que coloca vários em relação". Ou seja, interesse nunca é (ou não deveria ser) algo exclusivamente nosso, como se vivêssemos sozinhos no mundo, mas algo que nos coloca em contato com outras realidades.

> [...] todos os interesses que você possa ter são relativos (conforme outros interesses, conforme as circunstâncias, conforme leis e costumes da sociedade em que você vive), com exceção de um interesse, o único *absoluto*: o interesse de ser humano entre os humanos, de dar e receber o tratamento de humanidade sem o qual não pode haver "vida boa". (p.131).

2º) Do que se deve fazer GI e toda a sua geração parecem não ter nenhuma dúvida: André deve falar, o dono da locadora tem o direito de saber, deve-se praticar justiça independente de como fomos tratados etc. A questão, nos parece, é "que ele teria que ter o exemplo, aquilo na cabeça...". Ou seja, GI vê todos os dias isso acontecendo no mundo. As pessoas prejudicam as outras e "fica por isso mesmo". Há muita omissão em todos os âmbitos da vida. Se a situação envolver risco de perdas, piorou. Aceitemos ou não, o que ela está

dizendo é o seguinte: “teria que ter o exemplo”; “você, vendo exemplos... ajuda bastante”. Podemos ouvir isso e condenar esta geração a uma heteronomia irreversível ou entender a fala de GI como uma reclamação cifrada de algo que lhe faz falta. Se os exemplos se tornarem frequentes (o que pressuporia não apenas ações isoladas, mas um verdadeiro ambiente cooperativo), o *querer fazer* moral será nutrido, e a moral poderá ganhar robustez. GI está diagnosticando aquilo que seu entorno lhe diz: as pessoas não são morais na prática, embora tenham o potencial de dizer muitas coisas morais impressionáveis. Ficar discutindo se as pessoas são heterônomas porque reproduzem a moral de uma sociedade heterônoma ou se uma sociedade é heterônoma porque as pessoas assim a constituem não vai nos ajudar. Se esse segundo aspecto for relevante, haveria uma estreita correspondência entre ausência de virtudes e corrupção: sem virtudes, a sociedade se corrompe, não obstante continuar dizendo corretamente o que se deve e o que não se deve fazer. Talvez GI esteja nos falando em motivação, que a sua maneira deformada de olhar para a natureza da justiça identificou como necessária para a ação moral. Mais uma vez confirmaria a hipótese do caráter arrebatador da gratuidade presente nas virtudes, das quais a compaixão, escolhida para este estudo, é um exemplo. Em tempo: os exemplos de justiça e honestidade também nos são muito necessários e contribuem com nossa formação moral. Apenas não produzem, de acordo com o que esta pesquisa mostrou e ainda o apresentaremos, o mesmo impacto que os de compaixão. Vamos avaliar melhor isso conferindo logo abaixo um protocolo de MAR.

Com MAR, tentamos várias manobras para ver se conseguíamos enfraquecer a ação do colega que foi honesto sobre o MP4, já que ela acentuava as cores desse fato, reputando-o importantíssimo para que o dono da locadora viesse a saber a verdade dos lábios de André. A lógica seria mostrar que o colega de André fez o que deveria ter sido feito. Ele manuseara o aparelho sem permissão e o danificara. André até o compreendia, mas estava no seu direito ao exigir um novo ou o reparo do antigo. E em caso de desonestidade do colega de escola, ficaria em relevo não a atitude do colega, mas o direito do dono da locadora. Ou seja, se a atitude do colega não teve nada de extraordinário e não pesara para André falar a verdade, também, se estivesse ausente, não deixaria qualquer lacuna que justificasse uma negligência com o dono da locadora. “Normalizando” a atitude do colega, pensamos, talvez MAR mude de opinião.

MAR (18) – Eu acho que ele deve dizer, mas ele não diria por causa da mesma coisa do outro cara do vinho [uísque]. Eu acho que as pessoas fazem pros outros o que fazem pra elas, elas espelham o que elas vivem. – **Você dependeria de alguém agir com justiça com você pra você também agir com justiça com outro?** – Olha, depende do meu estado emocional, mas eu acho que eu seria muito mais

levada pela minha consciência. – **Tendo agido assim, o garoto fez alguma coisa de extraordinário?** – Não, é obrigação dele porque ele quebrou. – **Quando ele restitui o MP4, ele dá algo a mais do que o André já tinha?** – Não. – **E no caso do senhor do uísque: quando ele assume o prejuízo, ele está fazendo alguma coisa a mais?** – Está. Ele está dando uma lição de vida pro menino: ajudar o próximo. – **Voltando ao caso da locadora: nós concluímos que o amigo de escola não fez nada de extraordinário porque deu a André o que já era de André. Se o garoto não tivesse agido como agiu, André deveria mesmo assim falar a verdade na locadora?** – Deveria. – **O que você acha que mais influenciou André ao dizer a verdade na locadora: a atitude do amigo ou o direito do dono da locadora de saber a verdade sobre o seu bem?** – A atitude do amigo. – **Você acha que é mais forte?** – [muda de idéia] Não, nesse caso acho que a locadora precisava mesmo do negócio. Ali não foi uma lição de moral que ele teve, não foi uma coisa que tocou ele por apenas trocar [o aparelho quebrado pelo novo]. Foi o cara que quebrou, ele tem que devolver. Agora no caso do senhor do vinho, não. Ele quebrou, mas teve uma lição. O cara não tinha obrigação nenhuma de fazer isso. Aí pra ele devolver o negócio pra locadora, ele devolveria mesmo se não... [se o garoto não tivesse sido honesto].

A partir do momento em que parece enxergar uma lógica da "condicionalidade" no ato do amigo de André (sobretudo ao compará-lo com a atitude presente no caso de Carlinhos), uma vez que se lastreava num direito e ativava um dever, MAR migra para o outro polo. Enfraquecida a "motivação" anterior para André dizer a verdade, este só tem agora o direito alheio como força impulsionadora. Notemos, porém, que esse direito do dono da locadora, à primeira vista, e mesmo à segunda, apresenta-se como algo que foi internalizado à consciência, porque exigível, porque é o mais correto, porque se faz assim. Descritos como uma característica da juventude atual, os resultados de Tognetta e Vinha (2009) convalidam essa tendência: a maioria dos jovens de sua amostra emitem julgamentos quanto ao que lhes gera indignação apresentando conteúdos estereotipados, mera reprodução daquilo com que habitualmente entram em contato na sociedade em que vivem. MAR conclui que, ao dar algo a mais a Carlinhos, o desconhecido do supermercado incute-lhe uma "lição de vida", fenômeno que não pode se repetir no caso de André porque "não foi uma coisa que tocou ele". E agora não "tocou" mais (antes, na percepção de MAR, havia "tocado") porque se descobriu a ausência da espontaneidade, sem a qual as pessoas, na opinião da adolescente, não podem, ou podem pouco, ser impactadas, receber uma "lição de vida". Smith (1759/1999, p. 87) afirmou que sempre que não pudermos simpatizar com os afetos do agente nem achar propriedade nos motivos que influenciaram sua conduta, "ficamos menos dispostos a partilhar da gratidão da pessoa que recebeu o benefício de suas ações", e seu benfeitor parece-nos

indigno desse sentimento. Esse autor adverte que a observância das regras da justiça parece merecer pouca ou nenhuma recompensa. Mas a infração a elas nunca passa despercebida: não raro, expõe à punição. Se, por um lado, merece toda a aprovação devido à conveniência que sua prática torna patente, acaba tendo direito a muito pouca gratidão. Smith se animaria pouco com a atitude do amigo de André:

> A mera justiça é, na maior parte das ocasiões, apenas uma virtude negativa, pois apenas nos impede de ferir nosso vizinho. O homem que tão-somente se abstém de violar a pessoa, a propriedade ou a reputação de seus vizinhos certamente tem muito pouco mérito positivo. [...] pode merecer apenas que seu próximo, por sua vez, respeite sua inocência, e que as mesmas leis sejam observadas religiosamente com relação a ele (SMITH, 1759/1999, p. 101-102).

Não se daria o mesmo com as paixões benevolentes, que, segundo o autor, mesmo se exercidas sem consideração para com a conveniência, ainda podem conservar algo de cativante. Não sabemos se é desnecessário dizer que MAR não compreende esse fenômeno em termos teóricos. Mas, intuitivamente, junto com outros entrevistados, nos assinala que há uma força de admiração no exemplo quando ele é capaz de dar uma "lição de vida". E essa força comparece, de algum modo, enviesada talvez, misturada e transformada com certeza, nas realizações do indivíduo. A experiência com a natureza da compaixão amenizaria a aridez com que muitas ações morais, centralizadas em direitos e deveres, são realizadas. Arrisquemo-nos num exemplo. Embora na maioria das situações de conflito um ser humano deixe de tirar a vida de outro, não é, em alguns casos, sem um ódio consumado que sua moral lhe impõe um limite. Seu desafeto não foi efetivamente morto, mas em seus sentimentos isso já aconteceu há muito. As virtudes benevolentes podem fazer com que a moral dê um passo adiante, suba um degrau, sem o que funcionará como freio para conter os arroubos de uma alma cada vez mais indócil, além de continuar se apresentando como uma "moral dos tristes". É oportuno mais uma vez recorrer a Comte-Sponville e Ferry (1999):

> [...] entendo por *moral* tudo o que se faz por dever (como vemos em Kant), em outras palavras, submetendo-se a uma norma que vivemos como uma injunção ou um mandamento; e por *ética* tudo o que se faz por desejo ou por amor (como se vê em Spinoza), em outras palavras, espontaneamente e sem outra injunção além de se adaptar ao real. A moral ordena; a ética aconselha. A moral responde à pergunta: "que devo fazer?". A ética, à pergunta: "como viver?". (p.206)

Ao nos debruçarmos sobre a história do príncipe Míchkin, verificamos como uma vida pode ser apaixonadamente "consumida" pela compaixão. O personagem de Dostoiévski é um exemplo de existência em que ser e ser virtuoso são a mesma coisa. La Taille (2002a) pergunta se podemos falar em "paixão" no caso da moralidade e responde afirmativamente.

> O que mais poderia explicar a total dedicação de alguns ao ideal de justiça, como Gandhi, à generosidade, como Madre Teresa, à coragem, para ambos? Estes e outros personagens históricos poderiam perfeitamente ser objeto de romances balzaquianos. Sim, mas, Hitler e Nero também! Evidentemente, as paixões podem ser boas ou ruins moralmente falando. Mas o fato é que, se alguma virtude torna-se objeto de paixão, ela pode acabar por inspirar toda uma vida. (p.46).

RE, como os sujeitos anteriores, também conhece o que deve ser feito. Raciocina corretamente, mas é sincero ao dizer que se não fizerem pra ele, não esperem nada dele.

RE (16) – Eu acho que ele deve falar a verdade. – **E ele ia falar a verdade?** – Aí é complicado. – **É uma obrigação das pessoas fazerem justiça mesmo que elas tenham recebido injustiça?** – Não. – **Por exemplo: eu empresto uma bola sua e sumo com ela. Depois digo que não vou lhe dar outra. Perdi, ora! Fazer o quê? Depois acontece com você. Você perde a bola de um amigo seu. Aí você está naquela indecisão. Você vai ser injusto com outro colega porque eu fui injusto com você ou é a sua obrigação ser justo com ele?** – A obrigação é ser justo, só que como eu não recebi essa justiça, eu também não ia fazer justiça.

Para JON, o certo é perfeitamente reconhecível; distingue bem as situações: o caso da locadora não tem nada a ver com o do MP4, por isso André tem que dizer a verdade, no entanto apela para uma condição ou natureza humana ("todo mundo é ser humano") que desculpe um comportamento incorreto de André e de todos nós.

JON (17) – Eu acho que não, mas, se for ver, não tem nada a ver uma coisa com outra. Ele deveria falar. Só que todo mundo é ser humano. Ele ia falar: nossa, quebraram o negócio, agora que se "exploda" o filme. Mas o certo seria ele falar porque não tem nada a ver o MP4 dele com o ato que ele fez.

Com 18% de adesões, o conjunto de respostas denominado "dependeria de seu caráter/honestidade" parece desvincular a ação de André de qualquer influência anterior. Ou, quem sabe, ao menos da ditadura da influência negativa, já que a pergunta tem origem no

complicador da desonestidade do colega. Depararmo-nos com essa escolha de nossos sujeitos é convalidar uma tendência que esteve bem presente nas respostas à primeira pergunta (depois de ter sido tratado com honestidade pelo colega, como André deve agir na locadora?): 33,3% justificaram sua preferência por "André deve falar a verdade" como sendo um dever da consciência/caráter do adolescente: parcela significativa que não localizou no exemplo do colega de classe a motivação para a justiça. Para subsidiar nossas reflexões, ouçamos o que nos disse HEL (17):

Essa é mais relativa. No caso, se o menino não tivesse falado, talvez influenciaria [negativamente], mas essa questão de ele quebrar, ele resolver "eu vou falar ou não, eu vou assumir o meu erro ou não" aí já é mais pessoal mesmo, já é mais ele. Não que essa atitude não influenciaria, mas é questão dele consigo mesmo. – **Você acha que influencia menos que aquela do menino do uísque?** – Ah, sim, com certeza.

O raciocínio de HEL tem uma premissa: quando diz que a escolha, nesta pergunta, é mais relativa, subordina menos o dever de André aos efeitos da atitude do colega. A propósito, na pergunta anterior, ela já havia deixado claro que, nesse caso, diferentemente do anterior (História de Carlinhos), não dependeria de um antecedente, mas do que o menino trazia dentro de si. Não haveria influência passada que o furtasse à responsabilidade de arcar com as consequências de suas ações. O seu "talvez influenciaria" parece carregar nas entrelinhas uma adversativa a reboque: "mas não deveria". Para a entrevistada, frente à necessidade de uma ação exigível, para além da possibilidade de alguém ser influenciado, positiva ou negativamente, a questão se coloca nos domínios da consciência: "aí já é mais pessoal mesmo, já é mais ele", "é questão dele consigo mesmo". Segundo interpretamos, o que André não pode é cinicamente alegar ausência de motivação para fazer o bem. Isso tem que ser procurado nele mesmo; o direito do outro precisa encontrar passagem livre em suas cogitações. Depreende-se da sequência de sua resposta que as ações espontâneas, essas sim, precisam ter o mecanismo que as aciona duradouramente "lubrificado", do contrário emperrariam pelo desuso provocado por sua não exigência ou pelo conforto não ameaçado da impossibilidade de receberem sanções se negligenciadas. Aliás, negligência nem entra neste mérito, pois pertence ao campo de significações dos deveres incontornáveis porque exigíveis, jamais dos "deveres" que acabam assumidos como tais por deliberação espontânea. Foi com o que atinou Smith (1759/1999, p.98): "a mera ausência de virtudes beneficentes, embora possa

nos decepcionar quanto ao bem que seria razoável esperar-se, não provoca, nem tenta provocar, nenhum mal do qual tenhamos ocasião de nos defender".

BUL (17) – Daí vem novamente o caráter, da mesma forma que o menino que quebrou o MP4 dele seria tipo uma forma de caráter. Se ele tivesse uma boa índole, se ele tivesse uma boa formação, se ele considerasse isso a atitude certa, como eu considero, ele falaria, ele tomaria uma atitude.

MIA (17) – Dependeria do caráter dele. Se ele não tivesse um caráter, digamos, bom, ele não agiria mesmo.

O caráter está a perigo ou comprometido se a falha disser respeito a ações do tipo obrigatórias, com reconhecida exigibilidade social. Na história de Carlinhos, isso não aparece, afinal quem ousaria desconfiar do caráter de alguém que, ao empreender a cobrança de uma dívida, simplesmente fez valer a manutenção de seus direitos de credor? O caráter, e tudo o que a ele se associa, quando se trata de agir com compaixão, é bem menos reivindicado. Ora, o que não é exigido não pode desqualificar ninguém. Reserva-se essa aferição para a jurisdição de virtudes como a honestidade, não para a generosidade, a gratidão, a compaixão. Onde então nossa preocupação? Justamente em constatar o que se chama de caráter estar sendo muito mais identificado com uma conformidade exterior às convenções legais que organizam uma sociedade – o que já é um grande negócio, precisamos dizer – do que com um enlevo interior, que só a autonomia pode conferir, capaz de não só cumprir deveres sob pena de melindrar os direitos de um outro, mas enxergá-los onde eles não estão presentes nem são exigidos. A propósito, são estes "deveres" não escriturados, pela excelência que são capazes de conferir aos que os observam, com o que se tornarão admiráveis e merecedores de respeito, o grande alvo dos desejos a ser buscado (Smith, 1759/1999).

As respostas dos sujeitos classificados como "talvez" (8%) completam o quadro dessa pergunta. Transcrevemos duas respostas: uma ainda remete ao exemplo. Se ele está ausente, talvez André não fale. Outra, depois de dizer que não, fica a meio caminho entre o direito do dono da locadora e a consciência de André.

AL (16) – Talvez ele falaria. Só que ele foi mais impulsionado porque ele teve o exemplo do amigo da classe. – **Você acha que a grande motivação foi o exemplo do amigo da classe?** – Foi. A gente tenta ser melhor. A gente pega o exemplo de uma pessoa boa, que faz as coisas certas. A gente tenta seguir o exemplo dessas pessoas.

KA (16) – Acho que não. Ou falaria porque são coisas muito pessoais e vai muito da pessoa mesmo. Por exemplo, pode ser que alguém quebre alguma coisa minha, mas a minha honestidade não vai mudar por causa disso.

Como era de se esperar, os resultados da próxima pergunta (Pergunta 3: *O que você acha que mais influenciou André ao dizer a verdade na locadora: a atitude do amigo ou o direito do dono da locadora de saber a verdade sobre o seu bem?*) não trouxeram qualquer surpresa. O quadro 24, a seguir, o confirmará.

Quadro 24. Percentual de respostas à pergunta 3 da *História de André.*

"O que mais influenciou André a dizer a verdade na locadora: a atitude do amigo ou o direito do dono da locadora?"	
71,4%	Disseram que foi a atitude do amigo.
24,4%	Disseram ser o direito do dono da locadora o fator mais importante.
4%	Apostaram numa composição entre as duas anteriores.

Paralelamente, enquanto analisamos algumas dessas respostas, queremos insistir no que encontramos quando fizemos um esforço para chamar a atenção dos entrevistados para a exigibilidade do ato do colega de André ao ser honesto. Embora 88% tenham dito que era uma obrigação ou dever do adolescente agir como agiu, as opiniões se dividiram quando perguntamos se, tendo feito o que fez, o amigo realizou algo de extraordinário. Houve um empate técnico: 47,9% disseram que sim, e 50% disseram que não.[90] A tendência das justificativas traz à luz a dificuldade de se encontrarem ações desse tipo no mundo de hoje, o que as torna singulares aos olhos de nossos entrevistados. Isso também oferece coerência para os números encontrados nas outras perguntas: se ações como a do amigo de André são raras é porque vivemos numa sociedade e num tempo em que elas não são frequentes, não são observadas, e segundo nossos sujeitos, não reproduzidas. Nessa sociedade imperam o individualismo e o egoísmo, o que faz com que o dono da locadora fique à mercê de seus

[90] O quadro 25, ao final das discussões sobre a *História de André*, facilita a visualização do percentual das respostas de nossos adolescentes a perguntas que pretendiam apreender sua noção sobre direitos e deveres envolvidos nesta história.

clientes terem sido tratados com justiça/honestidade para que se vislumbre uma possibilidade de ele também ser tratado da mesma forma.

Não se furtar ao desgaste que a confissão de um dano causado a outrem provoca, não obstante estar à disposição do causador uma esquiva que não deixaria pistas, é admirável, nossos sujeitos o notaram. Mas a radicalidade da atitude que o desfecho do episódio mostrará (a compra de um novo aparelho) empresta à ação virtuosa um matiz sem igual. Se se autodenunciar já revela grandeza de alma, comprar outro aparelho, então, beira a injustiça, que André cometeria contra o colega caso não desistisse de fazê-lo cumprir tal intento[91]. Em virtude disso, alguns sujeitos exteriorizaram indignação: que André nem pense em não falar a verdade na locadora, pois exigiu um novo aparelho. Notemos: "exigiu". Foi esse mesmo o verbo empregado por mais de um entrevistado. A justiça muda de polo. O vulto de tal atitude do colega fica gigantesco em virtude de sua pouca oferta. Vamos ouvir alguns de nossos sujeitos a esse respeito.

LAU (15) – **Tendo informado a André, o garoto fez alguma coisa de extraordinário?** – Sim. Mesmo sendo um direito e um dever de ambos, ele fez. Porque é raro isso. Ele poderia ter agido de modo totalmente contrário, e ninguém teria como julgar ele. Ele ia sair impune perante a lei, mas impune na consciência, não sei. – **Você acha que é uma obrigação do André contar a verdade, independente do que aconteceu antes com ele? Veja só: alguém é injusto com você. Você está me dizendo que isso não é motivo para você ser injusta com outra pessoa?** – A gente transmite muito aquilo que a gente recebe. Mesmo que não deveria ter nenhuma ligação entre aquilo que a gente recebe e aquilo que a gente transmite, mas tem. Infelizmente isso é comum em qualquer ser humano. A gente tem mania de transmitir tudo aquilo que a gente recebe.

LAU nos diz algo revelador para nossa pesquisa: depois de afirmar a raridade do ato do colega de André e levar a questão moral para o lugar onde se delineia o seu sentido, a consciência, ela, se conseguimos entendê-la bem, está nos contando o que foi comum presenciar em seus 15 anos de vida: as pessoas reproduzem o que recebem. Em outras palavras, há um modelo (moral ou não) dado de antemão ao qual as pessoas aderem ou por ele se deixam influenciar. É com pesar que ela assiste a esse costume, pois acredita que "não deveria ter nenhuma ligação entre aquilo que a gente recebe e aquilo que a gente transmite", pelo menos não em estado bruto, sem um processamento na consciência. Ao mencionar isso,

[91] Um participante desqualificou a atitude do colega de André, reputando-a não extraordinária, justamente porque o menino sujeitou-se à vontade do dono do aparelho, como uma forma de aliviar sua culpa. O extraordinário não se descaracterizaria se a atitude estacionasse na revelação da autoria do dano. A reposição já seria sinal de fraqueza.

está nos dando um retrato da maneira como enxerga as relações interpessoais em seu entorno: inexoravelmente heterônomas.

A propósito da pergunta anterior, quisemos saber de LAU por que André deveria ser honesto uma vez que o colega não tinha agido dessa forma com ele. Vejamos o que ela nos respondeu:

LAU (15) – Mesmo eu tendo dito que às vezes a gente se baseia [nas atitudes dos outros], tem que separar. As atitudes dos outros não mandam nas da gente. Por isso que eu acho que ele deveria, mas ele não faria porque é se espelhando no momento e não na atitude.

Em consonância com o que analisamos há pouco, ela apresenta uma linha de raciocínio sóbria em todas as suas respostas que considera a importância da influência de outrem, porém não acredita que deva ser uma absorção cega, já que "as atitudes dos outros não mandam nas da gente". Dessa forma, para LAU, André deveria falar a verdade independente de uma possível desonestidade do amigo, mas não faria porque ele, como muitos outros, estão na dependência das atitudes que os impulsionem, são movidos por elas. Jovem do seu tempo, ele não conseguiria discernir o momento, separar as histórias justamente porque a decisão, conforme LAU, deve ser tomada "se espelhando no momento [o que seria uma dificuldade enorme para André] e não na atitude" [dependendo de um estímulo exterior]. Ou seja, quando se trata de agir moralmente, não podemos ficar à mercê daquela filosofia: "fizeram pra mim, eu farei para outro; não fizeram pra mim, não farei para outro". "Tem que separar", diz-nos nossa entrevistada. No entanto os influxos da experiência, devidamente assimilados, com certeza estão presentes, embora não devamos deixar que "mandem na gente".

AL (16) – **Tendo agido assim, o garoto fez alguma coisa de extraordinário?** – Eu acho que sim, porque hoje em dia é muito difícil a gente encontrar pessoas honestas. – **Você acha que há uma crise de honestidade hoje na sociedade?** – Eu acho, é muito difícil a gente se acusar mesmo, falar "fui eu". Ninguém quer passar por isso. – **Você acha que a grande motivação foi o exemplo do amigo da classe?** – Foi. A gente tenta ser melhor. A gente pega o exemplo de uma pessoa boa, que faz as coisas certas. A gente tenta seguir o exemplo dessas pessoas. – **Você acha que seria uma obrigação do André ser justo com outra pessoa, independente se foi tratado anteriormente com injustiça?** – Sim, porque se um não faz, eu não vou fazer? Como é que a gente vai mudar alguma coisa desse jeito? – **O que você acha que mais influenciou André ao dizer a verdade na locadora: a atitude do**

amigo ou o direito do dono da locadora de saber a verdade sobre o seu bem? – A atitude do colega.

AL e praticamente todos os nossos sujeitos acreditam que devemos agir com justiça independente do fato de termos sido ou não tratados com justiça anteriormente. Verbalmente nossos sujeitos foram quase que unânimes em atestar isso. Mas quando o caso de André vem à luz, cresce a seus olhos o condicionamento da atitude anterior do amigo, muito mais do que o direito do dono da locadora (71,4% contra 24,4%). Não estamos apostando na opção "direito do dono da locadora" como a motivação mais moral. Não se trata disso. Poderíamos ter incluído no questionário uma terceira via, caracterizada como "a consciência de André", mas nossa intenção foi fazer os dois aspectos, o exemplo anterior e uma exigibilidade social, medirem forças. Se nossos entrevistados ultrapassassem esses limites, isso contaria grandemente em favor deles. Isso até aconteceu. Pouco, mas aconteceu. Contudo não podemos categoricamente afirmar se os que "não enxergaram" uma terceira via não têm as estruturas para tal ou se nossa metodologia confinou suas respostas. Para os objetivos deste trabalho, bastou confirmar a nossa previsão inicial de que os direitos do dono da locadora perderiam para a influência da atitude do amigo. Colocado de outro modo, se essa influência estivesse ausente, André faltaria com a verdade. E, na maioria das respostas, faltou. Indício de heteronomia, dirão alguns. Mas como classificar como autônoma a opção pelos direitos alheios, perguntamos nós? E como saber se a escolha por uma terceira via, a da consciência, como brevemente já o consideramos anteriormente, viria purificada dos medos das consequências, que comumente se traduzem por "consciência pesada"? Difícil de apurar. Precisaríamos de uma outra pesquisa, com outros objetivos que dessem conta dessas explicações. Alguém poderia indagar: ao eleger a influência do amigo, nossos sujeitos não estariam dando pistas de uma autonomia por se recusarem a colocar sua atenção nos direitos alheios, estes vistos como algo simplesmente exigível, compulsório e dado de antemão? As justificativas para suas escolhas não nos permitem pensar assim, e o posterior cruzamento das histórias provará que temos razão. Em uma pesquisa sobre a solidariedade, que já tivemos oportunidade de citar anteriormente, D'Aurea-Tardeli (2009, p. 82) chegou a conclusões semelhantes: "Essa pode ser considerada uma amostra representativa e de internalização de valores morais a partir de procedimentos de imposição ou imitação e ausência de modelos de autonomia e criatividade, de criticidade e consciência moral"[92].

[92] A maior abrangência de sua amostra (770 participantes) confere legitimidade para os dados semelhantes que também encontramos.

Voltando às respostas, insistimos uma vez mais: quando os sujeitos nos dizem "deveria, mas não falaria", tornam explícita a distância entre o que se diz e o que se faz. Demonstram conhecer o que se deve fazer e, melhor ainda, o que não se fará em virtude dos mecanismos que organizam a sociedade em que eles vivem e, infelizmente – para traduzir uma expressão de LAU – dá o *script* de como seus indivíduos devem funcionar nas relações com os semelhantes.

As respostas de LA e AN, bem parecidas, apenas confirmam a tendência comum em metade dos entrevistados: a ação do colega é relativamente extraordinária na sociedade atual e mesmo que a justiça tenha seus meios próprios de nos obrigar a segui-la, ainda assim os direitos do dono da locadora perdem para a excelência da atitude do colega de André.

LA (17) – **Tendo agido assim, o garoto fez alguma coisa de extraordinário?** – Fez porque é uma coisa que ninguém nunca fez, é muito difícil. Mas não devia ser [extraordinário], na verdade, mas é. **No caso, ele deu uma coisa que já era...** – Que a culpa foi dele ter quebrado. – **Nós podemos dizer que hoje, atitudes como essa, são raras, difíceis de se observar?** – São. – **É uma obrigação das pessoas fazerem justiça mesmo que elas tenham recebido injustiça?** – Sim. – **O que você acha que mais influenciou André ao dizer a verdade na locadora: a atitude do amigo ou o direito do dono da locadora de saber a verdade sobre o seu bem?** – Eu acho que o mais forte é o [exemplo do] MP4.

AN (17) – Em meio à sociedade, ele fez porque geralmente as pessoas não falam que foram elas. Ficam quietas. "Ah, deixa ele achar o que quiser". Isso deveria ser uma atitude comum, mas não é. – **Você acha que uma pessoa, para agir com justiça, precisa ter sido tratada com justiça?** – Não. Porque se você for esperar as pessoas serem justas com você pra você ser justa com os outros, não vai ter justiça no mundo porque a porcentagem de pessoas justas e injustas é totalmente desproporcional.

JE, que a propósito da pergunta anterior havia respondido que André falaria a verdade mesmo se o amigo não tivesse sido honesto com ele, pois não faria para outro o que não gostou que fizeram com ele, mantém-se coerente em seu raciocínio. Para ela trata-se de uma questão de caráter, e não das circunstâncias. Reconhece que tanto a atitude do amigo quanto o direito do dono da locadora comparecem para ajudar André a discernir, mas apenas enquanto variáveis que se juntam a sua maneira de ler a realidade. Quando diz "principalmente o próprio caráter dele, o próprio direito do dono da locadora", parece amalgamar direito de um e caráter de outro como se fossem, ao menos nesta questão, de naturezas inseparáveis. Esse pode ser considerado um bom exemplo de como é na razão que os elementos envolvidos para

tomada de decisão encontram equacionamento. A resposta de JE, transcrita a seguir, e a de MA, mais adiante, representam bem os sujeitos que disseram ter sido o direito do dono da locadora o que mais influenciou André a falar a verdade. Para esses, a honestidade pessoal é um direito do próximo.

JE (17) – **Você acha que as pessoas devem ser justas independente do modo como agiram com elas?** – Devem ser justas, afinal é o caráter de cada um que está em jogo. – **O que você acha que mais influenciou André ao dizer a verdade na locadora: a atitude do amigo ou o direito do dono da locadora de saber a verdade sobre o seu bem?** – Eu acho que os dois influenciaram, mas principalmente o próprio caráter dele, o próprio direito do dono da locadora.

Embora, como o antecipamos em discussão anterior, CA comece raciocinando de maneira muito parecida com a de JE, procuramos investigar os princípios que norteavam suas opiniões e constatamos que resultavam totalmente diferentes. Não tivemos, nesse caso, o mesmo sucesso que com MAR. Apesar das várias manobras que encetamos para tentar acender as luzes para os direitos do dono da locadora, ao final ela continua dando mais destaque para as atitudes do amigo, prova do valor que confere à virtude (ela enxerga o "dom" aqui) e da influência que terá nas disposições de André (e dela mesma) para as ações morais.

CA (17) – **Você acha que é um direito do dono da locadora saber a verdade?** – Sim, e do mesmo jeito que ele ficou chateado, triste, porque ele queria saber quem foi que riscou o aparelho de MP3 dele, a locadora também gostaria de saber. E ele falaria que foi ele que riscou o DVD. – **Você acha que as pessoas devem ser justas com as outras, independente se foram ou não justas com elas?** – Eu acho que sim. – **Se alguém tivesse feito uma injustiça com você. Por exemplo: eu emprestei a sua bola e furei e não vou lhe dar outra. Em seguida, você empresta uma bola de alguém e se dá o mesmo: você fura. Você daria uma nova bola para o dono?** – Não. [risos] Entrei em contradição, eu acho. – **O que você acha que mais influenciou André ao dizer a verdade na locadora: a atitude do amigo ou o direito do dono da locadora de saber a verdade sobre o seu bem?** – Eu acho que do amigo. – **O amigo, como concluímos juntos, fez o que devia fazer. O que mais a surpreende: alguém que faz uma coisa que tinha que fazer pra você, era uma obrigação da pessoa fazer por você, ou alguém que lhe faz alguma coisa que você não estava esperando? O que é mais forte pra você?** – A que eu não estava esperando. Fica mais forte. – **Com o André, o garoto fez a obrigação dele. Agora ele está diante do dono da locadora: o que pesou mais: a atitude do garoto ou o direito do dono da locadora de receber a informação correta?** – Eu acho que por causa do garoto. Eu penso assim: todas as coisas que alguém faz pra você marcam bastante a sua essência. Você

sempre melhora. Pelas atitudes das outras pessoas, influencia na sua vida. Alguém faz uma atitude ruim pra você, negativa: você vai ter atitudes negativas também porque é o convívio.

Uma outra comparação interessante podemos estabelecer entre as respostas de FE e MA, a propósito do que já alertáramos. Ambos responderam anteriormente que a desonestidade do colega de André não deveria impedir André de dizer a verdade na locadora. Mas os princípios que as orientam ganham direções opostas a seguir. MA, apesar de elogiar a atitude do colega, não mistura os casos. Para ele, honestidade, além de uma obrigação com a própria consciência, envolve também o direito do outro. FE, estranhamente, depois de achar que André falaria a verdade por um motivo de consciência (como já vimos), elege a atitude do amigo como o fator que "motiva mais". Acompanhemos.

MA (17) – **Tendo agido assim, o garoto fez alguma coisa de extraordinário?** – Do ponto de vista social, do modo que a gente vive foi uma coisa extraordinária porque não é uma atitude comum. Uma boa porcentagem das pessoas não iria falar, ia deixar. – **André deve ser justo com o dono da locadora independente de ter sido tratado com injustiça? –** Independente, exatamente. Um caso é um, outro caso é outro. – **O que você acha que mais influenciou André ao dizer a verdade na locadora: a atitude do amigo ou o direito do dono da locadora de saber a verdade sobre o seu bem? –** No meu caso, pesaria o direito do dono da locadora. Eu acho que ser honesto com o dono não é só uma atitude pra você, mas também com o próximo, com o outro que tem o direito de receber.

FE (16) – **Tendo agido assim, o garoto fez alguma coisa de extraordinário? –** Até passa a ser uma coisa extraordinária porque no mundo de hoje a gente já não encontra muitas pessoas que fazem isso. **– Eu tenho que ser justo com outro, independente de ter sido tratado com injustiça? –** Sim. – **O que você acha que mais influenciou André ao dizer a verdade na locadora: a atitude do amigo ou o direito do dono da locadora de saber a verdade sobre o seu bem? –** A atitude do amigo também foi mais importante. Motiva mais. Acho que ele foi mais afetado pelo fato do amigo devolver do que o direito do dono da locadora.

Abaixo, algumas outras sondagens.

RE (16) – **O que você acha que mais influenciou André ao dizer a verdade na locadora: a atitude do amigo ou o direito do dono da locadora de saber a verdade sobre o seu bem? –** A atitude do amigo. – **Mas como você há pouco disse: o amigo não fez além de sua obrigação; o dono da locadora tem direito sobre aquele DVD. O que você acha que é mais forte para ele dizer a verdade: esse direito do dono da locadora ou a atitude do amigo? –** A do amigo, porque o amigo

podia ter deixado quieto e ao lado, mas ele assumiu. Então ele podia fazer isso, deixar como se outro tivesse riscado [o próximo cliente a locar o filme].

JO (17) – **Como você acha que o André deve agir em relação à locadora? Ele deve contar a verdade ou se omitir?** – Não sei, eu fico meio dividido porque, por um lado, eu penso que sim, ele deve falar que acabou riscando, que aconteceu o acidente, mas na hora eu não sei se eu faria isso. – **Você acha que é comum a pessoa ficar em silêncio?** – Sim. – **Mas seria um dever dizer a verdade?** – Sim. – **Por quê?** – Porque é uma coisa que você está atrapalhando outra pessoa. É um ato que você fez que acabou influenciando uma outra pessoa. – **É um direito do dono da locadora como dono do filme saber a verdade sobre um bem dele?** – É um direito. – **E era um direito do André ter o MP4 dele consertado ou um novo MP4?** – Era. Mas é um dilema. É bem difícil isso acontecer. – **Tendo agido assim, o garoto fez alguma coisa de extraordinário?** – Na verdade, isso daí era o que deveria ser normal, mas como é raro, acaba se tornando extraordinário. – **Pra André falar a verdade, o que mais o influenciaria: a atitude do amigo ou o direito do dono da locadora de saber a verdade sobre o seu bem?** – A atitude do colega dele. Eu acho que é mais forte como no caso do supermercado.

JON (17) – **E você acha que é uma obrigação dele falar a verdade?** – É uma obrigação. – **Era uma obrigação do amigo da escola falar a verdade sobre o MP4?** – Eu acho que seria mais, uma obrigação mais acentuada porque ele pegou sem pedir, eu acho que isso pesa um pouco. Se ele tivesse pedido, bom ele ia ter que pagar do mesmo jeito, só que... – **Tendo agido assim, ele fez alguma coisa de extraordinário?** – Não, eu acho que ele não fez mais do que a obrigação dele. – **Você acha que as pessoas devem ser justas com as outras, independente se foram ou não justas com elas?** – Sim. – **O que você acha que mais influenciou André ao dizer a verdade na locadora: a atitude do amigo ou o direito do dono da locadora de saber a verdade sobre o seu bem?** – Com certeza o que o amigo falou pra ele, que foi honesto com ele. – **Você acha que isso é mais decisivo pra ele falar a verdade?** – Ah, muito mais. – **O fato de o dono da locadora ter direito é importante, mas não chega...** – Ah, não chega a tanto assim. Vamos falar a verdade: se qualquer um riscasse, se eu riscasse, na hora você meio que pensa se você vai falar ou se não vai, mas como aconteceu esses fatos antes, acho que pesa bastante.

Teríamos muito ainda para registrar sobre o posicionamento dos sujeitos desta pesquisa em relação a direitos e deveres. Somente suas respostas a esse bloco de questões (ver números no quadro 25 logo adiante) constituem dados suficientes para subsidiar uma longa discussão. Contentemo-nos, porém, com os que já apresentamos, pois são representativos dos demais, e finalizemos as análises sobre a 3ª história destacando a estranheza – para não dizer

ojeriza – de boa parte dos adolescentes ouvidos às palavras “obrigação” e “dever” em relação aos direitos alheios. Em alguns casos, expliquemos, precisamos trazer exemplos de deveres (o mais usado foi o da devolução de empréstimos) para verificar se a estranheza vinha da não compreensão do verdadeiro significado deste termo ou da ofensividade que sua menção provocava. Temos ciência de que “obrigação” remete à coação, especialmente em dias do já várias vezes mencionado ocaso do dever, em que os imperativos rigoristas parecem caducos (LIPOVETSKY, 1994). Em gerações passadas, talvez o estranhamento fosse menor. Porém, numa sociedade dita democrática que, entre outras coisas, escriturou vários estatutos para proteger direitos, que, do contrário não seriam garantidos, obrigação parece ser artigo arcaico, de tempos ditatoriais, anacrônicos para o tempo presente. Já em relação ao termo “dever”, alguns sujeitos revelaram desconhecimento ou ligeira confusão. Nesse caso, novas elaborações de nossa parte os ajudaram a situar o conceito. Que “obrigação” evoque lembranças traumáticas para uns, opressão, desmandos e autoritarismos para a maioria, bem o aceitamos. O que nos causa suspeita, contudo, é o mesmo acontecer com o termo “dever”, especialmente nos casos em que não restavam dúvidas de que o sujeito sabia bem do que se tratava. Eis mais um indício do enfraquecimento da moral neste universo representativo: se o sentimento de obrigatoriedade – do dever, portanto – mergulha em crise de identidade, é a própria moral que acaba desfigurada e, não demora, objeto de escárnio. Ou seria o caso apenas de uma reinterpretação do dever? Aguardemos. Vamos visitar algumas respostas. Comecemos com ROL (16):

Você acha que ele tem essa obrigação? – Não, ninguém ia obrigar ele a fazer isso, porque ninguém vai saber se foi ele ou não. O próximo cliente que vai reclamar. – **Mas é um dever dele ser honesto lá na locadora?** – Ah, não é um dever, mas ele deveria. – **Era uma obrigação ou um dever do amigo da escola falar a verdade sobre o MP4?** – Ah, ele poderia muito bem ter não falado, mas ele foi honesto com o menino... – **O correto seria ele fazer o quê?** –Ah, contar, com certeza, honestidade.

A entrevistada demonstra atinar com a honestidade como a melhor atitude a ser tomada, tanto pelo amigo de escola em relação a André quanto deste para com o proprietário da locadora. Mas não relaciona o que julga correto como sendo obrigação ou dever. Aliás, ela reserva sua representação de “obrigação” para casos em que alguém está coagido exteriormente (André não seria obrigado “porque ninguém vai saber se foi ele ou não”. No entanto, se fosse descoberto, aí se veria obrigado). Substituímos, então, a palavra, apresentando-lhe outra, que, como ficou dito acima, reputamos menos “contaminada”

semanticamente: “dever” (“Mas é um dever dele ser honesto lá na locadora?”, perguntamos). Sua resposta (“Ah, não é um dever, mas ele deveria”) espraiou-se em duas direções. A primeira: para ela, “dever” e “obrigação” são sinônimos e parecem carregar o ranço da imposição, à qual os jovens reagem com repulsa[93]. Se lembrarmos que 100% deles reconheceram o “direito” do dono da locadora de saber a verdade, temos muita luz para fazer uma importante inferência: vivemos no mundo dos direitos (estes são palatáveis, procurados, alardeados, ao menos quando quem tem que atendê-los é o outro), mas não dos deveres/obrigações (assumidos como verdadeiros “estraga-prazeres”). Não estamos sozinhos nesta constatação. Eis um testemunho considerável: “É menos o regresso da moral que é característico do nosso tempo do que o regresso do direito, a escalada do poder do direito como regulador das sociedades democráticas do pós-dever” (LIPOVETSKY, 1994, p. 234).

A segunda direção de sua resposta deduz-se pela aparente confusão com a declinação do verbo “dever”: “mas ele deveria”. Como deveria, se, de acordo com o que ela disse, não é um dever? Teria, porventura, se confundido? Acreditamos que não. Note-se que na sequência, como o transcrevemos, procuramos saber o que a entrevistada julgava certo nesta situação: ela afirmou ser o agir com honestidade. O seu “deveria” é o reconhecimento do que se equacionou como certo para a situação, independente de pressões externas. A retórica é muito boa: André não tem obrigação por nada que não seja sua própria consciência. Aliás, ele não tem exatamente uma obrigação. Parece haver certa desconexão entre dever e consciência/honestidade. Acompanhando detidamente as respostas anteriores e posteriores de ROL, chegamos à conclusão de que o todo de sua entrevista, tomado como decisivo para apreender o “espírito” das declarações, aponta mais para uma convenção social, quando fala em honestidade, do que para um compromisso da razão. Isso invalidaria uma tentativa de nossa parte de aproximação entre autonomia moral e a forma como ela vê honestidade. E sua ligeireza em contornar as palavras “obrigação” e “dever” soa mais como repúdio ao que tolhe o prazer do que um alerta de perigo ao que represente uma coação exterior, embora, reconheçamos, este último aspecto não deva ser de todo desprezado, pois também pode significar, difusamente, os ecos de costumeiras reações desses adolescentes ao estabelecimento de regras sem nenhuma consulta a eles. Seria o caso de procurar indícios de uma ética renovada, que a “desordem organizadora” a que se referiu Lipovetsky (1994)

[93] Um dos sujeitos, SAM (15), apresenta restrição apenas ao termo “obrigação”: **Você acha que ele tem essa obrigação, o dever de falar a verdade?** – Acho que não. – **Não é dever dele?** – Ah, dever é.

suscita? Eis uma boa questão para futuras investigações. Retomemos algumas ideias desse autor, pois o momento o exige.

Lipovetsky (1994) fala da dissolução da forma religiosa da moral: o próprio dever. A nova disposição social da moral, para ele, é uma ética de "terceiro tipo", cujo modelo já não vem das morais religiosas tradicionais nem das modernas, do dever laico, rigorista e categórico, apoiadas em imperativos incondicionais para com o próprio indivíduo, para com os outros e para com a coletividade. Estaríamos na idade do pós-dever. Se Lipovetsky estiver certo, e a julgar pela análise que acabamos de fazer, parece que sim, temos, pela primeira vez, "uma sociedade que, longe de exaltar os mandamentos superiores, os eufemiza e os desacredita, desvaloriza o ideal de abnegação, estimulando sistematicamente os desejos imediatos, a paixão do ego, a felicidade intimista e materialista" (LIPOVETSKY, 1994, p. 16).

Como nesta sociedade do pós-dever os valores sacrificiais estão liquidados, é comum que o gesto do amigo de André, não só de se autodenunciar como o infrator, mas também de se onerar restituindo ao amigo um novo aparelho, revista-se de uma "aura de sobrenaturalidade". A explicação a seguir parece-nos razoável: "a cultura quotidiana deixou de ser irrigada pelos imperativos hiperbólicos do dever e passou a sê-lo pelo bem-estar e pela dinâmica dos direitos subjetivos; deixamos de reconhecer a obrigação de nos ligarmos a qualquer coisa para além de nós próprios" (LIPOVETSKY, 1994, p. 17). Logo, o inusitado da ação é motivo de admiração. Mais uma vez reencontramos uma das antinomias deste tempo pós-moderno: se o autossacrifício e a abnegação estão liquidados pela cultura do pós-dever, seria esperado um repúdio deliberado a tão "excessiva" honestidade. Mas não foi o que aconteceu nesta pesquisa. Teremos ocasião ainda de voltar a esse assunto para tecer algumas considerações sobre um anseio peculiar que entrevimos nos depoimentos de nossos adolescentes: ao lado da inquestionável perplexidade que a rarefação da virtude do amigo de André produz, percebe-se uma admiração, ainda maldistinta, recaindo sobre a reconfiguração de voluntariedade que a recepção de nossos sujeitos à história empresta à atitude. Supomos, nesse caso, que, por serem capazes de vislumbrar algo que deve mais ao coração do que à coerção da vontade, o gesto parece mais humano, e consequentemente menos distanciado do observador. Isso soa como paradoxo, admitimos. Mas não seria justamente esse "terreno" de imprecisões conceituais uma testemunha renitente de que vivemos mesmo uma época de transição quanto aos valores morais?

Na mesma direção de ROL, CEL (15) distinguirá entre a obrigação de falar a verdade na locadora e fazer o certo. Para ela, o compromisso de André é apenas com a segunda ação.

ADA (15) afirma que o garoto não tem o dever (com essa entrevistada, utilizamos diretamente a palavra "dever"), mas terá o caráter e falará. Novamente, caráter e dever são aqui dissociados. TEO (16), ao lado de MED (15), integra essa tendência: o primeiro não considera a restituição do MP4 uma obrigação, mas uma questão de justiça. O segundo igualmente não vê obrigação neste caso, mas não deixa de dizer que "verdade tem que ser dita em qualquer caso". Vale para estes entrevistados o que já afirmamos em relação a ROL: o "certo" ou "justo" é mais retórico e reprodução verbal do que pessoas de bem fariam do que necessariamente uma convicção que o indivíduo constrói e acaba funcionando, como diria Piaget (1932/1994), como a "lógica de suas ações". Nem por isso tal comportamento deixa de estar alinhado com o diagnóstico do "espírito" presente nesta sociedade pós-moralista, como o delineou Lipovetsky (1994), em que há repúdio à retórica do dever austero, integral e maniqueísta. Mas há respostas bastante animadoras sobre as mesmas questões: HEL (17), por exemplo, prefere "compromisso" a dever, no entanto suas justificativas denotam que o primeiro, de fato, é uma disposição que implica radicalmente o sujeito em relação a outrem, não antes de tê-lo implicado em relação a si mesmo. Demonstrando raciocínio igualmente elaborado, BUL (17) é bastante segura:

Era um dever do amigo da escola falar a verdade sobre o MP4? – Eu acho que é uma demonstração de caráter. – **É o correto?** – É o correto. – **Tendo agido assim, ele fez alguma coisa extraordinária? É admirável?** – Eu acho que deveria ser a atitude tomada por todos, só que como as pessoas acham mais fácil tacar embaixo do pano ou simplesmente deixar pra lá, fingir que você não viu, fica sendo uma situação extraordinária. – **Colocando de um outro jeito: você acha que ele fez algo extraordinário ou fez o que deveria fazer?** – Pra mim ele fez o que deveria fazer. Eu acho que talvez aos olhos de alguém que normalmente faz o contrário, deva ter sido "nossa, ele desmentiu, ele... que bobo, que moleque idiota, ele não precisava pagar", talvez as pessoas tenham essa visão. Mas pra mim ele fez a atividade [certa].

Alguns sujeitos enxergaram o dever como consequência de o aparelho ter sido utilizado sem autorização. É o caso de FER (16) que, em virtude disso, acha que o colega "fez o que deveria ter sido feito". Quanto ao senhor do supermercado, seu gesto impressiona bem mais nossa entrevistada.

Tendo agido assim, ele fez alguma coisa extraordinária ou fez o que tinha que fazer? – Ele fez o que tinha que fazer. – **E aquele senhor no mercado quando paga o prejuízo do Carlinhos: ele fez**

uma coisa extraordinária ou ele fez o que tinha que fazer? – Este fez uma coisa extraordinária porque ninguém mais pensa em ajudar o próximo.

Mas o extraordinário não se deve apenas à pouca frequência, como o apontou paradigmaticamente DES (16) ("Porque nos dias de hoje, quebrou, você vai lá, esconde e fala que não fez nada".). Há quem apresente ponto de vista diferente: LEM (18) admite a admiração como produto de atitude tão exemplar, fato que impingiria a André o dever de falar a verdade na locadora. Assumir o próprio erro e eximir outrem desse encargo é sempre extraordinário para RON (15), além de motivação para ações morais. A resposta de LIA (15) se parece bastante com a deste último:

Você acha que ela é admirável mais por que hoje é difícil de se ver ou pela atitude em si? – Pela atitude em si, mas nós, hoje, admiramos essa situação porque é muito difícil de acontecer. Não que não exista. Existe, mas... – **É mais raro?** – É.

Durante o período em que realizávamos as entrevistas, ocorreu no colégio um incidente de repercussões generalizadas envolvendo a danificação de um banco recém-construído na área de convívio, construção de elevado valor sentimental para um dos membros da direção. Mesmo depois de uma sindicância instaurada e sanções arbitrária e ostensivamente distribuídas, não se chegou ao autor do estrago. A história de André remeteu alguns de nossos entrevistados ao fato ocorrido com o banco escolar. A correlação se estabeleceu no seguinte detalhe: para alguns de nossos sujeitos, assim como o amigo de André deveria dizer a verdade sobre o MP4, o aluno que causou o prejuízo ao patrimônio escolar – não se sabe até o momento se deliberadamente ou não – teria esse dever. Mas a iminência de sofrer severas reprimendas e a inevitabilidade de ter que realizar o ressarcimento fizeram-no acovardar-se: uma constatação de que a sinceridade/honestidade/verdade precisam, nos casos em que resultam prejuízos materiais, além da consciência do dever, de coragem para se manifestarem.

LIA (15) – **Era um dever do amigo da escola falar a verdade sobre o MP4?** – Ah, o correto seria. – **Você acha que hoje as pessoas agem assim?** – Ah, é difícil. Eu tenho como base aquela situação aqui [...] que ocorreu que o menino quebrou o banco. Por medo da pressão do diretor em cima dele, eu não sei o que passou na cabeça do menino o que o diretor faria, ele quebrou o banco, as pastilhinhas e levantou o banco e colocou as pastilhinhas. E, coisa incrível que pareça, o diretor sentou no banco e

rasgou a calça. E ele não contou que foi ele, e aí por causa disso teve uma reviravolta na escola, ninguém poderia ter prova naquele dia. Era semana de prova, aí ficou tudo atrasado, aí começou a vir os pais aqui pra saber o que tinha acontecido, e o menino começou a passar mal. Acho que ele ficou mal de esconder a história. Eu acho que é por aí.

Trazer este acontecimento ao nosso texto é uma forma de patentear que não desconhecemos que há uma multideterminação de fatores envolvida na ação moral, conforme precisou Puig (1998). O juízo moral e os exemplos inspiradores, objetos de nossa atenção neste trabalho, embora de suma importância, não são os únicos. É também uma oportunidade de visualizar a relação do juízo de nossos entrevistados e as práticas que observam cotidianamente em seu entorno, de onde certamente recolhem "matéria-prima" para suas abstrações. Isso sem contar que uma educação que distribui sanções expiatórias à mancheia prepara um ambiente muito propício para a perpetuação da mentira, da ocultação e do disfarce.

FER (16) – **No caso do MP4, hoje em dia se acontecesse numa classe normal, você acha que a pessoa falaria ou ficaria quieta?** – A pessoa ficaria quieta até que alguém procure saber quem foi, como aconteceu já no banco da escola que deu todo aquele rolo. Ele [o diretor] teve que procurar pra saber quem foi, mas ninguém disse a verdade.

Quadro 25. Percentual de respostas a perguntas que visavam avaliar as noções de deveres e direitos presentes na *História de André.*

"André tem obrigação/dever de falar a verdade ao dono da locadora?"		"É um direito do dono da locadora saber a verdade sobre o seu DVD?"		"Era uma obrigação do amigo de André falar a verdade/ser honesto no caso do MP4?"		"O amigo de André fez algo de extraordinário ao ser honesto/justo no caso do MP4?"	
80%	Sim.	100%	Sim.	88%	Sim.	47,9%	Sim.
18%	Não.	–	–	12%	Não.	50%	Não.
2%	Em dúvida.	–	–	–	–	2%	Entre o extra e o ordinário.

5.3.2 – Conclusões do Estudo 3

Em resumo, sobre a *História de André*, podemos tirar algumas conclusões:

- A maioria dos sujeitos (96%) acredita que André – no dever de falar a verdade (80%), já que é um direito do dono da locadora (100%) – deva falar a verdade sobre o DVD, 37,5% dos quais impulsionados pela justiça/honestidade do colega de escola. Compõem o quadro de justificativas "o dever da consciência de André" (33%) e "o direito do dono da locadora" (27%).

- Embora seja uma obrigação do adolescente que danificou o MP4 de André dizer a verdade (88%), apenas 50% dos nossos sujeitos acreditam que ele "fez o que deveria fazer". A outra metade vê algo de extraordinário nesta atitude face, sobretudo, à escassez dela em nossos dias. Nesse caso, sob nova configuração, o dever torna-se benevolência e granjeia considerável admiração; o direito, por sua vez, transmuda-se em benefício que seu "detentor" gratuitamente aufere. A justiça assume, assim, o *status* de dom.

- Deformada na apreensão de sua natureza pelo olhar de nossos sujeitos, a situação de justiça/honestidade presente nesta história, principalmente no contexto de uma cultura em que o dever entrou em declínio e é, em virtude disso, pouco prestigiado, funciona-nos como uma contraprova: o elemento de gratuidade, aqui contingencialmente reconstruído, confirma nossa hipótese de que uma atitude magnânima de compaixão não só é altamente admirável, como também, e por isso mesmo, passa a demandar do beneficiado uma correspondência estreita a ela em suas futuras ações.

- Como nossos sujeitos divisam e anunciam uma sociedade individualista e egoísta que coloca os interesses do Eu acima de quaisquer outros, um prejuízo ou uma perda sofridos por esse Eu desencadeará atitudes negativas. Fazendo uma composição dos sujeitos cujas respostas, em que pesem algumas ressalvas em contrário, alinharam-se próximas ao "não" (André não falaria a verdade se o amigo não fosse honesto com ele), temos cerca de 64% de sujeitos que aguardam a mobilização de ações justas/honestas para as reproduzirem.

Coerentemente com essas respostas, 71,4% dos entrevistados disseram que o que mais influenciou André a falar a verdade foi a atitude do amigo. Assim, o posicionamento verbal corrente de que se deve dispensar justiça independentemente de uma experiência anterior com esta virtude naufraga quando um exemplo motivador (ou sua ausência) tal qual o desta narrativa entra em cena.

- Debaixo de um senso de justiça autocentrado e entrincheirados quanto à necessidade de defenderem-se de qualquer ameaça aos próprios direitos, ainda que pretensos, os jovens entrevistados, à medida que relativizam os interesses alheios, distanciam-se bastante daqueles que os reivindicam.

- Os jovens sabem exatamente o que se deve fazer e até apresentam uma retórica correta a respeito, mas igualmente explicitam a distância entre o que se diz e o que se faz, demonstrando conhecer o funcionamento da sociedade em que estão situados, principalmente se as demandas envolverem situações conflituosas que exigem renúncias dos envolvidos. Ganha relevo uma queixa acerca da ausência de exemplos inspiradores. Se estes se tornarem frequentes (o que pressuporia não apenas ações isoladas, mas um verdadeiro ambiente cooperativo), o *querer fazer* moral será nutrido, e a moral poderá ganhar robustez.

- As ações exigíveis subordinam menos os deveres às influências anteriores. É por isso que muitas respostas localizam a decisão no "âmbito da consciência", quase que a apartando de qualquer motivação exterior. Já as ações espontâneas precisam frequentemente de incentivo, uma vez que se inscrevem no lugar-comum da não-exigência e no lugar confortável da não incidência de sanções quando negligenciadas.

- As avaliações dirigidas ao caráter relacionam-se muito mais às ações exigíveis do que às espontâneas, uma vez que o que não é exigido pouco pode desqualificar alguém, se este se houver em falta. Verificou-se a aferição do caráter mais associada a convenções exteriores do que a enlevos de ordem interna capazes de enxergar deveres não somente onde eles se escrituram mas também onde somente uma autoimposição pode delineá-los.

- Detectou-se uma relativa estranheza dos adolescentes às palavras *obrigação* e *dever* quando estão em pauta os direitos alheios, indício importante do enfraquecimento da moral numa sociedade que protege acentuadamente direitos e eufemiza deveres, quando não escarnece deliberadamente deles, conforme o postulou Lipovetsky (1994), embora não se possa desprezar também nesse sintoma o repúdio dos jovens a uma inflação de regras e desmandos injustificados sob os quais frequentemente são colocados. Destaque-se, nas reações à nossa história, uma das antinomias desta época pós-moderna: a aversão à austeridade da abnegação convivendo com a admiração que tal sacrifício põe em ação.

5.4 - Estudo 4 – A compaixão e a justiça medem forças

Na sequência de nossa entrevista, é chegado o momento de emparelharmos as histórias. Com esse intuito, competiriam as virtudes da justiça e da compaixão pela primazia de fator impulsionador de ações morais. Seria, na verdade, um confronto direto com o objetivo de validar os resultados já anteriormente obtidos quando apresentamos separadamente cada uma das histórias. Podemos antecipar que, mesmo a justiça sendo vista por alguns, no caso de nossa história, como um favor dispensado a André por seu colega de classe, e portanto reconsiderada para pertencer a um mesmo registro que a compaixão, ainda assim a vantagem para a atitude surpreendente do senhor no supermercado superou as nossas previsões[94]. Na sequência, a pergunta que submetemos a nossos sujeitos.

5.4.1 - Emparelhando as histórias de Carlinhos e André

[94] Nunca é demais que se afirme nosso apreço pelo esforço do colega em devolver o aparelho a André, principalmente por estar o pai do primeiro em condições que inviabilizavam tal restituição. Evidente que se mostra aqui uma atitude sacrificial, e estas, de acordo com Smith (1759/1999) e contra Lipovetsky (1994), são sempre muito admiráveis. Foi o que concluímos da resposta de PET. Em sua opinião, não se requer de uma atitude de justiça que chegue a tanto: a confissão já bastaria. O elemento admirável estaria na devolução, ainda mais porque se deu imediatamente. Podemos nos embrenhar nesta reflexão, seguindo a picada aberta por nosso entrevistado. Se enxergada como resultado da pressão da vontade de André, a devolução configurar-se-ia como obediência servil, irrestrita, incontornável, o que poderia bem caracterizar heteronomia. Eis uma outra maneira – plausível, admitamos – de se olhar para o desfecho da história: a restituição é algo devido, no entanto pode não ser moral se unicamente motivada pelo medo – de retaliações, por exemplo. Mas, no outro polo, pode também ser motivada pelo medo amplamente moral de "decair aos olhos" – aos próprios e alheios. O que PET nos inspirou a pensar é que, tendo vez a honestidade de se assumir um erro, deve-se juntar a ela a complacência do prejudicado com o infrator e deste consigo mesmo, aceitando ambos o fato de que acidentes acontecem e, mesmo os de grande monta não podem nos tornar réus de sentenças inquestionáveis. Seria uma forma de ser generoso ou compassivo consigo mesmo, o que não pode ser confundido com permissividade irresponsável. Contudo, o que não se pode negar – e é o fator para o qual chamamos a atenção na história de André – é o dever que a situação constituiu. Podem-se encontrar caminhos de atendimento a ele, que talvez até sejam o da completa anistia concedida pelo prejudicado, mas nunca de esquivas à revelia da vontade deste.

Carlinhos perdoou a dívida, e André falou a verdade na locadora. Dos dois, Carlinhos ou André, qual, em sua opinião, teve mais facilidade (ou menos dúvida) para agir como agiu? Qual dos dois estava mais obrigado na consciência a agir como agiu?

À medida que a entrevista se desenvolvia, acrescentávamos também as expressões "qual dos dois estava mais grato", "qual estava mais 'tocado' ou sensibilizado", "qual estava mais impulsionado, motivado", "qual tinha mais força interior para agir como agiu", "qual estava mais influenciado", "qual tinha mais chance de fazer o bem", sabendo que as motivações principais para a maioria de nossos sujeitos (de acordo com os resultados das questões anteriores) eram a justiça/honestidade do amigo de André e a compaixão do senhor no supermercado por Carlinhos. Representativa de um contexto em que as pessoas são influenciáveis, a resposta de ADA (15) é bem oportuna como introdução aos resultados desta seção.

[...] no mundo que a gente vive hoje o que tá valendo mais é a influência. A gente pensa, tudo bem, mas qualquer coisa assim que o outro fala, isso acaba incomodando, a gente acaba mudando o nosso conceito.

Quadro 26. Percentual de respostas à pergunta do *emparelhamento das histórias*.

"Carlinhos ou André teve mais facilidade (ou menos dúvida) para agir como agiu? Qual dos dois estava mais obrigado/motivado na consciência a agir como agiu?"	
84%	Responderam Carlinhos.
12%	Responderam André.
4%	Os dois igualmente.

Mas serão as justificativas de nossos sujeitos que nos trarão luz sobre o "espírito" de suas respostas. Para além do "valor mágico aos números", é a análise qualitativa, já dizia Piaget (1932/1994, p. 210-211), que poderá nos mostrar o que o entrevistado quer dizer. A rigor, podemos de saída dizer que 90,4% dos que apontaram Carlinhos como o mais motivado para agir viram na atitude inusitada do senhor no supermercado o grande móbil do perdão conferido ao devedor no desenrolar da história. A resposta de LAU exemplifica bem isso.

LAU (15) – **Carlinhos perdoou a dívida, e André falou a verdade na locadora. Dos dois, Carlinhos ou André, qual, em sua opinião, teve mais facilidade para agir como agiu, levando em consideração o modo como foram tratados anteriormente? Qual dos dois ficou menos indeciso?** – Eu acho que o do supermercado, porque foi rara a atitude do senhor, mais do que a do garoto que quebrou o MP4. – **Quem ficou mais surpreso?** – O Carlinhos. Perante a história que se passou, eu acho que o menino nunca tinha recebido aquele tratamento. Nem dentro de casa, quanto menos fora.

LU, por sua vez, entende que a compaixão de que Carlinhos se viu objeto contribuiu com a descentração do menino, uma vez que permitiu a seus olhos se abrirem para a necessidade do outro, quando se enxergou na pele do devedor suplicante. A natureza diferente da ação que reparou o prejuízo de André já não foi suficiente para este notar que o pai do colega passou um "suadouro" para adquirir um novo MP4. Ou seja, ele negociou a zanga pela promessa de receber um novo aparelho e descansou, sem se envolver com os desdobramentos do caso. Como estava no direito, não sentiu sua consciência pesar.

LU (18) – **Qual está mais obrigado internamente a agir como agiu: Carlinhos, que recebeu alguma coisa sem ter direito, ou André, que recebeu algo que era direito dele? Qual dos dois tinha mais motivação interior para fazer o bem agora?** – Eu acho que o do uísque. Porque se ele estava chegando ao extremo de roubar alguma coisa do mercado e foi poupado de uma futura dívida, então acho que isso pesou mais quando o outro que estava na mesma condição que ele, sem dinheiro, para ele perdoar. Acho que ele viu ele naquela situação, já o outro acho que ele nem sabia que o pai do garoto não tinha condições de pagar o MP4.

Alguns sujeitos escolheram André em sua primeira resposta. Depois de sondarmos porque o faziam, descobrimos que a expressão "maior facilidade", dentre outras, ficava mais saliente aos seus ouvidos. A marginalidade de Carlinhos seria um grande empecilho para qualquer ação virtuosa (não seria fácil arrancar dele uma boa ação). Então passávamos a enfatizar a disposição interior para agir corretamente e víamo-los migrando sem dificuldade para Carlinhos. As respostas de KA e LA são exemplos do que estamos falando.

KA (16) – O André, porque o Carlinhos era um menino que estava num mundo em que pra ele isso não existia, era um mundo em que ele roubava, ele fazia várias coisas. O André não, pelo que deu pra entender, era de uma família mais estruturada. Eu acho que ele teve mais facilidade. – **Quem teria mais motivação, mais força pra agir como agiu?** – Eu acho que o emocional contou mais o

Carlinhos. Eu acho que foi uma coisa muito mais forte o que o senhor fez pra ele e ele repassar isso do que pro André.

LA (17) – Acho que [foi mais fácil] pro André. – **Por quê?** – Porque era uma coisa muito mais fácil: o DVD é uma coisa mais comum, não deveria ser um bicho de sete cabeças comprar um DVD novo, mesmo sendo pra locadora. – **Na consciência, qual dos dois estaria mais obrigado a fazer o bem?** – Eu acho que os dois. É igual, do mesmo jeito que tinha a dívida e o velho do uísque teve uma atitude generosa, do mesmo jeito que o cara sendo honesto com o outro por causa do MP4, os dois têm um peso muito grande. Eu acho que os dois ficam... – **Partindo daquilo que concluímos antes: o garoto do MP4 deu aquilo que já era do André, ele reparou um dano que ele mesmo causou. Lá no outro caso, o senhor fez uma coisa que não era obrigação dele, surpreendendo Carlinhos. Dessas duas atitudes, qual você acha que mais influi quando se trata de fazer o bem? Qual das duas mais impulsiona a pessoa?** – Acho que a do uísque porque não era mesmo obrigação dele. No outro caso já era mais de caráter: ele tinha que ser honesto. Agora no caso do uísque não, ele não tinha nada a ver com a história, podia simplesmente virar as costas.

Em sua última resposta, LA conta-nos algo interessante: a espontaneidade das ações de compaixão marca mais as pessoas ou sobrevive por mais tempo em suas consciências e afetos, feito um aguilhão fustigando uma eventual teimosia de não trilhar as sendas que esse sentimento abriu. Já no caso da justiça/honestidade não havia escolha, o amigo de André estava encurralado: “era mais de caráter: ele tinha que ser honesto”. Ou, em outras palavras, ele “já” tinha que ser honesto e agir de acordo com isso porque a situação o exigia. Conclusão: o senhor que saldou o prejuízo com a quebra da garrafa de uísque portava uma justiça superior que não levava em conta o certo ou o errado, não exigia motivações, agradecimentos ou incentivos, mas baseava-se no critério da repartição do dom, soberanamente orientado pela gratuidade da vida. AN segue a linha de raciocínio de LA e acrescenta o fato de que a atitude do desconhecido senhor se mostrou mais desinteressada – e por isso surpreende mais – porque não precisou gostar de Carlinhos antes para colocá-la em prática. Já entre amigos, as ações virtuosas precisam ter a tara tendenciosa dos sentimentos que animam esses relacionamentos pesada e descontada. Para AN é menos admirável e mais previsível que um amigo agracie o outro.

AN (17) – Menos dúvida seria o cara do MP4 porque ele já tinha uma condição de vida mais elevada porque ele tinha um aparelho que a maioria do pessoal não tem talvez. Até o menino que pegou e quebrou não tinha porque pra ele era novidade por isso que ele foi fuçar. Se ele conhecesse, ele nem

iria ligar pro aparelho. – **Qual dos dois você acha que tinha mais motivação, mais força pra agir certo?** – Ah, eu acho que o primeiro, o Carlinhos, do supermercado, porque ele teve um exemplo muito forte. O cara do mercado nem conhecia ele, não sabia nada da vida dele e se ofereceu pra pagar a conta numa boa. Agora o outro pelo menos era amigo e amigo geralmente fala: "não, fui eu, compro outro e te dou". Fica por elas, mas acho assim: o ato do outro que nem conhecia de tentar ajudar o menino é uma atitude mais gratificante que a do amigo.

De acordo com Smith (1759/1999, p. 44):

> Generosidade, humanidade, bondade, compaixão, amizade e estima recíproca, todos os afetos sociáveis e benevolentes, quando expressos no semblante ou comportamento, até mesmo para com aqueles com quem não temos um relacionamento especial, quase sempre agradam ao espectador indiferente.

A admiração tributada ao fato de um desconhecido fazer isso por Carlinhos é comum nesta pesquisa. Todavia, encontramos uma resposta, que elege André como o mais impulsionado, em outra direção: sua justificativa considera a amizade entre os dois amigos de classe o fator decisivo para instaurar uma influência duradoura. Ou seja, o benefício da honestidade de alguém bem próximo, cuja lembrança será alimentada pelo convívio cotidiano, tem mais chance de ser reproduzido. Outro sujeito, que coloca mais peso na atitude do amigo do que na de um desconhecido, tem, ainda, justificativa diversa: é mais difícil "ver um amigo ajudando direto outro amigo". Como a relação normalmente dispensa esse sacrifício, quando ele acontece, motiva mais.

GI envereda pelo caminho da facilidade para perdoar até descobrirmos que facilidade neste caso para ela não está ligada a uma maior convicção, mas àquilo que custará menos ao que se atira a uma ação virtuosa, ainda que este preço esteja ligado à necessidade alheia, que, em seu entender, grita muito mais forte do que o direito[95]. E, com LU (uma das respostas com que introduzimos os resultados deste 4º estudo), destaca que a natureza da atitude do garoto que quebrou o MP4 não tinha a dimensão capaz de fazer o "beneficiado" André envolver-se emocionalmente com o caso. Era uma decisão mais racional do que a verificada no caso de Carlinhos.

[95] Assim, se a necessidade do outro tem maior poder de mobilização, se comparada ao direito, fica mais fácil se compadecer do que ser justo.

GI (15) – Pra mim, eu acho que é fácil você perdoar um amigo porque é uma pessoa que você gosta, é uma pessoa que está com você. Eu acho que foi difícil ele ir lá e encarar essa pessoa que ele não conhecia e falar assim: eu risquei o seu DVD. – **E se o menino fosse um colega, um conhecido e não um amigo bem chegado?** – Eu acho que mesmo assim. Se fosse eu, diante de uma pessoa que tivesse implorando, pedindo mesmo, eu acho que eu amoleceria e não ligaria. – **Vamos esquecer a questão de ser fácil ou difícil. Qual teve mais motivação pra fazer o bem na história? Qual dos dois estava mais sensibilizado?** – Eu acho que foi o menino do uísque porque ele se viu na situação de desespero, e a pessoa foi lá e aliviou ele. Agora o André pode ser que ele nem tenha tanto criado tanta noção do que era o sofrimento do pai do menino que quebrou pra comprar aquele MP3. Acho que ele nem tinha tanta noção. Agora o outro tinha porque ele tinha passado na pele aquilo com o senhor que teve a bondade com ele.

CA (17) – Eu acho que o da primeira história, o da garrafa. – **Qual teve mais motivação pra agir assim?** – Eu acho que o primeiro por causa que o do MP3 ele tinha obrigação de devolver o MP3 correto, do jeito que ele pegou. Agora o senhor não tinha obrigação nenhuma de pagar a dívida para o garoto. Eu acho que a motivação foi mais forte.

Registramos também a opinião de CA porque, espontaneamente, ela separou com nitidez o caráter virtuoso das duas ações: a gratuidade de uma e a compulsoriedade da outra, não sem deixar de frisar que a exposição à primeira situação gera uma certa cumplicidade. TI começa dizendo que André terá mais facilidade, pretextando a vida marginal de Carlinhos. Quando redirecionamos o foco, apelando para a motivação, ele não tem dúvidas ao indicar Carlinhos. RE, além do que outros já disseram, acrescentou que a atitude do senhor "abriu o olho dele pro mundo". JON principia dizendo que se André tinha um MP4, possivelmente estava em condições de assumir um DVD, comparativamente mais barato do que o primeiro. Quando lhe esclarecemos que se tratava de apurar o garoto mais marcado, aquele que, pelo menos, independente da situação financeira, gostaria de fazer o bem, ele é certeiro: Carlinhos.

Por último, duas respostas dignas de nota. MA começa escolhendo André com um argumento coerente com suas respostas anteriores: quando Carlinhos perdoa, no máximo fere ou renuncia a um direito seu; quando André não fala a verdade, mais do que sua consciência, arranha um direito do outro, e disso, segundo nosso sujeito, "ele não pode abrir mão". Curiosa resposta porque o que não se observa nela é algum tipo de facilidade para André. MA advoga em favor de uma disposição interior em que ele muito acredita, portanto revelando sua maneira de ser, lastreada pelo todo harmonioso de sua entrevista. Essa estrutura de pensamento revela um sujeito que, ao menos verbalmente, socorre-se em boa medida da razão

para dela extrair sua convicção do bem, o que não implica a ausência de renúncia ou a proteção contra perdas. Quando insisto na questão da motivação, levando em conta as situações anteriores, ele elege Carlinhos, em virtude da espontaneidade da atitude do desconhecido magnânimo. JO, na sequência, menciona que é muito mais fácil perdoar (porque, segundo ele, não se corre risco) do que falar a verdade. A lógica dessa resposta é que seria necessário muito mais motivação então para falar a verdade, mas JO não explica por que André seria o seu escolhido. Vamos aos protocolos.

MA (17) – Eu acho que o André. Pelo menos eu teria porque eu acredito muito nisso. No caso anterior de ele perdoar a dívida seria um direito meu que eu estou largando pra vantagem do outro, mas no caso do André seria um direito do outro, ele não pode abrir mão disso. – **Qual dos dois tem mais motivação interior para fazer o bem agora?** – O Carlinhos, eu acho. – **Por quê?** – A atitude do senhor que pagou a garrafa tocou muito mais ele por dentro do que o próprio André. Não que a atitude do amigo do André não tenha sido uma atitude notável, mas eu acho que a do senhor... O amigo do André simplesmente assumiu uma culpa que era dele, fantástico, mas ele assumiu. Mas o outro assumiu uma culpa que nem dele era só pra salvar a pele.

JO (17) – **Qual dos dois você acha que teria mais força interior, mais obrigação na consciência para agir corretamente? Qual dos dois está mais marcado, sente mais disposição interior pra tomar uma atitude correta?** – Eu acho que o André porque é muito mais fácil você perdoar do que você falar a verdade. Quando você está perdoando, você não corre risco.[96]

Em nenhum momento, nossos dados desmentiram o impacto da atitude do colega de André nas futuras ações deste, de acordo com a visão de nossos sujeitos. É que os direitos do outro acabam negligenciados ou relativizados quando se chocam com os interesses do Eu, afinal o capitalismo das necessidades, ao promover intensivamente os valores do bem-estar individual, desqualifica as formas rigoristas e disciplinares da obrigação moral, agora inadequadas a uma cultura materialista e hedonista, baseada na exaltação do eu e no cultivo do prazer. "Uma nova civilização foi edificada, a qual já não se propõe estrangular o desejo, mas que o exacerba e o desculpabiliza: o usufruto do presente, o templo do eu, do corpo e do conforto tornaram-se a nova Jerusalém dos tempos pós-moralistas" (LIPOVETSKY, 1994, p. 60). Se esse cenário é verossímil, não nos parece impróprio admitir que no mundo em que

[96] Interessante como há tantas opiniões quanto há pessoas. Se JO e GI acham que perdoar é mais fácil (o primeiro porque não se corre risco, a segunda porque a necessidade encurta o caminho), DAL é enfático: perdoar é muito difícil. Ora, nesse caso, Carlinhos precisaria então ter sido muito mais motivado anteriormente, já que dispensou perdão ao amigo devedor.

vivemos se torna comum levar vantagem (o que implica passar por cima dos direitos daquele que ficará em desvantagem). Logo, uma atitude que contrarie isso ganha contornos de ação extraordinária. Portanto, em nossa história, o enfraquecimento da importância dos direitos alheios alimenta a vultosidade de uma atitude que, em sua essência, nada mais tem do que um caráter obrigatório. O ato de justiça vira benefício não obstante nossos sujeitos não estarem enganados quanto ao dever do amigo e ao direito de André e também quanto ao fato de que a motivação para a justiça deriva-se, em parte, da própria demanda, independendo de fatos anteriores.

Mas quando as histórias se justapõem, fica patente a preferência por Carlinhos como o mais internamente motivado ou impulsionado para agir como agiu. Ambos perderão: Carlinhos, ao perdoar, e André, ao dizer a verdade. Ambos, sob outra ótica, levando em conta a história anterior, também deixaram de perder. Ou seja, terminaram a história na condição em que começaram: André tinha o seu MP4 intacto e nada mais; Carlinhos não devia nada ao supermercado como quando antes de ali entrar. Portanto estão emparelhados nas contas de deve-haver. E agora se deparam com uma situação análoga à que um dia antes experimentaram. Inverteram-se, porém, os papéis. André tem diante dele uma situação que reclama justiça, e Carlinhos tem diante de si um colega que reclama compaixão. Qual terá menos dúvida para agir: André, para falar a verdade, ou Carlinhos, para perdoar? Nossos sujeitos, em sua grande maioria (84%), escolheram Carlinhos. E a justificativa sobressalente indicou a perplexidade do adolescente diante de tamanha gratuidade daquele senhor desconhecido como a grande responsável por essa “obrigação” interior.

Como vimos a propósito da história do MP4, a honestidade do amigo de classe tinha como concorrente a fator motivador para a atitude de André o direito do dono da locadora. E esse direito não se mostrou tão forte assim porque a grande maioria de nossos sujeitos esteve a nos dizer que se a vantagem deles estiver correndo risco, eles não hesitarão em trabalhar por ela, não importa que o raciocínio deles até os faça discursar noutra direção. As respostas de nossos sujeitos, portanto, em favor da atitude do colega de André, sem desconsiderar toda a perplexidade que ela suscita, têm no enfraquecimento do reconhecimento dos direitos alheios seu maior trunfo. Isso já não acontece com Carlinhos, uma vez que as condições do amigo devedor gritam alto e apelam para a compaixão dele. Mesmo assim, nossos sujeitos elegem desproporcionalmente a atitude do desconhecido como marcadamente mais decisiva para o perdão de Carlinhos. MIR ilustrará bem isso ao escolher Carlinhos porque, sendo o menino bandido (esse foi o termo empregado), somente tamanha compaixão o moveria para fazer o

certo.[97] Em sua opinião, a índole de André dependeria menos de uma motivação. A prova de que as condições do devedor são fortes para nossos sujeitos se verificará na sequência de nossa entrevista. Quando colocamos André também em situação de perdoar um amigo em condições idênticas à do amigo de Carlinhos e perguntamos se a maior influência para o perdão vinha das condições do devedor ou da atitude de honestidade do colega de classe, 71,4% dos sujeitos elegeram as condições do devedor.[98]

Embora nossa pesquisa tenha emparelhado dois valores indiscutivelmente morais, o que pode sugerir um confinamento de respostas dentro dos recantos da moralidade, opções que não traduziriam preferências com orientações bem diversas, os contravalores não deixaram de aparecer. Eis a eficácia do método clínico. Pode parecer desnecessário dizer, mas as análises que temos procurado realizar das direções que tomam cada julgamento falam por si sós. A admiração que tanto a compaixão quanto a justiça/honestidade suscitam nos adolescentes reflete mais uma aspiração por "ser melhor", por "tornar-se" do que um indício inequívoco de que estão presentes como virtudes constantes e em franca operação em seu cotidiano. Estamos bem acompanhados em nossas descobertas: La Taille (2009b) divulgou uma pesquisa, que já tivemos ocasião de mencionar, realizada no ano 2000, com 448 adolescentes, aos quais foi apresentada uma lista de dez virtudes – cinco reconhecidamente morais, cinco não necessariamente –, para que as ordenassem de acordo com o grau de importância. A humildade, a justiça e a fidelidade foram as mais valorizadas. Na sequência, solicitou-se que os sujeitos citassem três pessoas famosas, merecedoras de admiração, e apontassem para cada uma delas uma virtude que fosse responsável por torná-las objeto dessa admiração. As virtudes mais vezes associadas às pessoas mencionadas foram a generosidade e a humildade. A justiça não ultrapassou o percentual de 5%. A explicação foi fornecida pelos próprios dados: as pessoas famosas lembradas encontravam-se essencialmente entre as "celebridades", estas, em sua maioria, ligadas a alguns projetos midiáticos beneficentes, daí sua forte associação com a generosidade. Aqueles que deveriam figurar como paladinos da justiça, os políticos, aparecem com destaque numa outra seção da pesquisa, que solicitava a

[97] LIN (15) disse o mesmo com outras palavras: "Porque o menino, ele vivia roubando, aí quando uma pessoa para e faz um ato de bondade para ele, eu acho que ele fica mexido: 'nossa, ele fez, né?'."

[98] Apesar de quase nada exigível, do ponto de vista legal, a demanda de atendimento a necessidades alheias cooptam internamente muito mais do que a de observância a direitos. Infelizmente, no entanto, a compaixão acaba tendo que ser exigida em muitos casos. A omissão de socorro a vítimas de acidentes de trânsito é um exemplo de como a inclinação a uma necessidade precisa ser garantida por lei. Se na história de "João e o velho bondoso" a compaixão se avizinha da justiça para garantir esta última, no caso da omissão aqui mencionada, é a justiça que sai em auxílio da compaixão. Esse exemplo resumiria bem nossa pesquisa no que diz respeito às motivações para fazer o bem. Basta verificar qual atitude impressiona mais o atendido – se a da espontaneidade do velho da história de João, se "a" daquela que, caso descumprida, provoca sanção – e tiraremos importantes conclusões.

indicação de três pessoas famosas merecedoras de desprezo e para cada qual a falta de uma entre as dez virtudes fornecidas que justificasse tal depreciação. A justiça, pela ausência, foi a segunda mais associada às pessoas desprezíveis. La Taille não acredita que se essa pesquisa fosse hoje replicada, traria resultados substancialmente diferentes. Com a perda de influência da autoridade em razão do culto às "celebridades", permanece limitado o horizonte de referenciais do qual o jovem retira inspiração para construir as suas *representações de si*.

Comparar os nossos com os dados de La Taille é conferir autoridade às interpretações dos primeiros e admitir que os valores passam, atualmente, por um processo de reorientação em sua concepção. Mas sejamos cautelosos: se a justiça é principalmente lembrada pela sua ausência, isso se dá, ainda, porque se configura como uma virtude extremamente necessária, embora não tão admirável quanto aquelas ditas "do coração", tais como a humildade, a generosidade, a compaixão, não importa que, nesse caso, ligadas às "celebridades". Há que se considerar, no entanto, que, muito mais voltada para as emoções do que para o dever, a midiatização da caridade contribui para a desobrigação altruísta dos indivíduos. Contentamo-nos com sentir compaixão pelos distantes e continuar passando ao largo das necessidades concretamente alcançáveis do nosso entorno (LIPOVETSKY, 1994). Para o que nos interessa, resta, contudo, saber o quanto essas virtudes são investidas afetivamente, qual sua representatividade na personalidade dos adolescentes atuais. Lembrar que o estilo de vida das pessoas famosas não raro inclui com considerável destaque valores como beleza, sucesso, sedução, riqueza e popularidade é reconhecer que tais valores terão influência decisiva nas escolhas dos admiradores que gravitam em torno delas, afinal, como vimos em Tognetta (2006), o que se valoriza ou admira está diretamente ligado ao "quem sou" e ao "como gostaria de ser visto".

Os dados que reunimos, portanto, confirmam os de La Taille (2009b) e são confirmados por eles. Podemos reconhecer que os valores estão em crise e, ao mesmo tempo, ver emergir dessa reorientação, de maneira ainda imprecisa, uma aspiração sublime a uma excelência que pode revigorar a vida ética. Por ora, fiquemos com a constatação de que nossos adolescentes admiram as ações espontâneas – tanto aquelas genuinamente espontâneas quanto as que se fizeram tais por motivos contingenciais. E numa sociedade em que a visibilidade do outro, a cada dia, fica mais ofuscada, ações compassivas ou outras que se lhes assemelhem têm o condão de sensibilizar. Em primeiro lugar, os que nelas são exercitados. E em segundo lugar, por que não, os que tomam contato, mesmo que a distância, com elas. Pensando na influência, admiração e amor resultantes, Smith (1759/1999, p. 282) afirma que nunca um homem benevolente perdeu todos os frutos de sua benevolência: "Se nem sempre

os colhe das pessoas de quem deveria colhê-los, raras vezes deixa de os colher dez vezes mais de outras pessoas. Bondade gera bondade...". A natureza do gesto do senhor no supermercado acaba inscrita num código moral superior. E, se como quer Comte-Sponville, diz respeito a um amor mais baixo porque mais fácil de ser despertado, não para aí. Há pessoas que não apenas *padecem com*, o que já seria infinitamente apreciável. Elas vão além: *padecem por, em lugar de*. É o caso de nossa história. E isso não passa despercebido aos nossos sujeitos. Uma ação assim, como foi igualmente a daquele velho que não dá denúncia contra o ex-presidiário João, é capaz de "sequestrar" o coração alheio. Carlinhos, muito mais que André, enxerga o outro de outra maneira. Vê, antes, a si mesmo, quando olha para o outro. Equipara a miserabilidade do outro à sua e troca seus direitos por um dever – a nosso ver, muito mais contundente porque espontâneo – de exercer uma espécie de justiça superior que a dignidade do outro, ora comprometida, está reclamando. A atitude do senhor no supermercado torna Carlinhos um cúmplice, mais do que um autômato; ela requesta seus afetos, ao mesmo tempo em que o inclui nesta "fraternidade" dos que passam a oferecer a vida ou parte dela como dom a outros, fazendo verdadeiras as palavras evangélicas: "de graça recebestes, de graça dai".[99]

Por julgar que as palavras de HEL distinguem certeiramente a natureza entre as virtudes envolvidas nas histórias de Carlinhos e André, encerramos a análise deste estudo reproduzindo-as. Uma leitura atenta reconhecerá, inclusive, diretamente da boca de uma das entrevistadas, uma síntese de nossa análise neste emparelhamento.

Carlinhos perdoou a dívida, e André falou a verdade na locadora. Dos dois, Carlinhos ou André, qual, em sua opinião, está mais motivado, mais sensibilizado interiormente pra fazer o bem, levando em conta a situação anterior? – Primeiro caso, Carlinhos. – **Por quê?** – Porque Carlinhos foi aquela história que eu tinha dito antes, ele foi perdoado... ele já tinha aquela fama de ser um menino que roubava e apesar do senhor não saber, ele foi perdoado, então isso com certeza deve ter dado algum impulso interior nele, uma motivação. "Pô, um senhor que nunca me viu. A minha intenção quando eu vim aqui era roubar e eu esbarrei por acaso e fui perdoado, vou rever os meus conceitos". E perdoou o garoto que estava devendo 30 reais pra ele. Já o André, primeiro que o menino viu o MP4, sentou na carteira e começou a ouvir. Aí o menino não começou com uma atitude correta porque é o que se diz: "Não mexa no que está quieto que você não sabe o que pode acontecer depois". Mas apesar de ter quebrado, ele foi sincero, assumiu um erro. Então digamos que entre o menino que quebrou o MP4 e André estabeleceu aquela relação assim: troca: "Você quebrou, você vai me pagar, vai ter que reembolsar e, tudo bem, eu vou aceitar". Então, apesar da sinceridade do garoto,

[99] Evangelho de Mateus 10.8

essa atitude eu vejo que não influenciaria tanto quanto o menino que foi perdoado por 80 sem ter antecedentes com a história.

5.4.2 – Conclusões do Estudo 4

Após termos emparelhado as histórias de Carlinhos e André e investigado os julgamentos de nossos sujeitos acerca da maior influência para o bem, concluímos, de suas justificativas, o que se segue:

- 84% dos sujeitos apontaram Carlinhos como o mais motivado, 90,4% dos quais sublinhando a inusitada atitude de um desconhecido cuja gratuidade é capaz de sobreviver por mais tempo na consciência e nos afetos daqueles que a provaram e obrigar interiormente ao dever.

- Não obstante bastante condecorada no estudo anterior, a atitude de honestidade/justiça presente na história de André, que deve a sua vultosidade à debilitação atual do reconhecimento dos direitos alheios, não tinha a mesma envergadura da atitude desinteressada e despojada do senhor que saldou o prejuízo de Carlinhos com o litro de uísque, voluntariedade que trazia consigo uma justiça superior para além de qualquer comparação.

- Carlinhos tinha uma índole delinquente, portanto dependeria de maior motivação para o bem, se comparado a André. Somente um atendimento que o deixasse perplexo provocaria uma reviravolta na sua maneira de pensar e agir. Por outro caminho, temos importantes indícios da superioridade da influência da compaixão.

5.5 – Estudo 5 – À procura de evidências da consolidação da influência da compaixão para o "querer fazer" moral

Evidentemente que, colocando agora os dois garotos na mesma situação diante da locadora, queríamos que os sujeitos relacionassem as histórias passadas. Como já sabíamos, em virtude das respostas anteriores, de onde vinha a grande motivação para a ação dos meninos, a ideia era situar André e Carlinhos diante de uma situação que demandasse

justiça/honestidade de ambos, eles que haviam experimentado, respectivamente, justiça/honestidade e compaixão. Vamos começar com a pergunta com que abrimos esse desdobramento da segunda e terceira histórias.

5.5.1 – Cruzando as histórias de Carlinhos e André

Pergunta 1: *Carlinhos também alugou um DVD e se deu o mesmo que com André: também danificou o disco e agora ele também está num dilema quanto ao que fazer: falar a verdade ou não. Ele ou André tem mais obrigação, força ou motivação para agir certo?*[100]

De início, é bom notar que o direito do dono do estabelecimento poderia aparecer como soberano para que houvesse um empate, uma vez que ambos os meninos estariam com a mesma obrigação em relação ao DVD riscado. Alguns sujeitos reconheceram isso. Dois deles foram bastante explícitos quando ao direito do dono da locadora.

LA (17) – Eu acho que é igual também porque é a mesma coisa: você vai dar uma coisa que já era da locadora. É um direito da locadora, então os dois deveriam pensar da mesma forma.

MA (17) – Eu acho que os dois têm a mesma obrigação. – **Por quê?** – Porque é uma obrigação mais social do que qualquer coisa pessoal de não deixar que o outro tome o dano por uma atitude sua.

Outros sujeitos que começam dizendo que os dois estão obrigados e depois escolhem o que acham "mais" obrigado não deixam claro se o dever é motivado mais pela atitude anterior ou mais pelo direito do dono da locadora. Se levarmos em consideração as respostas à nossa última pergunta que abordaremos adiante ("*Carlinhos deve falar a verdade na locadora mais pela atitude do senhor no supermercado ou mais pelo direito do dono da locadora?"*), veremos que nossos sujeitos pensam mesmo na atitude compassiva como fator determinante. Nossos resultados, então, à pergunta para verificar quem estava mais sensibilizado para dizer a verdade na locadora foram os seguintes:

Quadro 27. Percentual de respostas à pergunta 1 do *cruzamento das histórias*.

[100] Outras expressões que utilizamos foram: "quem está mais marcado/'tocado'"; "quem tem mais chance/condições de fazer o certo"; "quem está mais incomodado internamente"; "qual atitude anterior pesa mais na hora de fazer o bem"; "quem está mais surpreso positivamente"; "o que é mais decisivo para dizer a verdade". Isso vale também para a 2ª pergunta do "cruzamento das histórias", que veremos na sequência.

"Carlinhos ou André está mais sensibilizado/motivado/obrigado pra dizer a verdade na locadora?"	
64%	Disseram que Carlinhos é o mais motivado.
28%	Escolheram André como o mais motivado.
8%	Disseram que os dois estão na mesma condição.

Dos que acham "os dois igualmente", acabamos de ver em LA um exemplo significativo. Ela leva em conta o sujeito de direitos em sua justificativa. Quanto aos que escolheram André, a predominância das justificativas aponta a similaridade entre os casos como o que mais pesou (50%). Vejamos exemplos, começando pela continuidade da resposta de MA.

MA (17) – **Qual dos dois vai ter mais facilidade para dizer a verdade?** – Eu acho que o André, pela situação dele ser muito parecida com a do amigo dele que quebrou, vai lá e fala, paga outro, e uma situação muito parecida, eu acho que o André teria mais facilidade pela experiência que ele viveu no dia anterior.

HEL (17) – Ah, o André. – **Você acha que pesaria mais?** – André, o segundo caso. – **Por quê?** – É como eu falei: uma situação foi o perdão e a outra foi a sinceridade. E teve um peso diferente sobre cada uma das duas. Então, no caso, o Carlinhos, da 1ª história, ele estaria mais assim, pelo que eu vi no contexto da história, mais motivado a perdoar, e o outro, em compensação, ele levaria em conta o amigo dele, "poxa, ele foi sincero"[...].

FER (16) – Daí é a honestidade do André. – **Você acha que ele está mais motivado?** – Pra honestidade, sim. Agora, pra bondade é mais o Carlinhos.

Com JON, notando um certo vacilo, decidimos investir para vermos se ele mudava de opinião. Ao final, ele fica com André. E a justificativa é a mesma dos anteriores: a similaridade da situação. Se André ouviu a verdade do amigo, está mais próximo que Carlinhos (cuja situação não era sobre verdade ou mentira) para corresponder com a verdade na locadora.

JON (17) – Eu acho que continua sendo o do MP4. – **Por quê?** – Porque o Carlinhos que é o do uísque, acho que... [vacila]. – **Pense na motivação interior. Pode até não ter dinheiro. Quem mais estaria se sentindo obrigado na consciência em virtude do jeito como foi tratado anteriormente?** – Ah sim [parece agora compreender]. Porque o cara do MP4, o cara que quebrou falou a verdade pra ele. O do uísque não foi essa de falar a verdade, o cara assumiu a dívida dele. O do MP4 aconteceu tipo uma coisa meio que semelhante à dele que aconteceu na locadora: ele assumiu, falou a verdade, agora meio que sentia mais motivado de falar a verdade pro cara da locadora. – **Quem você acha que vai ficar com mais vergonha de não agir certo nessa situação, levando em consideração a atitude anterior?** – Eu acho que o cara do MP4 ainda porque o amigo dele falou a verdade pra ele, agora ele meio que... – **Imagina o seguinte: alguém faz uma coisa pra você que era um direito seu. Eu te dou uma coisa que é um direito seu. E é um dever meu te dar. Uma outra pessoa faz uma coisa pra você que não era direito seu e ela não tinha obrigação nenhuma de te dar. Qual dessas duas pessoas mais impacta você, deixa você mais impressionado?** – A que não precisava dar pra mim, que não tinha obrigação. – **Voltando às histórias. Na primeira, a do senhor do mercado, é o caso da pessoa que eu coloquei agora que não tinha obrigação. E na segunda, a do amigo de André, é o caso daquele que deu algo a alguém por ser sua obrigação. Qual dos dois meninos na sua consciência está mais sensibilizado pra chegar na locadora e falar a verdade?** – Mas aí vai pela ação do outro. O outro assumiu a dívida do uísque, foi generoso, marcou bastante. Só que o outro teve uma situação parecida, uma coisa que era minha, como se fosse o DVD e o cara tivesse riscado, e aí ele foi lá e falou pro amigo e aí ele vai lá... – **Você acha que foi pela proximidade dos fatos?** – Pela proximidade dos fatos.

A escolha pela natureza (honestidade/honestidade), no entanto, pode representar uma simplificação da resposta, especialmente se vem acompanhada de justificativa vaga. Ao contrário de JON, que não recuou quando perseguimos o entendimento da estrutura do seu raciocínio, eis abaixo um exemplo de reconsideração:

LIN – Ah, eu acho que o da última história, que é o do MP4. – **Por quê?** – Porque o amigo dele pode ter ajudado, mas o outro também [fala sem ênfase, como quem não sabe ao certo qual escolher]. – **O outro você também acha que é forte?** – É. – **Vamos imaginar que dependesse somente da atitude anterior. O Carlinhos entrou pra roubar, e o senhor foi bondoso com ele e assumiu o prejuízo sem nunca tê-lo visto. E o André foi o cara que recebeu de volta um aparelho que já era dele. Na sua opinião, qual dos dois ficaria mais "tocado", incomodado na consciência?** – Ah, acho que o do uísque porque ele ter ido lá e na hora que fez um ato bom, ele ficou com a consciência pesada... até perdoou o amigo por causa disso.

Dois entrevistados, quando elegem André como o mais obrigado na consciência, orientam-se por uma espécie de justiça retributiva. Um deles, além de aparentar as histórias, acrescenta a seguinte justificativa: "ele exigiu outro aparelho". TI parece pensar que a obrigação se configura porque parece ter chegado a vez de André. Caso não tivesse exigido do colega que quebrara o seu MP4, não teria tanta obrigação na consciência de saldar o prejuízo junto à locadora.

TI (17) – Acho que o André, o cara do MP4, ele tem mais obrigação. [Insisto na pergunta para ver se ele muda de opinião, mas ele continua afirmando que é o André.] Acho que é o André. Ele exigiu um outro aparelho.[101]

Interessante notar que, desta feita, somente 28,5% dos sujeitos[102] que escolheram André enalteceram a atitude do colega no episódio do MP4. A maior parte das respostas, como já vimos, aborda a questão da facilidade que a natureza idêntica das situações proporcionou. Sem desconsiderar a influência anterior que esta categoria da similaridade entre as virtudes pode estar implicitamente evocando, uma possível explicação para a pouca adesão ao impacto da atitude do amigo de André é que, inicialmente impressionável para alguns de nossos sujeitos, acabou diluída à medida que a entrevista avançava (nas respostas podemos comprovar isso), pois necessariamente foi revelando o caráter de obrigatoriedade da ação do menino, o que toldou um pouco seu brilho. Os protocolos, dos quais o de MAC pode ser tomado como exemplo, carregam pouca empolgação, fato diverso do que encontramos quando verificamos as explicações para as escolhas que consideraram Carlinhos.

MAC (17) – **O que mais impactaria você: uma pessoa que te dá alguma coisa que é direito seu, então é obrigação dela te dar, ou outra que te dá alguma coisa que você não está esperando, aquilo que te surpreende, que acaba sendo um presente pra você? O que te deixa mais motivado?** – Eu acho que na questão lá do André, de quebrar o MP3 e o amigo chegar lá e falar: "olha, eu quebrei e eu vou pagar" porque eu acho que isso aí é o que ia mais tocar em mim.

Quanto aos sujeitos que escolheram Carlinhos, novamente as justificativas, em sua grande maioria (78,1%), recaíram sobre a atitude do ilustre senhor como o grande evento que possibilitaria ao menino fazer justiça quanto ao DVD riscado.

[101] Porém quando utilizamos a expressão "o mais motivado", TI não hesita em responder "Carlinhos".
[102] Um total de quatro sujeitos.

AN (17) – [esta entrevistada começa escolhendo André, mas sua justificativa é que ele teria mais dinheiro para pagar a locadora do que Carlinhos. Então procuramos esclarecer a natureza da pergunta] – **Quando eu falo obrigado, eu digo assim: quem tem mais condições, quem está mais decidido a fazer isso: o que foi tratado com bondade ou o que foi tratado de maneira justa? Se dependesse da vontade interior...** – Ah, a vontade interior com certeza seria a do primeiro porque ele teve um grande exemplo. Agora, como ele não tem condição, eu acho que daí acaba brecando ele de fazer isso.

ADA e VI elegem André ao evocar o comportamento marginal de Carlinhos para quem um DVD riscado nada significaria. Conforme VI, André configurou-se, a partir das histórias que lhe contamos, como mais certinho. Procuramos, então, trazê-lo para nosso objetivo que era o de verificar se as histórias anteriores influenciariam suas atitudes. Ele muda de parecer.

VI (17) – Eu acho que o André. Porque o Carlinhos vivia de furtos. Pra ele um DVD riscado não é nada. Ele ia falar: não fui eu que risquei e pronto. Agora o outro não, o outro já é mais certinho. – **Levando em consideração a forma como foram tratados antes, qual fica mais obrigado interiormente?** – Pela atitude anterior, o Carlinhos.

Seguem mais alguns exemplos que destacam a importância do gesto de compaixão do benemérito desconhecido do supermercado, notado pelos nossos entrevistados.

GE (15) – O Carlinhos porque o senhor ajudou ele. O Carlinhos, o senhor não precisava fazer nada, não era obrigação dele. – **Você acha que isso marca a pessoa?** – Isso marcou demais ele, enquanto o André, o amigo só restituiu o que era obrigação dele.

ROL (16) – O Carlinhos, o dele foi muito mais tocante. Puxa, o cara não conhecia ele. – **O que mais te tocaria: alguém te dar algo que você não espera ou algo que é um direito seu?** – Alguma coisa que eu não esperaria. – **Isso marca mais você?** – Marca mais.

NIL (18) – Porque o menino do uísque foi um senhor que não tinha nada a ver com ele. Era um senhor que nem era da família dele nada, se comoveu, pagou o uísque pra ele e ele... se fosse na minha pele ele ia se redimir e ia falar a verdade.

PA (16) – Carlinhos. – **Por quê?** – Porque ele está mais motivado a fazer aquilo pelo o que aconteceu com ele anteriormente.

Nosso objetivo com essa pergunta era verificar se a compaixão e a justiça experimentadas compareceriam, na opinião de nossos sujeitos, como um fator motivacional (logicamente, entre outros) para a justiça. E elas compareceram: seja pela similaridade, no caso da justiça, seja pelas marcas profundas, no caso da compaixão. Mais uma vez insistimos: não se trata de incentivar uma espécie de compaixão retributiva ou de uma honestidade retributiva, embora isso já significasse um avanço em relação à ausência de ambas. Trata-se, antes, como já deixamos claro, de fazer com que tanto a justiça quanto a compaixão (para ficar nos exemplos que vimos considerando até aqui), depois de experimentadas, sejam ressignificadas pelos sujeitos, passem por seu crivo de análise, ganhem registro considerável em sua personalidade e se transformem, ao lado de outros elementos psicológicos, em fator motivacional para, ao lado dos direitos de outrem (no caso da justiça) e da dor ou necessidade de outrem (no caso da compaixão), extrair do sujeito a ação mais virtuosa. E, a nosso ver – e esta é talvez a maior contribuição deste estudo –, ações congêneres da compaixão, por sua natureza de dom, de presente, de gratuidade, podem ajudar os indivíduos a deslocarem um pouco seus olhares ensimesmados na direção do próximo, com o objetivo de apreender suas dificuldades, necessidades, carências e, também, seus direitos. O que a justiça faz pouco, em virtude de sua natureza, pois dá aquilo que já é do sujeito por direito. Daí não raro ouvirmos expressões do tipo: "não fez mais do que a sua obrigação", "fez o que tinha que fazer". Isso, a nosso ver, "endivida" menos a consciência. A compaixão, ainda mais se se revestir de generosidade – o que é frequente –, chega mesmo a envergonhar aquele que se encontra sob sua mira; em alguns casos, até a instalar um sentimento de culpa em virtude do imerecimento, o que pode resultar num excelente instrumento para a promoção do desenvolvimento moral. A pessoa alvo da compaixão de outrem poderá se sentir indigna e, portanto, envergonhada de se ver aquém ou imerecedora de semelhante sentimento. Nesse caso, ainda que retroativamente, poderá corresponder moralmente a essa compaixão para "elevar-se à altura de si mesma" (merecê-la). A tentativa de se colocar à altura de um benfeitor (diminuindo a defasagem), deflagrada pelo benefício da compaixão, contribuiria para a excelência das ações, logo para o desenvolvimento moral.

Essas questões trazem-nos à memória a experiência de um amigo que havia cometido, durante a semana, ainda que a distância, alguns atos injustos contra certa pessoa. No final da mesma semana, estando na companhia de uns amigos seus, aconteceu de essa pessoa injustiçada aparecer e, já sabedora dos atos que tinham sido arquitetados contra ela, inesperadamente dirigir a palavra a este nosso amigo. A princípio, ele pensou consigo: "Bom, mereço uma lição. Se ele altercar comigo na frente dos demais e me envergonhar, não poderei

fazer nada". Ele já preparara o espírito para a repreensão e o acerto de contas, mas o ofendido limitou-se a tratá-lo amavelmente, sem dissimulação, com ares de quem já havia relevado os danos que sofrera. Esse nosso amigo conta que a vergonha interior que se apossou dele foi tão intensa que teria sido melhor se fosse atacado em público, pois assim o outro estaria no seu direito, e eles ficariam quites: um cometeu injustiças; o outro descarregou sua raiva em justa vingança. Mas a amabilidade e a nobreza do gesto dessa pessoa tornaram-no ainda mais emocionalmente endividado e, doravante, desejoso de corresponder com igual sentimento a esta e a outras pessoas.

Queríamos chamar a atenção para o fato de que, a despeito da força da similaridade da situação que envolveu André, Carlinhos ainda é o preferido de nossos jovens quanto à motivação para fazer o bem. No olhar deles, a compaixão vivenciada sensibilizou-o o suficiente para fazê-lo desejar agir com justiça, muito mais do que o próprio André. Morin (2005) pergunta se é possível encerrar um infrator nos seus erros independentemente do que tenha feito antes e se tornado depois. Para ele seria melhor apostar na sua transformação pela tomada de consciência e arrependimento, este último uma porta aberta ao recebimento do perdão. Mas a argúcia de Morin fá-lo perceber uma inversão na causa e consequência neste processo de transformação: a magnanimidade ou o perdão são capazes de desencadear o arrependimento, de promover a tomada de consciência do horror que é o crime. "Condicionar o perdão ao arrependimento é perder o sentido profundo do perdão como aposta no humano" (MORIN, 2005, p.129). Diga-se de passagem, essa foi a aposta do senhor do supermercado em Carlinhos, tanto quanto do velho bondoso em João. De onde extrair arrependimento se a infração já é indício forte da ausência de sentimentos que, estando presentes, até mesmo poderiam tê-la evitado e, consequentemente, dispensado o arrependimento? Nesse caso, somente uma revalorização do humano poderia conferir o autorrespeito necessário para que o outro tenha garantido o respeito a que, como humano, faz jus. Como o apontou uma das respostas (transcrita na sequência), a compaixão carrega um considerável potencial de se tornar responsável pela restauração da autoconfiança perdida. Isso, sem dúvida, traria importantes implicações para o desenvolvimento moral.

PAM (15) – O Carlinhos, porque antes como ele era conhecido como menino de rua, que roubava, tal, então como teve a ação do senhorzinho que pagou pra ele, ele falou assim: "Então, eu tenho uma confiança que alguém acredita em mim, ainda que eu não faça isso. Se alguém confia em mim, eu vou tentar então, eu vou falar a verdade, eu vou falar que fui eu mesmo..."

Sentindo-se valor pelo depósito afetivo-virtuoso recebido, Carlinhos pode falar a verdade. Suas ações passariam a ser guiadas pela preocupação em não ferir a autoimagem que o senhor do supermercado ajudou a construir. Veríamos, se esse funcionamento preconizado pela entrevistada chegar ao amadurecimento, o adolescente de nossa história dando seguras demonstrações de autonomia, já que, segundo La Taille (2006a p.112), sua questão moral estaria, "[...] antes de mais nada, em merecer a confiança de outrem, pois seu autorrespeito, ou honra, depende de sua fidelidade para com ele próprio".

Nossa próxima pergunta procurou arrumar também um devedor para André, a exemplo de Carlinhos. Queríamos saber quem estaria, na opinião de nossos sujeitos, mais obrigado ou motivado internamente a perdoar, levando também em consideração a forma anterior como haviam sido tratados.

Pergunta 2: *André também tem diante de si um colega com cara de choro que lhe implora o perdão de uma dívida de R$ 30,00, cujo pai também está desempregado. Ele ou Carlinhos tem mais força, motivação pra "deixar pra lá" a dívida?*

Os resultados, já aguardados, foram os seguintes:

Quadro 28. Percentual de respostas à pergunta 2 do *cruzamento das histórias*.

"André ou Carlinhos está mais sensibilizado/motivado/obrigado para perdoar a dívida do colega?"	
86%	Carlinhos.
8%	André.
6%	Os dois igualmente.

Entre os que escolheram André (04 sujeitos), merece destaque a justificativa de BUL, raciocínio que a acompanhou em boa parte de suas respostas: André é o mais motivado porque o exemplo veio de um amigo, uma pessoa significativa; esse vínculo é responsável pela conservação em André do valor que a honestidade lhe conferiu.[103] Se, como vimos sobejamente nesta pesquisa, uma ação gratuita de um desconhecido chega com o poder de

[103] O entrevistado LEM, com bem menos abrangência, toca em pontos semelhantes.

impressionar, causando marcas duradouras, BUL vem nos lembrar que uma ação de um amigo assume contornos especiais: além de se manifestar com os matizes característicos de uma relação afetiva (com voz, trejeito, apelido, história etc.), manterá a sua "fragrância" por um tempo maior, funcionando como uma memória de resistência contra os deslizes morais do cotidiano. Quando está diante da escolha de perdoar ou não, André não carrega somente uma motivação, algumas vezes sem rosto, mas também um estilo de vida que se consumou entre ele e seu amigo. É a virtude experimentada em cooperação, agora oferecida a outros.

BUL (17) – **André também tem diante de si um colega com cara de choro que lhe implora o perdão de uma dívida de R$ 30,00, cujo pai também está desempregado. Ele ou Carlinhos tem mais chance de perdoar nestas condições? Qual você acha que está mais incomodado em relação à situação do menino, levando-se em consideração a maneira como ambos foram tratados anteriormente?** – Os dois têm uma certa influência, mas o 1º ele tem a influência do perdão da dívida. É como se fosse o mesmo perdão de antes, e o segundo não é bem um perdão, é como se fosse um ressarcimento de alguma coisa, e ele fosse fazer o perdão. Perdão-perdão, ressarcimento-perdão. Eu acho que o 2º pela situação de vínculos, por ter sido uma coisa que... ele vê a situação do menino, por ele ter um amigo ali que dá uma boa influência pra ele. O contato de alguém próximo que dá uma boa influência acaba fazendo com que a sua personalidade se altere, que você tenha sensibilidade de ver que aquele menino tem o pai desempregado, não tem condições de pagar e tudo mais.

Poucos sujeitos alegaram a similaridade dos fatos (ambos de mesma natureza: compaixão/compaixão) como justificativa para não terem escolhido André.[104] Os dois exemplos abaixo (que, diga-se de passagem, beiram o estereótipo), acreditamos, servem perfeitamente de ilustração.

ADA (15) – Em questão de perdão, acho que quem perdoaria ele seria o Carlinhos. [...] O André, eu acho que não. [...] Ele seria honesto, ele não seria bondoso.

FER (16) – Nessa parte vai ser o Carlinhos porque aconteceu com ele. Ele teria essa motivação pra fazer. E o André aconteceu da pessoa ser honesta com ele, [e] não [de] ajudá-lo em alguma coisa.

[104] Oito no total (22,2% de respostas entre os que justificaram para a escolha de Carlinhos).

A grande maioria das respostas confirma a tendência de nossa pesquisa: a atitude inusitada do senhor do supermercado marcou grandemente Carlinhos.[105] Embora reconheçamos que entre estas podemos localizar, "disfarçadas", algumas respostas que não pretenderam ir além de assinalar uma sintomática retribuição do menino (foi tratado com compaixão, está mais propenso a agir assim do que o outro que foi tratado com honestidade), não podemos ignorar os dados, eles atravessam praticamente a maioria das respostas: a espontaneidade e o desinteresse das ações são realmente admiráveis. Não fora assim e na pergunta anterior teríamos uma ampla preferência por André, o que não aconteceu. Longe disso: Carlinhos foi o escolhido por 64% dos nossos sujeitos.

Para não sermos muito redundantes, vamos transcrever algumas poucas respostas.

LA (17) – Acho que é o Carlinhos porque ele acabou de passar por um momento de generosidade imensa, uma coisa que não era nem obrigação de ninguém fazer por ele, e eu acho que isso pesa muito mais nesse caso de perdoar.

DEA (16) – Ah, eu acho que é o do senhor que pagou a dívida do garoto. Eu acho que esse, sim, ficou um pouco mais sentido, ficou mais tocado.

PET (17) – Carlinhos, o que aconteceu com ele mexeria mais com ele do que o que aconteceu com André.

FE (16) – Eu acho que o do velho. O menino lá [André] está exigindo o direito dele. Já a do velho não era dever dele pagar.

Chamamos a atenção para a resposta de FE. Como o que foi dado a André não passava de direito dele, então a espontaneidade da atitude do velho motivará mais Carlinhos do que a justiça do amigo de André a este último. Precisamos também trazer para essa discussão um protocolo que é exatamente a contraparte do que vimos há pouco com BUL. Se bem lembramos, esta entrevistada sublinhou os vínculos como mantenedores dos valores. Sem menoscabar a atitude do colega de André, MED concentra-se no elemento surpresa, no gesto inesperado como fator impulsionador. Em sua visão, de amigos o que se espera é a regularidade da relação de confiança. Entre pares, o que para BUL ganha relevo, para MED é comezinho, aguardado, logo pouco impressionável e quase nada gratuito. Um, portanto,

[105] Entre os que justificaram, observamos tal pendor em 69,4% dos que escolheram Carlinhos (um total de 25 sujeitos).

destaca a conservação, amplamente favorecida, em sua opinião, se for viabilizada por meio de relações simétricas e significativas; outro dá cores fortes ao impacto de uma ação reconhecidamente desinteressada, praticamente improvável entre amigos, mergulhados como estão, segundo MED (15), na impossibilidade de descumprirem acordos, o que tolheria manifestações de espontaneidade.

Carlinhos. Porque eu acho que a atitude do André foi bonita e tal, só que o que você espera de um amigo é confiança e nunca traição. E eu acho que o dono do MP4 ele esperava isso, ao contrário do Carlinhos, que uma pessoa, como eu já disse, desconhecida, tava passando no mercado, fazendo sua compra normalmente, ele vai lá e viu que a situação do Carlinhos não era tão boa, então foi lá e pagou. Eu acho que foi uma coisa assim, uma surpresa pro Carlinhos, mais do que com o amigo do André.

MA (veja resposta a seguir) destaca algo importante: não se trata de depender de boas ações para também praticá-las. A pessoa deveria, em seu entender e relativamente no nosso, agir independentemente. Ou seja, ser tratado com compaixão ajudaria a compor o quadro das motivações que influenciariam as boas ações, o que não significa que um tratamento como o do compassivo senhor não possa chegar com o poder de produzir mudanças imediatas.

MA (17) – Eu acho que é a mesma coisa. Os dois têm... não seria uma obrigação... – **Vamos dizer assim: uma obrigação na consciência.** – Eu acho que até seria o Carlinhos mesmo por ele ter recebido esse benefício do senhor, mas eu acho que não deveria ser assim. Você não deveria retribuir a outro o que um deu, você deveria agir independentemente: vou ser bom com esse, vou ser bom com esse, independente do que fizeram com você, tanto pro lado bom como pro ruim. Se o amigo do André não tivesse falado, ele não deveria descontar no dono da locadora, que ele não tem nada a ver com a história.

Tivemos também respostas pragmáticas, baseadas unicamente em um cálculo: para quem deixou de pagar 80 o que é deixar de ganhar 30? Já André estaria perdendo 30.

GE (15) – Qual vai ser mais fácil perdoar? – **Isso.** – O Carlinhos. O senhor ajudou ele e aí ele ia pensar: no caso ele ganhou 80 reais e agora ele está perdendo 30, não é tanto [por motivo nitidamente interesseiro]. Agora com o outro [André] ele só pegou o que era dele. Aí ele ia estar perdendo 30.

Temos aqui um indício forte de que o "benefício" da justiça não pode contribuir para desprogramar a mentalidade mercantilista mercenária, quando ela existe e em suas inclinações

mais baixas, em casos em que é recomendável que se aja com complacência. Por essa resposta, aparentemente despretensiosa, infere-se que ter reavido anteriormente apenas o que já era seu por direito tem pouca influência, se só disso depender, na descaracterização da obrigação que o devedor tem para com o credor. O que resta do não pagamento é que o credor "estaria perdendo". Esse não parece ser o caso quando interveio um atendimento benevolente de compaixão. Diante da inadimplência, no máximo o credor sentirá que "deixou de ganhar". Sem dúvida, uma consideração bem mais relativizada, levando-se em conta a experiência no supermercado, do que a de André, que contabiliza o não recebimento como prejuízo.

Por último, uma resposta de JE, apenas para ratificar a saliência das virtudes da ordem da gratuidade. Interessante que JE foi citada em respostas que destoavam das demais quando ligava o caráter de André e os direitos do dono da locadora (na pergunta sobre se a influência maior para falar a verdade vinha da atitude do amigo ou do direito alheio): ("Eu acho que os dois influenciaram, mas principalmente o próprio caráter dele, o próprio direito do dono da locadora"). Ela também se rende à influência incontornável da generosidade:

JE (17) – Eu acho que o Carlinhos também porque o senhor não conhecia ele e assumiu toda a responsabilidade. – **Uma pessoa tem direito sobre alguma coisa, e eu tenho o dever de dar aquilo que é direito dela. Para eu dar o que é direito dessa pessoa, que é meu dever, o que você acha que é mais forte: o fato de ser direito da pessoa ou alguém ter me tratado com generosidade, ter me dado alguma coisa que não era minha?** – Eu acho que a generosidade.

Essas duas questões anteriores pretendiam verificar se realmente a atitude do senhor no supermercado deixava impressões mais profundas em Carlinhos do que a atitude do colega de classe em André. Quando havíamos perguntado quem estava mais sensibilizado/obrigado a agir como agiu – se Carlinhos ao perdoar a dívida, se André ao falar a verdade ao dono da locadora –, ainda restava a dúvida se o fator financeiro era determinante, já que, como vimos, para um sujeito, Carlinhos ia deixar de ganhar 30 e André ia perder 30. Outra preocupação, que já esteve presente em questão anterior, era se os sujeitos estavam entendendo motivação como facilidade: um entrevistado chegou a dizer que perdoar era mais fácil porque nesse caso não se corre risco. Por isso resolvemos também fazer com que Carlinhos danificasse um DVD e que André também fosse credor de uma dívida de 30 reais, equiparando suas condições para verificar se os nossos sujeitos continuariam elegendo a atitude do senhor no supermercado como a que gerou mais admiração e gratidão e, consequentemente, comprometeu mais Carlinhos, seja para retribuir perdoando uma dívida, seja para retribuir sendo justo com um

direito de propriedade alheio. Mesmo a similaridade das situações não constou na resposta dos sujeitos como fator decisivo. Ela aparece em relação a André, mas de forma insuficiente para suplantar Carlinhos. E ela aparece bem menos do que esperávamos em relação a Carlinhos.

Vamos passar agora ao desfecho de nossa pesquisa de campo com as duas últimas perguntas. Elas visavam consolidar a questão, e as respostas não deixaram de confirmá-lo. Eis-las:

Pergunta 3: *André deve esquecer a dívida mais pela atitude do colega de escola em relação ao seu MP4 ou mais porque a família de seu devedor está em dificuldades e ele lhe está implorando?*

Pergunta 4: *Carlinhos deve falar a verdade sobre o DVD mais pelo fato da bondade do senhor do supermercado ou mais porque o dono da locadora tem direito de ser informado do dano em seu DVD?*

Em relação a André e à dívida de que é credor (pergunta 3), obtivemos os seguintes números, demonstrados no quadro 29:

Quadro 29. Percentual de respostas à pergunta 3 do *cruzamento das histórias*.

"O que é mais forte para André esquecer/perdoar a dívida: a atitude do colega na escola ou as condições do devedor?"	
71,4%	Elegeram as condições do devedor.
22,4%	Elegeram a atitude do colega na escola.
6,1%	Disseram que os dois indistintamente colaboraram.

Esse resultado é a segunda contraprova da força da compaixão ao estimular o agir moral. Mesmo a atitude do colega de André tendo sido bastante reverenciada ao longo desta pesquisa, ela agora se defronta com um concorrente de peso: as condições do devedor (pai desempregado, menino suplicante etc). Nossos sujeitos disseram que os infortúnios do menino pesaram mais no agir de André do que o exemplo que teve, um dia antes, no episódio do seu MP4. Ora, quando, a propósito do caso de Carlinhos (2ª história; 2º estudo),

perguntamos o que o tinha influenciado mais no perdão (se a atitude compassiva do senhor no supermercado, se as condições do devedor), obtivemos: 82% para a atitude do senhor; 10% para as condições do devedor; e 8% para as duas igualmente. Verifica-se a supremacia da influência da atitude compassiva, mais do que da atitude honesta, quando ela desbanca, na opinião de nossos entrevistados, o fator primevo capaz de despertar o sentimento da compaixão: o infortúnio de outrem.

Com essas duas últimas perguntas, para evitar a repetição, não procuramos estimular as justificativas, pois entendemos que elas já vinham sendo oferecidas ao longo de toda a entrevista. Colhemos apenas as que brotaram espontaneamente. Começando com o caso de André, registramos algumas, em primeiro lugar apresentando as que escolheram a atitude do colega na escola (22,4%), metade das quais apenas dando relevo ao poder de influência que ela proporciona.

RON (15) – Eu acho que foi da hora que o menino foi dar um MP4 pra ele. Pesa mais porque ele viu que aquele menino era uma pessoa verdadeira, uma pessoa de responsabilidade, quebrou e assumiu o erro.

WA (17) – Pela atitude do colega de falar que errou e estava disposto a sofrer as consequências.

LAU, por exemplo, como considera difícil se pôr no lugar do outro, credita ao exemplo anterior o fator que a impeliria a agir com compaixão. Sua resposta ratifica a dificuldade para o agir moral. Ainda que tateando no escuro, ela está nos dizendo (e isso perpassa, de modo geral, as respostas desta pesquisa) que é preciso uma força para o agir moral.

LAU (15) – Eu acho que é mais difícil perdoar a dívida pela necessidade do garoto porque é bem mais difícil se colocar no lugar do outro. Se eu recebi uma atitude justa, é bem mais fácil eu repassar essa atitude justa pra frente. Em relação às duas situações, a que fica mais fácil para eu fazer é o primeiro caso [a honestidade do colega de escola].

KA (16) – Eu acho que pela motivação do amigo de ter feito isso com ele porque o menino também não era de uma família rica, não podia dar um MP3 na hora pra ele, mesmo assim teve que se apertar e dar um MP3 pra ele. Ele não pensou na dificuldade do menino.

KA obriga André como se o dever representasse uma punição para o menino: uma vez que, a despeito das apertadas condições da família do colega para restituir o MP4, ele não abriu mão, nada mais justo que agora se redima deixando de cobrar a dívida de 30 reais. É como se uma eventual culpa atormentasse André e, movido por ela, ele procurasse expiação beneficiando outro, o que lhe aliviaria a consciência. Porém, satisfeita a consciência, ele estaria "zerado" para agir como lhe conviesse na próxima situação. Naquilo que faz KA perceber um "peso na consciência" se instalando em André, o que, de alguma forma, obrigá-lo-ia com a absolvição do colega, ADA reconhece a indiferença patenteada ante uma necessidade: se André não enxergou a carência que o desajeitamento do colega criou (ou seja, o pai já bastante arrochado acrescentou às dificuldades a de ter que saldar um prejuízo do filho), somente uma influência, vinda da restituição quase impossível, poderia demovê-lo de sua insensibilidade.

Vejamos também algumas respostas segundo as quais André foi mais influenciado pelas condições do devedor (71,4%). As duas primeiras são típicas: trazem à superfície a comoção que as situações de falta de um igual suscitam.

DEA (16) – Ah, eu acho que a parte do pai que tá desempregado, tudo, a pessoa tem que entender que tá complicado mesmo... – **Você ficaria mais tocada por isso?** – Eu ficaria mais tocada pelo fato de estar desempregado e ver que tá passando necessidade, tudo. Se for arrumar o dinheiro, vai arrumar com muita dificuldade, então eu entenderia, deixaria de lado, sem problema.

MED (15) – Eu acho que a situação do menino não poder ter condições de pagar. [...] Eu acho que as condições de um outro ser humano, quando você vê, eu acho que pesa mais na consciência.

MAR (18) – Mais pela família do menino. Porque aquilo lá foi obrigação dele [o amigo dar um novo MP4], aquilo lá não tocou ele [André], e ele vai com a consciência dele, e a consciência dele eu acho supostamente que deveria ser pra não ter mais um peso pro menino, o amigo dele.

JON (17) – Por causa do menino [condições do devedor], porque o outro [o que quebrou o MP4] foi meio que obrigação dele.

MAR, em virtude do caráter obrigatório da ação do colega de André, afirma que agora André só tem a sua consciência para decidir. E como as condições do devedor imploram-lhe um favor, o credor precisa, movido por isso, agir piedosamente. JON também vê as condições do devedor crescerem em influência em virtude da normalidade da ação de restituição do

aparelho eletrônico. MA, para quem cada caso é um caso (ele deixou isso claro ao longo de todas as suas respostas), coerentemente escolhe a família do devedor. Quando lhe perguntamos acerca da influência que as pessoas recebem para tomadas de decisão (no caso de Carlinhos), ele respondeu que há influência, mas que elas acabam funcionando como um elemento a mais para a formação dos valores mediante os quais a pessoa passará a agir. Ou seja, a influência comparece e adensa os valores, mas não pode, posteriormente, ser a única responsável pelas ações: ("Eu acho que influenciou bastante porque foi um ato, num dia normal, mas que fez a formação dos valores dele, da própria moral dele.").

MA (17) – Por causa da família do devedor, eu acho. É o que eu falei de agir independentemente.

Vale a pena, ainda, destacar a resposta de BUL, representante dos que identificam colaboração provinda de ambos os fatores para a efetivação do perdão. Esta entrevistada demonstra um tino apurado quando percebe a singularidade dos indivíduos diante das influências para a ação moral e das necessidades alheias que reivindicam atendimento. Algumas pessoas não precisam de motivações imediatas para fazer o bem; outras, não obstante a experiência dessas mesmas motivações, agem contrariando as mais otimistas expectativas. Há, ainda, aquelas que decepcionam as expectativas negativas: quando se espera delas uma espécie de omissão expiatória, surpreendentemente desmancham-se em generosidade. BUL não está negando as influências mobilizadoras, apenas as relativizando, para o bem da compreensão das muitas determinações para o agir moral, do que não discordamos. Sua resposta, bem consonante com Puig (1998), leva em conta mais a complexidade e a diversidade psicológica, em que as contradições sempre encontram ocasião de pôr em xeque algumas certezas, do que a pontualidade de um evento ou fator irresistível à ação. Em poucas palavras: a admiração das pessoas depende de uma construção interna. A sensibilidade (ou sua contrapartida) de hoje tem uma história, que poderá se transmudar posteriormente. Eis os benefícios dos exemplos inspiradores. Mas é bom que se diga: a despeito deles, poderão ocorrer retrocessos, comportamentos à revelia de uma lógica prevista.

BUL (17) – Acho que os dois detalhes, a situação que o menino se encontra e o caso dele ter recebido o MP4 de volta, as duas vão se unir pra formar o desfecho. As duas iriam se unir. Talvez se não tivesse acontecido aquilo antes [nenhuma influência, negativa ou positiva] e ele visse essa situação, ele também se sensibilizaria. E talvez não. Talvez tivesse tido a situação contrária [o colega de André seria omisso], e ele se sensibilizaria também. Eu acho que a sensibilidade depende muito de pessoa pra

pessoa. Talvez em algumas o efeito da situação anterior seja grande, mas em outras talvez é como se aquilo lá nem tivesse passado, ele só vê a situação do momento do garoto... no caso com sentimento de ajudar.

Quanto à questão de que se o que mais influenciou Carlinhos a ser honesto acerca do DVD foi a bondade do senhor no supermercado ou o direito do dono da locadora (a 4ª e última do *cruzamento das histórias*), nossos sujeitos responderam da seguinte forma (quadro 30):

Quadro 30. Percentual de respostas à pergunta 4 do *cruzamento das histórias*.

"O que é mais forte para Carlinhos falar a verdade na locadora: a bondade do senhor no supermercado ou o direito do dono da locadora?"	
85,7%	Disseram que a bondade do senhor no supermercado.
10,2%	Disseram que o direito do dono da locadora.
4%	Disseram que os dois igualmente.

Um dos sujeitos que responderam "os dois igualmente", embora não veja relação entre o caso do uísque e o do DVD (percebe suas naturezas diferentes: compaixão/justiça), não deixa de notar a perene influência da atitude compassiva.

LA (17) – Eu acho que os dois também. Mesmo não tendo muito a ver, porque o uísque foi pago pelo cara lá, e depois o DVD não tem nada a ver com o cara do uísque. Mesmo assim, a pessoa nunca vai esquecer dessa atitude do velho. Quando ele for fazer alguma coisa, ele sempre vai pensar nisso. – **Você acha que isso vai sempre o lembrar e influir nas suas atitudes futuras?** – Eu acho.

Cinco sujeitos (10,2%) responderam "o direito do dono da locadora". Apenas dois justificaram: um deles, ao dizer "Teria que ser honesto", parece mais agarrado à inevitabilidade de aderir a esta virtude – talvez mera repercussão de vozes de autoridade ainda maciçamente presentes em seus juízos – do que a uma convicção sólida, internamente construída. O outro, MA, é convicto: tanto André quanto Carlinhos foram influenciados; isso, para usar suas palavras, agrega valores ao caráter dos adolescentes. Mas é o caráter inteiro que

se apresenta no próximo caso – quem sabe modificado pela influência –, e não apenas uma ação isolada, ainda que em ebulição pelo frescor de sua ocorrência.

MA (17) – Por causa do dono da locadora. Eu acho que a atitude do senhor ajudou na formação pessoal dele, na formação de valores, de caráter, mas em relação ao DVD, deve ser pensado em relação ao dono da locadora que tem esse direito. – **Mas você acredita que exista alguma motivação em virtude da maneira como os dois foram tratados antes: o Carlinhos com bondade, e o André com honestidade? Isso tem uma motivação para ajudá-los na sua ação moral?** – Isso forma a pessoa deles. Contribui.

Sobre as respostas que veem na compaixão do desconhecido do supermercado a grande motivação para Carlinhos dizer a verdade, a justificativa, quando esteve presente, manteve-se, em sua grande maioria, em torno do assombro que ela produziu no menino. Ele está inexoravelmente marcado por ela, disseram os nossos sujeitos. Confiramos algumas.

KA (16) – Eu acho que o fato do senhor vai ser uma coisa que vai ficar marcada pelo resto da vida dele. Em todo o momento em que ele passar por uma situação como aquela, vai vir isso na cabeça dele. Porque antes ele roubava coisas que não pertenciam a ele, e ele não estava nem aí. Então não é pelo fato de ser o DVD do dono da locadora que ele vai falar: "não, ele tem direito de saber", mas é pela memória do que o senhor fez por ele que vai ficar marcado.

AN (17) – Eu acho que o que pesa mais é ele ter tido o exemplo. Por mais que o cara da locadora tenha o direito de ser informado que tenham quebrado, ele teve um exemplo muito grande. Eu acho que isso devia pesar pra ele falar e não pelo fato de simplesmente ele ter quebrado e falado com o dono da loja. Eu acho que tem uma coisa a mais aí.

RE (16) – Por causa do senhor do supermercado, porque isso mexeu com ele profundamente.

GE (15) – Mais pelo cara ter ajudado ele. Aquele negócio: ia marcar demais ele.

A frase final de AN ilustra bem o que nos quiseram dizer nossos sujeitos quanto ao impacto de gestos como o de compaixão em relação a Carlinhos: "Eu acho que tem uma coisa a mais aí". E isso, sobretudo, porque, como ficou demonstrado em nossa pesquisa, e CA o destacou, na ótica dos jovens as pessoas não têm olhos para "essa história assim meio que direito" [não se importam muito com o direito de outrem].

CA (17) – Mais pelo senhor que pagou a bebida quebrada. Porque eu acho que essa história assim meio que direito as pessoas não veem muito "ela tem direito". É por causa das atitudes das outras pessoas que influenciam as suas atitudes.

Contudo, conforme nos disse FE[106], a partir da atitude surpreendente do compassivo senhor, Carlinhos poderia ter sua consciência sensibilizada para o direito do dono do DVD. A mesma opinião encontramos em BUL: influenciado, Carlinhos teria maior liberalidade (interior) para praticar os seus deveres para com as pessoas. Diante do imperativo, ele só poderá recorrer a si mesmo; em sua consciência, trava-se uma batalha para que os deveres sejam abraçados. Gesto tão nobre o responsabilizou (notemos que a entrevistada é mais contundente: ela usa a palavra "dívida"), inclusive, por um direito alheio. Ele foi potencializado para tomar atitude.

BUL (17) – **Como você disse, abre os olhos das pessoas, inclusive pros direitos dos outros?** – É, como se desvendasse até pros direitos dos outros porque ali o senhor pegou os deveres do Carlinhos, então agora ele se sente em dívida, quando ele vê, de certa forma, uma situação parecida onde ele novamente estragou uma coisa e dessa vez ele não tem a quem recorrer pra tirar os deveres dele. Ele vê essa situação... a chance dele dessa vez tomar os deveres por si só, tomar atitude.

Retomando o que disse CA, conclui-se o seguinte: desde que não incorram em severa penalização, as pessoas não dão a mínima para direitos alheios no mundo atual. Elas se preocupam é consigo mesmas. Se formos esperar a atitude justa emanar do reconhecimento do direito alheio, ficaremos frustrados. Mas a virtude do dom, totalmente inesperada e gratuita, poderá, mesmo em casos em que a virtude aguardada seja de outra natureza, trazer um certo incômodo, um desconforto interior, e mesmo uma complacência, que deite olhares para a condição do outro. Seria um caminho para que o direito do outro volte a ser reconhecido ou ganhe uma visibilidade que hoje ele não tem. O mesmo poderia ser dito em relação à necessidade alheia.

A propósito, perguntamos diretamente a alguns sujeitos – 11 no total – se hoje em dia as pessoas se importam com os direitos e necessidades alheios.[107] Praticamente 100% foram

[106] FE (16) – Através do velho ele ia ter consciência de que o cara tem o direito de ter o DVD dele de volta.
[107] Estas duas perguntas não estavam em nosso roteiro original. De forma indireta, foram respondidas por todos os entrevistados. Mas, para alguns, elaboramo-las diretamente. A apresentação dos resultados que obtivemos visa apenas a corroborar o que os juízos sobre as histórias largamente atestaram.

categóricos em dizer que as pessoas não se importam com os direitos. Dois sujeitos atenuaram um pouco a negativa, acrescentando: “a maioria não”; “não totalmente”. Com as “necessidades”, prevaleceu igualmente o “não”, embora mais relativizado com ressalvas que partiram do “bem poucas”/”a minoria”, passaram pelo “uma parcela”/“depende” e chegaram ao “mais do que com os direitos”. Embora tímidos, esses números confirmam a tendência geral de nossa pesquisa, já bastante evidenciada, quando colocamos direitos e necessidades para medirem forças: os primeiros (quando não dizem respeito aos próprios) estão bastante desprestigiados no conceito de nossos jovens; não é incomum serem escandalosamente violados. Por sua vez, as necessidades, apesar de ampla e igualmente negligenciadas, ainda guardam uma propriedade capaz de conectar as pessoas. A identificação com quem requer cuidados e apresenta carências, dos quais é vergonhoso desviar-se, ainda continua cooptando as pessoas, fazendo suas consciências se vergarem. Não que elas estejam, em virtude disso, sendo a todo momento satisfeitas. A realidade nos desmentiria facilmente. Mas o incômodo que causam quando estão à mostra é maior, e isso o juízo – porque é uma maneira de se posicionar sem se comprometer efetivamente – demonstrou. Como aprofundar essas reflexões foge aos objetivos de nosso estudo, limitamo-nos a fazer a seguinte conjetura: deixa-nos mais culpados uma omissão a uma necessidade do que a um direito. Talvez porque sintamos a fragilidade do necessitado mais do que a do detentor do direito negligenciado. Este último tem a ampará-lo uma letra da lei, uma convenção, uma tradição. Ele não está sozinho. No entanto, desamparar o primeiro pode revelar requintes de covardia. Além disso, o atendimento ao direito evoca a questão da igualdade: todos acabam nivelados. Ninguém, em tese, deve perder. Já quando se trata de um atendimento a necessidades, é frequente haver perdas, renúncias, uma entrega “injusta”, não obstante voluntária. A necessidade desafia mais porque impõe condições não escrituradas, que demandam um comprometimento das disposições interiores. Somos atraídos para a nobreza do gesto que promove o outro sempre à custa de algo que nos pertence. Paradoxalmente, o que não nos é exigido é o que nos deixa mais culpados, quando em relação a isso nos sentimos faltosos. Talvez porque a gratuidade seja tão admirada, ela nos obrigue muito mais interiormente. Estar aquém da possibilidade de agir com espontaneidade é se sentir inferior. Talvez gostemos tanto de estar obrigados a algo que nada de nós exige justamente porque temos o arbítrio de legislar sobre isso. Ninguém decide em nosso lugar. São nossas entranhas que se movem. Ou não. Quando se trata de oferecer misericórdia, compaixão, decidimos perder, abrir mão, arcar com os danos. Os afetos se intercruzam nessa atitude, há pessoalidade e nenhuma exigência além daquela autoimposta. Quando é o dever que orienta a relação, há uma racionalidade dizendo de antemão o que deve ser feito, há

direitos sendo exigidos. Os fios que costuram esse tecido nem sempre conectam organicamente as pessoas. É verdade que a necessidade alheia remete à própria, tanto quanto o direito, mas aquela é primordial, essencial; este nem tanto. Saber disso é refinar ainda mais o valor do exemplo compassivo veiculado por nossa história. Se ele conduz mais à ação moral do que a própria necessidade latejante, então estamos diante de uma grande influência.

Podemos usar um resultado obtido por Tognetta (2006) para convalidação empírica do que estamos dizendo. Um dos dilemas utilizados junto aos participantes de sua pesquisa apresentava duas irmãs que, por motivo de prudência, haviam sido impedidas pelo pai de subir em árvores. A necessidade de uma coleguinha veio colocar-lhes um conflito: seu gato de estimação está encarapitado entre as mais altas folhagens e não consegue descer sozinho; a menina chora desesperadamente. Uma das irmãs decide subir e resgatar o animalzinho; a outra se recusa a fazê-lo para não incorrer em desobediência deliberada contra as ordens expressas do pai. Aos adolescentes a quem a narrativa foi apresentada cabia responder: "Quem você acha que fez uma ação mais admirável?" A menina que subiu para socorrer o gatinho recebeu 70,67% de preferência, evidenciando a admiração pela "boa ação", contra 17,33% da irmã, que preferiu não desobedecer à autoridade do pai. Quanto à perspectiva teleológica dessas ações (no que diz respeito aos sentimentos de quem age ou deixa de agir generosamente), os resultados foram os seguintes: 50,67% disseram que ficou mais triste a irmã que se recusou a subir na árvore para não desobedecer ao pai, contra 13,33% que disseram que a mais triste foi a que desobedeceu ao pai para pegar o gatinho da colega. O desejo de agir generosamente, portanto, supera um possível arrependimento por seguir uma ordem. Tognetta (2006, p. 188) conclui: "Essas respostas nos parecem demonstrar mais do que 'ficar bem aos olhos do outro', um 'ficar bem aos próprios olhos' quando apresentam a perspectiva do outro, levando em consideração seu sofrimento". Para encerrarmos estas conjeturas, que já se alongam mais do que pretendíamos, registremos um exemplo de resposta de nossos entrevistados:

GU (16) – **Você acha que hoje as pessoas se importam com o direito das outras ou não? –** As pessoas se importam... muitas não. Eu acho que a maioria não, mas existem pessoas com caráter que se importam sim. – **E com as necessidades das outras?** – Aí importam-se mais do que com os direitos.

Gostaríamos de finalizar essa análise aproveitando algumas respostas da última questão do cruzamento das histórias ("O que é mais forte para Carlinhos falar a verdade na

locadora...?"), com as quais sintetizaremos nossos resultados. Vejamos primeiramente o que disseram WA e VI.

WA (17) – Na hora de falar a verdade, ele [Carlinhos] deve levar em consideração os dois, mas o dever dele é falar a verdade pro dono da locadora: é o que pesa mais. – **E se ele não fosse tratado com bondade pelo senhor, ele falaria?** – Eu acho que ele não falaria, mas eu acho que ele deveria falar. – **Ele falou a verdade sobre o DVD. O que mais o influenciou: a bondade do senhor ou o direito do dono da locadora?** – A bondade do senhor.

VI (17) – Aí eu acho que mais pelo direito do cara da locadora. – **Pensando no passado do Carlinhos, de roubos e furtos, você acha que ele se importaria bastante com isso?** – Não, ele não ia estar nem aí com o direito. Ia falar: "o direito é seu, mas eu não tenho nada a ver com isso. Fica com o DVD que não fui eu que risquei". Acho que ele ia pensar assim. – **Agora, a atitude do senhor poderia ajudá-lo a falar a verdade pro dono da locadora?** – Sim, poderia mudar o jeito dele pensar, do Carlinhos pensar, a atitude do senhor.

Os dois começam a dar visibilidade para o direito do dono da locadora. Resolvemos, então, nos aventurar um pouco. Para WA colocamos novamente a ação daquele senhor, sem a qual, ele afirma, Carlinhos não diria a verdade, embora devesse. A VI lembramos a índole de Carlinhos: envolvimento em pequenos furtos, brigas e confusões, de acordo com o que, ele reconsidera, os direitos alheios evaporariam.[108] Com esses protocolos, o que fica mais uma vez evidente? O abismo entre o *dever* e o *ser*. Não importa como se constitua, a ação moral precisa de uma energética, de uma motivação. Nossos sujeitos, logicamente, desconhecem os mecanismos psicológicos que levam a isso, mas sabem apreender a realidade onde estão plantados. E nela, percebem, as pessoas estão cada vez menos altruístas e mais ensimesmadas. A atitude compassiva de nossa história, segundo nossos sujeitos, funcionaria como um antídoto que inutilizaria a eficácia desse anestésico egocêntrico. Surpreendido por uma ação que incondicionalmente o valorizou, Carlinhos viu-se sob a luz do holofote do interesse desinteressado de outrem. Improvável não sentir desconforto, incômodo de ora em diante. Apreendido em sua singularidade, consciente (e as virtudes que presenteiam são pródigas em conscientizar) de que alguém ousou tratar-lhe como fim, poderá também reproduzir o mesmo princípio com outros.

[108] ADA e LIA encurtam o caminham: para elas, está fora de cogitação Carlinhos se preocupar com os direitos de um proprietário: se não respeitou os do dono do supermercado a quem pretendia roubar, tampouco o faria na locadora. Somente uma influência poderosa como a de nossa história poderia guiá-lo para o bem.

JO afirma a importância de atitudes de compaixão e generosidade e sabe o que elas representaram na ação de Carlinhos frente ao dilema do DVD. Mas não se deixa demover de seu apreço pela justiça, virtude que muito o impressiona. Para ele, a generosidade (e, logicamente, virtudes afins) complementa a justiça, esta última a magna virtude, sem a qual as outras perderiam o horizonte, o sustentáculo. A generosidade para JO faz sentido se emoldurada pela justiça, contextualizada por ela, com o que estamos plenamente de acordo, não sem considerar também o outro lado: de acordo com D'Aurea-Tardeli (2009, p. 79), numa referência a Camps, "A justiça nunca é total, nem chega a se realizar plenamente. Necessita ser compensada com sentimentos de ajuda, amizade, colaboração e reconhecimento do outro".

JO (17) – Eu acho que ele deve falar a verdade mais pelo direito do dono da locadora de saber que riscou, mas ele vai fazer isso pela influência do senhor do supermercado. – **Você acha que essa influência vai acompanhá-lo nas futuras decisões, o ter sido tratado dessa maneira?** – Vai, com certeza. – **Da mesma forma, o menino que foi alvo da justiça do outro também vai lembrar disso quando tiver que tomar ações?** – Vai. Eu acredito que vá. – **O que mais o influencia: você ser tratado com justiça ou você ser tratado com generosidade? O que mais mexe com você: aquilo que dão pra você por ser seu direito ou aquilo que lhe dão de maneira gratuita, apesar de não ser seu direito?** – Eu acho que a justiça me impressiona mais porque é uma coisa que é raro e que é um direito de todos. – **Mesmo sendo um direito seu, você já receberia porque é um direito seu, e no caso a generosidade não é um direito seu...** – A generosidade seria como um complemento da justiça. Não adianta nada você ser generoso se não existe uma justiça por trás.

Por último, gostaríamos de nos deter na resposta de LAU (transcrita na sequência). Como acha inevitável as pessoas serem heteronomamente marcadas pelas atitudes das outras – para o bem e para o mal –, o que reflete uma influência que observa tornar-se onipresente em sua geração e não aquilo que, em sua opinião, deveria ocorrer, vê com pesar a multiplicação das atitudes "não surpreendedoras". E a lógica é a seguinte: já que as pessoas se deixam levar ou influenciar inexoravelmente pelas atitudes – boas ou ruins – de outros com quem convivem e, na maioria dos casos, prestigiam, elas cairão nas malhas dos comportamentos negativos, o que passarão, infelizmente, a reproduzir, uma vez que marcadas por eles. LAU se vê num mundo onde virtudes como a do senhor do supermercado dificilmente vêm à luz. Talvez as pessoas ficassem menos extasiadas com elas se se tornassem mais frequentes. LAU usa um termo forte para expressar sua indignação: o mundo está marcado por uma grande ferida, ou seja, pela ausência de ações virtuosas, espontâneas. Resta ficar à mercê das atitudes, não boas segundo nossa entrevistada, que seguem sua rotina de

erodir lenta e persistentemente o conjunto das representações de si, modelando-o de tal forma que os valores morais são deixados de fora. Quando muito, ficam relegados a um lugar sem importância, de onde não conseguem reunir forças para que o querer moral prevaleça sobre outros quereres. Para LAU há uma crise de valores morais instituída. Ela consegue expressar isso de forma pungente, com a frase que encerrou sua entrevista, e que ora aqui sublinhamos porque entendemos soar como um pedido de socorro de uma geração que anela por dias melhores e parece ter como que uma saudade de uma realidade que ainda não viu se manifestar com intensidade: "O mundo está defasado".

LAU (15) – [Hesita um pouco] – Pela atitude. Acho que a atitude das pessoas, tanto boas quanto ruins, marcam muito a gente. E isso reflete de uma tal maneira tão forte que... Eu acho que não deveria ser assim, mas é assim, a maioria hoje das pessoas, o que eu recebo me marca tanto. Infelizmente o mundo está cheio de atitudes não surpreendedoras. Eu até acho que fica surpreendedora porque não tem, porque tudo que é surpreendedor é raro. Eu acho que se atitudes marcam... eu acho que o mundo hoje está marcado por uma grande ferida pelo fato dessas atitudes [pela ausência delas]. Elas se tornam raras porque elas são poucas e não deveria de ser. As atitudes das pessoas marcam tanto a gente. E as atitudes que vêm marcando a gente não são atitudes boas. O mundo está defasado.

5.5.2 – Conclusões do Estudo 5

Em resumo, eis os resultados a que chegamos com o cruzamento das histórias de Carlinhos e André:

- Colocado juntamente com André diante de uma situação que lhe demanda uma atitude de justiça, Carlinhos, com 64%, é o preferido dos entrevistados quanto a estar mais motivado/sensibilizado para agir corretamente. Não obstante a força da similaridade da situação de André (o jovem foi tratado com justiça, portanto, em tese, teria mais condições de repassá-la), a expressividade da atitude do desconhecido no supermercado, responsável por ter deixado marcas profundas em Carlinhos, aparece como o maior fator de desequilíbrio e influência para a justiça.

- A justiça, em virtude de sua compulsoriedade, "endivida" menos aquele sobre cuja situação ela interveio. A compaixão, graças a sua natureza presenteadora, potencializa

psicologicamente o atendido para que passe a atentar não somente para as necessidades alheias como também para seus direitos.

- Uma vez que a compaixão normalmente não condiciona o perdão ao arrependimento de quem dela necessita, acaba por revalorizar o humano e contribui para a construção do autorrespeito, baseado no qual o outro, em suas necessidades e direitos, também poderá passar a ser respeitado. Além disso, qualquer que seja sua ação, estando influenciado pela compaixão, o indivíduo não quererá macular a autoimagem que a magnanimidade de um benfeitor ajudou a construir.

- A preferência por Carlinhos, quando ele e André estão diante de uma exigência de compaixão, é ainda maior (86%). Cerca de 70% dos que justificaram corroboraram a tendência desta pesquisa: o impacto da magnanimidade compassiva influenciou fortemente Carlinhos. A similaridade das situações (compaixão/compaixão) pouco apareceu nas respostas.

- Uma segunda contraprova da força da compaixão para o *querer fazer* moral: mais de 70% dos sujeitos disseram que as condições familiares do colega devedor pesaram mais na decisão de André de perdoar a dívida do que a honestidade do outro colega no episódio do MP4 ocorrido na escola, esta última uma ação bastante prestigiada ao longo de toda a pesquisa. Quando, no segundo estudo, quisemos saber se o que mais influenciara Carlinhos foram as condições do menino devedor ou a atitude compassiva de seu benfeitor no caso do uísque, obtivemos uma larga vantagem para esta última (82%). Esse gesto supera o elemento primordial normalmente responsável por despertar a compaixão: o infortúnio de outrem.

- Ainda quando se quis saber de onde vinha a influência maior para a honestidade de Carlinhos na locadora (se de ter sido atendido com compaixão, se dos direitos do dono do estabelecimento), 85% elegeram a influência compassiva, números que superaram, inclusive, os 71% para a atitude do amigo de André quando esta competiu com os direitos do dono da locadora, no terceiro estudo. Como disse um dos sujeitos acerca da atitude compassiva: “Eu acho que tem uma coisa a mais aí”.

- Num mundo em que as pessoas dão pouco valor aos direitos alheios, o gesto nobre que beneficiou Carlinhos pode ser um caminho para que tais direitos voltem a ser respeitados.

- Embora longe de estarem sendo amplamente satisfeitas, as necessidades, quando se apresentam, provocam um maior incômodo, se comparadas aos direitos. O detentor deste último detém alguma coisa, ainda que apenas uma letra da lei. Já o necessitado está desamparado. As condições não escrituradas da compaixão têm maior sedução, porque se afiguram mais nobres. Possivelmente sua gratuidade nos obrigue mais interiormente, porque se sentir tolhido para agir com espontaneidade significa decréscimo no valor que nos atribuímos e também porque gostamos de arbitrar, nós mesmos, sobre o que devemos ou não fazer. O dever socialmente exigível tem sua racionalidade própria. Se a necessidade é uma primordialidade humana e sempre se apresenta como uma possibilidade de conectar organicamente pessoas e, não obstante a isso, ter derivado, de acordo com esta pesquisa, menos influência para a compaixão do que uma experiência anterior com esse mesmo sentimento, então estamos diante de uma grande influência para o *querer fazer* moral.

- O abismo entre o *dever* e o *ser*, numa sociedade em que o altruísmo está em baixa, requer uma energética, um "antídoto" que reverta os efeitos paralisantes de tamanho egocentrismo.

5.6 – A seguir...

A próxima e última seção será dedicada ao aprofundamento da análise dos resultados aqui apresentados. Será também a oportunidade de pesquisa empírica e literária se encontrarem para que a falta ou a defasagem reclamada na primeira (a compaixão magnânima é admirável e pretendida como valor, mas como torná-la central e operante?) possa ser dita pela segunda. Perrone-Moisés (1990) lembra que, ao reconstruir o real, atribuindo-lhe valores que, em si, ele não tem, a literatura amplia nossa compreensão dele e, se não pode suprir imediatamente suas lacunas, pode, como veremos, fundar um desejo (se falássemos como psicanalistas), ou interessar, em boa medida, nossas *representações de si* (para sermos fiéis ao referencial teórico escolhido). Finalmente, dedicaremos algumas reflexões à aproximação entre compaixão e educação.

VI

CONCLUSÕES:

Aprofundamento da Compreensão dos Resultados, Implicações Educacionais e Considerações Finais

"Eu acho que tem uma coisa a mais aí."

An, 17 anos, um dos sujeitos participantes da pesquisa empírica, ao distinguir uma experiência com a compaixão, como notável influência para a realização do bem, do direito de um proprietário

"Tudo o que somos de melhor é resultado do espanto. Como prescindir da possibilidade de se espantar?"

Eliane Brum, em "A vida que ninguém vê"

"O mundo moral não possui mais grandioso espetáculo do que o de uma consciência perturbada e inquieta à beira de uma má ação e contemplando o sono de um justo."

Victor Hugo, em "Os Miseráveis"

"Não basta viver venturoso, é mister viver satisfeito."

Victor Hugo, em "Os Miseráveis"

6.1 – Aprofundando a compreensão dos resultados

Acreditando termos dedicado, ao longo da análise dos dados, atenção suficiente aos objetivos específicos que orientavam cada um dos cinco estudos propostos, queremos agora nos voltar aos objetivos gerais desta pesquisa empírica e aprofundar a compreensão dos resultados a que chegamos e que já tivemos ocasião de discutir anteriormente. Recordamos que estivemos procurando verificar, partindo de julgamentos a situações hipotéticas: 1) o lugar de admiração ocupado pelo recebimento de um atendimento magnânimo de compaixão em adolescentes de 15 a 18 anos; e 2) se existe correspondência entre ser tratado com compaixão e agir com esta e com outras virtudes de registros diferentes, ou seja, se o recebimento de um atendimento magnânimo de compaixão pode funcionar como um fator impulsionador do *querer fazer* moral. Reservamos para estas conclusões a análise de alguns desdobramentos da intervenção compassiva do bispo "Benvindo" Myriel na história de vida do ex-condenado Jean Valjean, como relatados em "Os Miseráveis". Chegou o momento de retomarmos o fio narrativo do ponto onde o havíamos deixado. Essa interlocução com os nossos resultados, mediada pela teoria assumida para este trabalho, ser-nos-á, agora, com o perdão do trocadilho, muito bem-vinda. Além disso, e agora de posse dos dados que confirmam a hipótese da admiração dos adolescentes por uma atitude magnânima de compaixão, poderemos conjeturar sobre a importância da presença dessa virtude na literatura como um elemento de construção de *representações de si* morais, sobretudo em dias de "crepúsculo do dever". Comecemos pela tormenta interior que se desencadeou em Jean Valjean tão logo deixou a casa do bispo naquela manhã, depois de ter sido cabal e "injustamente" inocentado.

6.1.1 – A disposição para o mal severamente desequilibrada

Já fora da cidade, Jean Valjean perdera o senso de direção, pelo menos era o que parecia indicar o fato de ele passar a andar em círculos, retornando a cada instante aos mesmos lugares em que já antes estivera. Não se podia dizer se os sentimentos que o agitavam eram de arrependimento ou humilhação. Mediam forças dentro dele uma inusitada sensação de enternecimento e o endurecimento daqueles dezenove últimos anos. O fato era que estava abalada essa segunda disposição a que tanto tempo estivera agarrado. Não teria sido melhor ser arrastado para a cadeia com os policiais? Ao menos teria controle sobre essa convulsão no seu espírito. Coisa intrigante: até com recordações caras da infância, que o cheiro de algumas

flores pelo caminho suscitava, tinha agora que lutar. A três léguas de Digne, completamente absorto em seus pensamentos, enquanto descansa à beira de uma trilha, Valjean comete uma torpeza contra um meigo garoto, de não mais que dez anos, desses que vão de aldeia em aldeia, realejo a tiracolo, faturar uns trocadinhos: rouba uma moeda que escapa da mão do menino e vem parar a alguns centímetros do seu pé. Inocente, o menino tenta recobrar o seu ganha-pão; Valjean, porém, se irrita e esbraveja com ele, que dispara amedrontado. Mas o ex-galé está desvairado, nem sabe ao certo o que acabou de fazer. Tanto que em seguida envereda-se alucinadamente pelo caminho gritando o nome do menino. Já é noite feita. Sem nada ter comido o dia todo, cai exânime, desfalecido debaixo do peso da consciência de sua má ação, e seu peito prorrompe num choro convulsivo e descontrolado. Finalmente as comportas de si começavam a se abrir, depois de 19 anos. As derradeiras palavras do bispo não lhe saíam do espírito.

> Sentia confusamente que o perdão daquele padre era o maior assalto e o mais temível ataque que em toda a sua vida o tinha abalado; que o seu endurecimento seria definitivo se resistisse a tamanha clemência; que, se cedesse, seria necessário renunciar ao ódio de que as ações dos outros homens, ao cabo de muitos anos, lhe tinham por fim saturado a alma e em que ele achava um certo gosto; que, desta vez, era preciso vencer ou ser vencido, e que uma luta – luta colossal e definitiva – estava se travando entre a sua perversidade e a bondade daquele homem. (HUGO [1862/19--], v.1, p. 119).

Mesmo parecendo um homem embriagado, uma certeza se consolidava para ele: não havia meio-termo: ou se elevava acima do bispo ou caía mais fundo que o forçado. O encontro com o bispo produzira-lhe na alma o incômodo característico que a súbita passagem da escuridão para a claridade produz nos olhos. Tudo nele parecia mudado. Não tinha mais como frear aquela comoção que o rendia. Quem roubara o pequeno tocador de realejo, enquanto o pensamento devaneava tentando assimilar algo tão insólito, fora a besta, forjada naquela prisão. O conflito se dava justamente porque praticara algo de que não se sentia mais capaz. Na encruzilhada do caminho, prostrado, Jean Valjean encontrava-se consigo mesmo. E, como que numa visão, em êxtase, via diante de si o bispo e o forçado e como o primeiro fora capaz de fazer desaparecer o segundo. Chorava destemperadamente, reavaliando-se sob um entendimento que até então desconhecia. Soube-se apenas que, naquela mesma madrugada, o entregador do correio, ao fazer o seu serviço, viu um homem prostrado diante da porta do monsenhor Benvindo na posição de quem completamente se rendera.

Cumpre-nos, a partir dessa representação de um conflito psicológico, tendo em vista a estreita ligação entre o que se admira e o que é central na identidade, logo motivação prevalente nas escolhas e nas ações (TOGNETTA, 2006), avaliar o grau de admiração que nossos sujeitos demonstraram em relação à compaixão. Como nosso instrumento não opôs à compaixão senão valores morais, precisamos aferir o lugar desse enlevo por tal atitude magnânima que depreendemos de suas respostas. Não seria o caso de valores destituídos de conteúdos morais, se as pesquisas têm mostrado que os seus antípodas estão em crise (LA TAILLE, MENIN e col., 2009), suplantarem em admiração aquele que tomamos por objeto desta investigação? Dos meandros das respostas dos adolescentes, já pudemos inferir que não é exatamente esse o caso. De acordo com o nosso instrumento, naquelas situações em que à compaixão se acrescenta magnanimidade, a surpresa que disso emerge é capaz de ofuscar o brilho de valores concorrentes, não importa que altamente prestigiados e transformados em referenciais sociais a serem conquistados. A nós, basta-nos perceber que o benefício em questão chegue deflagrando um conflito capaz de desestabilizar convicções antigas e inarredáveis, para seguirmos acreditando na sua importância para o *querer fazer* moral. Mesmo que novas ações, de caráter diverso, não sejam levadas efetiva ou duradouramente a efeito, interessa-nos saber que a pessoa sob semelhante experiência já não existe, não ao menos na integridade de suas estruturas psicológicas anteriores. Um abalo ocorreu.

Piaget sempre concebeu os conflitos, tanto os intrapessoais como os interpessoais, como necessários ao desenvolvimento. Os de primeiro tipo são os que nos interessam nesta seção final, embora seja improvável uma dissociação, uma vez que não raro as instabilidades internas têm origem na interação com um outro. Ao "balanço" entre *assimilação* (processo cognitivo por meio do qual alguém integra um novo dado, objeto, acontecimento aos esquemas ou estruturas já existentes) e *acomodação* (criação de novos esquemas ou modificação de antigos, sem o que alguns estímulos não podem ser assimilados) Piaget chamou *equilibração*. Ou seja, trata-se de um mecanismo autorregulador necessário para assegurar uma eficiente interação do indivíduo com o meio; é o processo de passagem do desequilíbrio para o equilíbrio, condição necessária pela qual o organismo luta constantemente.

Trazer a batalha psicológica do personagem de Victor Hugo, cuja representação, em certa medida, tomamos como hipótese da qual nossos dados relativamente atestaram a verossimilhança, é desfazer o seguinte equívoco: não é atrás de meras "injeções de ânimo" para praticar ações morais que estamos. Se assim o fosse, o outro que estivesse apelando à nossa compaixão, misericórdia, justiça etc. ficaria à mercê de termos sido beneficiados

anterior e imediatamente com essas virtudes para que pudéssemos estar potencialmente instrumentalizados para passá-las adiante. De acordo com Paul Ricoeur (em LA TAILLE, 2006a, p.38), "a felicidade não é dada por nenhuma experiência particular, mas sim pela consciência da direção que damos às nossas vidas". As experiências particulares têm a sua pedagogia, mas precisam entrar em nós, virar convicção irremovível, se tornar princípio, se converter em vida, em compromisso, em paixão, em resolução, em projeto, em sonho e em obstinação. Em outras palavras, uma experiência inconsequente não é o bastante; ela precisa produzir um contágio de admiração. Um conflito precisa nos sobrevir; e se ele for de proporções cataclísmicas, tanto melhor. No caso em questão, a gratuidade, de que insistentemente temos falado ao longo dessa discussão, tratará com as estruturas, tanto afetivas quanto cognitivas, disporá os mecanismos interiores noutro curso, inverterá a rotação dos motores do psiquismo. Schopenhauer (1995) estaria coberto de razão: não seria preciso despertar a compaixão a cada novo caso. Bastaria o conhecimento, alcançado "de uma vez por todas", ou seja, o reequilíbrio que se seguiu à "tormenta". Lukjanenko (1995) fala em "perturbações que geraram desequilíbrios" e, por isso, desencadearam um novo processo de aquisição do conhecimento. No caso de Valjean, vemos como um "objeto" intruso – a compaixão do bispo – desorganiza seu mundo interior. Ele não tem as estruturas necessárias para assimilar sentimento tão inefável. Precisa, então, de uma mudança qualitativa em seus esquemas para recebê-lo, do contrário terá que expulsar esse "estranho no ninho". São as propriedades dessa magnanimidade que se entremete como uma desconhecida que abrirão possibilidades que a "configuração" atual do forçado não permitia. Doravante, aquilo que o bispo é e o que lhe prodigalizou, de alguma forma, se não for rejeitado, com o reprocessamento desencadeado pela acomodação, incorporar-se-á ao seu jeito de conceber o mundo.

Precisamos também dizer duas palavras sobre a gradação da compaixão experimentada nas histórias de "João e o velho bondoso" e de "Carlinhos". Talvez sejamos criticados por nos distanciarmos acentuadamente da realidade ao propor atitudes que, cada vez mais, são menos encontradas em nossa sociedade. Quem ousaria abrir mão de seus pertences e passar por cima de sua confiança traída para absolver um estranho como João? Quem assumiria um prejuízo de 80 reais de um menino desconhecido e mal-intencionado apenas com o fito de poupar-lhe das complicações que, presumia-se, poderiam lhe advir? Se a compaixão fosse experimentada em casos bem mais "humanos", produziria o mesmo arrebatamento? Aqui vai a primeira palavra: essas atitudes não são alienígenas. Elas existem e são factíveis. Esporádicas, sim, concordamos, mas realizáveis. Hoje, ainda, é verdade, apenas

pelos “santos” e “heróis”, embora, segundo Brum (2006), estes percam a auréola tão logo permitam a aproximação, pois de perto ninguém é herói. Mas o nosso compromisso com a ciência não pode se limitar a trabalhar somente nos campos onde se anunciam facilidades. Exemplos magnânimos, acreditávamos, nos ajudariam a perceber melhor, no caso de ela estar presente, a admiração que os adolescentes devotam à compaixão. Na terceira história, o exemplo do amigo de André tinha uma envergadura menor, e mesmo assim despertou admiração. Essa constatação nos leva para nossa segunda palavra: o que magnetiza na compaixão não é tanto o tamanho do favor ou sua dispensação em relação às condições do infortunado (se houve mérito ou não para recebê-lo). Quem é sujeito de necessidades sabe: infortúnio é infortúnio, não importa a dimensão ou a duração. O que mais se deseja, quando se está debaixo dele, é alívio, solução. A crise de um recém-demitido pode ser a pior coisa do mundo no momento para ele. De outra feita, uma internação motivada por uma cólica renal pode fazê-lo esquecer-se de que algum dia já teve problema. A expressão “Eu era feliz e não sabia” poderá ser renovada a cada novo sofrimento e ao mesmo tempo provar que o infortúnio da vez é sempre o pior. O que magnetiza então? É a gratuidade, o sentir-se incondicionalmente valorizado. É a profundidade da absorção do valor de si pelo atendido que o ato de outrem comunica-lhe, e não sua expressividade exterior, que determina a influência. E isso, a nosso ver, pode-se dar tanto nos exemplos desmesurados quanto nos muito menores. Pessoas há, entretanto, que não o notarão nem em um nem em outro caso.

Sem minorar a “altura” de um atendimento magnânimo de compaixão, pois estaríamos contradizendo o que dissemos até aqui, devemos atentar para o fato de que a compaixão aproxima duas ou mais humanidades, naquilo que “humanidade” tem de mais sublime e que levou Kant a fazer categoricamente dela um fim em si mesma. A identificação estreita com a condição de outrem é o maior comunicador de valor da compaixão. Mesmo a magnanimidade do gesto serve a esse propósito. Nouwen, McNeill e Morrison (1998) ilustram bem esse fato com um acontecimento num circo em New Haven, em Connecticut, protagonizado por um dançarino francês franzino e ágil que se apresentava na corda bamba. A evolução inicial de seu número não chamava muito a atenção, sobretudo porque, enquanto cruzava a distância entre duas pequenas torres, andando sobre um cabo entre elas estendido, ia jocosamente dançando e arrancando muitos risos da plateia. Mas havia mais: reservada para o final do número, uma descida, em que ele se equilibrava sobre um cabo entre a torre e o chão coberto de areia, paralisou os espectadores. A tensão era crescente; os olhares não se despregavam do equilibrista. Estavam todos tão absortos que nem se deram conta de que, já por cinco

segundos, o artista andava no chão. Somente quando este se recompôs e olhou aliviado para a plateia é que os aplausos prorromperam e a tensão geral se dissipou.

> Aquele foi realmente o momento artístico real, porque Philipe, o artista, conseguira fazer com que os espectadores olhassem com admiração para uma exibição que todos também podiam representar: andar com os pés no chão! O grande talento deste artista da corda bamba não foi tanto poder despertar a admiração para um ato que ninguém conseguia imitar, mas poder fazer com que olhássemos com espanto para algo que todos podemos fazer juntos. (NOUWEN, McNEILL, MORRISON, 1998, p. 99-100).

Os aplausos para Philipe não eram apenas a expressão de excitação diante de um feito tão especial (dançar, equilibrando-se, entre duas torres), mas uma demonstração de gratidão ao artista por ele lembrar ao seu público que é possível caminhar juntos, com segurança, com os pés no chão. Podemos olhar para o talento do artista e nos reputar inadequados para tarefa tão difícil. Mas podemos também observar que o momento introdutório de seu número tem apenas o propósito de fazer notar quão especial é o fato de se poder andar com os pés no chão. Philipe sai das alturas e vem ao encontro de seu público e, quando o faz, deixa-nos a convicção de que a compaixão pode ser praticada por gente comum e que a "mania de mitificar gente, alçar fulano ou beltrano ao Olimpo porque supostamente fez algo sobre-humano, empata a vida. [...] Um ser humano, qualquer um, é infinitamente mais complexo e fascinante do que o mais celebrado herói" (BRUM, 2006, p. 195). É verdade, como destacou Smith (1759/1999, p. 46), que "As paixões amáveis, mesmo quando admitimos que são excessivas, nunca são vistas com aversão", mas também é verdade que a aproximação e a identificação compassivas são o que de mais admirável há nesse encontro de humanidades.

6.1.2 – Os frutos do "reequilíbrio"

A nova vida a que Jean Valjean se sentia atraído não demorou a dar demonstração. Depois de percorrer toda a França, estabeleceu-se, com o falso nome de Madeleine, numa cidade chamada Montreuil-sur-Mer, onde pôde empregar o dinheiro que fizera com a venda dos talheres de prata do bispo no experimento de uma nova matéria-prima de preço reduzido para a fabricação de vidrilhos pretos, descoberta que, além de levar o processo à perfeição, revolucionou, em apenas três anos, a economia local, trazendo-lhe uma prosperidade nunca vista. Quem tivesse fome encontrava na fábrica do senhor Madeleine emprego e pão, não se vendo sob outra exigência senão a de se conduzir com honestidade. "Ele era o pai, o amparo dos pobres. Fundou hospitais, construiu escolas, visitou assiduamente os enfermos;

proporcionava dotes às donzelas que não os tinham, adotava órfãos. Era como o tutor universal daquela terra" (HUGO [1862/19--], v.3, p.1465). O crescimento do lugarejo dava notícias à corte por meio dos impostos que engordavam os cofres públicos. Não demorou para o rei nomeá-lo prefeito da cidade, não sem muita resistência de Madeleine até o último momento, ele que sempre preferiu a segurança do anonimato.

A jovem mãe Fantine é um bom exemplo da larga beneficência do prefeito. De origem obscura, desde muito cedo servindo como criada onde surgisse oportunidade, aos quinze anos se dirigiu para Paris em busca de melhor sorte. Não se podia deixar de notar os belos dentes brancos e os admiráveis cabelos loiros da moça, possivelmente os dotes responsáveis por atrair um estudante rico e folgazão que a enleou e abandonou, como se faz com um temporário passatempo, deixando em seu regaço uma criança bastarda.

Depois de uma longa ausência, Fantine, agora com 22 anos, rosto pálido e visíveis sinais de doença, estava de volta a Montreuil-sur-Mer. Era evidente o contraste entre ela e sua cidade natal: enquanto a primeira rapidamente ia descendo, chegando à beira da miséria, a segunda entrara em vertiginoso crescimento. Vinha sozinha. O que se passara com o seu anjinho de três anos? Ficara com um casal de estalajadeiros, numa cidade nas imediações de Paris, sob o acordo de a mãe enviar-lhes mensalmente determinado valor, depois de ter adiantado o equivalente a seis pagamentos, até que reunisse condições de reaver a menina. Não tinha outra opção se o seu intento era viver dignamente: por ora, precisava ocultar da cidade onde pediria asilo um fato que para a época representava grave falta moral.

É preciso observar quem eram os estalajadeiros que recolheram em sua casa a pobre Cosette. Tratava-se dos grosseiros Thénardier, uma espécie de gente inteligente decaída, situada entre as classes média e inferior, típicos velhacos, continuamente propensos ao mal. O homem era um patife acabado, aluno veterano da escola da malandragem. Da mulher, de uma truculência masculina, só se podia dizer que era mãe porque era mamífera. A avareza dos dois não tinha limites. Seu dever de estalajadeiros incluía "saber quanto a sombra desgasta o espelho, tarifar isso e, com trinta mil diabos, fazer pagar tudo ao viajante, até as moscas que o seu cão comer!" (HUGO [1862/19--], v.1, p.386). Juntos, mulher e marido eram a raiva e a astúcia casadas. Arruinados, não tinham ainda um mês Cosette entre eles e já estavam empenhando seu enxovalzinho e vestindo-a de farrapos. A comida a menina tinha às vezes que disputar com o cão e o gato, embaixo da mesa, lugar que lhe coubera tão logo ali fora deixada. Passados os seis meses do adiantamento, o casal tratou de exigir, sob severas ameaças, novo preço para manter a menina. Para a dona da estalagem a presença de Cosette fazia diminuir um pouco o ar que as filhas respiravam. Os castigos que a pequena recebia

eram desmerecidos e violentos. As próprias crianças do casal tornaram a vida de Cosette um inferno. Mas não era tudo: aos cinco anos, tornou-se a criada da casa. A desumanidade com que a tratavam era proporcional aos atrasos de Fantine, agora cada vez mais frequentes. Três anos bastariam para que a mãe não reconhecesse a fresca e rosada criança que lá deixara, movida pelo desespero e pela ilusão que a impressão fugaz de três crianças alegres brincando juntas costuma proporcionar. O que se via agora era uma menina magra, amarela, rangendo os dentes de frio no inverno, malvestida, mãozinhas roxas e duras de frio segurando o cabo da vassoura.

Durou somente um ano a permanência de Fantine na próspera fábrica de vidrilhos. Vítima de uma invejosa vizinha que era a sentinela da virtude na cidade, teve seu segredo descoberto. Daí a dar com o "olho da rua" foi um passo: achou-se um modo de demiti-la, em nome do prefeito. Com a má fama que passou a precedê-la aonde quer que fosse, restou entregar-se à costura, tendo que aprender a arte de viver na miséria, numa economia absurda. Como buscar a filha naquelas condições? Além do mais, devia muitos meses aos Thénardier. Nas ruas era objeto do sarcasmo de todos. Por essa ocasião, uma carta dos estalajadeiros deixou-a atarantada: a filha vivia quase nua em inverno tão rigoroso. Depois de mastigar cada palavra durante todo o dia, foi à loja de um barbeiro e vendeu os admiráveis cabelos. Com o dinheiro, comprou roupas quentes para a filha e as encaminhou aos Thénardier, o que os deixou possessos. Cosette continuou tiritando de frio; as compras de sua mãe vestiram as filhas do casal.

A desventura de Fantine elegeu um culpado: o prefeito, a quem passou a odiar. Os Thénardier não lhe davam descanso: agora era um pedido exorbitante para comprar remédios para Cosette, que adoecera gravemente. Dessa vez, a solução custou-lhe o restante de vaidade que possuía: vendeu dois belos dentes da frente para levantar a quantia. Teria ficado ainda pior se soubesse que a doença da filha não passava de um ardil daquelas duas aves de rapina. Depois disso, Fantine descuidou-se completamente de si. Vivia para o trabalho, do qual mal recebia para se manter viva. Nova extorsão dos estalajadeiros: 100 francos ou poriam a menina ainda convalescente na rua. Bem, a solução foi vender "o resto": a desventurada fez-se prostituta. E para quem acreditasse que esse era o derradeiro degrau, havia mais um para descer. Certa feita, sua indiferença às zombarias de um desses parasitas que infestam a sociedade fê-la vítima de um agravo abjeto: sorrateiramente o ocioso lhe encheu as costas de neve, dando um jeito de enfiá-la por dentro do vestido. Foi a conta: a moça vomitou-lhe um sem-número de injúrias e palavrões e agarrou-se a ele cravando-lhe as unhas na face. Formou-se um rápido ajuntamento, somente dispersado pela presença do policial Javert, a autoridade

da lei naquela cidade, que agarrou a moça e a conduziu à delegacia. Que era aquilo de a sociedade, na figura daquele burguês, ser atacada por uma ínfima criatura, aquela descarada prostituta? Não adiantaram seus rogos insistentes, o policial foi implacável: seis meses de detenção. O que seria agora da pobre filhinha?

Arrastada para a cela, uma voz resoluta de soltura se interpõe ao cumprimento de outra que ordenava a prisão. Era o prefeito que ali chegara, finalmente conhecedor dos insucessos de sua ex-operária. Fantine cospe em seu rosto e desata a rir histericamente. Impassível, o recém-chegado limpa serenamente o rosto e pede ao inspetor que a mulher seja posta em liberdade. Javert fica petrificado: aquilo era inadmissível, quase um sacrilégio. A defesa que o prefeito enceta firmemente em favor da pobre moça é eloquente: Fantine vê aquele a quem tributara toda a responsabilidade por suas desgraças fazer desmoronar, num só gesto, a espessidão das trevas do ódio que lhe consagrara, infundir-lhe no peito um sentimento inefável, um calor, uma alegria, um amor. Suas dívidas ficariam ao encargo desse benfeitor; este mandaria trazer sua filha, daria todo o dinheiro de que viesse precisar. Ela voltaria a ser honrada e feliz. Era muito para Fantine, que desfalece ao menor esforço para beijar a mão do prefeito.

A compaixão do seu agora tutor cuidou para que a moça fosse transportada para a casa dele, onde uma enfermaria foi improvisada. Duas vezes por dia a visitava; era aguardado como um raio de calor e de alegria, ocasião em que, durante todo o tempo, ficava com a sua mão entre as dela. Escreveu aos Thénardier saldando a dívida daquela pobre mãe e pedindo que a criança fosse-lhe restituída. Os malandros, no entanto, renovavam suas extorsões, e o prefeito planejou ir, ele mesmo, ao encontro da menina. A situação da moribunda se agravava: os acessos violentos de tosse não cessavam. A recomendação do médico era que lhe trouxessem urgentemente Cosette ou partiria sem vê-la. Lamentavelmente, essa previsão fora acertada: um evento incontornável impediu Madeleine de cumprir imediatamente o seu intento, e a pobre mãe expirou sem a ventura de aconchegar uma última vez no peito a sua adorável filhinha. Presente a esse triste momento, o benfeitor, cheio de piedade, segredou aos ouvidos da morta que tomaria para si a responsabilidade de cuidar de Cosette. Estava muito longe de ter fim todo o bem que ele ainda iria dispensar à memória da pobre Fantine. Mas detenhamo-nos, por ora, neste ponto e estabeleçamos algumas relações com nossos dados.

Em que pesem as disposições naturais para sentir a compaixão, o que as condições de um infortunado, por si só, poderiam garantir, ficou evidenciada, tanto no enredo de “Os Miseráveis” quanto nos dados de pesquisa que reunimos, a força motivadora que o ser tratado compassivamente apresenta. Para nós isso é inegável. Quando Carlinhos e André, que foram

anteriormente tratados, respectivamente, com compaixão e justiça, têm diante de si, igualmente, um devedor cujas condições familiares, além daquelas inerentes à dívida, inspiram compaixão, é Carlinhos o preferido de nossos sujeitos como sendo o personagem mais motivado para perdoar, demonstrando compaixão. E para nos certificarmos de que não se tratava de uma preferência baseada unicamente na natureza similar das situações, colocamos nossos dois personagens também diante de igual situação que demandava deles uma atitude de honestidade/justiça. Se a similaridade das situações desse o tom das respostas, André receberia esmagadora preferência. Nem isso aconteceu nem André foi o mais votado. Pelo contrário, mesmo diante de uma ação justa, nossos sujeitos afirmaram que o "motivo" de Carlinhos era largamente mais contundente para levá-lo ao bem.

Precisamos também acrescentar que a identificação com a necessidade de outrem, ao menos no juízo de nossos entrevistados, não é coisa de somenos. Muito pelo contrário. Ter perdido para a atitude do senhor no supermercado, que surpreendeu Carlinhos ao assumir-lhe o prejuízo, está longe de ser demonstração de que o infortúnio alheio pouco mobiliza as pessoas que com ele tomam contato. Ora, como nossos dados indicaram, a atitude de justiça do garoto no caso do MP4 perde para a necessidade alheia no que diz respeito à influência maior para a ação moral, não obstante haver superado o direito de um proprietário num conflito anterior pela preferência de nossos sujeitos quanto ao maior motivo para agir corretamente.

Que direitos e necessidades são hoje em boa medida negligenciados na ação não se pode contestar, e os dados o atestaram. Basta para isso que os interesses próprios estejam na iminência de serem menosprezados. Nossos resultados nos apoiam nessa conclusão. Mas quando perguntamos, por exemplo, aos sujeitos se era um dever de André dizer a verdade na locadora, obtivemos quase que a unanimidade de concordância, do que se conclui que há um raciocínio que não se faz acompanhar de uma ação correspondente. Dizendo de outro modo, há consciência em nossos adolescentes (se não em todos, em boa parte) de que direitos precisam ser garantidos; há, até mesmo, indícios de compaixão sentida pela necessidade do semelhante. Entretanto não fortes o suficiente para vencer a oposição (diríamos, inclusive, a opressão) de outros valores mais prestigiados de acordo com os quais o outro é colocado para escanteio.

Reencontramos o assunto da *força* ou motivação. O fato de serem indispensáveis para as ações, em geral, e para as morais, em particular, e a razão não poder chamar para si essa responsabilidade, cremos, pelo que já vimos até aqui, e a representação da transformação de Jean Valjean o ilustrou, está a salvo de dúvidas. Até o senso comum sabe disso. É só verificar

o investimento anual das empresas de médio e grande porte no treinamento de seus funcionários no sentido de estimulá-los ao exercício de suas funções. Um sem-número de profissionais do comportamento e até mesmo "gurus" da autoajuda veem nesses cursos motivacionais uma carreira altamente promissora. Aqui, sim, podemos falar em "injeções de ânimo" para que se superem inúmeros descontentamentos e obstáculos que vão desde salários defasados até relacionamentos em crise com os pares. Se o desempenho profissional, a par do estímulo que recebe com a remuneração mensal (se o valor é injusto, já é uma outra questão), precisa de constantes motivações, quanto mais a ação moral, completamente desinteressada em sua essência. E quando falamos em constantes motivações para as ações morais, pensamos muito mais em conservação de valores, é disso que se trata, do que em estímulos fortuitos e passageiros.

Um atendimento de compaixão experimentado, pela admiração que suscita, agrega valor ao ser, que se percebe apreendido em sua singularidade. Em contrapartida, o infortúnio pode abalar ou eclipsar severamente os valores positivos ligados às *representações de si*. A compaixão pode fortalecê-los ou reconduzir a eles. Num ser moralmente valorizado, investido de afetos, há menos espaço e desejo para a correria frenética atrás de conteúdos para suprir a demanda sempre em curso da autoestima, definida, segundo aquilo que já vimos em La Taille (2002a), como as representações de si positivas que incluem valores estranhos ou contrários à moral. A autoestima continuará agregando valores, mas não os tomará como centrais à personalidade. Com a autoestima – ao menos no que diz respeito à excessiva preocupação do indivíduo consigo mesmo – satisfeita, o outro pode receber atenção. Ademais, a gratuidade da compaixão, quando se supera a repugnância que o ser alvo de piedade de alguém instaura, é mobilizadora, constrange o atendido e impede que este se mantenha impassível em suas disposições interiores. Pelo menos foi o que pudemos deduzir do posicionamento verbal dos nossos entrevistados.

Um parêntese aqui é necessário. La Taille (2002a) falou dos efeitos nocivos que a piedade pode desencadear naquele que está sob sua mira. A intenção de ajudar, por mais bem-intencionada que seja, pode produzir humilhação no ajudado, especialmente se este, em sua obstinação, nada tiver solicitado. Esse autor cita Balzac, para quem "o sentimento que o homem mais dificilmente suporta é a piedade, sobretudo quando a merece; o ódio é tônico, ele faz viver, ele inspira a vingança; mas a piedade mata, ela enfraquece ainda mais nossa fraqueza" (p.244). Eis um orgulho que é aconselhável não ferir. Vimos isso sobejamente quando analisamos a personagem Nastácia Filíppovna, alvo da compaixão do príncipe Míchkin, em *O Idiota*. No entanto essa reação – inevitável para alguns, mas não a única – é,

antes, fruto da recepção do atendido do que alguma premeditação do compadecido. A compaixão, que é digna de assim se chamar, não se presta a rebaixar ninguém e ultrapassa o "sentir pena", ainda que esteja nesse sentimento a porta de entrada para o relacionamento com o que padece. O sentimento de pena – se só ele comparecer – pode humilhar e afugentar quem está em sua mira ou perpetuar a autocomiseração e a vitimização do atendido, causando, neste último caso, incorrigível dependência e, portanto, uma espécie de "heteronomia da dor". Mas a compaixão faz mais do que isso. O verdadeiro compadecido empresta um olhar de espelho para que o sofredor enxergue a sua dignidade ou a resgate se por acaso a tiver perdido ou negociado. É, por exemplo, o papel de Jean Valjean com Fantine: provar-lhe que sua "queda" não a conspurcou. Sem a assimilação desse valor, não é possível uma ascensão, não importa que uma pretensa ascensão se materialize exteriormente. Não há superioridade envolvida, trata-se de um *padecer com*, sugere reciprocidade. Se é inevitável, em muitos casos, que o amor-próprio do infortunado reclame, o verdadeiro compadecido reúne condições para cuidar bem dessa situação: ele pode deitar remédio ao orgulho ferido do sofredor. O príncipe Míchkin é nosso mestre nesse mister. Na definição de Nouwen, McNeill e Morrison (1998, p. 39), percebemos a impossibilidade de a compaixão humilhar:

> Não é inclinação para os desprivilegiados a partir de posição privilegiada; não é contato a partir de cima com aqueles que são menos afortunados aqui embaixo; não é gesto de simpatia ou de piedade para com aqueles que não conseguem dar um salto para cima. Pelo contrário, a compaixão significa dirigir-se diretamente até aquelas pessoas e até aqueles lugares em que o sofrimento é mais agudo e lá construir um lar.

Lembremos também que Comte-Sponville (1995) distingue a piedade da compaixão e deriva delas dois níveis de relacionamento com aquele que sofre: o primeiro é vertical, exercido de cima para baixo, uma vez que a piedade revela uma certa superioridade em quem a sente; o segundo nível, inspirado pelo respeito, horizontaliza a relação, tornando iguais compadecido e sofredor. O filósofo francês procura nesta última, a par de sua habitual tristeza, uma predisposição para o amor e até para a alegria. "Não poderá existir também uma espécie de compaixão, se não alegre, pelo menos positiva, que seria menos sofrimento suportado do que disponibilidade atenta, menos tristeza do que solicitude, menos paixão do que paciência e escuta?" (p.120).

Foi esse mesmo autor quem afirmou que a vida é difícil demais e os homens, sobremodo infortunados para que a compaixão não seja necessária e justificada. Motivos para senti-la é o que não falta. Todos os seres – uns mais, outros menos – inspiram compaixão.

Costumamos validar sua aparição quando um sofrimento físico está presente ou quando uma catástrofe dizima as posses e os familiares de alguém. À pobreza, à miséria e ao fracasso ela também não é refratária. Esses seriam casos mais salientes sempre capazes de despertá-la. Mas há muitas outras circunstâncias que, à primeira vista, não são apreendidas. Os que não percebem o outro precisam de compaixão; os egoístas e os individualistas tanto quanto. E o que dizer dos invejosos, dos hipócritas, dos enfadados, dos dogmáticos, dos escravos do dinheiro e do trabalho, dos violentos e irascíveis, dos indiferentes, dos misantropos? A lista é extensa, mas paremos por aqui. Basta dizer que um projeto de felicidade entremeado com essas inclinações naufragaria. As pessoas participantes dele estariam muito mais próximas da infelicidade e do sofrimento. E todo mal, no dizer de Comte-Sponville (1995), é moralmente lastimável. Eis o terreno fértil da compaixão. Quem nele não estaria inscrito? Desse modo, a compaixão é muito mais necessária do que nos arriscaríamos a acreditar. E se ela estivesse ostensivamente presente na sociedade atual e traduzida em atos, não faltaria motivação, a quem quer que fosse, para reproduzi-la depois de ter sido compassivamente atendido, uma vez que todos, indistintamente, careceriam de seus influxos. Ademais, que moral fundamentada unicamente em prescrições poderia nos redimir desses males que nos distanciam tanto do outro? Lembremos, uma vez mais, que estamos interessados numa moral que zere ou encurte muito a distância entre aquilo que é julgado, avaliado e aquilo que é, efetivamente, executado, cumprido. Para tanto, as virtudes, entre as quais a compaixão, estão na ordem do dia.

Voltando ao personagem de nossa segunda história, Carlinhos, podemos, ainda, fazer a seguinte reflexão, no que diz respeito à sua admiração pelo gesto do benfeitor no supermercado – o que poderíamos, seguramente, aplicar também a Jean Valjean em relação ao bispo Benvindo: admirar a magnanimidade daquela compaixão e ser mais inspirado por ela do que pelo infortúnio do amigo que lhe devia é a garantia deste de que será atendido, pois o atendimento contará com a caução de que seu agente se regozijará sendo visto fazendo. Ele agirá porque em o fazendo sentir-se-á realizado, vendo em operação uma *representação de si* colhida ao benfeitor do supermercado e tornada sua num repasse a um terceiro, bem em consonância com o que afirmou Cícero (2007, p.49): “quando somos testemunhas de ações inspiradas por uma grande e generosa alma, parece que o nosso encantamento a eleva e a honra”. E qual a melhor maneira de honrar a memória de um benfeitor senão mantê-la viva nas ações que passamos a distribuir a outros, à direita e à esquerda? Não foi esse também o caso do “miserável” de Victor Hugo?

Valjean, tanto quanto Carlinhos, tem um móvel a impulsioná-lo: a gratidão, segundo Comte-Sponville (1995, p. 145), esse “segundo prazer, que prolonga um primeiro, como um

eco de alegria à alegria sentida". Basta considerar o que faz o egoísta ser o que é – ele folga em receber e retém seu bem apenas para si – e teremos uma compreensão do seu contrário, o agradecido, cujo prazer é dar, repartir. Segundo este autor, aquele que demonstra gratidão reconhece que outros têm parte em sua fortuna. Já o egoísta, que é ingrato, não reconhece o que deve a outrem: um pouco da alegria recebida, retribuída sob a forma de alegria ou de amor. É bem verdade, como nos adverte Comte-Sponville, que a gratidão é uma virtude quase sempre sem objeto, mas pode levar "a agir, por sua vez, em favor de quem a suscita, não decerto para trocar um obséquio por outro (não seria mais gratidão, e sim troca), mas porque o amor quer dar alegria a quem o alegra, com o que a gratidão nutre a generosidade, quase sempre, que nutre a gratidão" (p. 148). Smith (1759/1999) é mais contundente: ele chega a falar em "dívida de gratidão", fazendo ver como desta é possível derivar deveres: "Mas de todos os deveres da beneficência, os que a gratidão nos recomenda são os que mais se aproximam do que chamamos perfeita e completa obrigação" (SMITH, 1759/1999, p. 98). Divergências à parte, o fato é que o reconhecimento, se assumido livremente como um dever que alguém, como Jean Valjean, se autoimpõe, o que, como vimos, trata-se de espraiar para outros algo que não pertence apenas a quem esteve sob seus auspícios, pode se levantar como um elemento importante para o *querer fazer* moral.

A gratidão pode ajudar a reencontrar o outro, porque teve neste justamente a causa que a originou. Portanto ela nunca vem dissociada da humildade, necessária para fazer ver que outro – não nós – foi a causa do nosso regozijo. E esse outro que se há de reencontrar não precisa ser – nem é – necessariamente o causador da gratidão. Estando "plenamente satisfeita" (COMTE SPONVILLE, 1995, p. 148), poderá reencontrar o outro universal, qualquer outro, com quem compartilhar a sua ventura. O filósofo fala sobre a gratidão de se saber objeto de uma graça, que pode ser a existência, a vida, Deus (quando se crê nele), ou tudo, "e que ela agradece, sem saber a quem nem como, porque é bom agradecer, regozijar-se com seu regozijo e com seu amor, cujas causas sempre nos excedem, nos contêm, nos fazem viver, nos arrebatam" (p. 149, o grifo é nosso). Eis, novamente, a gratuidade (nosso autor fala em alegria imerecida) e sua propriedade impulsionadora do bem. É o que leva Jean Valjean a tutelar toda a Montreuil-sur-Mer, trocando o que ali "jazia num estado de desalentada languidez" (HUGO [1862/19--], v.1, p. 167) e fazendo penetrar em toda parte "o movimento de uma forte circulação" (v.1, p.167). Ele transporta uma dívida – e se "a dívida é graça", como quer Comte-Sponville (1995), as realizações desse homem denunciam quão incalculável é o seu montante. Em outras palavras, que profundidade de gratuidade foi responsável por tanta liberalidade?! O que ele se tornou é uma homenagem à virtude que o afortunou: "...

agradeçamos à graça, antes de mais nada aos que a revelam celebrando-a!" (COMTE-SPONVILLE, 1995, p. 149).

Para nos salvaguardarmos de sermos criticados por certa ingenuidade teórica, responsabilizando um único gesto por tamanha "beatificação" de um indivíduo (embora, a nosso ver, com potencial para tanto), lembramos a complexidade envolvida na formação da personalidade moral, que, segundo Puig (1998, p. 20), "não pode ser unicamente a aquisição de algum traço moral ou a colocação em prática de certas habilidades valorativas, ou o desenvolvimento de uma destreza moral, por mais importante que seja". Fazer essa ressalva é relembrar, o que nunca é demais, que não estamos pretendendo fundar uma moral num atendimento magnânimo de compaixão, apenas avaliar sua influência na composição e no fortalecimento do sentimento de obrigatoriedade.

6.1.3 – A moral no centro: querendo o dever

Na abertura destas conclusões, detivemo-nos na pugna de Jean Valjean quando conflitavam em seu interior uma proposta de redenção moral, portanto de mudança, e outra de manutenção da antiga condição. Era, pois, uma lutra entre o Bem e o Mal. Queremos analisar agora, no mesmo personagem, um conflito de natureza diversa. O Bem, cuja vitória estava em franca demonstração, como vimos anteriormente, terá seu primeiro grande enfrentamento. Seu adversário? O bem-estar. Antes de mais nada, como o palco onde o conflito que descreveremos terá vez será a consciência moral de Valjean, assinalemos, com Puig (1998), a natureza sistêmica de sua operatividade, ou seja, "uma rede formada por diversos procedimentos morais que se inter-relacionam" (p. 185). Talvez nos aproximemos um pouco do jogo complexo de forças que se esgrimiam em nosso personagem. Previde (2005) lembra que as virtudes de Valjean estarão sendo constantemente testadas ao longo de todo o romance. As situações-limite que sempre se lhe deparam colocam o herói em profundas crises de consciência, o que faz com que Valjean seja "um homem em devir, em evolução, e não uma *unidade estática*" (p.89). As provas por que passa lembram a característica formativa (*Bildungsroman*) desta obra. A propósito, o protagonista, desde que passou por Digne, a cidade de Monsenhor Benvindo, pôs os pés numa estreita vereda cujo caminho perigosamente sempre se bifurca entre o Bem e o Mal. "Seu nome, por sinal, é sintomático de seu destino, pois, possui a repetição de *Jean*, que significa *a dádiva do Senhor*, circundando *val*, que significa justamente *vale estreito*" (PREVIDE, 2005, p. 90).

Com La Taille (2006a), vimos que, do ponto de vista psicológico, existem mandamentos da consciência, logo autodeliberados, que impelem o indivíduo a fazer certas coisas e não outras. Pode-se, portanto, falar num plano moral, uma vez que há algo comum a todas as expressões de moralidade, o sentimento de obrigatoriedade, invariante que faz acreditar em que, mais do que um discurso, a moral tem realidade psicológica. Mas chegar a essa conclusão não é postular que o sujeito moral é alguém isento de dúvidas, que segue o seu dever como se esse fosse uma avenida larga e descongestionada. Há, segundo este autor, frequentes eclipses: o senso moral, embora presente, nem sempre se impõe com força suficiente para sobrepujar a concorrência de outros sentimentos, quereres estranhos ou opostos à moral, sobretudo numa época que já não se propõe a imobilizar o desejo, mas a exacerbá-lo e a retirar dele toda a culpa (LIPOVESTKY, 1994). A questão estaria toda, para La Taille (2006a), em detectar não a presença ou ausência do sentimento de obrigatoriedade, uma vez que este é traço psíquico frequente nas pessoas, mas a sua força. Ou seja, alguns o experimentam de maneira forte o suficiente para o seu agir trazer predominantemente essa inspiração do dever. Retornar ao protagonista de Victor Hugo nos ajudará agora a compreender o que poderá tornar tônica a motivação para o Bem.

A unanimidade do prefeito Madeleine (Jean Valjean) só era ameaçada por um único homem: Javert, o inspetor de polícia de Montreuil-sur-Mer, a quem não dava descanso uma desconfiança crescente: já vira esse homem antes. Nascido numa prisão, filho de uma cartomante com um condenado das galés, soube desde cedo que a sociedade tem apenas dois tipos de homens: os que a guardam e os que investem contra ela. Sua entrada para a polícia fora pura deliberação contra a repugnância indisfarçável que nutria pela raça de ciganos a que pertencia. O primeiro degrau nesta carreira em franca ascensão tinha sido guardar os forçados em Toulon. Os sentimentos de respeito à autoridade e ódio à rebelião, que tornam adequados os que deles se valhem, em Javert, desde o início, eram exagerados, experimentados com fanatismo. Frio e perfurante, seu olhar era como uma verruma e estava a serviço dos dois verbos que bem caracterizariam sua vida: velar e vigiar. “Introduzira a linha reta no que de mais tortuoso havia no mundo, tendo a consciência da sua utilidade, a religião das funções que desempenhava, e sendo espião como qualquer outro seria sacerdote” (HUGO [1862/19--], v.1, p.178). Prenderia o pai se o encontrasse evadido das galés; denunciaria a mãe na mesma situação, e tudo com o regozijo interior que a virtude confere aos que a praticam. Era o dever implacável, a polícia compreendida como os espartanos compreendiam Esparta. Sem admitir rugas no seu dever, nada lhe escapava.

Eram esses olhos de falcão que estavam postos sobre o senhor Madeleine, cheios de suspeitas e conjeturas, o que um socorro prestado a um pobre da terra que se havia acidentado e agonizava debaixo das rodas de uma carroça só veio aumentar. A força descomunal empregada para suspender o veículo não passou despercebida a Javert, cujas reminiscências traziam viva a imagem de um ex-forçado que conhecera em Toulon, talvez o único homem capaz de, sozinho, conseguir um deslocamento como aquele.

A primeira grande prova àquela nova vida virtuosa de Jean Valjean não demorou a encontrar ocasião de se impor. Começou com uma visita de Javert, que vinha pedir ao prefeito que o punisse com exoneração do cargo, pois delinquira gravemente ao denunciá-lo à chefatura de polícia de Paris, acreditando ser Madeleine um antigo forçado que conhecera há 20 anos nas galés, cujo verdadeiro nome era Jean Valjean, de quem se sabia somente que oito anos atrás roubara um bispo e um garoto saboiano que tocava realejo. Essa desconfiança agora se dissipava, pois um tal Champmathieu fora apanhado recentemente por roubo numa outra cidade e reconhecido como o desaparecido Valjean ao dar entrada na prisão. Uma série de coincidências convergiram para que se acreditasse tratar-se mesmo do ex-galé. A reincidência parecia apontar para um veredito de prisão perpétua.

Recuperado do impacto inicial que a notícia nele produzira, Madeleine pede para Javert esquecer a exoneração, pois aquele agravo era algo que lhe dizia respeito e ele agora em si mesmo encerrava, não pretendendo impor ao inspetor qualquer tipo de sanção. Mas não era tão simples assim demover Javert de suas convicções: ele ofendera uma autoridade, nada menos que o prefeito, e merecia o castigo. Tendo sido a vida inteira severo com as faltas alheias, cometeria agora uma injustiça irreparável se não o fosse consigo mesmo. Não desejava que o prefeito o tratasse com bondade: já que isso acendera tanta raiva em seu coração quando era para os outros, não a queria para si. Sua justificativa parecia não admitir réplica, tamanha era a convicção com que a pronunciava aquele homem, por quem as leis da honra eram tão inopinadamente interpretadas:

> – [...] Com essa bondade desorganiza-se a sociedade. Meu Deus! no ser justo é que está a dificuldade, que o ser bom pouco custa. Não, se o senhor fosse o que eu pensava, eu não havia de lhe ser bom, o senhor iria ver! Senhor prefeito, devo tratar-me a mim conforme eu trataria qualquer outro. Quando reprimia os malfeitores, quando procedia contra os tratantes, dizia muitas vezes a mim mesmo: "Se algum dia tropeça, se chega a cair em alguma falta, vai ver!" Ora, eu tropecei, caí numa falta; tanto pior. Por isso, despedido, exonerado, expulso; é o que deve ser. [...] Senhor prefeito, preciso de um exemplo para bem do serviço. Eu peço simplesmente a exoneração do Inspetor Javert. (p. 217).

Esta noite, que antecede o dia do julgamento do pobre Champmathieu, traz uma tormenta aos pensamentos do prefeito. Suas duas grandes preocupações desde que ali se estabelecera foram: ocultar seu antigo nome e tornar-se mais virtuoso. Muitas vezes tivera que sacrificar a segurança à virtude. Mas nada comparado à presente situação. Recolhido a sua casa, um turbilhão desencadeado pela consciência parecia submergi-lo. Eram nobres, sem dúvida, suas ações até aquele momento, mas pareciam não ter outro fim senão esconder sua antiga identidade. Com o desconhecido que ora o destino tomava por ele, surgia a oportunidade de fazer desaparecer o ex-forçado para sempre, um substituto ideal para o seu lugar vazio nas galés. Assim estaria a um tempo na prisão, na pessoa de Champmathieu, e na sociedade, na pessoa de Madeleine. Bastava somente não se opor a que os homens selassem a sorte do desconhecido ao fazerem-no descer à infâmia da condenação. Cortar-se-iam as pontes com o seu passado definitivamente e já não teria Javert, esse temeroso cão de caça, farejando os seus calcanhares diuturnamente. Ademais, o que fazer se a Providência assim dispunha todas as coisas? Não seria um indício de que Deus quereria que ele continuasse o que havia começado para servir de exemplo inspirador de que haveria alguma felicidade nesta vida virtuosa que havia abraçado?

Mas dar livre curso àquele desacerto do destino e dos homens, favorecendo-o com seu silêncio, era uma vilania vergonhosa, covarde e abjeta. Fora para isso que chegara até ali: para salvar a sua pessoa, e não a sua alma? Mas lá já ia ele pondo tudo a perder. Não seria pior do que o mais odioso dos ladrões ao roubar a um inocente o direito à existência, relegando-o a essa morte a céu aberto, chamada galés? Bem considerando, entregar-se e salvar aquele homem era acabar verdadeiramente a sua ressurreição, que tivera início quando o seu e o caminho do bispo se cruzaram, e deitar para sempre uma pedra à entrada daquele inferno de onde saíra. Ou fazia isso ou desperdiçaria a vida. Denunciar-se era o último passo a transpor. Mais do que nunca, agora pressentia sobre si os olhos venerandos do bispo, indicando-lhe luminosamente o seu dever. Outros conheciam sua vida; o prelado, sua consciência. Digladiavam-se no mesmo homem as duas ideias. Uma apelava ao próximo; outra só tinha olhos para o eu. À contra-argumentação de que se aquele Champmathieu roubara, não merecia que se interessasse por ele, as galés se levantavam como um castigo desmedido. Era preciso escolher: "... ou a virtude fora e a abominação dentro, ou a santidade dentro e a infâmia fora" (HUGO [1862/19--], v.1, p. 235).

Decidido a se denunciar, uma nova crise se instalou com a lembrança de Fantine. Que era aquilo de considerar apenas sua própria pessoa e conveniência? Tanto fazia se ele se

denunciasse ou se se mantivesse prefeito: era egoísmo sob duas formas diferentes. Não era pensar nos outros a primeira virtude? Reentrando nas galés, o que seria da cidade que ajudou a prosperar, o que seria dos pobres, o que seria de Fantine e da filha que prometeu restituir-lhe? Faltando ele, faltaria a alma a tudo aquilo. A propósito, todo o dinheiro que ainda viria a ajuntar por acaso seria usado em próprio proveito? Porventura não era para fazer recuar a miséria, a devassidão, a prostituição, as injustiças sociais? Não, não podia pensar só em si denunciando-se. "Para salvar de um castigo talvez exagerado, mas no fundo justo, um não sei quem, um ladrão, evidentemente um velhaco, havia de perecer uma terra inteira?" (HUGO [1862/19--], v.1, p.236). Quem ousaria seguir adiante com escrúpulos tais que sacrificam inocentes em favor de um velho criminoso que, mais dias menos dias, morreria mesmo e não viveria pior na prisão do que o fazia no seu miserável casebre? Satisfeito com essas resoluções que assomavam de algum ponto do seu espírito e que diziam respeito ao interesse geral, já dava a questão por encerrada, quando um contra-ataque vindo das profundezas de sua consciência tinha início: ah, então estava sepultando o bispo ao condenar aquele Champmathieu sobre quem pesava a desdita do seu nome? Ficaria em paz vivendo honradamente como Madeleine, admirado, enriquecendo a cidade, sentindo-se satisfeito por fazer o bem, enquanto outro iria arrastar suas cadeias por anos a fio até descer à sepultura?

Mas não eram poucas as coisas que perderia se dissesse a verdade: o respeito geral, a honra, os olhares de gratidão e amor que lhe dirigiam. E o que os substituiria? Correntes nos pés, açoites, fadiga constante, humilhação... Qualquer caminho que seus pensamentos fizessem levava-o ao mesmo ponto: teria que escolher entre sofrer a agonia da sua virtude ou da sua felicidade.

Nesta mesma madrugada, dirige-se para a cidade onde aconteceria o julgamento. Nada decidira a respeito do modo como procederia. Depois de admitido no tribunal em virtude de sua boa fama que grassava por toda a região, hesita e tem ímpetos de retroceder. Sem se dar conta, já entrou e está com os olhos vidrados no réu: eis uma visão do que se tornaria em lugar dele. Embora houvesse unanimidade nas acusações, a fala de Champmathieu deixava ver que se tratava de um pobre inocente, totalmente incapaz de se defender, que achara um galho com maçãs que uma tempestade arrastara pelo caminho e fora duplamente incriminado: por roubo e por se assemelhar a Jean Valjean. Três condenados das galés, um deles ex-companheiro de grilhetas, terminavam de depor contra o réu, afirmando ser ele o temerário Valjean. Quando nada mais restava senão proferir a sentença, alguém presente à audiência grita o nome dos três depoentes. Era Madeleine, que, em pé, lhes pergunta se não o estavam reconhecendo. A um sinal negativo, faz a confissão que livrará Champmathieu e disso dá

provas revelando particularidades dos três condenados de que somente cada um dos implicados poderia ter ciência. Silêncio sepulcral no tribunal.

> Aquela multidão, sem que já houvesse mister de mais explicação, e como por uma espécie de revelação elétrica, entendeu logo e de um só relancear de olhos aquela simples e magnífica história de um homem que se entregava para que outro não fosse condenado em seu lugar. Os pormenores, as hesitações, as resistenciazinhas possíveis perderam-se na vastidão desse fato luminoso. (HUGO [1862/19--], v.1, p.285).

Jean Valjean retirou-se. Ao passar pelo delegado, disse-lhe que estaria à sua disposição. Menos de uma hora depois, assim que o tribunal conseguiu se recompor, Champmathieu foi absolvido, saindo como entrara: sem nada entender de tudo aquilo. Uma nova ordem de prisão ao verdadeiro criminoso foi expedida, ficando Javert encarregado de a cumprir, o que ele procurou fazer imediatamente, tomado por uma comoção e excitação indescritíveis: nele se resumiam, a uma profundidade absurda, a autoridade, a razão, a consciência legal. Eis protegida a ordem, vingada a sociedade. “Nada mais pungente e terrível do que aquele rosto em que se divisava o que se podia chamar a maldade do bem” (HUGO [1862/19--], v.1, p.296). O encontro teve lugar na enfermaria onde Valjean visitava Fantine. Entre o homem da lei e o acusado, a ex-prostituta, como uma prova viva da recuperação do ex-galé que Javert, por ora, não consegue enxergar. O olhar do inspetor é como um arpão atirado para fisgar a sua presa. Valjean quer falar-lhe em particular, mas o policial o repele, pois não manteria segredos com um condenado. Não tem escolha senão tratar do resgate de Cosette na frente da mãe, esta que já supunha a filha em Montreuil-sur-Mer. Javert se exaspera com o pedido de adiamento de prisão de três dias que o ex-prefeito lhe estava propondo, e ainda mais para buscar o filho de uma meretriz. Fantine cai num choro convulso, mas o inspetor é implacável: ordena que se cale, tratando-a de desavergonhada. Onde já se vira uma terra como aquela em que os forçados eram magistrados e as meretrizes tratadas como condessas?! Mas tudo iria mudar. Essa investida colérica de Javert precipita a morte de Fantine. Jean Valjean é recolhido à cadeia local para aguardar julgamento. À noite daquele dia, usando sua força já conhecida, evade, pois tinha ainda algumas providências a serem tomadas acerca de boa parte de sua fortuna, que legaria aos pobres, e sobre certo resgate futuro que pretendia realizar. De posse apenas dos castiçais do bispo, parte para Paris, resgata uma quantia que confiara aos cuidados do banqueiro Lafitte, enterra-a num bosque naquelas imediações e se deixa apreender, sem oferecer nenhuma resistência, quando subia em uma carruagem. Condenado, segue novamente para as galés, com pena de morte comutada em

prisão perpétua. Meses depois, a bordo de um navio de guerra, pede permissão para arriscar a vida e salvar um homem que cometera uma imprudência no trabalho de consertar os velames. Sua queda parecia iminente e inevitável. Mas para surpresa geral, o trabalhador é resgatado, e Valjean despenca lá de cima. Segue-se uma busca sem sucesso no mar, e o condenado é dado como morto.

Quando propusemos nossa pesquisa empírica, não intentávamos provar a virtuosidade de nossos sujeitos. Acreditamos que eles precisariam estar efetivamente na posição de Carlinhos e André, ou do velho bondoso, protagonistas de nossas histórias, para nos dizerem como realmente se comportariam. Vem de Puig (1998) a advertência de que a capacidade para tematizar um problema moral é proporcional à proximidade em relação à situação problematizada: "compreende-se melhor o que é visto com os próprios olhos, quando se participa dele diretamente, e melhor ainda quando se vive pessoalmente aquilo que se problematiza" (p. 169). Mas não podemos negar que seus julgamentos são certeiros na direção de uma admiração, amplamente evidenciada, pela compaixão ou, se quisermos, pela natureza de espontaneidade que ela veicula. Estamos, portanto, falando da força ou motivação que adviriam de atitudes congêneres das de nossas histórias, se estas estivessem em costumeira circulação. Entramos, assim, necessariamente, no terreno do ambiente sociomoral, elemento decisivo para a mencionada influência, já que, de acordo com Puig (1998), não dá para falar em moral, ou numa personalidade digna desse adjetivo, sem que se considere nessa construção a necessidade de uma obra compartilhada, feita junto com outros.

O autossacrifício de Jean Valjean no julgamento do miserável que fora confundido com ele, a despeito de muitas "tentações" para tomar atitude bem diversa, remete-nos para o lugar dos valores morais nesse sujeito, aspecto determinante para que sua conduta fosse aquela que acompanhamos e não outra. Araújo (1999) fala da primeira infância como de um tempo privilegiado para o "posicionamento" central ou periférico dos valores, construção importante para o funcionamento psíquico posterior do sujeito psicológico. Mas o que fazer quando os valores morais não se tornaram centrais, ou quando – depois de em algum momento o terem sido – acabaram relegados a um lugar inexpressivo no conjunto das representações de si do sujeito? Araújo acredita numa retomada:

> Esse fato não exclui o trabalho de uma educação em valores posterior, em todas as idades. [...] nossos valores não são estáticos nem rigidamente determinados e posicionados no *self*. Sua mobilidade, variando com os conteúdos intra e interpessoais é muito grande. Por isso a reestruturação do sistema de valores de cada sujeito encontra-se sempre em curso, desde que

> tenha a oportunidade de refletir e dialogar sobre o mundo, a vida, seus próprios valores e os das outras pessoas. (p.136-137).

A responsabilidade de Valjean para com o inocente prestes a ser incriminado em seu lugar encontra muita correspondência com a perspectiva de Augusto Blasi (em ARAÚJO, 1999), segundo a qual a responsabilidade moral é resultante da integração da moralidade na identidade do sujeito, da qual derivará a necessidade psicológica de agir de maneira coerente com os ideais do próprio sujeito. O confronto entre o Bem e o bem-estar, no personagem, é acirrado, mas a direção que o desenvolvimento de sua identidade tomou depois do encontro com o bispo testemunha o quanto a moralidade tornou-se central na concepção que passou a ter de si. É por isso que suas conjeturas no sentido de não interferir no julgamento do réu levam-no a experimentar sentimentos negativos prospectivos de culpa, vergonha e desonra em relação ao que pensava dele mesmo, a ponto de confessar a si "que tudo o que acabava de dispor no seu espírito era monstruoso [...] era o último grau da indignidade hipócrita! Era um crime vilão, covarde, dissimulado, abjeto e torpemente disforme" (HUGO [1862/19--], v.1, p. 232).

Vale acentuar que falar em posicionamento dos valores não é reivindicar uma imagem estática deles (ou são centrais, ou são periféricos), pois seria incorrer numa simplificação da complexidade que rege o seu funcionamento, equívoco que a realidade cotidiana bastaria para dirimir, uma vez que não há conteúdos nem valores interagindo isoladamente. Araújo (1999) lembra que um mesmo valor pode ser central e/ou periférico na identidade do mesmo sujeito, dependendo do conteúdo e das pessoas envolvidas na ação. Pode-se, por exemplo, nutrir um zelo especial pela honestidade quando o alvo dela são os amigos e agir com certa lassidão com o mesmo valor se quem está na outra ponta é uma pessoa estranha ao convívio. Não se pode, segundo este autor, agir com reducionismos simplificadores quando se trata de apreender o sujeito psicológico, uma vez que sua constituição é multideterminada. "Esquartejá-lo", portanto, só é possível metodologicamente, e desde que não se perca a noção de totalidade que o integra. Os reguladores afetivos não são os únicos, apenas compõem com os demais o todo que constitui a realidade sistêmica do sujeito psicológico, numa relação de interdependência. Centralizar nosso interesse sobre os reguladores pertencentes ao sistema afetivo e as relações que mantêm com a moralidade, como já advertimos, não significa conceder-lhes uma exclusividade ou desvinculá-los de outros reguladores.

O regulador que faz Valjean sempre voltar, em suas cogitações, ao ponto de onde, reconhece, não deveria ter saído – "'Está bem', disse ele, 'tomemos este partido, e

cumpramos o nosso dever. Salvemos esse homem'" (HUGO [1862/19--], v.1, p.233) – são dois pares de olhos que, imaginativamente, ele vê sempre postos sobre ele. Há mais do que simples heteronomia aqui, é evidente. Não estamos tratando de alguém arrastando as correntes abstratas do dever, tal como o fazia como condenado nas galés. A gratidão e a admiração à imagem do ancião se sobrepõem à tosca obediência, embora esses sentimentos ainda haveriam de ser lapidados com os sucessos que logo adiante veremos. Adiantemos apenas que Jean Valjean sairá refinado dessa fornalha. Mas falávamos da importância desse outro significativo na consumação do posicionamento moral do sujeito. Jean Valjean, apenas experimenta a antecipação da violação de um princípio moral que lhe era caro, "sente vergonha porque possui o 'olhar do outro' introjetado em sua consciência" (ARAÚJO, 1999, p. 132). E como o "grau da intensidade do sentimento tem relação com a valoração atribuída pelo sujeito ao observador da ação" (ARAÚJO, 1999, p. 132), a vergonha imaginada pelo protagonista de "Os Miseráveis" é abissal, proporcional à admiração elevada que tem por seu benfeitor.

Terminemos destacando a importância fundante da experiência problemática para o sujeito. Esta o obriga, enquanto ele procura uma nova solução, a construir e reconstruir os elementos morais de sua personalidade. "Quando, em determinada situação, se produz uma experiência sociomoral que desencadeia dúvidas, conflitos, dor, moléstias ou crises, nos vemos obrigados a elaborá-la para recuperar a coerência e a estabilidade perdidas", afirma Puig (1998, p.165). Mas o novo equilíbrio, para este autor, em consonância com a teoria piagetiana, nunca retorna ao antigo, mas "sempre acarreta algum elemento mais ou menos importante para o processo global de construção da personalidade moral" (1998, p.162). Podemos ver isso representado continuando a seguir o enredo do romance de Victor Hugo.

6.1.4 – Quando o dever encontra um "para quê": a vida com sentido

Ficou dito anteriormente que os desvelos de Jean Valjean por Fantine apenas haviam começado. Como, se a morte da pobre e desventurada operária pareceu se levantar como obstáculo definitivo a isso? O fato é que a compaixão do ex-prefeito teve uma abrangência tal que transcendeu a morte daquela jovem mãe, como passaremos a ver.

Jean Valjean sobreviveu à queda no mar. Depois, fugindo de cidade em cidade, chegou a Paris, onde tomou a providência de alugar uma casa. A seguir, partiu disfarçadamente para Montfermeil. Era neste lugar que ficava a taverna dos Thénardier, o

antro onde Cosette, agora com oito anos, além de criada, fora transformada em carregadora de água, o que a custo fazia, percorrendo diariamente, quantas vezes fossem necessárias, longa distância até uma nascente e vergando sob o peso dos enormes baldes transbordantes.

Aquela taverna era como uma teia em que a pequena fora apanhada e vivia sob constante suplício. Disso dava mostra aquela mancha negra em uma das pálpebras, vestígio ainda vivo de um murro recente que a patroa impiedosamente lhe desferira. Mas a crueldade não tinha limites naquela megera. Na noite de Natal daquele ano, um recém-chegado fora de hora deu o alerta de que não havia água para oferecer ao seu cavalo. Aconteceu o que Cosette tanto tentara evitar: ir ao bosque durante a noite. Tratada por senhorita "Cadela-sem-nome", foi despachada debaixo de uma saraivada de gritos para a fonte com um balde que poderia facilmente acomodá-la em seu interior. Tinha horror ao escuro, entretanto temia ainda mais as surras da Thénardier, por isso prosseguiu, enfiando-se naquele ermo de trevas quase palpáveis. O esforço de encher o balde a extenuara. De volta, a cada dez ou doze passos, parava para descansar. Certamente sua demora suscitaria a ira da patroa. Depois de uma das paradas, levou as mãos à alça do balde e, estranho, ele já não pesava. É que uma mão vigorosa, de um vulto que surgiu e passou a caminhar ao seu lado, o sustinha. Incrivelmente, a criança não se assustou. A conversa que entabulam pelo caminho é suficiente para o desconhecido saber quem era aquela menina e em que condições vivia sob a tirania dos Thénardier. A alguns passos da casa, Cosette pede para carregar o balde e assim nada acrescentar ao ódio consumado da patroa. Mas foi o anúncio de que aquele homem iria pernoitar na estalagem o livramento da criança. Enquanto ceava, o velho observava Cosette. Seu aspecto geral não era nada bom: pálida e magra, mãos "comidas de frieiras", sem brilho no olhar, vestida como uma indigente, expressão constante de terror no semblante.

A um canto brincavam as duas filhas do casal, cada qual com sua boneca. Cosette, que nunca tivera uma e era impedida de se servir das de suas "irmãs", contemplava com adoração o divertimento das meninas. Ah, aquilo era ociosidade para a patroa, que lhe ordenou voltar imediatamente ao trabalho de tricotar meias quentes para suas filhas. O desconhecido saiu em seu socorro: com o fim de vê-la brincando, comprou ao estalajadeiro, por preço bastante elevado, sob protestos da mulher, o trabalho da menina. À primeira oportunidade, Cosette apanhou uma das bonecas que as irmãs, para privarem com o gato da casa, deixaram de lado. Aquilo era demais para o orgulho ferido da mãe. Suas reprimendas se fizeram acompanhar de um violento pontapé que alcançou a menina embaixo da mesa e arrancou-lhe gritos agudos de dor. O visitante, que havia saído, retornava trazendo nas mãos a mais invejada das bonecas, um mimo que estivera à venda numa das barracas próxima à taverna e que fizera Cosette

sonhar acordada diante dela todo aquele dia. Agora era sua. Farejado como um saco de dinheiro, o desconhecido passou a ser atendido com distinção: o melhor quarto da casa foi-lhe oferecido, já tramando os estalajadeiros no dia seguinte extorqui-lo na apresentação das despesas.

A despedida do visitante, que ninguém mais era do que o próprio Jean Valjean, transformou-se numa verdadeira negociação para "desincumbir" o casal do ônus de ter que sustentar aquela pequena, estando eles, segundo alegaram, praticamente arruinados. Depois de uma risível encenação em que falsamente dramatizou o apego que o ligava à menina, o taverneiro aceitou liberá-la pela quantia de 1.500 francos. Negócio fechado, Valjean desatou o embrulho que trouxera e pediu que a menina fosse vestida com as roupas quentes que anteriormente providenciara. De mãos dadas com o desconhecido, sem saber para onde ia, Cosette seguia aliviada, já que se livrava daquele cativeiro onde estivera metida por excruciantes cinco anos. Os arrabaldes de Paris, por sua necessária discrição, agora os esperavam.

A primeira alvorada da menina no novo lar ainda foi sobressaltada: não tivera tempo suficiente para se acostumar à ideia de que não estava mais no covil dos Thénardier. Perguntou ao bondoso senhor se queria que ela varresse a casa. Ele queria que ela brincasse. Há muito sem ter alguém a quem amar, o coração daquele velho "forçado" afeiçoou-se sobremaneira a Cosette. Todo o afeto que podia devotar a um ser humano despertou e foi direcionado para a menina. Esta, cujo instinto procurava por um pai, encontrou em Valjean a pessoa ideal. Não demorou para que aquelas almas se soldassem uma à outra.

Em pouco tempo, entretanto, um perigo iminente já os rondava. Era Javert novamente por perto. O policial, que contribuíra grandemente para a recaptura de Valjean, quando este evadira da cadeia de Montreuil-sur-Mer, fora reconhecido por seu zelo e dedicação, sendo nomeado adido da polícia em Paris. Boatos de que havia nos subúrbios da cidade um pobre extravagante que dava esmolas e vivia na companhia de uma criança vinda dos lados de Montfermeil fizeram-no alerta. Vendo nisso alguma ligação com a queixa de um rapto recente de uma menina, "crime" que estivera a investigar, plantou um espião disfarçado de mendigo nas proximidades da casa desse benfeitor. Um dia ele próprio trocou de lugar com o espião. Por sorte, Jean Valjean já desconfiara do ardil e conseguiu fugir a tempo do cerco que o aguardava. Seguiu-se uma verdadeira caçada que encurralou o velho e a menina num beco. Graças à agilidade de ex-forçado, Valjean pôs a ambos a salvo, transpondo um muro de difícil escalada que dava acesso a um convento. Inesperadamente, o jardineiro, único homem do lugar, era o tio Fauchelevent, o velho que Valejan ajudara tempos atrás a sair de debaixo das

rodas de sua própria carroça. Com os arranjos insólitos do jardineiro, a casa religiosa logo contava com um segundo trabalhador e com uma nova interna para receber educação religiosa.

Decorridos cinco anos, o cioso "pai" decidiu que a "filha" tinha direito a saber o que era a vida antes de renunciar a ela. Não podia condená-la ao claustro como lhe fizeram, condenando-o às galés. Alugou três modestas casinhas, com o nome de Fauchelevent, para poderem ocasionalmente passar de uma à outra se houvesse a necessidade de despistar a polícia. Cosette morria pelo bom pai, não o deixando um instante sequer. Valjean não cabia em si de tanta alegria pelo privilégio de ser amado por tão angelical criatura. Mas uma transformação ocorria àquela menininha feia e magra que saíra do convento: a adolescente tornava-se donzela, dotada das mais belas formas de mulher. Seis meses bastaram para que ela se cobrisse de beleza. A exuberante mudança deixara Valjean pensativo. Já via aparecerem asas em Cosette, que se esmerava em se arrumar para os passeios. Dali ao surgimento dos primeiros amores seria um nada. Isso significava concorrência ao amor filial que ela lhe devotava. Não demorou a acontecer o que ele temia.

Cosette havia algum tempo observava um jovem que diariamente à mesma hora ficava a alguns bancos de distância do lugar em que pai e filha se sentavam no Luxembourg. Certo dia, braços dados, o par veio caminhando lentamente na direção do banco em que o rapaz se encontrava. Desconcertado estava e enlouquecido ficou quando ela lhe endereçou um olhar cheio de ternura, que o fez estremecer da cabeça aos pés. Desde esse momento, adoraram-se, embora não trocassem uma só palavra. Viviam apenas de se olharem. A cada dia, o rapaz ousava um pouco mais, tomando, porém, cuidado para não atrair a atenção do velho. Mas quem pode conter os arroubos da paixão? O rapaz cometeu uma insensatez seguindo pai e filha para descobrir onde moravam. No dia seguinte, estes já estavam em outro endereço e haviam deixado os passeios habituais no jardim, para desespero do mancebo.

Esse jovem com quem Cosette passou a sonhar era Marius, neto de um burguês avesso a 1789 e à República, por quem fora criado e educado e de quem se afastou tão logo assomou a seus olhos a estirpe rara de homem a que pertencia seu pai, um revolucionário condecorado por Napoleão, de cuja presença fora por toda a vida engenhosamente privado. O deslumbramento póstumo pelo pai produziu nas orientações aristocráticas de Marius um severo abalo. A indigência a que se viu reduzido em pouco tempo, depois de deixar a companhia e recusar o subsídio do avô, forjou no rapaz uma natureza firme, a grandeza de espírito, a altivez. As privações esculpiram aquele caráter magnânimo no recém-formado advogado.

Por essa época, pressentia-se no ar uma inquietação revolucionária provinda das profundezas de 89 e 92. O período imediato à Revolução de Julho de 1830 foi singularmente notável na França. Com o intento de fazer avançar aquela "revolução parada no meio da encosta", socialistas republicanos, debatendo-se com as questões do pauperismo, proletariado, educação, penalidade, entre outras, retomaram a luta. Naquele 1832, Paris assemelhava-se a uma peça de artilharia que uma faísca faria explodir. À semelhança do que já ocorrera há pouco mais de um ano, os estudantes insurgentes preparavam secretamente a organização de barricadas com que intentavam "penetrar essa rocha para dela fazer brotar aos borbotões as águas vivas da felicidade humana" (HUGO [1862/19--], v.2, p.848). A miséria do povo e a fome dos operários agravavam a situação; um confronto parecia iminente. Tornara-se em fervura o que era fermentação. Desde 1830, os pequenos motins, apesar de sufocados, sempre renasciam. Entreviam-se os lineamentos ainda maldistintos de uma possível revolução. A subversão ganhava corpo nos cafés.

Separados havia muitos meses pela prudência de Jean Valjean, Marius e Cosette finalmente foram colocados, pela evolução dos acontecimentos, frente a frente no jardim da casa da donzela, onde puderam declarar um ao outro aquele amor vulcânico que, apenas teve ocasião, entrou imediatamente em erupção. O encontro daqueles lábios trouxe aos extasiados amantes a sensação de que se tinham "confundido mutuamente as almas que se quisessem outra vez separá-las lhes seria impossível reconhecê-las" (HUGO [1862/19--], v.2, p.950). Nem um só dia Marius faltava àquelas entrevistas, que aguardavam o pai de Cosette se recolher para terem livre curso. Mas nem um mês ainda decorrera desde o reencontro, e os apaixonados experimentavam nova angústia: Jean Valjean, que observara Thénardier, recém-evadido da prisão, circulando no bairro, preparava nova deserção, que desta vez incluía uma viagem sem volta para a Inglaterra. Não tendo Cosette escolha, restava a Marius humilhar-se e pedir ajuda ao avô para desposar a amada. A rivalidade antiga entre eles ainda era soberana: não chegaram a nenhum entendimento. Desarvorado, Marius dirigu-se celeremente à casa de Cosette, mas a encontrou vazia: a moça novamente desaparecera. Esse acontecimento deu-se na noite de 5 de junho, ocasião em que o estopim da insatisfação social foi de todo consumido: de trás dos baluartes, os insurretos, inferiorizados em número, munição e provisões, desafiavam o poderio da guarda nacional. O ribombar dos disparos atraiu Marius para as barricadas. Privado de Cosette, o que mais esperar da vida? Que melhor ocasião se apresentaria para quem procurava angustiosamente pôr um fim nela?

Já no novo endereço com Cosette, o alívio de Jean Valjean logo desapareceu: uma descoberta, que a imprudência apaixonada da filha ao escrever um bilhete a Marius não

evitara deixar vestígios no mata-borrão, fê-lo estremecer e torturou-o por longas horas naquela noite. O coração de Cosette tinha um outro alvo. Sentiu-se imediatamente preterido, e a dor que experimentou excedeu as raias do possível. Um estremecimento de revolta lhe percorreu todo o corpo. Saiu pelas ruas sem saber que destino tomar. Cruzou com um gaiato que vinha das barricadas trazendo a resposta do amado de Cosette. Saltou-lhe aos olhos o seguinte fragmento do bilhete: "Morro! Quando ler isto, a minha alma estará a seu lado!". Estranho, mas um prazer ignóbil invadiu-o: não haveria mais concorrente, e sua filha nunca saberia o que fora feito daquele homem. Instantes depois, estava segurando uma espingarda e se dirigindo para a barricada de onde partira a missiva. Sua chegada ao local causou estranheza a todos, mas não havia tempo para conjeturas debaixo da saraivada de tiros em que se encontravam. Aquele senhor de cabelos brancos não viera ali para combater, cuidava em reparar as brechas nas trincheiras e socorrer os feridos.

Por sua vez, quando se disfarçava de insurgente, para cumprir os misteres de seu ofício, Javert fora preso pelos estudantes e amarrado a um canto, ficando com a promessa de que seria fuzilado dois minutos antes de a barricada cair. Quando esse momento chegou, estando os combatentes já sem munição e quase totalmente dizimados, pressentindo a cova aberta os atraindo, Jean Valjean pediu para ser o executor de Javert. Marius, que em nenhum momento lhe dirigira a palavra, viu Valjean conduzindo manietado o inspetor de polícia para um beco contíguo à barricada. Apenas ficaram a sós, Javert desafiou-o: "Desforre-se!". O forçado tirava do bolso uma navalha, o que fez o policial ironizar a forma da qual aquele se valeria para liquidá-lo, bem digna do tipo de homem que ele era. Mas enganara-se: Jean Valjean cortou as amarras que ainda o prendiam e pronunciou: "Você está livre!" Javert, que não era pessoa de se comover com pouca coisa, ficou boquiaberto. Valjean deu seu endereço ao policial, onde poderia ser procurado sem dificuldades, caso dali escapasse com vida. "Vá embora!", acrescentou. E enquanto o outro se afastava, ouviu-o murmurar entre dentes: "O senhor me enoja. Prefiro que me mate" (HUGO [1862/19--] v.3, p.1249). Mal Javert saiu, Valjean disparou a pistola para o ar, pulou para a barricada e disse que completara o serviço.

A luta a partir daquele ponto recrudesceu. Era chegada a hora da agonia para os insurgentes. Duramente golpeado, Marius, prestes a desfalecer, foi amparado por uma mão robusta, a de Jean Valjean, que procurara não perdê-lo de vista um instante sequer desde que ali chegara. Com o jovem exangue e desacordado em seus braços, ganhou a rua lateral e invadiu uma galeria subterrânea. Em instantes, conduzia, pelos esgotos de Paris, mergulhados ambos em completa escuridão, um ferido que não dava sinal de si. Seguia acompanhando o declive da tubulação, imaginando ir dar no Sena, guiado apenas por sua intuição. As

bifurcações se multiplicavam. Chegou a um atoleiro que teve de atravessar suspendendo Marius acima da cabeça, pois as águas o submergiam. Aquele titânico esforço o deixara esgotado, mas sua perseverança não demorou a encontrar um clarão, a luz do dia, que entrava por uma grade bem trancada, de onde não se poderia sair. Descansava um pouco enquanto raciocinava o que faria, quando um homem não se sabe saído de onde, habitante dos esgotos, dele se acercou. Era o foragido Thénardier, que não o reconheceu, em virtude da lama e do sangue. O facínora tomava o homem por assassino daquele que jazia a poucos metros da grade de saída da galeria. Num pretenso gesto de solidariedade, desconhecido naquela criatura, abriu a grade aos fugitivos. O que pretendia, na verdade, era fazer deles uma isca a Javert, lançar um osso ao mastim. O policial estava nas imediações, onde encetara uma perseguição infeliz a Thénardier a instantes, depois de receber a incumbência de vigiar a ribanceira da margem direita do Sena.

A liberdade durou segundos; o onipresente Javert logo apareceu. Jean Valjean deu-se a conhecer ao inspetor, já que a lama que o cobria era um disfarce perfeito. Não opôs qualquer resistência, apenas suplicou ao policial que conduzisse Marius à casa do avô, pois precisava de cuidados urgentes. Mesmo supondo-o morto e, incrível, tratando Valjean por senhor, chamou um fiacre e encaminhou o rapaz aos cuidados dos familiares. Mas coisa espantosa ainda estava por acontecer. Valjean tinha um último pedido: precisava ir a sua casa antes de ser levado preso. Javert concedeu-lhe. E enquanto o ex-forçado estava subindo as escadas, o policial já dera meia-volta e desaparecera.

Marius esteve várias semanas entre a vida e a morte, delirando e gritando o nome de Cosette. O avô não abandonava por nada o leito do rapaz. Jean Valjean passava todos os dias para saber notícias. Quando entrou no período de convalescença, além de Cosette, outro pensamento não o abandonava: sua salvação era um mistério, um enigma indecifrável. Com a saúde, veio algo inesperado e surpreendente: o avô já dispusera todas as coisas para o seu enlace com Cosette. O reencontro, depois de quatro meses de separação, foi indescritível. O estado em que viviam poderia bem ser descrito como uma embriaguez amorosa.

Algumas providências civis foram necessárias para o casamento, o que incluía Jean Valjean revelar a Cosette que não era o seu pai: uma sombra passageira em meio a alegria tão perene. Marius não dava descanso às suas conjeturas: quem lhe teria salvado a vida? Suas investigações conseguiram chegar ao episódio do esgoto; desse ponto, porém, não avançavam. Sabia que alguém o transportara por uma légua e meia nos subterrâneos de Paris e que depois fora detido por um agente à espreita numa das saídas, mas era só. Por que desaparecera o agente? Por que seu salvador não se dava a conhecer? Certa vez, confidenciou

a Valjean que daria tudo para descobrir quem o resgatara. Seu interlocutor parecia escutá-lo com frieza.

Na noite do casamento de Cosette, Valjean recolheu-se cedo em casa. Pressentia que o derradeiro combate ia-se travar em seu espírito: "... quantas vezes essa luz implacável, acesa dentro e em volta dele pelo bispo, não o havia deslumbrado, quando ele mais desejava ficar cego" (HUGO [1862/19--], v.3, p.1400). Abraçado ao vestidinho de lã com que resgatara Cosette havia nove anos, soluçava angustiosamente. O dilema pungente que dele se acercava exigia que escolhesse um entre dois caminhos: ficar junto a Cosette e impor sua ignomínia àqueles dois jovens tão venturosos ou deixá-la e perder a tábua de salvação que faria aquele náufrago ser tragado pelo abismo da dor da separação. Que era o dilema de voltar para as galés comparado ao de voltar ao nada? Aquelas aflitivas cogitações consumiram-no durante toda a noite. Na manhã seguinte, procurou Marius e revelou-lhe sua condição de ex-galé reincidente e fugitivo, sobre quem pesava pena perpétua inapelável.

Mesmo sabendo que não podia viver sem Cosette, Jean Valjean começou a cuidar para que houvesse um distanciamento gradativo entre os dois, depois de observar que isso era agradável a Marius. As visitas passaram a ser breves, a formalidade imperava. Nem de pai a moça deveria doravante chamá-lo. Cosette, que não achava explicação para modos tão inabituais, tentava em vão convencer-se de que a excentricidade do pai respondia por tudo aquilo. Marius continuava sem respostas: como lobo e cordeiro puderam conviver juntos nove anos?

> Que vinha a ser aquele facínora religiosamente absorto na adoração de uma virgem, desvelando-a, educando-a, preservando-a, dignificando-a e circundando-a de pureza, ele, criatura impura? Que monturo vinha a ser aquele que venerava semelhante pureza a ponto de não a conspurcar sequer com uma tênue mancha? De que qualidade era esse homem, esse Jean Valjean que chamara a si o encargo de educar Cosette? Que vinha a ser esse habitante das trevas, cujo cuidado maior era preservar da mais leve sombra, da menor nuvem, o despontar de um astro? (HUGO [1862/19--], v.3, p. 1426-7).

O papel de Jean Valjean estava cumprido: fora a medonha e disforme crisálida que a natureza preparara para de lá fazer sair tão transfigurada, alada e etérea borboleta. Mas agora tomavam caminhos diversos. Como permitir Cosette em presença de semelhante homem? Nem mesmo o dote de 600 mil francos poderia aceitar. Que origem não teria aquele dinheiro? Cumpria, portanto, a Marius tornar, pouco a pouco, a imagem de Valjean cada vez menos

sensível ao espírito de Cosette. Convencido de que fazia o certo, o jovem esposo tomou providências para que houvesse um eclipse total e definitivo entre os dois.

Por sua vez, Valjean, utilizando o subterfúgio da ausência temporária de uma falsa viagem, com o coração sangrando, deixou de aparecer. Durante meses foi visto, soturno e cabisbaixo, fazendo o mesmo caminho de sempre, porém estacando a poucos metros da casa da filha, para onde olhava sofregamente, e retornando no mesmo passo. Parecia um pobre louco, concluíam os que o observavam. Não demorou adoecer de saudade. Febril, suspirava de tristeza porque sentia que morreria sem Cosette, a quem desejava ver ao menos uma última vez.

Certo dia, Marius recebeu uma visita indesejável. Por trás dos disfarces do vigarista, reconheceu Thénardier. Este vinha com o pretenso propósito de desmascarar um indivíduo que se entremetera no seio daquela honrada família e de lá deveria ser expulso. Na verdade, vinha para lhe vender um segredo, boa parte do qual Marius já sabia. O trunfo do embusteiro estava em corrigir Marius, que chegara à conclusão, com suas investigações, de que Valjean roubara Madeleine e matara Javert. Thénardier buscou provar que Valjean e Madeleine eram a mesma pessoa e que Javert se suicidara, o que fez o ex-forçado emergir aos olhos de Marius como alguém incontestavelmente admirável. Mas Thénardier, apesar disso, insistia ser Valjean um rematado ladrão e assassino. Relatou o que sabia sobre o episódio do esgoto e, para ser acreditado, apresentou uma prova, um pedaço do terno da vítima, que ele tivera o cuidado de disfarçadamente cortar à ocasião para disso mais tarde se servir. Marius, trêmulo, desvairava de alegria incontida. Era ele mesmo aquele moço do esgoto, para estupefação de Thénardier, que viera ali para infamar um santo e acabara por dignificá-lo. Quisera perdê-lo, mas o cobrira de glória.

Não se podia perder tempo. Ele e Cosette correram à casa do velho. “Marius estava fora de si. Começava a divisar em Jean Valjean uma sublime personalidade, em si consubstanciando virtudes raras, e a vê-lo como uma aparição, suprema e suave, humilde em toda a sua grandeza” (HUGO [1862/19--], v.3, p.1472). Como pudera ser aquele monstro de ingratidão? Aquele homem fora a providência de Cosette e também a dele, Marius. Tirara-o do inferno da barricada para dá-lo a Cosette. Toda uma existência a venerar aquele homem seria ainda pouco. Ao recebê-los, a humildade de Valjean se superou: pediu perdão a ambos. E estreitou Cosette nos seus braços. Mas não havia mais tempo: sua morte era iminente, embora agora feliz. A porteira que assoma ao quarto pergunta se querem a presença de um padre. Valjean responde-lhe que ali já se encontrava um. Expira placidamente à luz ardente dos castiçais de prata.

Dizer simplesmente que a maneira de se conduzir do virtuoso Jean Valjean, a partir dos sucessos que tiveram início com o resgate de Cosette, deu um salto de qualidade é fazer injustiça aos feitos que se seguiram ao seu encontro anterior com Monsenhor Myriel. Num e noutro período, vemos uma dedicação incomum ao bem que deve seu nascedouro e influência à passagem do ex-condenado pela cidade de Digne. No entanto, reconhecer isso não invalida o fato de que o surgimento de Cosette na vida de Valjean adornou o dever, contribuiu para diminuir-lhe a aridez, tornou-o um querer feliz, venturoso. Na madrugada do segundo dia deles juntos em Paris, somos comunicados de que "Qualquer coisa de novo entrava-lhe na alma" (HUGO [1862/19--], v.1, p.440). Aquele homem que nunca amara coisa alguma e já se encontrava há 25 anos solitário no mundo, trazia o coração "cheio de virgindades" (v.1, p.440). A lembrança da irmã e dos sobrinhos, fragmentos longínquos de alguma experiência afetuosa, perdera-se nas esquinas do tempo. Todo o fogo de que era suscetível seu coração despertou com a entrada de Cosette na sua vida. "Acercava-se da cama em que ela dormia e tremia de alegria, sentia dores como uma mãe, sem saber o que era; pois é uma coisa bem obscura e agradável esse grande e estranho movimento de um coração que principia a amar" (HUGO [1862/19--], v.1, p.440). A retribuição por parte da menina chega logo nos primeiros tempos com o tratamento carinhoso de "pai" que lhe dispensa. O sentido da existência não demora a despontar-lhe quase como uma revelação: "A vida agora parecia-lhe cheia de interesse, pareciam-lhe bons e justos os homens, já não censurava ninguém nem descobria razão nenhuma para não poder chegar a muito velho, agora que aquela criança o amava" (HUGO [1862/19--], v.1, p. 443).

O narrador fala da necessidade que Jean Valjean tinha dessa revivificação para perseverar no bem, ele que havia experimentado sob novos aspectos a maldade dos homens, a injustiça cometida contra os desfavorecidos, os desmandos e a desumanidade provindos dos exatores da lei. Ele, que voltara à prisão, dessa vez por praticar o bem, e de quem o tédio e o cansaço começavam a se apossar outra vez, via como "até a própria recordação do bispo tinha, talvez, um momento de eclipse [...] essa recordação sagrada ia enfraquecendo. Quem sabe se Jean Valjean estaria às vésperas de perder a coragem e cair de novo?" (HUGO [1862/19--], v.1, p. 443). Isso nos faz pensar na importância de um ambiente cooperativo para manter acesa a chama das convicções. Um lugar de encorajamento mútuo para não se sucumbir cinicamente à voz e ao comportamento da maioria, nos quais muitos buscam apoio para justificar suas ofensas à moral. Sem a troca e o compartilhamento de experiências com as virtudes, as pessoas acabam por se corromper. Vimos que enxergar a si mesmo como pessoa de valor é condição necessária da "vida boa" ou virtuosa. Se os atos virtuosos de alguém são

valorizados pelo meio social, esse alguém tenderá a assumir essas virtudes como valores centrais às *representações de si*. Mas o que fazer quando existe pouca ou nenhuma predisposição para praticar atos virtuosos? O que fazer quando a pequena disposição para eles é tragada por valores socialmente dominantes e estranhos à moral? Ou, ainda, o que fazer quando uma moral legalista, inspirada na obediência, sobrevivente moribunda nesse tempo de reinterpretação dos valores morais, atrofia o olhar endereçado ao outro, ao mesmo tempo em que dá enorme visibilidade a uma infinidade de regras injustificadas e, ao mesmo tempo, desacompanhadas de um sentido capaz de fazer a vida avançar? Como sair desse denso labirinto de heteronomia costurado pelo tecido social?

Jean Valjean, tanto quanto qualquer um de nós, não pode resistir sozinho, sem inspiração renovada, sem ajuda para conseguir conservar a disposição interior para querer o bem. Basta lembrar que "em menos de duas horas [depois de sua prisão no processo Champmathieu] esqueceu-se [toda a Montreuil-sur-Mer e adjacências] todo o bem que ele praticara" (HUGO [1862/19--], v.1, p. 299) e teremos distintamente o que se chama "nadar contra a correnteza", ou, se quisermos, ficar sozinho defendendo princípios que tantos há muito já deixaram. Apenas saber o que se deve fazer não nos ajuda. Se havia alguém que sabia distintamente o que se devia fazer, de uma vez por todas, essa pessoa era Valjean. O bem precisa de frequente e ardente disposição para se consumar. Tem a ver com conservação de valores. Pensemos nos sujeitos de nossa pesquisa: eles demonstraram saber o que se deve fazer. Eles atinam com a melhor solução, conquanto apenas no nível cognitivo. Os exemplos, disseram eles, os arrastariam; fortaleceriam o seu querer, completamos nós. Ora, não é atrás de exemplos e pessoas significativas que estamos quando falamos em ambiente cooperativo?

Não se trata de ações isoladas e esporádicas. No ambiente cooperativo, é possível ser assinalado (receber e deixar marcas sensíveis, duradouras – eis o sentido verdadeiro do ensino) pela vida das pessoas com quem se toma contato, pelo convívio, pela comum união. Os fatos têm cheiro, suor, sorrisos, lágrimas, descontroles, cacoetes. Já em outros ambientes, no máximo, aprende-se a biografia ou aspectos deformados das pessoas. Sem estabelecer verdadeiro contato, o exemplo virtual, não obstante exuberante, pode não ir além de criar uma legião de fãs, que se contentam em remunerar com admiração aqueles que elegeram para os representar virtuosamente, ou seja, uns poucos para serem virtuosos em seus lugares[109].

[109] Esse fato é muito comum nas igrejas. Os chamados leigos ofertam suas contribuições para que profissionais da religião (o clero) "façam a obra de Deus" e sejam engajados nas ações piedosas em seus lugares. A falta de envolvimento particular é ostensiva na sociedade: não raro, financiam-se pessoas e instituições para que elas façam a caridade em nome de seus mantenedores. É muito mais fácil fazer o depósito mensal do que dedicar parte do tempo, comparecer para conhecer os sujeitos ajudados, as obras em execução etc.

“Amou, tornou-se forte” (HUGO [1862/19--], v.1, p. 443). Nessa constatação, temos não apenas a descoberta de um incentivo para Valjean perseverar no dever que ele tão bem sabia qual era. Mais do que isso, temos um sentido, uma direção para o dever. Agora não se trata mais de simplesmente cumprir o que se sabe uma obrigação. Tudo o que daí em diante se faz tem a marca da satisfação, do regozijo em se fazer. Valjean tem alguém por quem fazer. Cosette é o seu espelho. Podemos tomar esse episódio como metáfora para o comprometimento que os vínculos caros que contraímos no ambiente cooperativo conservam. Nossas ações, se vivemos intensamente a reciprocidade, procuram representar, para além de apenas nós mesmos, as imagens afetivas e toda a densidade relacional que tecemos em conjunto com os nossos amigos cooperadores, pessoas a cujos olhos não queremos decair.

A moral levada às últimas consequências naquele homem, não obstante soturna e grave em algumas de suas demonstrações, é atravessada pela ética, esta, de acordo com Comte-Sponville e Ferry (1999), mais afeita à espiritualidade do que à justiça, muito mais um problema de felicidade do que de virtude, salvação antes de ser dever. Salvação, no sentido em que esses filósofos a empregam, significando o resgate na própria imanência, a verdade de viver e amar no aqui e agora, é um termo bem adequado para a condição de Jean Valjean. Ele era o forte que protegeu a frágil e indefesa, mas que nutriu sua força na beleza e no sentido que da dócil passou a retirar. O hábito e a resolução de espírito foram temperados pela delicadeza de sentimento, aspectos que, segundo Smith (1759/1999), a virtude requer. Por influência dela, ele pôde continuar na virtude. “O bispo fizera-lhe nascer no seu horizonte a aurora da virtude; Cosette fazia nascer nele a aurora do amor” (HUGO [1862/19--], v.1, p. 441). Está, pois, nesse combinado a nova disposição interior de Jean Valjean, a quem “Ficara-lhe ainda um resto de aspereza, mas na quantidade necessária para contrabalançar a sua bondade; aquele homem era um espírito rude e um coração afetuoso” (HUGO [1862/19--], v.2, p. 900).

É oportuno, agora, recorrer à noção de Comte-Sponville (1995) sobre as virtudes: elas são a homenagem que prestamos ao amor quando ele está ausente. Eis o incontestável indício do amor, a despeito de sua ausência: ele sobrevive como exigência. Sua falta tornou-se-nos uma força: isso é virtude, segundo o autor. O amor só pode comandar na sua ausência: isso é moral. Acreditamos que não se podia dizer melhor nem com mais clara formulação o ideal a que a vida ética aponta, sem o qual a moral estaria esvaziada de um alvo de excelência de onde extrair o senso do dever. Precisamos, uma vez mais, recordar Barone (2003), quando faz referência aos encontros que fundam o desejo, após o que passaremos, num movimento incessante de busca, a procurá-lo pela vida afora. Tognetta (2006) ratifica o que estamos

dizendo: o outro significativo representa em nossa identidade um constante “devenir”, logo um convite para nos mantermos em permanente estado de transformação. Outro aspecto importante que não escapou a esta autora é que tal referencial é de ordem afetiva, tem a ver com admiração, o que pressupõe gratuidade nas relações e nas aspirações. É nesse espaço afetivo que a identidade pode se descobrir e é dele que a “expansão de si” poderá retirar a sua direção. Em dias de anemização do dever, no que diz respeito a sua dedução de imperativos categóricos, os sentimentos morais e as virtudes do coração cumprem um papel importante na reorientação da interpretação da vida moral e ética.

Agora podemos trazer Lipovetsky (1994) para esta discussão sem o receio de incorrer num anacronismo teórico injustificado ao justapô-lo aos motivos de Victor Hugo com o protagonista Jean Valjean. Embora escrevendo o primeiro do ponto de vista, ou do “lugar”, de uma sociedade pós-moderna ou pós-moralista e estando o segundo – distante no tempo, no que diz respeito à ambientação do enredo, quase dois séculos – mais permeável à ostensiva influência de um kantismo ortodoxo (para não dizer de um cristianismo com a mesma inclinação), há um ponto de convergência que faz os dois autores concordarem: a matriz de onde os deveres são deduzidos é uma matriz de subjetividade. Evidentemente que Lipovetsky é bem mais cético, por essa razão se guiará muito menos por um ideal. Ele escancara a cínica deflação do dever no nosso tempo: se antes era vergonhoso desfrutar da felicidade enquanto a miséria ao redor erguia os seus baluartes, hoje a urgência publicitária manda esquecer tudo. Se, segundo esse autor, a autoridade do ideal altruísta está atrofiada nas consciências, se o espírito de sacrifício e o ideal de preferabilidade do outro estão desacreditados e a fórmula individualista aconselha “mais direitos de existência para nós próprios, nenhuma obrigação de nos dedicarmos aos outros” (LIPOVETSKY, 1994, p. 151), não é a forma da moral que naufraga fragorosamente? Não estamos, acima de qualquer contestação, bem longe daquela moral de “Os Miseráveis”? A resposta mais fácil é sim. Mas subsiste, na atemporalidade do ideal (note-se que falamos em ideal, não em ideologia), uma orientação que faz aproximarem-se uma e outra época.

Lipovetsky concorda que estamos longe da flutuação integral dos valores. Exigências morais, ainda que mínimas, não perderam o seu crédito, uma vez que indispensáveis à vida social e democrática. Mesmo despojadas do ideal de abnegação, as pessoas continuam se indignando com o que ameaça a segurança e a dignidade de seus semelhantes. A violência, por exemplo, é um produto para consumir na telinha, mas ainda causa repugnância na vida real. Estejamos, por ora, seguros: o embotamento da renúncia de si e da abnegação não fez instalar o niilismo. Ademais, o fato de a sociedade atual, no dizer de Lipovetsky (1994), não

ser regulada por sermões nem imperativos não significa que não haja reguladores. Segundo o autor, é da desordem do neoindividualismo que emerge uma auto-organização. Mais um paradoxo dessa época deles repleta, a obsessão narcísica é com o déficit relacional, a incompreensão, do que resulta a necessidade da fidelidade, numa tradução do desejo de se ver livre da opressão da solidão.

Coexiste com esse esvaziamento da religião da obrigação uma revivescência das preocupações éticas, o que elicia uma recomposição da cultura individualista, tolhendo seus desvios alarmantes. Tudo bem que muitas dessas preocupações, pelo fato mesmo de desembocarem num emaranhado de códigos e regras de conduta, apenas rebatizam a velha moral para apresentá-la menos indigesta e aversiva. Mas há algo que a moral não açambarca, uma vez que é estranho aos seus domínios, e subsiste como aspiração, que Lipovestky (1994) acredita estar na ordem do dia: o "complemento de alma". Se a ética minimal desse tempo é uma ética da responsabilidade, cujos esforços buscam conciliar valores e interesses, direitos do indivíduo e obrigações da vida social, econômica e científica, não é menos verdade que ela marca "o regresso do *agente humano* na perspectiva da mudança coletiva" (LIPOVETSKY, 1994, p. 238, grifo do autor).

Essa "ética renovada" a que o autor francês se refere revela a reorientação do bem. Desligado de um imperativo universalista, ele é terapêutico e identitário. Assim, de acordo com a direção que demos para a ética em nosso quadro teórico, que contempla também as preocupações do indivíduo consigo mesmo, este, em sua subjetividade contemporânea, "não erradica a compaixão e o desejo de ajudar os semelhantes, apenas os junta à busca de si próprio" (p. 166). Eis um ponto fundamental: se os valores morais não forem alijados do compósito da busca de sentido, ou, para nos adequarmos ao título desta seção, de um *para que* fazer de que se alimenta a identidade, o indivíduo será grandemente inspirado por tais valores quando agir, pois, como vimos, cada qual só poderá querer algo de acordo com o que seja. Por outro lado, se o bem é terapêutico para quem o realiza, podemos perguntar, não obstante o escândalo de quem não conseguirá ver nisso mais do que uma heteronomia grosseira e consumada: que outra motivação fará melhor em colocar o Bem nos trilhos e em circulação? Paradoxalmente, a socialização do pós-dever, se desobriga o indivíduo da consagração ao outro, reforça a piedade – no sentido rousseauniano, que é o da repugnância em ver e em fazer sofrer o outro –pelas vias das normas do viver melhor. Devemos notar, para além do nível de moralidade em questão, uma mudança naquilo que inspira tais comportamentos. Um outro aspecto considerado por Lipovetsky nos ajudará nessa compreensão. Vejamos.

A "descoberta" moderna da criança legitimou um conjunto de obrigações em relação a ela. Sua felicidade é um imperativo aos adultos, o que opõe uma barreira à inflação individualista liberal sem, contudo, contradizê-la. Se existem obrigações envolvidas, estas pertencem ao âmbito privado, onde as relações são principalmente afetivas. E aqui uma constatação de suma importância para estas conclusões: "o *dever* pode retroceder, porque se afasta de toda e qualquer dimensão impessoal, autoritária, doutrinária, para se reconciliar com a tendência *natural* para a ternura, para os sentimentos" (LIPOVETSKY, 1994, p. 192, os grifos são do autor).

A propósito dessas obrigações parentais em que o dever se reconcilia com a ternura, La Taille (2006a), pensando no despertar do senso moral na criança, chama a atenção para duas limitações da educação pela via da autoridade que o sentimento de simpatia/compaixão ajuda a superar: em primeiro lugar, a educação pelas regras baseadas em deveres negativos, aos quais já nos referimos anteriormente. "A educação moral incide mais sobre o respeito dos direitos alheios do que sobre as necessidades alheias, e assim, diz mais respeito à justiça do que à generosidade. Isso fica claro nas punições: pune-se a criança que roubou, mas não a que não foi generosa" (p.117). A simpatia/compaixão se aproxima mais da generosidade do que da justiça, e é em virtude desse sentimento que o outro acaba ficando mais saliente e visível aos olhos da criança, que pode ter seu universo moral ampliado para além das exigências e sanções.

A simpatia/compaixão também ajuda a superar a heteronomia. Impostos por meio de regras, os deveres negativos permanecem exteriores à consciência; já a generosidade, inspirada pela simpatia, é espontânea, pouco normatizada, o que favorece uma compreensão mais autônoma de seu valor: "[...] enquanto a regra imposta dá mais ênfase à obediência do que à pessoa-alvo da ação proibida, a simpatia faz o contrário, dando mais visibilidade a outrem e, por conseguinte, a uma das razões essenciais de ser da moral" (p.118).

Bem entendido, o retrocesso ao "dever" nos recantos particulares da intimidade, como vimos, nada guarda do dever litúrgico kantiano.

> A obrigação funciona aqui menos como imperativo categórico e inflexível, que implica resistência, do que como laço emocional, impulso *espontâneo*, sentimental, virado para a *pequena sociedade*, que tem por finalidade o desenvolvimento da criança e do ser relacional que existe em nós. (LIPOVETSKY, 1994, p. 192).

Este autor fala desse dever metamorfoseado, que se encontra nos pais, como um princípio de expansão em direção ao outro, sem que isso represente uma perda para o indivíduo, mas o seu enriquecimento, uma forma superior de vida substanciada pela generosidade, desprovido da qual se seca interiormente. É verdade que, saindo desses domínios privados, a época pós-moralista não se entusiasma muito com a generosidade (ver ARAÚJO, 1999), a não ser que esta permaneça fácil e distante e não exija renúncia. No entanto, ousamos afirmar que não se trata propriamente de renúncia ou abnegação. Que ambas sejam valores desprestigiados atualmente, não duvidamos. Mas se ponderarmos melhor, perceberemos que tais valores apenas estão a serviço de um móvel que é tanto responsável por colocá-los em funcionamento, sé é forte, quanto por mantê-los estacionados ou em desuso, se é fraco. A renúncia e a abnegação morrem de inanição porque as paixões que as alimentam também estão subnutridas. Sem desconsiderar o esforço que se deve fazer para se chegar à excelência, é imperioso admitir que alguns elementos não estão presentes em nós para tornar forte essa "força". E não se está falando aqui de que a virtude é uma revelação, muito menos uma mera aquisição, vindas de fora e simplesmente introjetadas, mas que as estruturas que trazemos, quer cognitivas, quer afetivas, carecem de desequilíbrios, sem os quais não avançarão na direção do "ser melhor". Como bem lembra Puig (1998, p. 28), a pretensão moral de viver uma "vida boa" leva necessariamente, em primeiro lugar, "ao direcionamento ou à tensão para a otimização". E o que provoca tais desequilíbrios senão a concorrência de objetos de conhecimento, no sentido piagetiano do termo[110], que podem permitir uma ampliação das possibilidades de interagir no mundo? Ademais, o que pode o construtivismo se o sujeito não tem "a seu alcance elementos para alimentar a construção de novas soluções" (LA TAILLE, 2009a, p. 79)? É por isso que uma atitude magnânima de compaixão causa, a princípio, tanto deslumbramento quanto estranheza. A admiração e a gratidão que dela poderão advir não estavam ali até então. Não pelo menos sob essa configuração ora deflagrada em virtude da interação com o objeto da gratuidade que a referida virtude veiculou. Se, como vimos, o indivíduo investe sua personalidade na realização do bem e nisso integra a busca de si próprio, ou seja, se a virtude é uma das representações que dão sentido à direção que escolheu para a sua vida, então não temos mesmo que falar em renúncia, pois ela, nesse caso, não seria necessária. Como renunciar em favor de algo, se esse alvo é alguma coisa que tanto se deseja e que as *representações de si* fizeram legítima?

[110] Entendidos como tudo aquilo que é apreendido pela percepção e/ou qualquer representação construída pela mente, podendo variar de objetos físicos a pessoas, conceitos, sentimentos etc.

Quando nos referimos à atemporalidade do ideal, que seria um ponto de convergência para a proposta do romance de Victor Hugo e para os escritos de Lipovetsky, se ainda não nos demos a entender, pretendíamos evocar a busca de sentido. Eis um valor que não envelhece. Vemo-lo no épico do literato; vemo-lo igualmente no diagnóstico do filósofo. De acordo com este último, estando confusos os referenciais estáveis, tudo pode ressurgir "como instrumento de procura identitária para gerir a avidez de sentido" (LIPOVETSKY, 1994, p. 286). A moral ganha robustez quando se reveste de sentido. Jean Valjean representou-nos isso. Quando realiza a salvação heroica de Marius, é por Cosette que se arrisca. Está em jogo a felicidade da filha, mas também e principalmente a sua própria. Encontram-se, portanto, sua felicidade e a de Cosette e uma grande necessidade do mundo, logicamente que no seu âmbito de atuação. O seu maior conflito, porém, ainda estava por vir.

6.1.5 – Felizes para sermos bons ou bons para sermos felizes?

Na sequência narrativa anterior, passamos ligeiramente pelos danos que sobrevieram a Jean Valjean quando tomou a decisão de revelar a Marius sua condição de ex-forçado, o que o flagelou sob dois lamentáveis aspectos: provocou seu afastamento gradual e definitivo de Cosette e precipitou sua morte. Queremos nos deter, nesse momento, em alguns detalhes que envolveram o seu conflito e depois estabelecer algumas relações com o objeto de nosso estudo.

Enquanto fora para o bem de Cosette, Valjean não hesitara em mentir. Não podia fazer o mesmo, se o que estava em vista agora era o seu próprio bem. Era por honradez que o fazia, sua consciência o obrigava a isso. Que importava que tudo se arranjava, se a sua alma não tivesse repouso? "Não basta viver venturoso, é mister viver satisfeito" (HUGO [1862/19--], v.3, p. 1412). Não, não podia introduzir sorrateiramente as galés no seio daquela família nem deixar-se servir por criados que se o soubessem não reprimiriam uma interjeição de horror. O que seria aquilo de se misturarem cãs venerandas e manchadas? E pior: como compartilhar das horas íntimas em que corações tão puros trocam confidências? Não, apenas com a finalidade de ser feliz não podia continuar cometendo diariamente o mesmo crime de trazer preso ao rosto a mesma máscara negra.

Marius, a princípio, não vê sentido em alguém, a quem ninguém tentava denunciar ou prender, não conseguir permanecer calado a respeito do seu hediondo passado. Mas Valjean fá-lo ver que se enganava:

> – [...] é certo que me perseguem, que sou vigiado, que querem denunciar-me e prender-me! Quem? Poderá perguntar. Eu mesmo! Sou em quem embaraça o meu próprio caminho, e me arrasto, e me violento, e me denuncio, e me prendo e me executo! E quem a si mesmo se prende não precisa tentar fugir: jamais o conseguirá! (HUGO [1862/19--], v.3, p. 1413).

Novamente sua consciência, desenfreada no bem, o está oprimindo e sugando-lhe as forças. No momento a felicidade e o dever são inconciliáveis para ele. É o que prognostica a Marius: quem pretende viver feliz não deve escutar a voz do dever, porque se a escuta, essa voz torna-se implacável e chega a castigar. Mas era a agonia sob a evidência do dever que o fazia assim raciocinar. Não demora a emendar: pensando bem, aquela voz até que recompensa quem dispõe seus ouvidos em sua direção. Já provara outras vezes isso. Se ela lança num inferno, aquele que para lá foi atirado sente, nesse mesmo inferno, ao seu lado, a presença de Deus; enquanto suas entranhas sangram, uma paz misteriosa intervém.

Valjean chega a uma encruzilhada da qual sabe que não sairá vivo. Qualquer que seja sua escolha, esta o arrastará para a morte. Se não houvesse dito nada a Marius, soçobraria ante atitude para ele tão ignominiosa. A verdade seria um algoz que fustigaria dia a dia a sua alma, até vê-la arruinada. Como conseguiria conviver prazenteiramente com os amantes se uma nódoa dentro dele tivesse que ser constantemente escondida? Mas tendo dito tudo a Marius, exceto se este livremente decidisse acolhê-lo, teria que achar um meio de ir se desligando da vida de Cosette até desaparecer completamente. Escolhendo a felicidade, a consciência o torturaria. Escolhendo o dever, a ausência de Cosette atirá-lo-ia na voragem do desespero até de todo o consumir. Ele pode usar o subterfúgio de revelar a Marius tudo o que secretamente lhe fizera (o episódio do resgate heroico pelo esgoto), trazer em sua defesa o passado vivido como o prefeito Madeleine, mas não quer impor ao rapaz a sua presença.

Embora humilde, ele se sabe um homem de bem, não tem dúvidas a esse respeito, e o diz a Marius. Deixaria de o ser se, por culpa sua, o rapaz continuasse a estimá-lo. “Quanto mais me avilto a seus olhos, mais me elevo ante os meus!” (HUGO [1862/19--], v.3, 1413-4). Evidentemente que não se trata aqui de desprezar o reconhecimento do outro na atribuição de valor. Infelizmente, mesmo para as melhores pessoas, um ex-degredado, naquela cultura de início de século 19, portando passaporte amarelo, era alguém assumido como incorrigível, perenemente manchado, incapaz de colocar de novo os pés na vida honrada. Valjean sabia disso e não culpava Marius pela reserva que desde a confissão viu desenhar-se em seu semblante. Para alguém cuja dignidade fora conspurcada não havia reparo senão pelo viés do dever, da moral. Ele, inclusive, havia assumido sua condição como um destino fatal. Irremediavelmente interditado exteriormente, restavam-lhe os compromissos que contraíra

para consigo mesmo. Uma vez que para merecer o respeito alheio somente negando sua identidade, agora que as circunstâncias o exigiam, pois seu disfarce seria imposto a mais pessoas além de Cosette, não havia saída senão seguir "de rastos ao cumprimento do dever!" (HUGO [1862/19--], v.3, p. 1413-4).

Somente uma alma muito elevada em Marius poderia salvar Valjean. Mas o rapaz, apesar de suas convicções democráticas, em questões penais, mesmo pesando as atenuantes, não conseguia ultrapassar aquele ponto em que à sua consciência assomava o antigo forçado. A lei o destituíra da maior porção de humanidade que pode tirar a alguém. Homem da lei, Marius concebia o "sogro" tal como a lei o fazia. Embora de espírito bondoso, ainda não sabia discriminar entre a lei e o direito. "O rapaz não tinha alcançado ainda a meta de todos os progressos" (HUGO [1862/19--], v.3, p.1428). Para ele certas infrações do código deviam-se seguir de penas eternas. Não tinha problemas com seus escrúpulos ao admitir o inferno social como aparelho de reabilitação para um infrator. Eis por que Jean Valjean apareceu-lhe como uma criatura repelente. Era o réprobo, o condenado. Precisava cuidar para livrar sua casa de semelhante contato.

As visitas diárias que segue fazendo a Cosette, que nada sabia de tudo o que se passava, servem para comprovar a Jean o quanto é indesejado por Marius naquela família. Não é difícil perceber que o terreno está sendo sutilmente preparado para que em definitivo as relações sejam cortadas. Como o reconhecimento de sua honradez precisa vir de um outro, nesse caso Marius, Valjean, antevendo tal impossibilidade, começa a ensaiar a sua retirada, distanciamento que, ele sabe, custar-lhe-á a vida. Do restante já sabemos: as visitas escassearam até findarem-se completamente. Um ano fora suficiente para que aquele pobre envelhecesse trinta: "Aquele homem encontrava-se nessa situação, penúltima fase do aniquilamento, em que a dor não circula mas se conserva, por assim dizer, coagulada, como se a angústia feita matéria tivesse ficado cravada em sua alma" (HUGO [1862/19--], v.3, p. 1452). Seus passos já não são ouvidos em seu casebre; ele não deixa mais a cama. O mínimo esforço o extenua. Consome os dias agarrado ao vestidinho de Cosette e a todas as recordações que este lhe proporciona. Calafrios percorrem-lhe o corpo febril: a gelidez da morte se faz anunciar. Tudo está acabado. "Morrer nada é, horrível é morrer sem a ver!" (HUGO [1862/19--], v.3, p. 1454).

Jean Valjean cuida para não espezinhar o que La Taille (2009a) denominou o "marco zero" da moralidade, ou seja, o reconhecimento da existência de outrem, logo seus escrúpulos e limites afetivos. Ele tem méritos, não obstante somente autorreconhecidos, para ocupar o lugar que lhe garantirá uma vida venturosa, mas não quer fazê-lo à revelia da vontade de

Marius. Valjean não concede a si tal direito sem se sentir agindo como um usurpador: "felicidade pessoal sim, mas com a condição de contemplar, de uma forma ou de outra, a felicidade alheia" (LA TAILLE, 2006a, p. 50). Mas sua situação, como dissemos, é labiríntica: por um lado, a moral não é suficiente para fazê-lo feliz; por outro, sua felicidade não pode prescindir do dever. Traduzindo para os termos teóricos que temos utilizado, a "vida boa", busca existencial de todo homem e mulher (La Taille 2006a), nutre-se, simultaneamente, de significado (sentido, direção) e expansão de si (ser melhor, superar-se, ultrapassar limites, construir representações positivas de si que incluam virtudes morais), o que, aplicado à condição de Valjean, resultaria no seguinte equacionamento: Cosette, mas não em detrimento da consciência. Ou, de outro modo: o dever preservado, mas não sem estar a serviço de um projeto de vida feliz.

A grosso modo, o conflito de nosso protagonista poderia ser reconhecido como do tipo aristotélico-kantiano. Eudemonista, Aristóteles colocaria a felicidade em primeiro plano, lógico que sem negar o cultivo das virtudes, destituídas das quais a "vida boa" perderia a razão de ser. Por sua vez, convicto de que a tarefa da moral não é ensinar como ser feliz, mas como merecer sê-lo, Kant daria ao dever a preeminência. A crise de Valjean não se instala porque ele não merece a felicidade (isto está acima de suspeita), mas porque lhe falta um outro que a legitime espontaneamente. Já vimos que ele se sentia interiormente honrado e se elevava aos próprios olhos mesmo a despeito de cair aos de Marius. Smith (1759/1999) disse em termos teóricos o mesmo que acabamos de fazê-lo por meios psicológico-literários: ele acredita que ao homem magnânimo basta saber que seus pares não se furtariam a honrá-lo e aplaudi-lo se acaso conhecessem os reais motivos e circunstâncias de seu proceder; ele tem em alta conta não as opiniões que outros nutrem a seu respeito, mas as que deveriam nutrir. Típico da escola romântica, Jean Valjean apresenta traços que se confundem com o caricatural, não podemos deixar de admiti-lo, embora não o consideremos inverossímil. Notar isso é importante para compreender que estamos, sem dúvida, diante de um herói, conquanto suas fraquezas não sejam varridas para debaixo do tapete pelo narrador, o que uma leitura atenta o confirmará. La Taille (2009a) retoma Piaget para mostrar como o valor que cada pessoa atribui a si depende, pelo menos em parte, do valor que os outros lhe atribuem. E, citando Audard (em LA TAILLE, 2009a, p. 175), deixa claro que somente um herói continua acreditando no próprio valor quando as marcas exteriores do reconhecimento social já não existem. Nesse caso, sem que seja prolongada pelo reconhecimento social, a autonomia não vai além de uma abstração. Ora, é a algo parecido que assistimos no aniquilamento gradual de Jean Valjean. Toda a disposição férrea para a virtude, sem se acompanhar do reconhecimento

de outrem, acaba por precipitá-lo num vazio existencial fatal. Como responderíamos à pergunta que intitulou esta seção ("Felizes para sermos bons ou bons para sermos felizes?")? Sem advogarmos nenhuma espécie de fundamentalismo teórico, teríamos que concordar com Kant, segundo o qual da felicidade não seria possível deduzir deveres morais. Mas, ao mesmo tempo, precisaríamos estacar cautelosos, discordando deste pensador, uma vez que o merecimento da felicidade que o dever moral confere nem sempre torna concreto esse estado subjetivo. Ou seja, não basta ser moral para ser feliz. A solução proposta por La Taille (2006a, p. 51), já antes mencionada, vem-nos bem a propósito: "a existência e a força do sentimento de obrigatoriedade moral está, de uma forma ou de outra, na dependência dos rumos que toma a expansão de si próprio". Há uma interdependência entre moral e ética. O dever, só ele, não passa de um "kantismo troglodita", uma espécie de halterofilismo da virtude, um autossacrifício ascético e amargurado. A felicidade, só ela, é um "aristotelismo inconsequente", um *laissez-faire* sem compromisso algum com a alteridade, um subjetivismo episódico e desvanecente. Mas juntos, dever e felicidade trazem uma interessante composição: sacrifício voluntário e prazenteiro, de um lado; projeto de vida feliz e autenticado por valores morais, de outro.

O declínio final de Valjean é a estagnação que já anteriormente teríamos observado se não tivesse se dado o encontro com Cosette, na taverna dos Thénardier, e, consequentemente, a revivificação que o conservou íntegro até o casamento da filha. Não obstante se manter virtuoso, sua vida esvaiu-se-lhe quando perdeu o sentido que dava direção para a sua moral. Não estamos tomando, e pensamos que deva ter ficado claro pelo conjunto das análises, o amor como conteúdo do sentido de que depende a vida ética. Teríamos muito para apostar em sua defesa, mas não pretendemos desviar o nosso foco. O amor de Valjean por Cosette, logo por ele mesmo, se é o que lhe dá sentido, é a ilustração de que nos valemos para ampliar a compreensão das nuances que cercam nosso objeto de estudo. Como La Taille (2009a, p. 65), os excessos debitamos à conta da necessidade de "forçar o traço para salientar aspectos que se julgam relevantes", desculpando-nos também de alguns reducionismos que uma analogia tomada à ficção costuma apresentar. Resta conservarmos o ideal, que é o grande *leitmotiv* dessa obra romântica.

Já vimos a propósito dos sentimentos morais, quando estudamos algumas diferenças entre culpa e vergonha, uma associação possível entre estes sentimentos e a instância psicanalítica responsável pela moralidade para a qual Freud designou dois nomes: ideal do ego e superego. O primeiro corresponderia à interiorização dos ideais que o sujeito quer alcançar e perante os quais ele se compara; o segundo diria respeito às interdições. "Assim o

ideal do ego é da ordem do *querido*, e o superego é da ordem do *proibido*" (LA TAILLE, 2002a, p. 144, grifos do autor). Vimos também que é possível sentir vergonha pelo fracasso de não se conseguir manter ou alcançar a "boa imagem" que se tem de si. Ora, as boas imagens pelas quais queremos ser reconhecidos são ideais. E que bom que o sejam. São eles, de acordo com Puig (1998), que estabelecem a diferença entre as morais heterônoma e autônoma. Enquanto a primeira somente percebe o que "é", a outra percebe o que "é" e o que "deveria ser", conseguindo diferenciar o juízo ou conduta real da conduta correta ou desejada. O respeito pelas pessoas como forma de justiça e benevolência também é o ideal para o qual aponta o estágio 6 do nível pós-convencional de Kohlberg, que, entre as características formais que pretende, traz a adoção ideal de papel recíproco para conciliar interesses no plano do ideal quando isso não se pode realizar no plano do diálogo real (BIAGGIO, 2006). Já Comte-Sponville e Ferry (1999) localizam esse ideal na ética. Segundo eles, a moral é para quem se contenta em obedecer e, de ordinário, ela só sabe dizer não. Fazer o dever é cumprir um mínimo obrigatório, necessário é verdade, porém incapaz, por si só, de nos satisfazer. A vida tem outros encantos e exigências. Comte-Sponville afirma que a autonomia como Kant a postulou obriga-nos a reivindicar uma espécie de formalismo ou de hiper-racionalismo moral insustentável.

> [...] todos nós temos por Cristo ou Buda (tais como a tradição os apresenta: um agindo tão-só por amor, o outro tão-só por compaixão) muito mais estima, de fato, do que pelo misantropo virtuoso ou o kantiano ortodoxo que só ajuda o próximo – sem prazer, sem amor, sem compaixão – porque é seu dever. Em outras palavras, todos nós sabemos que o coração conta mais, moralmente, do que o imperativo categórico ou a razão. Ora, o coração, por definição, não necessita de fundamento. Quando alguém sofre, por acaso é preciso fundar a compaixão antes de ajudá-lo? (COMTE-SPONVILLE; FERRY, 1999, p. 121).

A dificuldade de Jean Valjean e a nossa é que o dever se nos afigura como mandamento, injunção. A força da moral é a nossa incapacidade de amar e experimentar compaixão com força suficiente para que o nosso egoísmo não triunfe. Se o amor e a compaixão não são suficientes para agirmos com coragem e generosidade nas situações em que sabemos perfeitamente o que devemos fazer, precisamos, então, de um imperativo e do conhecimento das sanções que nos acompanharão se o infringirmos. Mas a ética não prescinde da moral, antes consuma-a, tornando-a objeto do amor e do desejo. Trata-se da "lei", porém comandando de dentro, imiscuída nos sentimentos, praticada como tradução da excelência do ser. Evocando nossa analogia literária, Jean Valjean, já vimos, trazia o bispo

Benvindo como ideal. Tudo o que fez foi como resposta à magnanimidade que experimentou. Venceu conflitos homéricos com esse ideal, não obstante não dispor senão de uma presença virtual daquele prelado. Ou seja, o benevolente ancião era uma ideia que ele trazia dentro de si e que em várias ocasiões assumiu as vezes de sua consciência nos dilemas morais que enfrentou. É fato que essa "presença" nunca o abandonou, mas também é verdade que a chegada de Cosette em sua vida tornou carne a presença do bispo, concretizou um amor que a virtualidade ia tornando esmaecido com o passar do tempo. Em outras palavras, o bispo e tudo o que ele representava, por aquela consignação de admiração, não foi abolido da vida de Valjean com a chegada de Cosette, mas consumado. Valendo-nos de Comte-Sponville (COMTE-SPONVILLE; FERRY, 1999), podemos dizer que suas ações passaram da fidelidade ao amor ao amor (isto é, ao amor como valor ou como ideal), antes de Cosette, à fidelidade ao próprio amor, quando a chegada da menina deu substância a esse sentimento. Com ela, sob o aspecto teórico que estamos considerando, diríamos que Valjean agia inspirado pela ética (amando e fazendo o que desejasse); sem ela, quando lhe restava o dever, diríamos que ele agia moralmente (agindo como se amasse e fazendo o que deveria ser feito). Para Comte-Sponville (COMTE-SPONVILLE; FERRY, 1999), o solo da moral é a ética, o que quer dizer a humanidade e o amor a ela. E se elas se relativizam mutuamente,

> Cumpre tomá-las juntas, lembrando-se de que a ética é ao mesmo tempo mais fundamental (primado do desejo) e mais elevada (primazia do amor), mais verdadeira nesse sentido, mas que a moral, quase sempre, é para nós mais urgente, mais injuntiva, pois é esta sua função: forçar-nos a fazer o que desejamos, decerto, abstratamente (não há virtude sem desejo de virtude: por exemplo, não há justiça sem desejo de justiça), mas que somos incapazes de desejar concretamente, sem esse desvio pelo imaginário que é, no fundo, a moral (trata-se de fazer *como se*) (COMTE-SPONVILLE; FERRY, 1999, p. 208).

Esse desvio pelo imaginário, a que Comte-Sponville se refere, faz-nos agir por respeito à lei moral, uma vez que estamos impossibilitados de fazê-lo por amor ao próximo. A direção que agir *por amor* e agir *como se amássemos* seguem, no entanto, é a mesma. Ambas prescrevem as mesmas ações, divergindo somente quanto ao sentimento que as inspira e, talvez, quanto à conquista da felicidade.

Luc Ferry (COMTE-SPONVILLE; FERRY, 1999), por outro caminho, apenas aparentemente contraditório, mostra-nos aspectos complementares aos que vimos discutindo a respeito de moral e ética. Originadas na problemática religiosa, as duas esferas não parecem ter a mesma facilidade para se arraigar no solo humano: se a moral pode, sem maiores

problemas, ser secularizada, a ética, por implicar a ideia da salvação, embora num mundo laico do qual o "Salvador" tende a ser retirado, não é sem grande dificuldade que escapa às grandes transcendências de outrora. É do debate teológico-ético sobre os meios de se obter a salvação na terra (se ela depende das obras meritórias dos homens, se ela se consuma pela graça divina mediante a fé) que advirão as morais laicas modernas. Vejamos como estas integram as duas interpretações opostas do cristianismo e como a problemática da salvação vai ser novamente formulada fora da religião. Da visão humanista moderna, que faz da liberdade um absoluto, já que, diferente dos animais, os homens conseguem se emancipar a toda determinação por uma essência prévia e ir em direção ao melhor, os traços fundamentais das morais laicas se deduzem. Sem a ideia de liberdade, que se deriva da possibilidade de poder escapar a qualquer determinação egoística que a natureza nos impõe e agir de forma desinteressada, não se poderia falar em moral. Com a hipótese da liberdade, vemos surgir como possibilidade os grandes temas em torno dos quais as morais laicas do dever gravitarão (do "dever" porque implicam uma resistência contra certa naturalidade): a valorização do universal contra os interesses particulares, uma vez que é possível resistir às exigências da natureza e escolher o altruísmo e o interesse geral, e a convicção de que só se poderá falar em virtude se a ação que traz esse nome for desinteressada, esta também um "combate" contra o curso natural do interesse. A propósito, virtude e ação desinteressada são indissociáveis no imaginário moderno: "as obras humanas só possuem valor moral com a condição expressa de não serem secretamente destinadas a obter uma vantagem qualquer. Há na moral pelo menos tanta gratuidade quanto na arte" (COMTE-SPONVILLE; FERRY, 1999, p. 223).

Para Ferry, as morais modernas aparecem como uma secularização do cristianismo inteiro. As concepções de salvação polarizadas entre *boas obras* – logo atribuindo ao livre-arbítrio o fundamento do bem e do mal (nesse caso, a ética depende da moral) – e revelação da *graça divina* que gera o novo homem (aqui é a ética que funda a moral) ganham uma reinterpretação. No primeiro caso, da seguinte forma: se Deus é o fundamento da moral (ou sua razão de ser, ou o alvo para onde ela aponta), então as recompensas e os castigos que dessa compreensão necessariamente advirão maculam-na, tornando-a interessada. Como está fundada na hipótese da liberdade humana, a referência a Deus como seu impulsionador invalidaria essa moral. Com relação à outra vertente, a moral, dada *a priori* como a lei da razão e princípio absoluto e determinante da vontade, como queria Kant, expurgaria na raiz toda a corrupção das motivações de nossas ações.

Já a questão ética, ou o que nos é permitido esperar, ainda empresta da religião seus horizontes de sentido: não morrer, ser amado, ser finalmente feliz etc., com a diferença,

porém, de surgirem desarraigados de uma revelação. Antes, "inscrevem-se numa lógica puramente humana, humana demais segundo alguns, que é a da necessidade de sentido, mesmo se racional, como em Kant" (COMTE-SPONVILLE; FERRY, 1999, p. 224). Se Deus sobrevive agora como uma ideia da razão humana, nem por isso deixa de, reduzido a criatura, exercer influência nesse imaginário moderno que continua à busca de sentido. Ferry acredita que continuamos a afirmar valores superiores à vida, princípios morais pelos quais estaríamos dispostos a arriscá-la. A ideia do dom de si não teria desaparecido, como muitos querem, apenas mudado de sentido e de objeto. Haveria, de acordo com o autor, um "deslocamento das transcendências *verticais* de outrora para transcendências *horizontais*, encarnadas na humanidade mesma" (COMTE-SPONVILLE; FERRY, 1999, p. 227), que lhe parece definir nosso novo espaço espiritual. Tratar-se-ia de uma humanização da transcendência, à base desta nova ética, não inspirada por uma revelação, portanto uma transcendência na imanência. Com o declínio dos argumentos de autoridade que caracterizaram o pensamento moderno (por exemplo, o imperativo categórico, este, sem dúvida, uma forma de transcendência), é em nossas consciências que perceberemos irrecusáveis transcendências: as verdades indiscutíveis que se impõem a nós no cotidiano, por exemplo, mas também o Bem, o Belo, o Amor. Basta aqui lembrar Dostoiévski, para quem "a beleza salvará o mundo" – uma beleza ética, inspirada na compaixão, como vimos, mas também estética, porque derivada do mundo literário –, e situaremos bem o pensamento de Ferry, que vê no amor talvez a maior possibilidade de sermos salvos: "é ele, em última instância, que dá sentido a nossas vidas. Não apenas porque indica, no seio do Eu onipotente, um além dele, mas porque esse além se revela um outrem e porque não há sentido fora de uma relação com o outro" (p. 228).

Sem pretender forjar uma interpretação que o romance de Victor Hugo não nos permite, uma vez que a inspiração cristã para o personagem Jean Valjean é evidente – a identificação com Cristo chega a ser escancarada em alguns momentos –, limitamo-nos, paralelamente às crenças religiosas do protagonista, a observar como a verdade, o bem, o belo e o amor funcionam para ele como um ideal, uma transcendência no aqui e agora, afinal tanto o bispo quanto Cosette, se lhe trouxeram algum tipo de "revelação", foi a partir da esfera humana da convivência que o fizeram. Concordamos com Ferry quando diz que continuamos a afirmar valores superiores à própria vida. Não é esse o caso do personagem em questão? As ações por meio das quais ele se conduz (basta lembrar o resgate de Marius) escapam ao comezinho, ao ordinário. Pode ser que o afirmar tais valores não signifique que por eles nos orientemos. Mas é inegável a admiração que eles continuam a ensejar. Mesmo o reposicionamento moral de Valjean, quando ainda era somente um forçado e respirava ódio e

ameaças contra Deus e o mundo, cerca-se do ingrediente do sublime. Ora, é esse o elemento que magnetiza Carlinhos, na história do resgate no supermercado, e que se espraia nos respondentes de nossa pesquisa. Afirmar o sublime, porém, não é admitir a transcendência religiosa. O ideal da verdade, do bem, do belo e do amor é um fato, não obstante profundamente misterioso, e é por isso, afirma Ferry, "que é tão tentador ligá-lo a uma divindade" (COMTE-SPONVILLE; FERRY, 1999, p.228). Puig (1998) alude a uma concepção ética que, em última análise, tenta fazer da vida humana uma obra de arte. Comte-Sponville (1995) fala da dívida alegre que a satisfação da gratidão proporciona, uma vez que suas causas sempre nos excedem (notemos a transcendência aqui reencontrada). Ele cita os dotes musicais de Bach e Mozart como presenteadores dessa gratuidade, comoventes de potência quase sobre-humana. Ferry (COMTE-SPONVILLE; FERRY, 1999) cita o consenso misterioso que se forma em torno das grandes obras de arte. Trata-se de uma universalidade do sensível, do particular. Para este autor, "É entre o concreto, o particular de nossas existências e o universal dessas estruturas ideais que se joga [...] todo o sentido de nossa vida espiritual, que é [...] uma 'vida comum'" (p. 235). A sobrevivência de Deus como espírito – não como realidade como pretende a fé –, traduzida nos ideais que nos elevam, eis o mistério da transcendência na imanência, como o descreveu Ferry. E eis o porquê de a gratuidade da compaixão tantas vezes soar como "revelação". Que nos importa? Desde que essa "revelação" se dê na imanência, na horizontalidade do real, e, pensando em termos psicológicos, favoreça uma construção que conta com a participação do beneficiado, não temos por que obstar. Resta considerar – e nos alegrar com isso – que ela pode nos "salvar", aqui e agora, começando por nos impulsionar a *querer fazer* o bem. Ademais, como diz Boff (2005), se não ajuda a enriquecer e a assumir o cotidiano, mas, antes, contribui para uma fuga dele, um endeusamento e uma fetichização daquilo que representa sentido para nós, então a experiência de transcendência não é boa. "Se a experiência não amplia nossa liberdade, não nos dá mais energia para enfrentar os desafios do cotidiano [...], não nos faz mais compassivos, generosos e solidários, podemos seguramente dizer: fizemos uma experiência de pseudotranscendência" (BOFF, 2005, p. 55).

Se Jean Valjean, pegando o atalho do imaginário, socorre-se da moral que o força a desejar abstratamente o bem, do qual seria incapaz sem o concurso do amor como experiência, ou se é inspirado pelo ideal sublime da verdade, do belo, do bem ou do amor, as transcendências de que vínhamos falando, o fato é que o dever será cumprido, num e noutro caso. O problema é que quando o que o inspira é a homenagem ao amor (o amor ao amor), sua força, quando bastar para o dever, pode não se manter forte por muito tempo. Tampouco

em estado de vigília para as demandas altruístas a sua sensibilidade moral. Foi Schopenhauer (1840/1995) quem disse que quanto mais feliz for nosso estado, tanto mais sensíveis seremos. Se a ética, a não ser que se desfigure, não dispensa o dever, este, todavia, reabastece o seu "fôlego" no sentido e na satisfação que aquela proporciona. Valjean continua intacto aos próprios olhos: o dever está satisfeito. Porém distante por tempo prolongado da autenticação desse "dever cumprido" que só os olhos alheios podem patrocinar, não demorará a ser sobressaltado por dúvidas que coloquem em xeque o valor de si. Sua precipitação nas teias da morte encontra as causas na falência de sua felicidade, evidência inequívoca de que, para além dos deveres, continuamos necessitando de salvação ética, seja como esperança, como quer Ferry, seja como arte de viver, como quer Comte-Sponville, afinal "a esfera da moral não esgota a questão do sentido da vida. Para dizer a verdade, mal a aflora. Ela define as condições mínimas de possibilidade de uma vida comum, não a significação que podemos dar dessa comunidade" (COMTE-SPONVILLE; FERRY, 1999, p. 237).

6.1.6 – "Uma lágrima nos olhos da lei": a justiça transcendida pela compaixão

Além do singular dilema entre obrigação e felicidade que acabamos de acompanhar, já tivemos ocasião de vermos representados outros dois grandes conflitos que sobrevieram à consciência e aos sentimentos de Jean Valjean: o primeiro por ocasião de uma bondade insólita que abalou o equilíbrio de suas previsíveis formas de lidar com determinadas situações; o segundo quando se defrontaram os convenientes, embora nobres, interesses próprios e as urgentes necessidades alheias. Nos dois casos, apesar das forças em contrário, algumas até relativamente legítimas, não era difícil reconhecer a escolha que se adornava com os recamos da moral, portanto mais acertada e hierarquicamente superior. Chegou a hora de vermos esse conflito acontecendo entre duas opções morais. Eleger, nesse caso, a menos qualificada, é ainda continuar reputado moralmente correto. Estamos adentrando agora os pensamentos do inspetor de polícia Javert. Consumado homem das disposições legais, campeão da ordem, seu mundo conceitual se desorganiza quando se flagra agradecido a Jean Valjean, que tendo a oportunidade de liquidá-lo, no episódio das barricadas, não o faz. A prova de que havia algo de disfuncional no eficiente policial se obtém no próximo encontro entre os dois: Javert, tendo à disposição o grande rival voluntariamente rendido, simplesmente não consegue prendê-lo.

A novidade com que tem de lidar é dolorosa para Javert. Perturbadora. Deixar de capturar Valjean era transgredir um dever, não podia ocultar de si mesmo esse fato. À sua

frente, dois caminhos, porém ambos direitos e propícios. Mas eram dois! Isso o amedrontava, porque em toda a sua carreira não conhecera senão uma linha reta. O que era aquilo de dever a vida a um malfeitor, consentir que ele lhe dissesse: "Está livre!"? Sacrificar o dever, essa obrigação geral, para atender motivos pessoais, e sentir nesses motivos algo que o transcendia; trair a sociedade para se manter fiel à consciência: eis o que o deixava perplexo. Não conseguia lidar com o fato de Jean Valjean tê-lo poupado; menos ainda com ele, Javert, ter poupado Jean Valjean. Que aberração era esta? Se o entregasse, o homem da autoridade desceria abaixo do nível do homem das galés; se o poupasse, um forçado subiria acima da lei e a esmagaria com os pés. Atentara contra o código inteiro quando houvera por bem soltar um homem a quem deveria trancafiar. Mas não podia ainda voltar àquele endereço e se redimir? Podia, não fosse um obstáculo que o impedia. Que obstáculo? Haveria alguma coisa neste mundo superior aos tribunais, às sentenças, à lei? A imagem de Jean Valjean o assombrava, punha-o fora de si. "Em presença desse homem caíam por terra todos os axiomas que tinham sido a norma da sua vida até então. Torturava-o a lembrança da generosidade de Jean Valjean para com ele" (HUGO [1862/19--], v.3, p. 1338). Um sentimento terrível o atravessava: sentir admiração por um forçado. Podia relutar, mas era inegável: aquele miserável dera provas de uma sublimidade incomum. Tentava repelir, mas um sentimento de respeito teimava em permanecer.

> Um malfeitor benfazejo, um forçado compadecido, meigo, prestável, clemente, perdoando a quem o odiava, preferindo a compaixão à vingança, preferindo até perder-se a perder um inimigo, salvando quem antes o hostilizara, ajoelhado como estava no cume da virtude – mais anjo que homem! Javert via-se obrigado a admitir que semelhante "monstro" existia! (HUGO [1862/19--], v3, p. 1338).

Mas que mal em colocar sobre ele as mãos? Não era um prisioneiro da lei? Haveria coisa mais justa? O fato era que o código se fragmentara em suas mãos. De onde lhe vinham agora esses escrúpulos desconhecidos? O que era essa revolução de sentimentos, totalmente distinta das regras por meio das quais até então orientara o seu proceder? Via levantar-se um sol moral completamente desconhecido que, a um só tempo, o deslumbrava e horrorizava. Concentrar-se dentro dos previsíveis limites da antiga honestidade já não era suficiente.

> Surgira uma ordem nova, de fatos inesperados, que o subjugava, e na alma despontavam-lhe os horizontes de um mundo inteiramente novo: o benefício aceite e retribuído, a dedicação, a misericórdia, a indulgência, as violências cometidas pela piedade à austeridade, a distinção entre as

> pessoas, o termo da condenação definitiva, a possibilidade de uma lágrima nos olhos da lei [...] (HUGO [1862/19--], v. 3. p. 1339, o grifo é nosso).

Javert debatia-se perguntando para si mesmo se havia exceções às regras postas. Então nem tudo podia ser incluído no texto do código? Havia casos imprevistos que se deviam considerar? Como era duro ter que admitir que a bondade existia! Até nele ela se exercitara. Que baixeza! Que demonstração censurável de fraqueza de um homem para quem o supremo ideal não era ser humano ou magnânimo, mas sim irrepreensível! Como descargas elétricas, as perguntas sem respostas iam e vinham. Esse forçado que o tivera sob domínio e podia ter-se vingado, que fez poupando-lhe a vida? O seu dever? Muito mais que isso! E ele, Javert, ao perdoar-lhe, era o seu dever que cumpria? Ah, também não. Fora além. Então existia algo superior ao dever? Essa ideia, para ele cujo dogma era a ordem, aterrorizava-o. O seu equilíbrio estava comprometido, perdera a lógica que constituíra o seu alicerce até ali. Como continuar vivendo quando o imutável, o direto, o geométrico falham?

Mas nada lhe demovia do pensamento de que se convertera num infrator. Maculara a lei ao negar-lhe um criminoso. Não se reconhecia. Desconfiava de si mesmo. Uma intervenção cirúrgica se operara naquela consciência: a autoridade morrera nele, sentia-se vazio, deslocado, um homem não sabendo mais qual era o seu caminho. “Chegar ao ponto de pagar o bem com o bem, posto que até então considerasse aquele bem como o mal! Ser cão de guarda e não saber morder” (HUGO [1862/19--], v.3, p. 1341). Conviver com o incógnito era coisa para ele impossível. O mundo superior da autoridade afigurava-se-lhe como coisa plana, coordenada, circunscrita, exata. O irregular e o inesperado pertenciam à natureza das baixezas, do mundo inferior. Mas como admitir um abismo nas alturas? Um miserável magnânimo podia abrir tamanha fenda no que era estável, de maneira que prendê-lo se tornasse algo repreensível? Nem tudo era certo e seguro nas prescrições do Estado aos seus funcionários. Podia haver muros erguidos ante o dever. “Havia, porventura, casos em que a lei devesse retirar-se ante o crime transfigurado, balbuciando desculpas?” (HUGO [1862/19--], v.3, p. 1342). Tinha que concordar que sim. Que brecha na imensa vidraça azul do firmamento!

Naquela mesma noite, um vulto foi visto em pé em cima da amurada do cais, debruçando-se para o Sena e desaparecendo nas trevas de suas águas revoltas.

Cremos que esteja a salvo de uma interpretação incorreta a gratidão de Javert acima descrita. O fato de ele lutar dolorosamente contra o seu despertar não é indício de que se tratava de mera complacência por aquele que lhe salvara a vida quando tinha oportunidade de

perdê-la. Como homem da lei, ninguém precisava ensiná-lo de que "a justiça ou a boa-fé podem autorizar uma falta com a gratidão, mas não a gratidão uma falta com a justiça ou a boa-fé" (COMTE-SPONVILLE, 1995, p. 152). Sua crise, porém, estava justamente na constatação de que sua gratidão não era uma corrupção. Ou seja, ele não estava se vendendo. Valjean o obsequiara com um grande benefício. Como Cícero (2007, p. 45), ele sabia que "a maioria não nos obriga. Mas é sobretudo imprescindível pesar o zelo, a afeição daquele que nos prestou serviço". A sua perplexidade vinha do fato de ter os olhos abertos para compreender que o princípio inusitado dos nobres e elevados sentimentos que o comoviam era o mesmo que estava em operação naquele homem há muito tempo e respondia pela forma incomum como ele se comportava. Javert experimentava em si algo que sabia estar presente em Valjean, pois fora este que lhe comunicara, e que era o selo da redenção moral do ex-forçado, a sentença inquestionável de sua absolvição, por vias tão desconhecidas para um homem tão afeito à linearidade da lei. A que preço vinha a descobrir que "a justiça só tem sentido se é superior à autoridade" (PIAGET, 1932/1994, p. 212)? Sua maior virtude, agora ele percebia, convertera-se em seu maior algoz, dando razão às palavras de Cícero (2007, p. 40): "muitas vezes se é injusto atendo-se muito à letra, interpretando a lei com tal agudeza que ela se torna artificiosa".

O conflito de Javert é o testemunho literário daquilo que nossos dados empíricos sobejamente demonstraram quando ouvimos alguns adolescentes: tratado de forma magnanimamente compassiva, o ser se percebe como valor e tende a um endividamento interno em relação a outrem como ser de necessidades e direitos. Embora a compaixão não possa ser exigida nem regulamentada, Paulino (2001) assegurou que, enquanto ação espontânea, pode-se vincular a um dever pessoal, obrigatório somente porque legitimado pelo sujeito que age. "Se o dom é desejo, faz-se dever para aquele que o tem" (p.33).

O mecanismo da gratuidade confere uma "obrigação" livremente consentida, ou, melhor dizendo, uma cumplicidade nas disposições interiores do indivíduo que pode retirar deste a exclusividade dos motivos exteriores dados de antemão, sejam eles evocados por um direito que está no outro, sejam eles evocados por uma necessidade que está no outro. Tanto direito quanto necessidade migram do exterior para o interior; passam a ser direito e necessidade configurados no próprio eu, não circunstanciados nem dependentes de influxos provenientes de outras instâncias que não as internamente legitimadas.

Javert acreditava na Lei como poucos ousam acreditar em Deus. Para ele, prender Valjean era quase uma questão de "fé". Fé nas leis que organizavam a sociedade, que regiam as relações. Fé no Estado. Ele só não sabia, até então, que "Não basta ser um homem honesto

para conhecer a lei" (PIAGET, 1932/1994, p. 47). Não foi por acaso que Victor Hugo criou este inspetor de polícia. Sem a intenção de descer a pormenores nem preencher todos os requisitos, o literato estabelece clara analogia com alguns aspectos importantes da história bíblica da salvação. Com respeito a Valjean, não há dificuldade em percebermos o quanto é identificado com Cristo, depois de, inicialmente, tê-lo sido com um pecador carente de resgate. Afora todo o enredo para prová-lo, vemos isso textualmente. Podemos, para não sermos exaustivos, citar três passagens: Marius, quando fica sabendo de toda a verdade sobre o "sogro", vê como "O ex-forçado transfigurava-se em Cristo" (HUGO [1862/19--], v.3, p. 1472). Diante do leito do benevolente ancião que está prestes a expirar, Marius diz a Cosette: "[...] – Aquela barricada, aquele esgoto, aquela fornalha, aquela cloaca, tudo isso ele atravessou por amor de mim, por amor de você, Cosette" (HUGO [1862/19--], v.3, p. 1475). Uma das últimas coisas sobre o que dispõe ao jovem casal, à hora da morte, diz respeito ao amor: "Amem-se sempre muito um ao outro! É o melhor que podemos dar e receber neste mundo: amar-nos uns aos outros!" (HUGO [1862/19--], v.3, p. 1482). Cremos já ter dedicado atenção suficiente às decorrências de suas inclinações. Falemos um pouco do que Javert representa na aludida analogia.

Seu próprio nome diz muito sobre as intenções do seu criador. Javert lembra Javé ou Jeová, o nome principal pelo qual o Deus da Bíblia é conhecido no Velho Testamento entre o povo hebreu. Embora o relato bíblico não estabeleça uma "troca" de deuses quando o Novo Testamento é inaugurado, notamos uma intenção clara do autor de "Os Miseráveis" em distinguir o "espírito" que fundamentou cada um dos pactos. Para o que nos interessa, podemos simplesmente mencionar que o Antigo Testamento, comumente identificado como um período em que uma nação estava sendo formada e separada para ser a representante de Javé na terra, tem seu momento climático com o surgimento do Decálogo no Monte Sinai. Moisés é o legislador que, tendo recebido as tábuas dos mandamentos das mãos do próprio Javé, guiará, instruirá e julgará o povo em formação para a terra prometida. Ressalta-se que os mandamentos estão escritos na pedra, portanto encontram-se exteriores ao homem. A observância prescreve recompensas, e o descumprimento, sanções severas. Temeroso de se encontrar face a face com Javé, o povo se reúne e suplica a Moisés que funcione como intermediário da interpretação daquela legislação. A lei, a rigor, não era relacional, mas um arrazoado de prescrições para regular a conduta da nação dos hebreus na nova terra para onde se dirigiam, Canaã. As intenções eram pouco levadas em conta. Valorizava-se o ato objetivo, aquilo que vinha à luz. Pelas ações, não pelas intenções ocultas, os homens eram julgados.

O que basicamente muda, segundo o Novo Testamento, é o cumprimento da promessa antiga de Javé de mudar o coração do seu povo, concedendo-lhe um novo espírito, depois de ver-lhe a incapacidade para obedecer aos mandamentos. A nova aliança, assim, é a vinda do Espírito de Cristo aos corações dos que nele creem a fim de inscrever não mais em tábuas de pedra, mas em tábuas de carne, os mandamentos de Javé. Comte-Sponville (2005, p. 244), já o observamos, baseado em Spinoza, disse bem isso: "... pelo que Cristo nos liberta da Lei [...], não a abolindo [...], mas consumando-a [...], confirmando-a e inscrevendo-a para sempre 'no fundo dos corações'". O antigo regime mandava amar a Deus com todas as forças e com todo o entendimento. A derrocada comum ao tentar se submeter a esse imperativo era a alegada incapacidade humana de amar, ou de reunir em si as condições ideais para dar a Javé o primeiro lugar. A mudança de regime, segundo os relatos bíblicos, muda também a causa desse conhecido mandamento. Cristo apregoa: "Amai-vos uns aos outros como eu vos amei". Ou seja, o amor, sob essa ótica, só é possível se tiver o *status* de resposta a um amor primordial. Ele, portanto, é consequência de alguém já ter experimentado o amor de Cristo: uma vez que ele vos amou, amai... O amor começaria no amor de Cristo, não no amor do cristão, diferentemente da orientação que se vê nas tábuas mosaicas.

Javert, no enredo de Victor Hugo, como já vimos, cumpre esse papel de o detentor da regra objetiva, que não admite réplica nem emenda. Trata-se de um texto legal plano, sem bifurcação ou dupla interpretação. Sua noção de justiça, tal qual a do Antigo Testamento, é expiatória, destinada a erradicar o mal, ainda que isso signifique aniquilar juntamente o malvado. Qualquer tentativa de jurisprudência é inconcebível e deve ser repelida imediatamente. Ele evidencia uma moral do dever. Não há surpresas para esse exator, tudo já está delineado. Seu encontro com Valjean, personagem que, por sua vez, "parecia que tinha por alma o livro da lei natural" (HUGO [1862/19--], v.1, p.175) e não apenas carrega uma justiça superior, atravessada pela compaixão, mas dela frequentemente está disposto a abrir mão, ainda que tenha de sofrer em lugar de outro o agravo, seu encontro com Valjean, dizíamos, subverte o modo como ele aprendera a lidar com o bem e o mal. Sua morte, na história, seguindo a analogia que depreendemos da criação de Victor Hugo, é o ocaso do antigo regime que perde a validade e a relevância diante da nova ordem, que os Evangelhos assim o traduziriam: "Misericórdia quero, e não sacrifício"[111]. Não poderíamos falar de um aniquilamento da moral. A moral não acaba. Como vimos, Cristo não veio abolir, mas consumar. De acordo com a teologia paulina[112], a Lei mosaica funcionou como tutor, como

[111] Cf. Evangelho de Mateus 9.13; 12.7.
[112] Cf. Epístola de Paulo aos Gálatas, 5.23-25.

uma espécie de aio que apontasse e castigasse as transgressões e, consequentemente, protegesse os tutelados até a "maior idade ética", ou seja, a vinda de Cristo e de seus recursos para amar e cumprir a lei sem a dependência soberana do código exterior. A morte do personagem Javert pode ser tomada sob dois pontos de vista: pela recusa em ver a ética comandando a moral e igualmente pela incorporação desta última pela primeira. No primeiro caso, Javert não pode admitir a "salvação". Está irremediavelmente "perdido". Para alguém que era o dever encarnado, a infração precipitaria o aniquilamento. Somente a morte poderia expiar sua falta. No segundo caso, sua morte figuraria a porta de entrada para a "salvação" pela ética da compaixão. Não se desconsidera o seu delito sob nenhuma circunstância atenuante. Ele continua réu, pois a lei o julgou e o achou culpado. Mas a misericórdia interveio. Não como um benefício inconsequente que o alija de responsabilidades reais, mas como uma fórmula superior de justiça que aposta na sua elevação. Tognetta (2006) afirma que os atos dos que são humanos não poderiam ser julgados apenas pelo uso da razão. O recurso da misericórdia seria o reconhecimento de que "há no mesmo homem que age mal uma condição humana que o conduz a buscar algo de melhor: se superar" (p. 275).

Aristóteles (2007), no livro VIII, em que trata da amizade, liga essa virtude ao amor. Para o pensador, amar parece ser a virtude característica dos amigos, de tal forma que somente os que amam na medida justa são amigos constantes, e só a amizade desses é duradoura. Mas vejamos o que é feito da justiça quando existe amizade nesse nível: "Quando os homens são amigos, não necessitam de justiça, ao passo que mesmo os justos necessitam também da amizade" (p. 173). Podemos tomar esta afirmação de Aristóteles e aplicá-la agora ao que dissemos sobre o fato de a ética contemplar a moral. A moral fazia Javert irrepreensível, mas não o tornava magnânimo. A ética, ao fazê-lo magnânimo, assegurava sua irrepreensibilidade. Para dizer tudo, sua morte é a impossibilidade de continuar sendo apenas justo depois de ter sido atravessado pela compaixão de Jean Valjean.

Ao buscar, na sequência, uma aproximação possível entre compaixão e educação, continuaremos perseguindo a interlocução entre teoria, dados empíricos e literatura.

6.2 – Algumas implicações educacionais

Recentemente ouvimos de um amigo um fato muito interessante que lhe aconteceu quando estava fazendo compras em um hipermercado de uma rede conhecida. Atraído pelo preço promocional de um determinado tipo de carne que a seção de frios não poupava

esforços para divulgar, incluiu uma peça entre os itens de seu carrinho. Para sua surpresa, quando acompanhava a funcionária do caixa que passava os produtos pela leitora ótica, notou que o preço da peça de carne assumido pelo sistema divergia daquele informado pelos cartazes da promoção. Ao questionar a funcionária, recebeu desta a informação de que o preço real era o que a máquina estava apontando, por sinal bem superior ao divulgado ao público. Ela deu uma explicação que não convenceu muito esse nosso amigo e, como resultado, ele decidiu não levar a carne. Um superior que passava pelo local interessou-se pelo assunto e tratou logo de interferir. Desculpou-se com nosso amigo e prometeu resolver o problema, tornando compatível o preço dos cartazes com aquele registrado no sistema. Percebendo uma ligeira indignação e certo descontentamento no cliente, teve uma súbita ideia: presenteou-o com a peça de carne. Ele não teria que pagar nada por ela. Tratava-se de uma cortesia do hipermercado para compensar qualquer aborrecimento.

Esse assunto surgiu quando conversávamos com esse amigo sobre virtudes. Ele fez notar que o comércio há muito já percebeu a força da generosidade, evidentemente usada com flagrantes segundas intenções. O problema poderia ter sido resolvido de forma justa: bastaria ao encarregado dar um desconto que reduzisse o preço àquele informado pela publicidade interna ou, quem sabe, a um meio-termo entre eles, e o "freguês" sairia satisfeito. Mas o funcionário do hipermercado foi além, muito além: presenteou alguém a quem prospectava, doravante, como um fiel e regular cliente do estabelecimento. Arquitetou surpreendê-lo positivamente e, assim, cativá-lo de forma duradoura. O que representaria uma peça de carne se comparada aos incontáveis itens que seriam futuramente consumidos? Embora não inocente quanto ao ardil do hipermercado, nosso amigo revelou comedida admiração.

Esse fato, ainda que escrito por linhas tortuosas, revela a influência das ações com requintes de gratuidade sobre a vida das pessoas. Até o sistema financeiro não ignora isso. A concorrência acirrada entre estabelecimentos de um mesmo segmento de produtos acaba por gerar estratégias que não hesitam se tiverem que fazer da piedade uma fonte de lucros. O *marketing* trabalha bem com a predisposição do consumidor para receber tratamentos afetivos. Lisonjeados pela deferência com que muitas vezes são tratados, os consumidores tendem a atrelar seu consumo às marcas que, eles acreditam, lhes deram provas de interesse, quando não passavam de esforços em prol da fidelização. Estamos diante da "caridade-negócio" ou da "ética negocial" a que se referiu Lipovetsky (1994), já que a instituição pós-moderna, em busca de uma alma através da lógica da dádiva e da benevolência, quer-se portadora de sentido e de valor, por isso "espreita a espiritualidade, a personalidade e a moral" (p. 280).

Mesmo as beligerantes agências de cobrança têm ultimamente mudado sua maneira de atuar. Os temíveis cobradores do passado, verdadeiros capangas agindo em nome dos credores, foram substituídos pelos gentis recuperadores de crédito. Não raro, as lojas de departamento, pressentindo a perda iminente, refinanciam as dívidas de seus clientes em prestações suaves e a perder de vista, não sem lhes vender novos produtos. Esta medida não tem outro intento senão o de ligar ainda mais o cliente ao estabelecimento. Impactado com a diluição das prestações e com a disponibilização de novos produtos, tenderá a corresponder, por uma obrigação interna que se criou, esforçando-se para honrar a generosidade que entende ter-lhe sido dispensada na recomposição da dívida.

Os exemplos se multiplicam. Os que aqui foram dados bastam para demonstrar que as virtudes estão na mira do mercado. Antigas fórmulas não são páreo para fazer frente a estratégias cada vez mais atraentes, elaboradas com o fim de manter empresas vivas diante de tão selvagem competição. É todo um estilo de comunicação que se desenvolve levando em conta "a necessidade de um capital de confiança" (LIPOVETSKY, 1994, p. 299) do público.

A pergunta que se impõe é a seguinte: se as virtudes (ou, melhor dizendo, um simulacro delas) são empregadas por meios capitalistas escusos e não raro logram, graças ao ambiente afetivo que se cria em torno das instituições, consideráveis resultados, ao menos no escopo daqueles pretendidos pelas estratégias estudadas, por que não um investimento de toda ordem a partir das virtudes nos recantos familiares e escolares? Não um investimento pragmático cujo único fim seja o de livrar pais e professores de dissabores presentes e futuros, portanto interesseiro. Mas um plantio para formar cidadãos mais generosos, compassivos, solidários, justos, que inspirem confiança e ajam com honradez em todos os âmbitos da vida. Pessoas que aprendam não apenas ouvindo discursos, mas experimentando, em situações concretas da vida, o benefício de entrar em contato com outras pessoas virtuosas.

Mas não sejamos tão afoitos nem simplifiquemos demais as coisas. E esclareçamos logo: não pretendemos fundar uma pedagogia das virtudes, tampouco criar um método de ensino da compaixão. Isso seria desastroso, para não dizer risível. A compaixão, acreditamos, por motivos que adiante discutiremos, está para além da possibilidade de ser transmitida sistematicamente. Ou é compartilhada por pessoas que fizeram dela um estilo de vida, ou deveremos nos contentar em artificializar o processo com sermões e lições de moral, estando preparados para os sobrolhos franzidos e a defensiva característica dos que se sentem vítimas de doutrinação.

Espaço por excelência das relações, logo da possibilidade de relações éticas, (TOGNETTA; VINHA, 2009); verdadeira usina de sentidos, tanto morais quanto éticos, uma

vez que favorece a convivência e a aquisição de direções para a vida (LA TAILLE, 2009a), a escola, no entanto, poderá proporcionar experiências de compaixão somente por meio de indivíduos, nunca com base em planejamentos pedagógicos, e isso por um motivo inelutável: as instituições até tentam demonstrar afetos, como vimos anteriormente, mas fracassam toda vez que o alvo de tal benevolência se percebe apenas um meio que um compromisso profissional inspirado numa cartilha de conduta organizacional não pôde desconsiderar. Além do mais, o flagrante interesse descaracteriza a pretensa virtude. A competência ética de uma instituição é da ordem da justiça, não importam os apelos publicitários, as logomarcas que estampam sorrisos, coraçõezinhos e outros signos afetivos. Bem menos relacional, a justiça que se espera parta de uma instituição é a garantia de que haverá um equilíbrio entre o fornecimento de bens e serviços e o pagamento adequado por eles, ainda que sob a forma de impostos. A garantia de que não se foi lesado por uma pessoa jurídica já basta ao consumidor e à clientela. Como a compaixão, cujo fundamento de veiculação é totalmente pessoalizado, poderia ser a prerrogativa do Estado, de um estabelecimento comercial e mesmo de uma entidade beneficente? Estritamente relacional, a compaixão não dispensa o contato humano. Aquele que dela se beneficia não pode ser cuidado, no sentido pleno do termo, por uma instituição, apenas por um igual. Vale notar que a intervenção humana muitas vezes – posto que quem movimenta empresas são pessoas – não passa da terceirização de uma filosofia administrativa e patrimonial que um estatuto ou uma tradição comandam.

Qual então o proveito de saber que um atendimento magnânimo de compaixão produz considerável repercussão e favorece o *querer fazer* moral, se precisamos aceitar o fato de que tal fenômeno, ao circunscrever-se aos domínios da pessoalidade, torna inviável sua multiplicação pelas instituições, em geral, e pela escola, em particular? Responderíamos de duas formas antagônicas a essa pergunta: seria de nenhum proveito se, conforme temia Piaget (1948/1994), a escola se separa da vida; e, de outra sorte, seria de grande proveito se não houvesse essa disjunção. Expliquemo-nos. Como pudemos observar, o problema aparece sob dois aspectos: 1) como a educação escolar pode se beneficiar da influência da compaixão e 2) que pessoas quase heroicas serão essas por meio das quais a compaixão poderá exercer influências sobre outros. Não é difícil reconhecer as proezas de que os laços sanguíneos e afetivos são capazes. Mas quando eles estão ausentes ou não são tão intensos, o que se pode esperar? Levando em conta que Puig (1998, p. 233) disse que “não se pode exigir excelência moral dos educadores, apenas correção moral e conhecimentos técnicos e culturais”, a tarefa que o segundo aspecto propõe se complica ainda mais. Vamos, por ora, deixar suspensa essa

difícil questão e verificar primeiramente como a compaixão pode influenciar o ambiente escolar.

6.2.1 – Compaixão e educação

Simplifiquemos, primeiro, para depois ampliar nossa reflexão: a compaixão poderá estender-se aos ambientes escolares desde que a escola não se separe da vida. Se, por um lado, ninguém pode dar o que não tem e tampouco se poderão institucionalizar as virtudes, por outro, quem tem alguma coisa não precisa se sentir obstado pela passagem do privado para o público, afinal é a mesma pessoa, não importa que em outra atuação, que ali comparece. Ninguém é pago para ser compassivo, dir-nos-ão. Correto. Mas ninguém precisa de aumento de salário para que não deixe de sê-lo. Exercer compaixão não é incorrer numa descaracterização funcional, mas continuar edificando profissionalmente sobre alicerces que transcendem a profissão, uma vez que dizem respeito à identidade, às *representações de si*. É por isso que a compaixão somente sobreviverá nos recintos escolares, seja por meio de professores, seja por meio de alunos, se sua orientação for do tipo *lato sensu* e estiver impregnada no indivíduo, depois de ter sido construída por ele, como alguns traços de caráter pelos quais é reconhecido. Como uma tentativa, à maneira de uma desincumbência de um papel, ela naufraga. Sabemos que vida privada e escola estão imbricadas quando a saída do primeiro ambiente e a entrada no segundo, descontadas as particularidades que as máscaras sociais de cada um deles protagoniza, não artificializam ou contradizem, em essência, o indivíduo.

Por dever mais ao coração e ser mais subjetiva, singular, afetiva e espontânea, se comparada à justiça, a compaixão sente-se mais à vontade nos domínios privados. Sua presença na escola é uma transposição do privado para o público, do pequeno para o macro, do particular para o universal. Na verdade, depois de ser desejada como um ideal que se fez universalizável, retorna ao particular, onde se "vacina" contra sua descaracterização, e é devolvida para o universal. Ela se faz presente ali não porque um planejamento a supõe, mas porque indivíduos compassivos, ou desejosos de o serem, compõem aquele ambiente e permeiam qualquer planejamento com um "complemento de alma". Em outras palavras, porque tais indivíduos não conseguem simplesmente deixar de ser o que são ao cruzar o limiar de uma porta. Assim, a escola é um *locus* importante, e evidentemente privilegiado em virtude de sua razão de ser, "a não ser que se julgue a escola totalmente inócua em termos de influência sobre os valores de seus alunos" (LA TAILLE, 2009a, p. 274), onde pessoas

compassivas podem socializar sua virtude. Portanto é o convívio, não a instituição, que pode se pautar pelo *estar com* e *para outrem*. Da instituição o que se espera é a justiça. Mas quando não se resiste à tentação de domesticar a compaixão (paradoxalmente, pois ela é mais doméstica do que pública), repete-se o erro da filantropia institucionalizada das morais do dever democráticas: estabelece-se um critério moral e racional para que ela entre em ação. A assistência deixa de ser um fim em si e promove ações eficazes na direção dos necessitados que sejam "merecedores", afinal é preciso desencorajar a mendicância, a ociosidade e a dissimulação. A eficácia aplicada à virtude, nesse caso, tem declarado objetivo: corrigir as condutas indignas (LIPOVETSKY, 1994). Essa eficácia é estranha à compaixão, que não compartilha da mesma exatidão e linearidade que o registro da justiça patenteia. É por isso que devemos ser cautelosos quanto à institucionalização da compaixão. E como isso não se daria se a escola, como uma instituição, fundamenta-se sobre o paradigma positivista da ordem e da eficácia? Conclui-se, portanto, que a compaixão nunca deverá sair das mãos de pessoas e se transformar numa técnica.

Smith (1759/1999) amplia um pouco essa distinção entre o registro da justiça e o das outras virtudes e nos ajuda a compreender até onde podemos ir com uma e outras sem o perigo de colocá-las no "lugar" errado. Segundo ele, as regras da primeira podem ser comparadas às regras gramaticais: precisas, exatas e indispensáveis, enquanto que as regras das outras virtudes, àquelas que os críticos estabelecem para alcançar o sublime e elegante na composição, que "nos apresentam mais uma ideia geral da perfeição que deveríamos buscar, do que orientações certas e infalíveis para a atingir" (p. 213). Segundo Smith, se seguir as regras, o indivíduo conseguirá escrever corretamente do ponto de vista da gramática. Da mesma forma, complementa o autor,

> talvez se possa ensiná-lo a agir com justiça. Mas não há regras cuja observância nos conduzirá infalivelmente a alcançar o elegante e o sublime na prosa, embora haja algumas que possam nos ajudar, em certa medida, a corrigir e a determinar as vagas ideias que do contrário poderíamos formar sobre essas perfeições (p. 213).

Assim, não há regras que nos guiem infalivelmente em todas as ocasiões com justa magnanimidade ou beneficência apropriada, embora haja algumas regras que nos ajudem a corrigir as ideias imperfeitas que podemos formar dessas virtudes. Ou seja, precisamos de justiça, e que bom que a "vida boa", aconteça em que âmbito acontecer, precise de "instituições justas", como quer Paul Ricouer (em LA TAILLE, 2006a). Mas dentro dessas instituições justas, serão pessoas, e não planejamentos ou metodologias, que precisarão viver

"com" e "para" o outro. Puig (1998) foi preciso quando reconheceu a comunidade como um espaço não apenas das formas de relação baseadas unicamente na justiça, tampouco limitado às inter-relações solidárias e de reconhecimento recíproco. "Cabe preservar", diz ele, "simultaneamente o trato igual e equitativo, com a vinculação cálida e benevolente entre os indivíduos e coletivos sociais" (PUIG, 1998, p. 144). Da justiça e solidariedade dependeria a sobrevivência da comunidade. Da mesma forma, a identidade dos sujeitos que a constituem não poderá ser unicamente uma forma baseada no dever ou no amor. "Um e outro princípios se entrecruzam sem perda para nenhum deles. Sabemos o quanto são importantes as relações baseadas simultaneamente na justiça e no calor humano quando se trata de conduzir um processo educativo" (p. 145). Sem as regras gramaticais, para recuperar a metáfora de Smith, a escrita se perde numa lógica incompreensível e estranha ao usuário de determinada língua. Precisamos, portanto, de regras claras para ordenar a comunicação. Mas sobre o fundamento desses dispositivos, pode-se construir com beleza, com criatividade, com felicidade. Não há felicidade possível, nem beleza, nem criatividade sem o ancoradouro. Mas até quando este perseverará se não for nutrido com a possibilidade de se atingir o sublime e o elegante para os quais o ideal aponta? Mas atenção: como se trata de um ideal atingível, uma transcendência na imanência, podemos formar uma ideia precisa sobre sua perfeição, há elementos para isso. Na prática, nada impede de os planejamentos escolares, em particular, e institucionais, em geral, pretenderem conquistar ambientes mais virtuosos. A justiça poderá nos ajudar muito nisso, garantindo o ambiente cooperativo de convívio para que as atitudes benevolentes "decolem". O que os programas, porém, não poderão fazer é demarcar, *pari passu*, sua ocorrência e elencar procedimentos controlados para fazer a magnanimidade funcionar. A subjetividade que caracteriza as "virtudes do coração" acaba por despistar todas as nossas honestas tentativas de enquadrá-las num programa eficiente. Como são relacionais, sua incidência nos contatos atendem às singularidades que cada novo agrupamento renova.

As instituições são um viveiro estuante de técnicas e métodos destinados a mudar as pessoas, a influenciar seu comportamento. Na escola verificamos como isso está a serviço de esculpir a figura ideal de indivíduo, representação coletiva, de acordo com Barrerre e Martuccelli (2001), à qual ainda se insiste em aderir de uma maneira ou de outra. A compaixão tem um funcionamento desarmado de tal condicionamento. Se, conforme esses autores, os tempos atuais são marcados por uma erosão dos sentidos que os fundamentos morais garantiam, e o individualismo e o utilitarismo surgem como legítimos ideais pessoais, fica explicado o fato de a compaixão ter sido aposentada a um canto da sociedade, quando não reconfigurada para continuar sobrevivendo. A compaixão é a virtude do dom de simplesmente

estar presente ao lado de outros. Mas onde a compaixão se somos levados a acreditar, conforme Nouwen, McNeill e Morrison (1998, p. 24), que a presença precisa ser útil? Para que visitar alguém quando não podemos lhe fazer nada, nem mesmo lhe ser úteis? Segundo os autores, acabamos esquecendo que muitas vezes é a "simples" e despretensiosa presença que confere consolo e conforto ao infortunado quando pouco ou nada se pode fazer. Trata-se de uma presença em que se compartilha da impotência de outrem, o que leva o compassivo a desistir do controle e da autodeterminação. Ele só pode oferecer a sua presença. Ora, esse é um "rosto" que a instituição, não importa que não lucrativa, não poderá oferecer, uma vez que utilidade e controle são quase um *a priori* delas. Se a compaixão se institucionaliza, perdemos o melhor dela. As soluções são importantes: o que seria de nós sem elas? Ainda bem que temos instituições para que sejamos beneficiados quando a compaixão não pode dar mais do que calor humano. Mas está nesse calor algo que é singular na compaixão: quando alguém anda conosco em nossa dor, a despeito de muitas vezes não se evidenciarem soluções visíveis, algo acontece. Enquanto compartilha a nossa dor, recebemos da sua vida.

Mas como então uma educação compassiva sem que se descaracterize a função de docentes e discentes? Bem, desde o início chamamos a atenção para a dificuldade desse mister. Da parte do professorado, ela poderá continuar sendo profissional e ainda se manter compassiva. Mas não vemos como poderá ser compassiva se se apresentar fundamentalmente corporativa, impessoal, bancária e autoritária. Para tanto, o ambiente cooperativo é imprescindível. Ele pode criar núcleos de intimidade no meio da coletividade, onde a vida possa ser compartilhada, uma vez que não é possível cooperar com todos ao mesmo tempo. Porque aproxima de fato as pessoas e as liberta da virtualidade das aglomerações públicas, esse recanto menor de cooperação pode contribuir para desestimular a competição e promover a solidariedade. Nouwen, McNeill e Morrison (1998) afirmam que muitas vezes a nossa busca de sentido, logo de nossa identidade, é preenchida com a garantia, vinda da escola, da publicidade, dos executivos das empresas, dos pais, entre outros, de que somos a diferença que fazemos. Ou seja, é por meio dela que somos reconhecidos, respeitados, rejeitados ou menosprezados. Se somos mais ou menos inteligentes, práticos, fortes, ágeis, habilidosos ou elegantes, depende daqueles com quem somos comparados ou com quem competimos. É disso também que advém nossa autoestima e o motivo de investir nossa energia para continuar acentuando as diferenças entre pessoas e grupos de pessoas. "Assim, nos definimos a nós mesmos de forma que exige que mantenhamos distância uns dos outros. Somos muito protetores dos nossos próprios 'troféus'. Afinal de contas, quem somos nós, se não podemos apontar com orgulho para algo especial que nos situa a distância dos outros?" (p. 30). Esta

competição é a causa de não entrarmos em solidariedade uns com os outros e o que nos impede de sermos compassivos. É porque temos medo de não conservarmos intactos os nossos "equilíbrios" que nos fechamos à cooperação. Da própria cooperação, à medida que as pessoas passam a se conhecer mais profundamente (se houver verdadeira cooperação, isso é inevitável, a menos que falemos de cooperação como de uma técnica educacional estratégica e impessoal), emergirão necessidades e respostas a elas. O humano, se tem ocasião para além de um encontro epidérmico, pode suscitar o humano. Mas não entremos ainda totalmente em nosso segundo aspecto.

Uma forma não institucionalizada de demonstrar compaixão ou generosidade pode-se observar, por exemplo, na maneira como os professores ministram as suas aulas. Tudo bem que a relação contratual que os coloca dentro das salas de aula não exige excelência, apenas correção, como já vimos. Mas à competência pode-se aliar a generosidade de acrescentar ao conteúdo transmitido, além da integridade e veracidade das fontes comprobatórias confiáveis, nuances que despertem novos interesses, uma didática que suavize a exposição, uma metodologia que prepare sua audiência, apresentando, antes das respostas, as perguntas que levaram àquelas. Enfim, um esforço que se antecipe à incompreensão dos alunos e anteveja formas de atravessar eventuais dificuldades. Assim, a virtude, como a queria Aristóteles (2007), para de flutuar nesse limbo entre o sagrado e o humano e se incorpora nas práticas das atividades do cotidiano. Com isso, dois benefícios poderão ser aguardados: a excelência nas funções e a desfragmentação entre a vida e o sempre maldistinto "espaço de espiritualidade" que, de uma forma ou de outra, acaba nos governando. Em termos simples, dar uma aula sobre "o realismo na literatura", por exemplo, dependendo da excelência do praticante, pode ser uma das formas de fazer o bem.

Essa benevolência dentro da sala de aula, se quisermos descer a mais uma especificidade, poderia ter lugar se uma reengenharia fosse operacionalizada. Essa é a metáfora de que se vale Stephen Kanitz (2000) ao propor nada menos que uma revolução no *modus operandi* do microcosmo que depende em grande parte do professor, uma vez que a instituição nada obsta a isso. Ironicamente, ele diz que a profissão mais importante para o futuro de uma nação é a do arquiteto. Mas não qualquer arquiteto. Especificamente o arquiteto de salas de aula, que engendre tal reconfiguração a fim de que as aulas deixem de ser centradas no *locus* arquitetônico da sala, o professor[113], na maioria das vezes um ator obrigado a entreter por cinquenta minutos ou mais um bando de desatentos.

[113] Segundo Constance Kamii (apud VINHA, 1997, v.1, p.165), "é extremamente árduo para um professor cessar de ser o centro todo-poderoso e onisciente da classe".

> Não é por coincidência que somos uma nação facilmente controlada por políticos mentirosos e intelectuais espertos. Nossos arquitetos valorizam a autoridade, não o indivíduo. Nossas salas de aula geram alunos intelectualmente passivos, e não líderes; puxa-sacos, e não colaboradores. Elas incentivam a ouvir e obedecer, a decorar, e jamais a ser criativo. (KANITZ, 2000, p.23).

Segundo Kanitz, as aulas existem para exercitar nossa capacidade de raciocínio, de convencer os colegas, de forma clara e concisa. Com elas, aprendemos a ser objetivos, a mostrar liderança, a resolver conflitos de opinião, a chegar a um comum acordo e obter ação construtiva. Mas como se o importante na educação brasileira é anotar as pérolas de sabedoria? Como, se alguém, ao virar o pescoço para o lado, é chamado à atenção? O jornalista acredita que talvez seja por isso que tão poucos brasileiros escrevem e expõem suas ideias. As reclamações dos alunos são dirigidas ao governo da sala. Não se olha para o lado para trocar ideias e, quem sabe, resolver os problemas sozinhos[114]. Ele finaliza seu texto fazendo um apelo:

> Se você ainda é um aluno, faça uma pequena revolução na próxima aula. Coloque as cadeiras em semicírculo. Identifique um problema de sua comunidade, da favela ao lado, da própria faculdade ou escola, e tente encontrar uma solução. Comece a treinar sua habilidade de criar consenso e liderança. (p.23).

Como será possível reverter um quadro como esse? Somente se a generosidade e a compaixão intervierem. Isso mesmo. Não as estamos descaracterizando nem adaptando à realidade educacional, mas procurando visualizar um espaço em que elas poderão se entremeter e cumprir o papel que lhes é próprio. La Taille (1996, p. 156) pergunta: "Como educadores encravados em seu cotidiano podem levar as crianças a vislumbrar um mundo diferente? Formar homens iguais àqueles que já existem é mais fácil que formar homens diferentes, de certa forma 'superiores'". Concordamos com isso. Vimos como a justiça de Javert acabou transcendida pela compaixão de Jean Valjean. Transcendida, não superada. Ações educacionais como as que Kanitz acima descreveu envolvem entrega, uma vez que confundem a previsibilidade de nossa forma de atuar. Exigem exposição, a vulnerabilidade de ter que deixar o lugar de "intocável", "infalível". Tal reengenharia não se articula se a compaixão e a generosidade não nos fizeram capitular primeiro diante da necessidade de uma

[114] Haguette (apud VINHA, 1997) vê na imaturidade moral dos educadores um grande entrave para a construção de ambientes cooperativos na sala de aula.

intervenção social pela qual a educação precisa se responsabilizar. É da cooperação que brotarão mobilizações acertadas. Mas tudo começa quando o modo de fazer educação é ultrapassado pelo, mais uma vez o repetimos, “complemento de alma”.

Smith (1759/1999) apresenta um exemplo interessante colhido de uma realidade de sua época, distante no tempo em relação à nossa, mas nem um pouco estranha aos conceitos que aqui discutimos. Ele conta que nas regiões pastoris da Escócia, localizações em que a autoridade da lei não era suficiente para proteger seus moradores, as famílias se associavam e se concentravam para garantir sua defesa comum. Todos, dos superiores aos inferiores, tinham maior ou menor importância uns para os outros. A concórdia entre eles estava para o fortalecimento dessa segurança como a discórdia, para a sua debilitação. Porém, nas regiões comerciais, onde a autoridade da lei bastava para proteger o mais humilde dos homens do Estado, os descendentes de uma mesma família, sem motivo para continuarem juntos, naturalmente se separavam e dispersavam, conforme interesses ou inclinações os conduziam. “Em breve deixam de ser importantes uns para os outros, e em poucas gerações não apenas perdem todo o cuidado uns pelos outros, mas toda a lembrança de sua origem comum, e do laço que havia entre seus ancestrais” (SMITH, 1759/1999, p. 279).

Se é anacrônica enquanto técnica a benevolência nas instituições, igualmente o é toda tentativa de tornar relacional a lei em todo o seu decurso de objetividade. Cremos não precisarmos retomar, nesse ponto, a precisão da justiça e a imprecisão das outras virtudes. Em hipótese alguma pretendemos advogar em favor do desprezo da justiça e todas as suas formulações para a manutenção da ordem nas escolas. É a horizontalização de segurança de que não podemos prescindir. Mas é possível, e diríamos necessário, levantar perpendiculares neste horizonte. Um esforço de cooperação pode oferecer complementos que o fundamento não teria podido, sozinho, providenciar. As relações podem criar contratos não escriturados, porém solidamente estabelecidos, inspirados nos afetos, o que, sem dúvida, como temos estudado, favoreceria em grande medida, em virtude de sua interiorização, a compreensão de seu código invisível e, logo, seu funcionamento autônomo. Interessante, levando em conta o exemplo acima, como a compaixão e a generosidade – sem dúvida, alicerces do respeito mútuo e da cooperação – podem levar a justiça a uma maior efetividade. Se à instituição cabe formular estatutos e planos pedagógicos justos, daqueles que serão seus executores depende o ir além dessa forma básica de justiça, sob pena de, em não o fazendo, continuarem confortáveis com a lei dada de antemão para garantir que os próprios direitos não serão violados, ao mesmo tempo em que continuam dispersos, heterônomos e impermeáveis a uma maior interação afetiva com os pares. Quando a justiça nos basta, quando suas leis nos

protegem, quando por seu intermédio nossos direitos estão a salvo, o que mais nos resta senão continuarmos individualistas e alheados do compromisso de alteridade? Mas se a "lei" vem da cooperação, então ela é relacional, foi investida afetivamente por quem de sua construção participou, e sua manutenção depende de o outro não se afastar de seu próximo, tanto quanto este dele. Temos, assim, um motivo para continuarmos juntos e importantes uns para os outros. É nestas margens não previstas que a compaixão pode não apenas encontrar espaço, sem se descaracterizar, mas evitar que a justiça, sozinha, veja a ordem sendo mantida e as pessoas cada vez menos ligadas e pouco pertencendo umas às outras. A compaixão é a possibilidade de os relacionamentos se desenvolverem quando eles já têm a garantia, pelo menos escriturada, de que receberão o mínimo para não se esfacelarem.

A lei pode funcionar como uma declaração de independência em relação ao outro, quando não um parâmetro que a adequação do indivíduo em relação a ela pode fornecer-lhe para ver-se superior a seu semelhante. Uma tentativa de continuar mantendo o controle, já que a cooperação abala a previsibilidade a que o individualismo se agarra. Quando as pessoas percebem que são muito mais protegidas porque são amadas, porque mantêm vínculos duradouros e que as enraízam no chão da história do que porque detêm o direito de serem protegidas, elas começam a ensaiar passos para erigirem, juntamente com outros, a perpendicular de que fizemos menção há pouco. Tudo bem que se relacionar é incomparavelmente mais complexo e difícil do que seguir as regras, mas estas não podem fornecer as respostas para as questões profundas do coração. Tampouco podem nos amar. A lei garante, sim, a sobrevivência. Mas onde a felicidade se os direitos que o código evidencia se colocam como um fácil substituto para a difícil tarefa de se relacionar? O relacionamento envolve, muitas vezes, abrir mão dos direitos.

Vimos em Lipovetsky (1994) como, com o apagamento das grandes proclamações moralistas, uma reatualização das preocupações éticas se difunde pelas esferas do meio ambiente, das ciências biomédicas, da mídia e também das instituições. Segundo o autor, o que a vida pública precisa não é de exortação à virtude pura, mas de "*inteligência responsável* e de *humanismo aplicado*, os únicos capazes de estar à altura dos desafios da época" (p. 240, os grifos são do autor). Em outras palavras, a política e a economia sem ética são diabólicas; a ética sem conhecimento, ação política e justiça social é fraca. Barrere e Martuccelli (2001, p.262) veem nessa reorientação ética a principal dificuldade da escola:

> Ao se definirem como os últimos "baluartes" da civilização, tanto os docentes como os discursos institucionais, que se atêm demais a uma

> representação ideológica da ordem social, custam a reconhecer a legitimidade das preocupações éticas contemporâneas e continuam associando-as em massa a um individualismo dissolvente. Entretanto, toda possibilidade de renovação nesse campo exige que se atente cada vez mais para essa legitimidade.

Se, por um lado, essa renovação ética pode favorecer a permeabilidade aos sentimentos morais na escola, o que significaria, se eles se ligassem à identidade dos indivíduos de forma privilegiada, nada menos que um grande impulso para a formação de personalidades éticas, por outro, é preciso reconhecer que nem só de benevolência a escola poderá viver, diante de tão grandes exigências planetárias. Precisamos de compaixão, mas também de eficácia, e esta não chega senão pelo ensino denso e responsável de saberes e conhecimentos os mais variados:

> [...] não são as homenagens à generosidade que farão recuar as ameaças ecológicas, que criarão empregos, que permitirão uma melhor justiça na empresa, que melhorarão a qualidade da informação. A generosidade é uma virtude privada, não pode servir de princípio de ação para uma melhor organização da vida coletiva. (LIPOVETSKY, 1994, p. 241).

Evidentemente que com uma lógica utilitarista sempre se correm riscos, adverte o autor, mas há mais a se esperar dela do que de uma moral tão elevada quanto inaplicável ao mundo, sobretudo a este, pós-moderno. Sem ser contrária aos interesses, essa ética, no entanto, pode contribuir para transformar muitas práticas sociais e construir um mundo não ideal, mas menos cego e talvez um pouco mais justo. Trata-se de uma ética inteligente, um meio-termo aristotélico entre o moralismo "sem mão" e o cinismo da "mão invisível". Para ficarmos num exemplo dessa mediania, lembremos a filosofia da investigação que coloca lado a lado a firmeza do princípio de respeito pela pessoa e a flexibilidade exigida pelo progresso científico: recusa-se tornar o homem uma cobaia tanto quanto abrir mão de um meio necessário ao desenvolvimento do saber e de utilidade coletiva.

Não vemos, em absoluto, qualquer contradição com o que vimos desenvolvendo anteriormente. Vislumbramos, sim, oportunidades, não impossibilidades. Essa ética mais "elástica", bem menos afeita à racionalidade tecnicista e positivista, pode também ser mais permeável à compaixão e aos sentimentos morais, em geral, na escola. Basta lembrar como se reconfigura a ideologia dominante do trabalho nesta sociedade dita pós-moralista: de um dever para com Deus e os outros, torna-se uma ação prestativa pura a serviço da produtividade da empresa. "Passamos da moral *solidarista* do trabalho para a ética pós-

moralista da excelência, do desafio permanente [...]" (LIPOVETSKY, 1994, p. 203), comandado pela exigência operacional de vencer, de "ser o melhor". Ao invés da obrigação de "trabalhar com toda a alma", tem vez o "desejo pessoal de se ser bem-sucedido naquilo que se começa a fazer, de se sentir orgulhoso e responsável face à sua tarefa, de progredir, de encontrar um sentido para o que se faz" (p. 208). Cremos, por tudo o que já discutimos anteriormente, estarmos bem mais perto da compaixão, nesse contexto, do que nos seria permitido admitir sob circunstâncias de um dogmatismo moral.

Na esteira dessa reorientação, persiste, no entanto, a dificuldade da escola em compreender o retorno das indagações éticas que surgem como consequência do processo de deserdação por que passam as sociedades modernas. Com a queda dos universais concretos (BORNHEIM, 1992), algo continua sendo necessário fazer para que nem tudo seja permitido. A pergunta é "o quê?". E para quem, se o modelo ideal de sujeito para o qual as morais do dever apontavam aparece dessubstantivado? A meio caminho entre a agonia moral e a renovação ética, a escola, instituição onde forçosamente essas indagações rebentam, é simultaneamente "o palco de uma crise moral e de uma transição inacabada rumo a uma primazia da ética que deve, ao mesmo tempo, aprender a reconhecer, estimular e forjar" (BARRERE; MARTUCCELLI, 2001, p.275). Essa transição inclui, sobretudo, as relações, que não se constroem mais em torno de deveres ratificados pela tradição e alimentados por fortes princípios hierárquicos, mas antes "por considerações imanentes que participam do projeto de uma boa vida" (p.268). Se na antiga ordem moral as relações pedagógicas não passavam de um canal de transmissão, que era preenchido pelo respeito e admiração que os alunos deveriam sentir pelo docente, a nova exigência ética se articula em torno da abertura para a comunicação, horizontalizando as relações: estas, em si e para si, são dotadas de um significado central. De acordo com Barrere e Martuccelli (2001, p.270), se a moral do dever levou às vezes à exclusão do Outro, "a preocupação ética com a comunicação tem mais condições de garantir, pelo menos num primeiro tempo, uma abertura indispensável para o Outro". Neste espaço educacional, convivem docentes que vivem uma crise profunda por não verem nenhum sentido no seu fazer pedagógico com outros que já souberam se adaptar, segundo os autores, dizendo adeus a qualquer projeto educativo em que as considerações morais primavam amplamente sobre as preocupações éticas. "Alguns, por bem ou por mal, acabaram aceitando a centralidade do indivíduo em relação à instituição, reconhecendo, então, quase integralmente, a legitimidade das preocupações éticas" (p.275).

Não há dúvidas de que essa escola, que vemos transitar de um "modelo kantiano de pessoa, do indivíduo autolegislador que monologicamente justifica a universalização de seus

critérios morais, a um modelo de pessoa definido em função de suas competências comunicativas" (PUIG, 1998, p. 101), estará muito mais receptiva a um convívio pautado pelos sentimentos morais. A escola poderá funcionar bem como essa "crisálida" transicional que encerra uma fase e inaugura outra (do dever menos orientado de modo institucional e mais a serviço dos indivíduos – menos moral e muito mais ético), acalmando as ansiedades e fornecendo as explicações enquanto o processo não se completa.

Mas sejamos comedidos em nosso entusiasmo: não estando protegida de virar mercadoria, mais uma nas gôndolas de ofertas pós-modernas, a ética pode empatar algumas das melhores iniciativas de formação solidária, compassiva e generosa. Reencontramos aqui o receio de ver as virtudes assumindo nas escolas a versão educacional de sua figuração empresarial como chave do sucesso, ou de sua figuração místico-esotérica de panaceia, via literatura de autoajuda, para os males mais diversos da alma. Nesta época de moda generalizada, os valores transformam-se em objetos e a ética em "modética". A ausência de referenciais estáveis desenterra tudo: tradição, sagrado, moral. É a famigerada "procura identitária para gerir a avidez de sentido" (LIPOVETSKY, 1994, p. 286).

Resta-nos agora refletir um pouco sobre que pessoas quase heroicas são essas por meio das quais a compaixão poderá exercer influências sobre outros.

6.2.2 – Rejeitando o real como o inelutável: pautas de excelência literárias

Já tivemos oportunidade de ensaiar algumas considerações na direção de algumas considerações quando fizemos menção ao ambiente cooperativo. Havíamos dito que o ambiente cooperativo é um encontro de humanidades. Aliás, é desse encontro com outrem que desponta, de acordo com Piaget (1932/1994), a necessidade moral. A cooperação "coage" o indivíduo a se ocupar, sem cessar, do ponto de vista de outrem, o que faz comparando-o ao seu. Não é difícil identificar a possibilidade de simpatia em operação aqui. E mais: na reciprocidade, há uma tendência à "moral do perdão e da compreensão" (PIAGET, 1932/1994, p. 180), logo também à da compaixão. Se houver, igualmente, verdade nesse encontro, de maneira que os envolvidos consigam interagir com considerável profundidade, as necessidades aflorarão e a compaixão e a generosidade poderão ter ocasião. Se conseguirem, no ambiente cooperativo, este prenhe dos sentimentos de confiança, simpatia, valor de si e do outro (LA TAILLE, 2006a ; TOGNETTA, 2006), conquistar um outro significativo, que é ético porque inclui a alteridade como elemento integrante de seu projeto de felicidade, as pessoas terão também os atendimentos compassivos, bondosos, misericordiosos de que terão

necessidade. Basta lembrar de nosso permanente estado de "não-acabamento", ao qual se referiu Puig (1998), para concluir que nossas carências fornecem terreno fecundo para a intervenção virtuosa daqueles que conosco interagem. Nossa incompletude sempre reclama cuidados, às vezes suscita compaixão. Entreveem-se oportunidades. Lipovetsky (1994) nos chama a atenção para uma delas: segundo ele, nos domínios privados, é possível haver um retrocesso ao dever, não litúrgico como o kantiano, mas espontâneo, sentimental, voltado para a "pequena sociedade". Embora tenha relacionado essa "pequena sociedade" à família, ambiente de afetividade de onde emergem vários "imperativos", vemos também uma possibilidade de o termo ter uma aplicação mais abrangente e alcançar esferas além daquelas do universo fraterno-familiar, sem, contudo, perder sua característica de amabilidade e alianças relacionais e de pertencimento. Isso poderia ser conseguido no ambiente cooperativo, nos núcleos públicos de intimidade de que falávamos, capazes de dissolver a impessoalidade e a virtualidade dos grandes ajuntamentos e, ainda assim, continuar colocando, por meio de várias células, todo o grande tecido social em contato. Garantem-se relações de vínculos sólidos e aprofundados no pequeno e imediato sem que se dispensem os compromissos e tarefas que o grupo maior demanda, e que acabam integrando todos os que o constituem. Partindo do privado, a proposta da compaixão não somente oferece o conteúdo característico de sua natureza às pessoas quando chega ao público, mas introduz também a forma peculiar, pessoalizada e de "aconchego" de sua manifestação para ajudar a reconfigurar esse ambiente, começando por suscitar nele necessidades que sua austeridade até então tolhia.

Mas isso não é tudo nem suficiente, pois o "surgimento" da necessidade não garante a virtude para fazer frente a ela, mesmo que da dor – o cotidiano basta para provar – emanem imperativos humanitaristas, o que, de forma imprevisível, costuma coroar heróis. Há pouco falávamos de uma "avidez de sentido", ligada à descoberta de si, que os novos tempos democráticos não vêm conseguindo satisfazer. Já vimos em La Taille (2006a) que o "para que viver" responde por uma necessidade psicológica incontornável da "vida boa". Este mesmo autor (LA TAILLE, 2009a) aborda com propriedade a responsabilidade da instituição escolar, sob vários aspectos, na formação existencial de seus alunos. A procura de sentido, neste ambiente que é uma verdadeira usina deles, é uma resistência à instalação da "cultura do tédio". Mas há uma outra dimensão da felicidade, cuja falta de êxito em sua concretização liga-se diretamente ao mal-estar moral contemporâneo: a expansão de si próprio, relacionada à busca de uma identificação com *representações de si* de valor positivo. La Taille (2009a) mostra, acerca desse segundo aspecto, como a sociedade pós-moderna alimenta uma "cultura da vaidade" e não do autorrespeito, estando nesse fato, em boa medida, a explicação para o

crepúsculo atual do dever, uma vez que as escolhas para o plano ético não incluem como centrais os valores morais, estando estes frequentemente desvalorizados pelo entorno social.

Alfred Adler (1935), como já vimos, postulou que a superação é a lei fundamental da vida. A contínua aspiração à segurança nos impulsiona rumo à superação da realidade atual em favor de outra realidade melhor. Para o autor, mal provido pela madrasta natureza, o homem foi equipado com a sensação de inferioridade, que é sua verdadeira bênção, pois o empurra continuamente a uma situação de superação na direção da segurança.

> Regido pelos imperativos da vida, [o homem] sente-se arrastado por seus anseios cada vez mais crescentes rumo ao objetivo final que consiste em sentir-se muito acima dos lugares que na Terra lhe estão designados, com todas as suas exigências inexoráveis. E este objetivo que o atrai para o alto adquire forma e cor dentro do reduzido ambiente em que luta para superar-se. (ADLER, 1935, p. 82).

Cada um dos mil problemas cotidianos e da vida põe o indivíduo em guarda e em disposição de ataque. Todo movimento vai da imperfeição à perfeição. Viver, portanto, quer dizer desenvolver-se. Mas "desenvolver-se" não quer dizer necessariamente que o indivíduo adotará conteúdos morais para enriquecer o seu projeto de felicidade. Nossos dados empíricos estão aí para comprovar: heterônomos em sua essência, o modo de compreender as questões morais de nossos adolescentes é retirado do contexto social em que estão inseridos. Como nesse contexto as virtudes não participam, ou participam esporadicamente, das traduções de excelência do ser, o mais provável é que a expansão de si, ou o desenvolver-se, pouco se alimentará delas. Mas, segundo La Taille (2006a), sendo a expansão de si uma força motivacional incontornável, procurará seus alimentos em outros tipos de ação. De uma forma ou de outra, a construção da personalidade acontecerá, "mas dela ficarão de fora, ou com pouca força, as representações de si com valor moral" (p.141). Conclui-se, então, que essa motivação primordial de superação, embora necessária para que as pessoas passem do ordinário ao extraordinário em sua maneira de viver, não é condição suficiente se as pautas sociais não intervierem conjuntamente oferecendo referenciais que, como nossa pesquisa demonstrou, não teriam maiores entraves para merecer não pouca admiração dos adolescentes em questão. Atitudes magnânimas de compaixão comprovadamente são ideais apreciados e passíveis de compor o leque de conteúdos de nossos sujeitos como representações importantes da forma como gostariam de se verem e também de serem vistos. Resolveríamos, assim, uma parte importante da questão, mas não a resolveríamos totalmente. De onde serão recolhidos

esses “referenciais” admiráveis se nossa pesquisa também confirmou que há deles uma escassez no universo dos entrevistados?

Podemos retomar aqui o desfecho de “A festa de Babette”, narrativa que já tivemos oportunidade de analisar (ver capítulo III). A protagonista, depois de ser arguida pelas irmãs religiosas Martine e Philippa acerca do fato de ter “desperdiçado” toda a sua fortuna num único jantar, e tudo por causa dos comensais, responde: “Por vocês? [...] Não. Por minha causa. [...] Eu sou uma grande artista! [...]” (DINESEN, 1986, p. 34). As irmãs tinham ainda outra preocupação: Babette viveria pobre a vida inteira. A resposta da criada, ex-*chef-de-cuisine* do Café Anglais, em Paris, é uma pérola: “Pobre? [...] Não, nunca serei pobre. Já lhes disse que sou uma grande artista. Uma grande artista, *mesdames*, nunca é pobre. Temos algo, *mesdames*, que as outras pessoas desconhecem” (p.34). Sua generosidade e compaixão desmesuradas para com aquela comunidade de pessoas, para quem o medíocre era um alvo a nunca ser ultrapassado, sob pena de se incorrer no pecado da ostentação, da vaidade e do desperdício, eram um axioma para ela. A festa de Babette era um espasmo violento de seu coração, relegado durante doze anos a viver na penumbra moral da vida apenas correta, porém destituída de alegria, de criatividade, de expansão de si, de sentido. Para uma artista culinária como ela, que havia tornado uma refeição no prestigiado Café Anglais “um caso de amor”, era insuportável ser aplaudida por fazer menos do que sua capacidade permitia. Um amigo a ensinara: “No mundo todo ecoa um longo grito do coração do artista: Permitam que eu faça o meu máximo!” (p. 35).

O desespero de Babette é ver seu talento sendo represado e castrado pela contenção da moral. Sem dar tudo de si e tocar profundamente corações por meio dos pratos que sabia preparar, sua vida murchava, enlanguescia. A escassez de recursos naqueles doze anos como criada na casa das irmãs piedosas colocou o vulcão dentro dela em erupção. Sua generosidade desmedida é o transbordamento de suas capacidades que haviam sido refreadas por anos a fio quando não podiam ir além de preparar diariamente a simples ração dos pobres. Tamanha demonstração de magnanimidade é sua volta ao “lugar” certo, no qual virtude e felicidade se confraternizam.

A força da virtude de Babette está na satisfação com que se entrega ao serviço. A primeira pessoa beneficiada por sua excelência é ela mesma. Não há hipocrisia nesta mulher: ela admite que fez o que fez por sua causa. Mas porque faz para si em primeiro lugar, o outro recebe atendimento inigualável, mesmo se compararmos sua atitude àquelas em que parece haver um abandono de si em favor do próximo. E por um motivo inequívoco: Babette não apenas beneficia, ela jorra sua alegria ao beneficiar e empresta à virtude uma excelência rara.

É por isso que seu banquete não apenas alimenta. Ele cura fraturas na alma, aquece relacionamentos congelados. Não dá para não notar. Não dá para não admirar. Não dá para não emprestar seu gesto como ideal a ser buscado.

Bem, essa retomada do conto de Dinesen tem dois objetivos: em primeiro lugar, é desmitificar a auréola religiosa da compaixão. As instituições religiosas até pretendem usurpar tal virtude, mas só o que fazem é empobrecê-la. A beleza da compaixão nunca é tão viva como quando a depreendemos da lição que este conto apresenta: a compaixão de Babette não é interessada no sentido de transmitir um valor, cooptar pessoas para o seu jeito de enxergar o mundo, a vida, o destino eterno etc. Sua ação é gratuidade, que só pode se manifestar se o ser, quando age, veicula sua busca de sentido que se esparrama no entorno. Foi justamente aquele ambiente claustrofóbico que moveu Babette a uma atitude quase desesperada para respirar. Sua generosidade, portanto, é uma ação de encontrar uma janela para ventilar a vida. Consequentemente, é cheia de compaixão para com aqueles que a asfixiavam, sem, no entanto, saber que o faziam. Sua atitude oxigena aquela comunidade, por isso é compassiva, por isso é desinteressada. Não está atrás de julgar aquelas pessoas, apenas de não perder o direito a uma vida plena. E quando o faz, lança luz sobre aquele quarto escuro. Difícil não haver um desequilíbrio. E este é tão mais intenso à medida que não está interesseiramente sendo procurado. Os grandes desequilíbrios acontecem porque as pessoas não se conformam em não estarem sendo o que são. Ora, ainda bem que nosso mundo está repleto de "artistas", que se sentirão cometendo um suicídio lento, dia a dia, se não encontrarem o espaço de espraiar sua excelência. E esses artistas abarrotam as escolas. Estamos salvos! Essas pessoas podem demonstrar muita compaixão, no sentido que estamos tratando, desvinculada de uma formatação cristianizada, institucionalizada. Quem sabe, crística, humana como Cristo a encarnou, interessada em pessoas, e por isso sem assassinar sua riqueza interior, suas singularidades, sua criatividade, sua felicidade. A compaixão, sob esse aspecto, pode fazer ainda muitas proezas.

Mas, em segundo lugar, não podemos desconsiderar ainda que tais potenciais podem se encontrar tolhidos, quando não completamente desacreditados. A avalanche dos novos "imperativos" pós-modernos é uma concorrente em nada desprezível. Nesse caso, de onde retiraríamos tal influência? Onde arrumaríamos tal objeto com que investir a felicidade? Bem, essas perguntas são apenas retóricas, uma vez que acreditamos já termos estado às voltas com elas, direta ou indiretamente, ao longo de toda a análise das obras literárias escolhidas para compor este estudo. Se os exemplos morais escasseiam e os ambientes cooperativos não produzem nenhuma Babette, nenhum Míchkin, nenhum Jean Valjean, nem por isso tais

representações narrativas são-nos inacessíveis. Temo-las à disposição para delas fruirmos tanto quanto precisarmos. E isso sem nem por um momento pretendermos prescindir da experiência real que somente o encontro com o outro é capaz de proporcionar. Falamos, antes, em inspiração, despertamento, inquietação, confronto, desequilíbrios nas formas habituais de perceber o mundo que a literatura, mormente pela mão de um mediador – portanto encarnada –, poderia prover e, assim, contribuir com alguns elementos para a construção de *representações de si* morais. Já vimos com Puig (1998) como é impossível recepcionar tais obras literárias sem fazer delas a história de nossas próprias vidas. Observamos também como a linguagem simbólico-analógica – da qual a representação exemplar de algum princípio ou comportamento ético via literatura constitui um bom exemplo – é um instrumento importante, entre outros, para a construção da personalidade moral, uma vez que nos aproxima de um conhecimento vivo dos valores. La Taille (2009a) convida-nos a procurar uma "cultura do sentido" prestigiando grandes obras que a civilização passada produziu, um modo não só de oferecer-lhes um papel importante e necessário no presente, mas também de, neste tempo em que o dever se encolhe, "alimentar um otimismo sincero e refletido: [pois] a despeito de tanta iniquidade e mediocridade, a humanidade, às vezes, se supera" (2009a, p. 123).

Nossas escolhas para a "vida boa" não estão fadadas a um determinismo ético contemporâneo que expurgou do leque de opções os valores reconhecidamente morais. Por meio de uma ordem simbólica, podemos ter acesso a possibilidades irrealizadas do real e elegê-las como alvos de excelência que o ambiente cooperativo poderá gradualmente ir concretizando. Porque nasce de uma falta sentida no mundo que tenta suprir com a linguagem (PERRONE-MOISÉS, 1990), a literatura pode ser um bom "antídoto" para o real insatisfatório, à medida que amplia a nossa compreensão dele, "por um processo que consiste em destruí-lo e reconstruí-lo, atribuindo-lhe valores que, em si, ele não tem" (p. 108). Segundo a autora, na sua gênese e realização, "a literatura aponta sempre para o que falta, no mundo e em nós. Ela empreende dizer as coisas como são, faltantes, ou como deveriam ser, completas" (p.104). Inventar um outro mundo mais pleno ou evidenciar as lacunas desse em que vivemos são duas maneiras de reclamar da falta, com o que concorda o célebre poeta Fernando Pessoa: "A literatura, como toda arte, é uma confissão de que a vida não basta" (em PERRONE-MOISÉS, 1990, p. 105). Com a representação literária, pode-se escolher rejeitar o real como o inelutável e afirmar que as coisas poderiam ter sido outras. Nesse sentido, a literatura é revolucionária: ela mantém viva a utopia, não como o imaginário impossível, mas como o imaginável possível.

Nossas pautas não estão de todo comprometidas. Há muito de que receber inspiração para a construção de representações positivas de si. Os dados empíricos que conseguimos reunir deveriam nos animar: se pequenas histórias, com personagens planas, destituídas de profundidade psicológica, já produziram nos adolescentes comoção e admiração tais que nos deixaram indícios nada desprezíveis da importância de sua incidência, entre outras, para o *querer fazer* moral, o que dizer então de um trabalho didaticamente elaborado levando em conta muitos dos aspectos que abordamos quando analisamos algumas peças literárias? Eis uma questão pertinente que emerge destas conclusões e nos dirige um desafio de investigação a que poderemos futuramente nos lançar.

Como lembra Octavio Paz, "a palavra não só diz o mundo, mas também o funda – ou o transforma" (apud PERRONE-MOISÉS, 1990, p.109). Que benefício não nos dará essa palavra literária que vem banhada com todos os unguentos da estética? Se a beleza é um ideal e pode salvar o mundo, como quer Dostoiévski (2002), então a literatura nos colocou num caminho bastante auspicioso. Por falar no autor russo, é retornando ao seu "Idiota" que pretendemos encerrar nossas reflexões. A todas as análises literárias que fizemos, acrescentaremos, ainda, alguns adendos sobre como a compaixão pode saltar desse guia de valor, a literatura, e chamar a nossa atenção para o bem.

6.3 – Considerações finais: em busca da moralidade de um Idiota ou da ética do "desperdício"

Recoloquemos nossa atenção no príncipe Míchkin, portador da ideia de que a beleza ética, inspirada na compaixão, salvará o mundo. Há alguma coisa, nesses domínios, que um idiota do distante século XIX russo, pouco afeito às complexidades do mundo, possa nos ensinar, ainda mais levando em conta que, como visto, estar em sua presença pouco ou nada tem a ver com moralidade? Retomando Gilligan (1982), podemos entender como Míchkin não enxerga os dilemas que constantemente se lhe apresentam como um problema de lógica moral. Ele vê um mundo constituído de conexões humanas em vez de um sistema de regras. Abnegação e sacrifício pessoal suplantam nele o ideal de igualdade. Seu estilo de vida compassivo fornece encontros de beleza e bondade: para ele, a moral se traduz em serviços, cumprimento de obrigações e responsabilidades para com outros.

As pessoas se apegam a ele desejando usar a sua bondade, mas saem frustradas: ele não é usável. Ou seja, suas virtudes não se vergam às leis do mercado, não estão à venda, não são empenhadas para atrair influência, posição, condecoração: "[...] porque agora qualquer

um está vendo que não há nada a cobrar de ti" (DOSTOIÉVSKI, 2002, p.620), atesta uma dama de Petersburgo e deixa ver o quanto ele é livre, incapaz de ser encaixado nas expectativas utilitaristas das pessoas. Aliás, ele mesmo confessa que não sabe estar na presença de pessoas "grandes", prefere as crianças, mistura-se e acaba confundido com elas. É por esse motivo que, ao entrar na sociedade da capital russa, é um verdadeiro desprevenido contra os embustes que constantemente estão a lhe armar. O estilo de vida que adota fá-lo desarmado. Sua incomum credulidade recebe as pessoas sem se preocupar se elas o estão enganando. Em verdade, ele nem ensaia se defender do engano porque sabe que, em situações como essa, a verdadeira vítima está do outro lado e, como tal, precisa ser ajudada. Todos os que convivem com ele, a princípio, desdenham de sua ingenuidade, de seu despreparo para enfrentar um mundo que "ficou mais inteligente" (p.196). Mas que mundo inteligente seria esse, perguntamos nós, que para seguir adiante precisa encerrar definitivamente uma de suas jovens no degredo da desonra e da humilhação e, ainda por cima, continuar explorando-a justamente na área contra a qual hipocritamente erige seus baluartes morais? Trata-se de um manicômio, que a pena de Dostoiévski tão bem retratou, um círculo cujas ações, no dizer de Faustino (2004), são regidas sempre pelo cálculo dos benefícios a serem obtidos. Míchkin é o contraponto do escritor russo à sociedade de seu tempo. E não o seria também em relação à do nosso? Em nosso entender, sim, e por um motivo inquestionável presente no romance: o idiota, a princípio escarnecido, acaba se tornando, à revelia de qualquer pretensão sua, um "lugar" para o qual a sociedade que com ele toma contato é irresistivelmente atraída. Ele é transformado no centro para aquelas vidas obsessivas e trivializadas sem, no entanto, pretender manipulá-las quando as percebe à deriva, sendo aproximadas pela vida virtuosa que viram nele, o que demonstra que, por debaixo da pose e do fingimento, subjaz um anseio profundo por uma vida que valorize pessoas, e não títulos, posses, posições ou interesses egoístas. E isso porque a vida de Míchkin é um ideal universalizável[115], uma vez que coloca pessoas em conexão e contribui para que se respeitem mutuamente, operem em conjunto e estabeleçam elos de dependência sadia.

O príncipe dá uma mostra de que a delicadeza e a vulnerabilidade podem sobreviver – e encontrar muita resposta – nesta cultura narcísica contemporânea. Sumariamente desprezado e rotulado por ser demasiado parvo e simples, não demorará para que sua beleza ética revele do lado de quem, na verdade, encontra-se a idiotia. Afinal, como se vai conseguir exercer

[115] Note-se que dissemos "universalizável", e não "universal". Falamos, portanto, em possibilidade, em *devir*, hipotisando um anelo universal pela vida de conexão a que Gilligan se referiu.

compaixão e misericórdia quando ainda há tanto que perder? Quando ainda se precisa fazer um esforço descomunal para manter etiquetas e reputações?

E essa beleza compassiva do príncipe é tão mais intensa à medida que se nos apresenta divorciada de uma expectativa ansiosa por resultados. A opção ética que ele adota é despedaçada pela estrutura social presente no romance. Sua intervenção resulta num fracasso, ao menos se analisada nas circunscrições imediatas do caso de Nastácia Filíppovna. Que desperdício!, bradariam em coro muitos pragmáticos de plantão. Mas Míchkin declina da comichão de contabilizar sucessos. Sua compaixão não é uma estratégia, um plano cautelosamente costurado para chegar aos dividendos, muito menos um acessório adotado para a vida fazer sentido. A compaixão para ele é um estilo de vida, é um jeito de ser. Esse sentimento/virtude está encarnado nele, prova de que os motivos da compaixão, antes de estarem fora, estão dentro. Se apenas estivessem fora, por que então haveria insensíveis no planeta? Não estando primeiramente dentro, como aquilatar a dor do outro? O motivo exterior somente ativaria um potencial já existente no interior. Desse modo, ser tratado com compaixão, que, entre outras coisas, pressupõe o indivíduo já ter lidado com os próprios limites (o que conferiria muito mais sensibilidade para os limites alheios), assume importância capital na motivação com vistas a fornir o sujeito para ações altruístas, sejam elas generosas, compassivas, misericordiosas ou justas. Apresentando-se o outro como objeto de necessidades ou de direitos, a compaixão entraria em ação, uma vez que é com a concepção do outro *dentro de nós* que a gratuidade anteriormente experimentada trata.

Quando precisa tomar uma decisão, Míchkin não chama a compaixão para conferenciar, ao lado de outros sentimentos, sobre qual a melhor medida a ser tomada. Ela não comparece. Ela já está. Quando se faz da virtude uma tentativa, uma alternativa, ela soçobra em meio ao mar encapelado dos resultados, sejam eles bons, sejam eles ruins. Mas se é o caso de ela estar encravada na personalidade, os meios se tornam verdadeiros fins. O alvo continua presente, mas o percurso até ele deixa de ser somente percurso. Tudo é importante e merece a inteireza do ser. Esse é o estilo Míchkin de viver, "beleza ética" que, levando em conta os resultados de nossa pesquisa empírica, impactaria a sociedade em que estão presentes os adolescentes entrevistados, tanto quanto impactou a de Petersburgo do século retrasado.

Isso posto, podemos passar à primeira das duas considerações finais de nosso estudo, reservadas para refletirmos sobre a natureza da pessoa compassiva, aqui refinada sob dois aspectos que julgamos centrais: o olhar que vê além e a vida de braços constantemente estendidos.

1ª) O estilo de vida compassivo tem um olhar mais apurado, penetrante, enxerga muito além da imagem dada, uma vez que constantemente é exercitado a desviar os olhos de si mesmo. E quem assim o faz deixa de ficar apenas se procurando no outro.

Essa afirmação parece-se muito com o que a jornalista e escritora Eliane Brum (2006), para quem "olhar é um exercício cotidiano de resistência" (p.188), classificou como "olhar insubordinado", capaz de desvelar o extraordinário da vida que a rotina só faz encobrir. Trata-se de um olhar que rompe com o vício e o automatismo de se enxergar somente o que está posto, que se recusa a ser enganado pela banalidade e que desconfia do óbvio. Para que vejamos além do que o contexto tem nos programado a ver, somente uma proposta de insurgência, proclama a autora. Em sua opinião, olhar é um ato de silêncio, a partir do qual se apreendem as outras expressões do que somos. Mas, numa época de incontinência verbal, o silêncio é visto como ameaça. "Olhar dá medo porque é risco. Se estivermos realmente decididos a enxergar não sabemos o que vamos ver" (p.192).

Brum garimpou a história do olhar de uma professora chamada Eliane Vanti e de um andarilho de nome Israel Pires, ambos moradores da vila Kephas em Novo Hamburgo. Israel, 29 anos, era "o enjeitado da vila enjeitada", a imagem indesejada no espelho.

> Imundo, meio abilolado, malcheiroso, Israel vivia atirado num canto ou noutro da vila. Filho de pai pedreiro e de mãe morta, vivendo em uma casa cheia de fome com a madrasta e uma irmã doente. [...] Escorraçado como um cão, torturado pelos garotos maus. Amarrado, quase violado, Israel era cuspido. Era apedrejado. Israel era a escória da escória. (BRUM, 2006, p.22).

Com fome de comida, de afago, de lápis de cor; com fome de olhar, Israel um dia seguiu até a escola um menino de nove anos que lhe sorrira na rua. Foi quando Eliane, a professora, o descobriu. Um espectro na porta da escola, quase desaparecido dentro dele mesmo.

> Eliane viu Israel. E Israel se viu refletido no olhar de Eliane. E o que se passou naquele olhar é um milagre de gente. Israel descobriu um outro Israel navegando nas pupilas da professora. Terno, especial, até meio garboso. Israel descobriu nos olhos da professora que era um homem, não um escombro. (p.23).

Seduzido por essa imagem irresistível de si mesmo que, de forma inédita, o olhar da professora lhe refletia, "a cada dia dava um passo para dentro do olhar". Sem que ninguém

soubesse como, ele passou da porta ao interior da escola, depois à janela da sala de aula da 2ª série C, de onde desenhava com os olhos. Desconfiado a princípio, devagar "foi pegando primeiro um lápis, depois um afago" e, pouco tempo depois, "estava todo dentro do olhar da professora". Logo se viu estampado nos 31 pares de olhos de crianças. Ganhou roupas, pasta e lápis de cor.

> E, no dia seguinte, Israel chegou de banho tomado, barba feita, roupa limpa. Igualzinho ao Israel que havia avistado no olho da professora. Trazia até umas pupilas novas, enormes, em forma de facho. E um sorriso também recém-inventado. Entrou na sala onde a professora pintava no chão e ela começou a chorar. E as lágrimas da professora [que andava deprimida, de mal com a vida e também se descobriu importante nos olhos de Israel], tal qual um vagalhão, terminaram de lavar a imagem acossada, ferida, flagelada de Israel. (p.24).

Essa crônica-reportagem, retirada da vida real, exemplifica bem do que um olhar compassivo é capaz. Ou, antes, a que singularidade de percepção do outro a compaixão pode chegar. Notemos que a professora vinha enfrentando internamente os seus limites: sua depressão e mal-estar existencial eram sintomáticos da impotência que a incapacidade de transpor obstáculos renovava a cada manhã. Quem está há muito tempo no magistério e já se frustrou um sem-número de vezes, se for honesto em o admitir, tem muitas dúvidas sobre se seu papel faz, de fato, alguma diferença para alguém. Mas a crise de Eliane dilata bem sua visão. Quando endereça um olhar a Israel, suas entranhas se enternecem e, logo, as janelas dessas entranhas, seus olhos, deixam ver um ser humano completamente diferente, que a compaixão foi capaz de reconstruir. O que Israel vê no olhar da professora é uma profecia a seu respeito, um convite para reproduzir, doravante, aquele modelo novo de esperança que está sendo apresentado a ele. É um olhar de *devir*, o único capaz de saciar "a fome de sentido e de valor; de reconhecimento e acolhimento, fome de ser – sabendo-se que só se alcança ser alguém pela mediação do olhar alheio que nos reconhece e valoriza" (SOARES; BILL; ATHAYDE, 2005, em LA TAILLE, 2009a, p. 213).

O olhar ensimesmado, quando se desvia do eu, pouco mais faz do que capturar o que há de pior no outro, afinal que concorrente lhe pode ser maior? Na melhor das hipóteses, ao procurar identificação, pode não ir além de amar a si mesmo no outro. Por sua vez, quem experimenta a compaixão de alguém é porque está atravessado pelo infortúnio, pela dor, não importa de que natureza ou tamanho. Isso o põe em contato com seus limites. Aliás, eles sempre estiveram lá, só não eram enxergados. Mas se o pesar escancara os limites, é justamente a compaixão, quando está presente, que pode evitar o desespero amargurado. Mas

agora, sem ignorância acerca deles, pode-se desistir de algumas motivações enganosas que tinham vez quando o outro passava por seu crivo judicativo. Atos inspirados por convicções do tipo "eu nunca esperei isso de você", quando o deslize do próximo acontecia bem a sua frente, acabam enfraquecidos, deixados de lado, uma vez que, em quem essas convicções eram anteriormente concebidas, ficam a descoberto limites de que se julgava isento até que a crise se instalou. Em decorrência, passa a ser misericordioso com os limites alheios. A compaixão que vem em seu socorro muitas vezes não lhe move um centímetro sequer esses limites (apesar de lhe dar olhos para enxergá-los), mas relativiza consideravelmente, em sua percepção, os limites do outro, e, ao fazê-lo, encurta a distância que seus julgamentos destituídos de misericórdia insistiam em manter. O olhar compassivo é, portanto, "aquele que reconhece no outro a fratura que já adivinhou em si mesmo" (BRUM, 2008, p. 14).

Muito mais do que simplesmente piedoso, o olhar compassivo remodela, em quem olha, a imagem do outro que, neste, o infortúnio distorceu. E, nessa imagem, heterorreferenciada, o antes desditoso pode se manter em constante estado de transformação. Esse olhar, acreditamos, não pode produzir humilhação porque ele demonstra algo além do sentimento de pena[116].

Um infortunado como Míchkin já ficou frente a frente com seus limites e a meio caminho entre a superação arrogante e o soterramento desesperado. A compaixão de seus benfeitores ampliou sua visão. Ele sabe reconhecer o infeliz sofredor quando vê um.

> Eu mesmo estive em situação semelhante antes de viajar para a Suíça, também balbuciava palavras desconexas – a gente quer exprimir-se e não consegue... Eu compreendo essas coisas; eu posso me compadecer muito porque eu sou quase assim também, eu posso falar! (DOSTOIÉVSKI, 2002, p.314).

O jeito como ele se comporta denuncia um estilo de vida. A dor de que sempre foi participante e a compaixão que em virtude disso lhe veio ao encontro combinaram-se nele para formar um espírito humilde e doce, o que não passou despercebido a alguém com quem travou relações: "um coração como o vosso não pode deixar de compreender quem sofre" (p.542). Mesmo quando é tratado como um encargo de que alguém precisa se desincumbir,

[116] La Taille (2002a, p.84) mostra como quem está em situação de inferioridade não olha para quem está em situação de superioridade, mas é olhado por ele. Adviriam daí os sentimentos penosos de estar exposto ao olhar do outro, uma vez que o "olhado" se torna objeto para quem olha, ficando, portanto, em posição de vulnerabilidade. Sem discordar desse autor, apenas ousamos afirmar que o olhar de compaixão, no sentido como o estamos concebendo, e em consonância com Comte-Sponville (1995), é um olhar simétrico, não denota superioridade. Para ilustrar o que estamos dizendo, as crônicas "Eva contra as almas deformadas" e "O sapo", presentes em *A vida que ninguém vê*, de Eliane Brum (2006), são bons exemplos.

seu olhar não exibe afetação nem melindre. A mudança que se opera no interlocutor é instantânea.

> Nesse instante havia tanta doçura no olhar do príncipe, seu sorriso estava tão isento de qualquer matiz, por ínfimo que fosse, de antipatia oculta, que o general parou de súbito e meio repentinamente olhou de outro jeito para o seu visitante; toda a mudança do olhar se deu em um abrir e fechar de olhos. (p.47).

Oprimido por uma caterva de aproveitadores, quando do recebimento de uma herança, despende quantia considerável porque seus olhos enxergaram "que algumas dessas pessoas realmente haviam sofrido" (p.216).

Estranhamente, Míchkin vê no ludíbrio arquitetado contra ele mesmo uma necessidade do outro. Sua lógica é a seguinte: quem precisa trapacear é vítima, carece de ajuda, logo está à mostra uma oportunidade para um atendimento.

Faustino (2004) fala do olhar como um código social de expressão. Repetidas vezes no romance *O Idiota*, o narrador faz notar que as pessoas se entreolham, seja para convalidarem entre elas uma desaprovação em relação a uma excentricidade, seja para aquiescerem unanimemente a um pedido, seja para buscarem apoio ou cumplicidade para uma decisão, seja para compartilharem uma surpresa. O olhar também é utilizado para afirmar a própria superioridade em relação ao outro. Aglaia, por exemplo, olha com desdém para sua rival Nastácia Filíppovna. Mas pode também ser através do olhar que as paixões são reveladas. Os olhos de Aglaia denunciam o que seus lábios insistem em não verbalizar: ela está apaixonada pelo príncipe (DOSTOIÉVSKI, 2002).

Na casa dos Iepántchin, Míchkin, a sós com um retrato de Nastácia Filíppovna, de si para si, confabula sobre as impressões que esse mesmo retrato deixara nele há instantes. Quando, no mesmo dia, fica frente a frente com Nastácia, o príncipe comprova o que o retrato já lhe revelara: por detrás de um verniz de altivez se esconde uma mulher sumamente infeliz, extremamente fragilizada, carente de redenção. Onde o círculo nobre de Petersburgo via uma mulher pervertida, Míchkin distinguia uma mulher atormentada pela culpa, gritando da forma mais codificada que conseguia um envergonhado pedido de socorro.

"Eu sou uma desavergonhada" (p.194); "eu sou da rua mesmo" (p.203), Nastácia se autodenomina. Sua sentença vem do olhar de espelho da sociedade onde circula: ela não passa de uma desqualificada, votada à permanente ruína. Com sua privacidade devassada, sua saúde psicológica é impossível (ver LA TAILLE, 2002a). Não desconhecendo que "aquela mulher infeliz está profundamente convencida de que é o ser mais decaído, o ser mais depravado de

todos na face da terra" (DOSTOIÉVSKI, 2002, p.485-486), o príncipe enxerga uma outra pessoa: honrada, honesta, alguém que, depois de muito sofrer, estava saindo de um inferno pura. É essa imagem que ele lhe está devolvendo, mui distinta daquela que a unanimidade cristalizava.

Mas ela não consegue se absolver de tão entranhada condenação. Sua consciência já decidiu há muito: ela é ré de sentença irrevogável. Durante todo o romance, irá se atracar com seus pensamentos, que ora a atiram nos braços compassivos e salvadores do príncipe, ora nos braços apaixonados de Rogójin. Em companhia deste último, Nastácia intenta expiar, pela multiplicação do desprazer, culpa tão atormentadora. Sua hesitação a consome:

> [...] a todo instante ela grita, tomada de fúria, que não reconhece a sua culpa, que é uma vítima das pessoas, vítima de um depravado e canalha; entretanto [...] ela é a primeira a não acreditar em si mesma e, de plena consciência, acredita, ao contrário, que ela... que ela mesma é culpada (p.486).

La Taille (2002a) escreve que não há dúvidas de que o fato de ser humilhada repetidas vezes faz com que a vítima acabe por aceitar-se como inferior, mudando o juízo que tem de si própria. Mas Míchkin segue vendo alguém que, pela vergonha e culpa abissais que demonstra, saiu de todo aquele inferno imaculada. Seu tormento é prova de sua moralidade arraigada, de seu autorrespeito. Fosse ela uma desavergonhada, como se autorrotula, e não daria a mínima para o julgamento alheio, não demonstraria possuir honra interior[117]. Sua grande crise é provocada por ter decaído aos olhos de pessoas cuja opinião, em consonância com a sua[118], ela legitima. Ela se tornou, além de objeto, um "objeto desprezado por outrem".

> Assim, fica explicado por que uma "má imagem" causa uma dor psíquica: causa um sentimento de inferioridade em relação à boa imagem que se quer ter. Quanto ao olhar judicativo alheio, *este somente pode causar vergonha se o próprio sujeito compartilha com ele o juízo.* (LA TAILLE, 2002a, p.88, grifo do autor).

Poderíamos estender a análise sobre a humilhação e vergonha experimentadas pela personagem Nastácia Filíppovna e a relação desses sentimentos com a moral, mas decidimos

[117] É por isso que Míchkin diz a Nastácia: "[...] eu considero que é a senhora que me dará a honra e não eu à senhora" (DOSTOIÉVSKI, 2002, p.196). Quando avalia seu sofrimento, o príncipe consegue aquilatar o tamanho da honra interior dessa personagem, ao ponto de dizer que ela tem mais honra do que ele, um homem, segundo vimos, indubitavelmente honrado.

[118] La Taille (2002a, p.91) conclui que "a exposição somente causa vergonha (ou a aumenta) se a pessoa potencialmente exposta acreditar que os juízos alheios são coerentes com os seus", ou seja, o sentimento de vergonha depende de um autojuízo.

não fazê-lo. Quando nos debruçamos sobre o livro *Vergonha, a ferida moral*, do professor Yves de La Taille (2002a), vislumbramos claramente um caminho para analisar o romance *O Idiota* tomando como objeto os sentimentos responsáveis pelo naufrágio psíquico e social da protagonista Nastácia. Mas entendemos que deveríamos nos manter olhando para a compaixão do príncipe Míchkin, tema privilegiado neste estudo. Não descartamos, porém, a possibilidade de vir a realizá-lo futuramente.

Finalizamos essa primeira análise observando que esse olhar universal da compaixão, não obstante padecer de acentuada miopia em não poucos indivíduos, segundo Schopenhauer (1840/1995) até mesmo nos mais insensíveis está presente. Surge todos os dias diante de nossos olhos, no pequeno, no singular. Por um impulso direto alguém ajuda outro sem muita reflexão, chega a pôr sua vida em perigo para salvar alguém com quem se avistou pela primeira vez, unicamente movido pela necessidade que por meio dele lhe gritava. Em outras palavras, o sofrimento alheio tem cores chamativas. Mas essas cores ficam meio esmaecidas e escapam aos olhos se alguns impeditivos comparecem: interesses particulares em conflito, um julgamento negativo quanto à indignidade do sofrimento para que a compaixão seja despertada, a cegueira completa para o sofrimento do outro etc. Em suma, se só os motivos achados no outro, portanto externos, comparecerem para que a compaixão seja despertada em sua direção, as chances de eles serem relativizados são ainda muito grandes para que haja atendimento, mobilização moral. Além disso, pode haver demasiada superficialidade na apreensão. Mas se os motivos, além dos verificados no infortunado, são aqueles construídos e conservados pela gratuidade na recepção da compaixão, o olhar, além de perceber coisas "que os outros nunca irão perceber" (DOSTOIÉVSKI, 2002, p.152), é tanto mais moral porque não se deixa condicionar pela moralidade de seus objetos. O detentor desse olhar procurará, ao endereçá-lo ao outro, não o mérito que justifique, ou não, a dispensação da compaixão, ou sua intensidade, mas a abertura necessária para compartilhar a gratuidade com que foi anteriormente aquinhoado.

Os dramas de Israel Pires e Nastácia Filíppovna, em maiores e menores graus, com versões e nuances bem diversificadas, estão muito mais presentes no meio da adolescência atual do que costumamos admitir. Os bancos escolares que o digam, não obstante tantos conteúdos programáticos, tantos projetos pedagógicos. Sem o essencial – olhos que enxerguem aquilo que, de fato, nossos adolescentes (e, por extensão, qualquer *outro*) são e precisam –, continuaremos, parafraseando uma expressão proverbial dos Evangelhos, como

"cegos que guiam outros cegos". A consequência? Deixemos que o escritor bíblico mesmo nos responda com outra pergunta: "Não cairão ambos no barranco?"[119]

La Taille (2009a) aponta "a falta de saliência de outrem aos olhos alheios" como um dos motivos que tornam crepuscular o dever, uma vez que a moral pressupõe, entre outras coisas, a visibilidade de outrem. A necessidade de garanti-la chega, às vezes, às raias do desespero: alguns há que impõem medo às pessoas, por meio da violência, a fim de serem respeitados. "Ser violento" acaba se tornando um valor que se associa às imagens que alguns passam a desejar ter de si mesmos, de modo que experimentam mais vergonha de serem pacíficos do que agressivos, mais orgulho de matar do que de serem clementes. Deixar-se atravessar pela compaixão de um semelhante ou reconhecê-la na literatura como valor a ser cultivado tem duplo benefício: poupa esse beneficiado de uma corrida frenética para ser visto e beneficia outros no seu entorno à medida que passa a enxergá-los. A compaixão, portanto, neutraliza a busca desvairada e a qualquer preço de autoestima e faz encolher o medo que uma "cultura da vaidade" espalha ao comandar a negação da subjetividade do outro em favor da afirmação de si. O investimento afetivo da compaixão poderá cumprir o papel de tornar novamente forte o estar *para* e *com* outrem, dando a este saliência e visibilidade e transformando-o de plateia e adversário em cooperador (LA TAILLE, 2009a).

2ª) O estilo de vida compassivo é um constante estender de mãos para se deixar conduzir pelos caminhos do outro.

A ideia central que Dostoiévski leva Míchkin a experimentar em *O Idiota* é baseada na figura do Cristo como percebida no Evangelho de São João. O escritor russo interpreta a mensagem de amor manifesta nos escritos joaninos como um mandamento para demonstrar compaixão. No final desse Evangelho, Cristo se dirige a um dos discípulos, Pedro, e prognostica-lhe acerca dos dias de sua maturidade: "[...] quando eras mais moço, tu te cingias a ti mesmo e andavas por onde querias; quando, porém, fores velho, estenderás as mãos, e outro te cingirá e te levará para onde não queres".[120]

Os filhos ouvem frequentemente de seus pais: "Enquanto vocês estiverem debaixo do meu controle, não poderão ir aonde desejarem; não poderão fazer o que lhes der na cabeça

[119] Evangelho de Lucas 6.39. A propósito, lembremos Saint-Exupéry (2003, p.72): "[...] só se vê bem com o coração. O essencial é invisível aos olhos".
[120] Evangelho de João 21.18.

sem o meu consentimento. Mas quando completarem a maior idade, quando se casarem, poderão conduzir, vocês mesmos, a sua própria vida". Em linhas gerais, podemos encontrar aqui certo paralelismo com o caminho que a moral, na ótica piagetiana, percorre: uma fase de heteronomia, portanto de dependência da autoridade, em seguida possivelmente superada (não necessariamente depois da maior idade) pela autonomia, esta caracterizada pela libertação do jugo da autoridade. Gilligan (1982) procura demonstrar como a ética inspirada na justiça procura exercer seus direitos sem interferir nos direitos dos outros, em oposição a uma ética do cuidado em que a vida moral se compromete consigo mesma e com as pessoas em geral. Há duas vozes distintas: uma se coloca à parte do mundo por suas aptidões e crenças; outra se situa em relação ao mundo, sempre privilegiando as conexões com outros. A voz masculina, portanto, seria definida enquanto separação; a feminina, enquanto conexão. Podemos também encontrar um paralelismo entre os achados de Gilligan e a dependência/independência dos filhos em relação a seus pais, sem aqui querer relacionar autonomia e heteronomia. A voz do cuidado parece estar mais do lado da dependência; a da justiça se ajusta melhor à independência.

O fato é que, com a "maior idade" dos filhos, parece ter vez uma desconexão, estranha (e não necessariamente prejudicial) à fase anterior de dependência. Se com essa dependência denotamos o respeito unilateral à coação adulta, quão boa é a fase da libertação dela. Mas, por outro lado, se com a independência denotamos uma autorização para tomar decisões que não levam em conta o ponto de vista dos outros, portanto em flagrante oposição ao que disse Kamii (apud VINHA, 1997, v.1, p.5) – "Quando uma pessoa leva em consideração os pontos de vista das outras, não está mais livre para mentir, quebrar promessas e ser leviano" –, melhor seria, talvez, ter estacionado no período anterior.

A ética evangélica antes mencionada coloca o problema em outros termos, ao ligar maturidade/imaturidade e relações interpessoais: na imaturidade, fazemos o que nos "dá na telha": tomamos nossas próprias decisões sem consultar quem quer que seja; estamos livres para mentir, se isso nos favorecer, não importa que prejudique o outro; as promessas serão sustentadas desde que não interfiram em nossos planos; e a leviandade é um subterfúgio de que poderemos lançar mão se as circunstâncias assim o exigirem. Em suma, podemos nos vestir a nós mesmos e andar pelos caminhos que imaginarmos. Nossos olhos estão colocados em nós mesmos, nas nossas necessidades, nos nossos interesses pessoais. Para que dar alguma satisfação a outra pessoa diferente do próprio eu?

Mas virão os dias da maturidade em que se exigirá de nós que estendamos as mãos para que outros as tomem e nos conduzam em direção ao interesse deles. Esse será um

caminho, muitas vezes, indesejado ("para onde não queres"). Abdicar dos próprios interesses para correr atrás dos interesses dos outros quase nunca é algo prazeroso, poucas vezes envolve sucesso e popularidade. A princípio, o conflito se estabelecerá: a fase anterior de imaturidade, na qual havia confortável independência em relação ao outro, quererá nos puxar em sua direção, ao mesmo tempo em que o chamado à maturidade, fase na qual o outro ganha considerável visibilidade e crescente comprometimento de nossa parte, paulatinamente se oporá. A compaixão nos exercitará nesse novo caminho, fazendo com que, a cada dia, nós nos distanciemos um pouco mais da vida em que estávamos livres para desconsiderar o outro, seus direitos e necessidades. "Quem está cheio dela [da compaixão] não causará seguramente dano a ninguém, mas, antes, sendo indulgente com todos, a todos perdoará e a todos ajudará, quanto puder, e todas as suas ações trarão a marca da justiça e da caridade" (SCHOPENHAUER, 1840/1995, p.163).

Vai aqui uma advertência: estender as mãos para ser guiado, por paradoxal que pareça, nada tem a ver com fraqueza psicológica, com ser vítima passiva das manipulações do entorno, com deixar os outros tomarem decisão em nosso lugar. Desde que a compaixão seja o móvel nesse mister, a condução se fará antes por ela do que pelas urgências exteriores. Se o móvel é interiormente legitimado, onde então a coação? Trata-se de um estilo de vida em que o poder é constantemente abandonado em favor do amor. Essa é, em nosso modo de ver, a verdadeira autonomia ética: consentimos interiormente em estender as mãos, mas não estamos mais livres para recolhê-las quando o outro as está solicitando sem retrocedermos à heteronomia. O outro é quem nos conduz, afinal ele é o sujeito de necessidades que precisa de nós, mas refletimos e discernimos (olha aqui a razão) para onde estamos sendo levados. Podemos até oferecer resistência e discutir o melhor caminho, desde que este caminho continue sendo o do outro, afinal a necessidade, repetimos, é dele.

Uma ilustração de Nouwen, McNeill e Morrison (1998) ser-nos-á muito útil neste ponto. Tendo deixado seu país e se lançado ao vasto mundo, um homem chegou à Terra dos Tolos, onde logo viveu uma situação inusitada: deparou-se com pessoas que fugiam assustadas de um campo do qual procuravam colher trigo. Um "monstro" aparecera ali. O visitante imediatamente foi ver do que se tratava e percebeu que o "monstro" não passava de uma melancia. Julgando apaziguar os moradores do local, tomou de uma faca e partiu ao meio a melancia, depois provou, diante de todos, de um suculento pedaço. A reação foi imediata: as pessoas, de posse dos seus forcados, expulsaram-no de sua terra, pois o estranho inspirava mais terror do que o próprio "monstro". Se o liquidara daquele modo, o que não faria, então, aos próprios moradores da região? Tempos mais tarde, um outro homem, vindo de longe,

chegou à Terra dos Tolos e o mesmo se deu com ele, porém, em lugar de se oferecer àquelas pessoas para acabar com o monstro, concordou com os Tolos de que estavam mesmo diante de um "ser" perigoso. Estrategicamente, recolheu-se e passou um tempo junto àqueles homens, conquistando-lhes a confiança até poder ensinar-lhes, pouco a pouco, o que era fundamental para perderem o medo das melancias e até mesmo cultivá-las para si mesmos. Estender as mãos e se deixar conduzir é isso.

> Muitas vezes pensamos que o serviço significa dar alguma coisa aos outros, ensiná-los a falar, a agir e a comportar-se; mas, neste caso, fica evidente que, acima de tudo, o serviço real e humilde é ajudar os nossos semelhantes a descobrirem que possuem grandes, mas muitas vezes ocultos talentos que podem ajudá-los a fazerem ainda mais por nós do que nós podemos fazer por eles. (NOUWEN; McNEILL; MORRISON, 1998, p. 103).

Como nossos adolescentes precisam de mãos estendidas! Para levarem os que as estenderem até o recôndito de sua maior necessidade. Para se sentirem livres para convidar outros a fazerem parte de suas alegrias e tristezas. Para perceberem que alguém ousou viver com espantosa e humana proximidade (e isso, para além de grandes gestos ou intervenções, é compaixão genuína) e, ao fazê-lo, criou espaço para uma sonhada possibilidade de identificação da parte dos circunstantes. Para terem a opção de segurar ou não essas mãos. Para terem uma chance de não apenas se deixarem conduzir. Para aprenderem como se é verdadeira e revolucionariamente conduzido. Pais, professores e autoridades poderão tomar isso como uma afronta, um despropósito. Poderão continuar inarredáveis em sua posição de condutores, negando-se a estender as mãos, conquanto nem percebam o quão heterônomos se mantêm: pretensamente livres, cingindo-se a si mesmos, indo para onde desejam sem dar satisfação. Não percebem que a verdadeira autonomia implica uma ininterrupta dependência da cooperação, do respeito mútuo, logo do outro, logo do constante estender de mãos. Como muitos de nós, professores e pais, precisamos estender nossas mãos! Sem medo de sermos vítimas passivas, manipulados, "feitos de bobos", aproveitados. Míchkin é nossa grande inspiração nesse assunto: a metáfora da vitória na aparente derrota. Vai aqui uma palavrinha para os que têm medo de perder o controle: não há autoridade maior do que a que se exerce por intermédio da compaixão. Cícero (2007, p. 89) já dizia isso: "O melhor meio de manter nosso domínio é nos fazer amados, e o pior é o de nos fazer temidos". A operação do poder faz servos. Alguns até muito bons. Mas servos obedientes. Pessoas de mãos remissas, encolhidas. A operação do amor compassivo faz amigos colaboradores. Gente disposta a também estender as mãos.

O estilo de vida compassivo de Míchkin faz com que ele viva constantemente de mãos estendidas. Ao longo de todo o romance, elas são apanhadas. E lá se vai o príncipe: ora conduzido por uma jovem condenada pela tuberculose e espezinhada por todo o seu vilarejo; ora guiado por um velhaco funcionário público; ora atrás de um órfão paupérrimo, sumamente indignado, que quer confiscar sua herança; ora atrás de um ex-general arruinado socialmente que sobrevive fantasiando o passado; outra vez por um secretário ávido por ascender socialmente não importando em quem tenha que pisar; por um comerciante de vida sombria e sempre prestes a assassiná-lo; por um ex-boxeador que quer extorqui-lo; por toda uma família que encontra nele um catalisador para seus desajustes; por uma jovem que foi abusada e depois rifada, desesperada para expiar uma culpa esmagadora.

Ao lado de gente muito boa, há uma súcia de exploradores. Há bons e maus sofrimentos gravitando em torno dele. Mas, de acordo com Comte-Sponville (1995), novamente aqui retomado:

> [...] compartilhar o sofrimento do outro não é aprová-lo nem compartilhar suas razões, boas ou más, para sofrer; é recusar-se a considerar um sofrimento, qualquer que seja, como um fato indiferente, e um ser vivo, qualquer que seja, como coisa. É por isso que, em seu princípio ela [a compaixão] é universal, e tanto mais moral por não se preocupar com a moralidade de seus objetos – e é aí que ela leva à misericórdia. (p.118).

Míchkin se vê apertado de todos os lados; como o Cristo que ele retrata, não tem onde reclinar a cabeça. Tem ímpetos de deixar tudo e voltar para as tranquilas regiões montanhosas da Suíça, mas não está interiormente autorizado a isso. Sua compaixão é sua direção. No eixo do tempo, sua maior alegria. A vida dele faz sentido sendo compassiva. Compaixão é o lugar para onde convergem sua profunda (e, por isso, não detectável, de imediato e à superfície) alegria e a profunda necessidade do microcosmo em que ele atua. A Retidão e a Felicidade beijaram-se; a Misericórdia e a Verdade deram-se as mãos. Uma vida assim é um condimento capaz de preservar o círculo que se reúne em torno dela da deterioração. Para muitos, um desperdício, levando-se em consideração a maneira como as coisas e as pessoas terminam. Mas quem disse que a compaixão se importa com o desperdício? A graça que ela veicula não é nem pode ser retribuição merecida. Do contrário não é graça, é restituição. A graça nunca pode ser avaliada, tampouco recompensada. Ela sempre nos deixará devedores de uma dívida impagável para que a gratidão e o assombro que chegam com ela sempre nos acompanhem.

VII

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADLER, A. (1935). *El sentido de la vida.* Barcelona: Luis Miracle.

ALENCAR, H.M.; LA TAILLE, Y de. (2007). Humilhação: o desrespeito no rebaixamento moral. *Arquivos Brasileiros de Psicologia,* v.59, nº2, Rio de Janeiro.

ARAÚJO, U. F. (1996). O ambiente escolar e o desenvolvimento do juízo moral infantil. In Lino de Macedo (org.). *Cinco estudos de educação moral.* São Paulo: Casa do Psicólogo.

_____ (1999). *Conto de escola: a vergonha como um regulador moral*. Campinas: Editora Moderna.

ARBAN, D. (1989). *Dostoiévski*. Tradução Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Ed. José Olympio.

ARISTÓTELES (2007). *Ética a Nicômaco.* São Paulo: Martin Claret.

ASSIS, E. R. de. (2009). *O companheirismo moral e a formação de valores em jovens universitários.* Dissertação de mestrado. Unesp: Araraquara SP.

ASSIS, Machado de. (2004). *O alienista e outros contos.* São Paulo: Moderna.

BAKHTIN, M. (2002). *Problemas da poética de Dostoiévski*. Tradução de Paulo Bezerra. 3.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

BARONE, L. M. C. (2003). Escolarização e Construção da Identidade: reflexões para a formação do educador. In: OLIVEIRA, M. L. (Org.). *Educação e Psicanálise: história, atualidade e perspectivas.* São Paulo, Casa do Psicólogo.

BARRERE, A.; MARTUCCELLI, D. (2001). A escola entre a agonia moral e a renovação ética. *Educ. Soc.*, Campinas, v. 22, n. 76, out. 2001. Disponível em <http://www.scielo.br/>. Acesso em: 26 fev. 2010.

BEE, H. (1984). *A criança em desenvolvimento.* São Paulo: Harbra.

BERMAN, M. (1982). *Tudo que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade.* Tradução Carlos Felipe Moises, Ana Maria L. Ioriatti. São Paulo: Cia das Letras.

BIAGGIO, A.M.B. (1988). Desenvolvimento moral: vinte anos de pesquisa no Brasil. *Psicologia: Reflexão e Crítica*, v.3, p.60-69, Porto Alegre.

_____ (1997). Kohlberg e a "Comunidade Justa": promovendo o senso ético e a cidadania na escola. *Psicologia: Reflexão e Crítica*, v.10, nº 1, Porto Alegre.

_____ (2006). *Lawrence Kohlberg – ética e educação moral*. São Paulo: Moderna.

BÍBLIA. Português. *Bíblia de Estudo de Genebra*: antigo e novo testamento. Tradução de

João Ferreira de Almeida. São Paulo e Barueri, Cultura Cristã e Sociedade Bíblica do Brasil, 1999.

BOFF, L. (2000). *Tempo de transcendência*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Sextante.

BORNHEIM, G. (1992). O sujeito e a norma. In: NOVAES, A. (org.). *Ética.* São Paulo: Companhia das Letras, p.247-260.

BROCA, B. (1960). Prefácio: *O Idiota,* F. M. Dostoiévski. Rio de Janeiro: José Olympio Editora.

BRUM, E. (2006). *A vida que ninguém vê.* Porto Alegre: Arquipélago editorial.

BRUM, E. (2008). *O olho da rua*: uma repórter em busca da literatura da vida real. São Paulo: Editora Globo.

BRUM, E. (2009a). Vida de clichê. *Época: Coluna Nossa Sociedade*. Disponível em: <http://revistaepoca.globo.com/Revista/Epoca>. Acesso em: 17 de set. 2009.

BRUM, E. (2009b). Gentileza gera gentileza. *Época: Coluna Nossa Sociedade*. Disponível em <http://revistaepoca.globo.com/Revista/Epoca>. Acesso em: 08 de out. 2009.

BZUNECK, J. A. (1979). *Julgamento moral de adolescentes delinquentes e não-delinquentes com relação à ausência paterna.* Tese de doutorado, Universidade de São Paulo.

CANTO-SPERBER, M.; OGIEN, R. (2004). *Que devo fazer? A filosofia moral.* São Leopoldo RS: Editora Unisinos.

CÍCERO. (2007). *Dos deveres.* São Paulo: Martin Claret.

COMTE-SPONVILLE, A. (1995). *Pequeno tratado das grandes virtudes.* São Paulo: Martins Fontes.

COMTE-SPONVILLE, A.; FERRY, L. (1999). A sabedoria dos modernos*.* São Paulo: Martins Fontes.

D'AUREA-TARDELI, D. (2006). *A manifestação da solidariedade em adolescentes – um estudo sobre a personalidade moral.* Tese (Doutorado) – IPUSP, São Paulo.

D'AUREA-TARDELI, D. (2009). Adolescência, personalidade e projeto de vida solidário. In LA TAILLE, Y. de; MENIN, M. S. S. e col. *Crise de valores ou valores em crise?* Porto Alegre:Artmed.

DIAS, A. F. (2002). *Estudo psicológico sobre o lugar das virtudes no universo moral aos 7 anos de idade: as crianças de primeira série discutem coragem e generosidade.* Dissertação de mestrado. Instituto de Psicologia, USP: São Paulo.

DÍAZ-AGUADO, M.J.; MEDRANO, C. (1999). *Construção moral e educação: uma aproximação construtivista para trabalhar os conteúdos transversais.* Tradução de Orlando Fonseca. Bauru: Edusc.

DINESEN, I. (1986). *A festa de Babette e outras anedotas do destino.* Tradução: Isabel Paquete de Araripe. São Paulo: Círculo do Livro.

DOSTOIÉVSKI, F. M. (1960). *O adolescente*. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora.

DOSTOIÉVSKI, F.M. (2002). *O Idiota.* Tradução de Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34.

_____ (2004). *Noites brancas e outras histórias.* São Paulo: Martin Claret.

_____ (2006). *Recordações da casa dos mortos.* São Paulo: Martin Claret.

_____ (s/d.) *Diário de um escritor.* Tradução de E. Jacy Monteiro. Rio de Janeiro: Ediouro.

EDWARDS, T. B. (2001). O lugar da literatura no pensamento cristão. In PALMER, M. D. (org.). *Panorama do pensamento cristão*. Rio de Janeiro: CPAD.

FAUSTINO, J.C. (2004). *A ética do amor em Dostoiévski: uma análise sociológica do romance "O Idiota"*. Dissertação de Mestrado. IFCH, Unicamp, Campinas, SP.

FINI, L.T. (1979). *Análise do desenvolvimento moral em Kohlberg.* Dissertação de Mestrado, Campinas, FE/UNICAMP.

FRANK, J. (2003). *Dostoiévski: os anos milagrosos, 1865 a 1871*. Tradução de Geraldo Gerson de Souza. São Paulo: Edusp.

GILLIGAN, C. (1982). *Uma voz diferente.* Rio de Janeiro: Editora Rosa dos Tempos.

GRENZ, S. (2006). *A busca da moral: fundamentos da ética cristã.* Tradução de Almiro Pisetta. São Paulo: Editora Vida.

HAIDT, J.; KOLLER, S.H. (1994). Julgamento moral nos Estados Unidos e no Brasil: uma visão intuicionista. *Psicologia: Reflexão e Crítica*, v.7, nº 1, Porto Alegre.

HARKOT-DE-LA-TAILLE, E. (1999). *Ensaio semiótico sobre a vergonha.* São Paulo: Humanitas: FFLCH/USP.

HUGO, V. [1862/19--]. *Os miseráveis.* Tradução de Carlos dos Santos. São Paulo: Círculo do livro. 3 v.

KANITZ, S. (2000). Revolucione a sala de aula. *Revista Veja*, São Paulo, ano 33, nº 42, p.23, 2000.

KANT, I. (2006). *Fundamentação da metafísica dos costumes e outros escritos.* São Paulo: Martin Claret.

KEUNECKE, C.M.; BARDAGI, M.P.; BIAGGIO, A.M.B. (1994). Desenvolvimento moral em estudantes de ciências jurídicas e juízes de direito. *Psicologia: Reflexão e Crítica*, v.7, nº 1, Porto Alegre.

KOHLBERG, L. (1981) *The philosophy of moral development*. San Francisco: Harper & How Publishers, 1981.

KOLLER et al. (1994). Uma investigação sobre os instrumentos de medida de maturidade de julgamento moral em uso no Brasil. *Psicologia: Reflexão e Crítica*, v.7, nº 1, Porto Alegre.

KOLLER, S.H.; BERNARDES, N.M.G. (1997). Desenvolvimento moral pró-social: semelhanças e diferenças entre os modelos teóricos de Eisenberg e Kohlberg. *Estudos de Psicologia*, v.2, nº 2, Natal.

LA TAILLE, Y. de. (1984) *Razão e juízo moral. Uma análise psicológica do romance L'etranger (Camus) e uma pesquisa baseada em Le Jugement Moral chez l'enfant (Piaget).* Dissertação de Mestrado, São Paulo, IP/USP.

_____ (1992). *Piaget, Vygotsky, Wallon: teorias psicogenéticas em discussão./Yves de La Taille, Marta Kohl de Oliveira, Heloysa Dantas.* São Paulo: Summus.

_____ (1994). Prefácio: *O juízo moral na criança*. Jean Piaget. São Paulo: Summus Editorial.

_____ (1996). A educação moral: Kant e Piaget. In Lino de Macedo (org.). *Cinco estudos de educação moral.* São Paulo: Casa do Psicólogo.

_____ (1998) *Limites: três dimensões educacionais.* São Paulo: Ática.

_____ (2000). Para um estudo psicológico das virtudes morais. *Educação e Pesquisa.* São Paulo: Faculdade de Educação/USP, (26), volume 2:109-122.

_____ (2001). Desenvolvimento moral: a polidez segundo as crianças. *Cadernos de Pesquisa.* São Paulo, Fundação Carlos Chagas, (114):89-120.

_____ (2002a). *Vergonha, a ferida moral*. Petrópolis, RJ, Vozes.

_____ (2002b). O sentimento de vergonha e suas relações com a moralidade. *Psicologia: Reflexão e Crítica*, v.15(1), pp.13-25, Porto Alegre.

_____ (2006a). *Moral e Ética: dimensões intelectuais e afetivas*. Porto Alegre: Artmed.

_____ (2006b). A importância da generosidade no início da gênese da moralidade na criança. *Psicologia: Reflexão e Crítica*, v.10, nº 1, Porto Alegre.

_____ (2009a). *Formação Ética: do tédio ao respeito de si*. Porto Alegre: Artmed.

_____ LA TAILLE, Y. de. (2009b). Virtudes segundo os jovens. In LA TAILLE, Y. de; MENIN, M. S. S. e col. *Crise de valores ou valores em crise?* Porto Alegre: Artmed.

LA TAILLE, Y. de.; MENIN, M.S.S. e col. (2009). *Crise de valores ou valores em crise?* Porto Alegre: Artmed.

LIPOVESTSKY, G. (1994). *O crepúsculo do dever: a ética indolor dos novos tempos democráticos.* D. Quixote. Lisboa

LOURENÇO, O. (1994). Dever e aspiração em crianças portuguesas: um equilíbrio difícil. *Psicologia: Reflexão e Crítica,* v.7, nº 1, Porto Alegre.

_____ (1998). *Psicologia do Desenvolvimento Moral: teoria, dados e implicações.* Coimbra: Livraria Almedina.

LUKJANENKO, M. F.S.P. (1995). *Um estudo sobre a relação entre o julgamento moral do professor e o ambiente escolar por ele proporcionado.* (Dissertação de Mestrado). Campinas, SP: Faculdade de Educação, Unicamp.

MAAS, W. P. M. D. (2000). *O cânone mínimo: o Bildungsroman na história da literatura.* São Paulo: Editora UNESP.

MACEDO, L. (org.). (1996). *Cinco estudos de educação moral.* São Paulo: Casa do Psicólogo.

MARTINS, R. A.; SILVA, I. A. (2009). Valores morais do ponto de vista de professores de ensino fundamental e médio. In LA TAILLE, Y. de; MENIN, M. S. S. e col. *Crise de valores ou valores em crise?* Porto Alegre: Artmed.

MENIN, M. S. S. (1996) Desenvolvimento Moral: Refletindo com pais e professores. In Lino de Macedo (org.). *Cinco estudos de educação moral.* São Paulo: Casa do Psicólogo.

_____ (2005) *Representações Sociais de Lei, Crime e Injustiça em Adolescentes.* Campinas: Mercado de Letras.

MENIN, M. S. S.; SHIMIZU, A. M.; SILVA, D. J. (2009). Valores evocados nos posicionamentos referentes às cotas para alunos negros ou alunos de escolas públicas. Uma pesquisa entre universitários. In LA TAILLE, Y. de; MENIN, M. S. S. e col. *Crise de valores ou valores em crise?* Porto Alegre: Artmed.

MORAIS, R. (2003). *Dostoiévski - O operário dos destinos.* Campinas: Edicamp.

MORIN, E. (2005) In: O método 6: ética. *Magnanimidade e perdão.* Porto Alegre: Sulina, pg.125-133.

NOUWEN, H. J. M. (1997). *A volta do filho pródigo: a história de um retorno para casa.* São Paulo: Paulinas.

NOUWEN, H. J. M.; McNEILL, D. P.; MORRISON, D. A. (1998). *Compaixão: reflexões sobre a vida cristã.* São Paulo: Paulus.

OLIVEIRA, A. M. (1994) *Literatura infantil e desenvolvimento moral: A construção da noção de justiça em crianças pré-escolares.* (Tese de Doutorado) Campinas, SP:

Faculdade de Educação, Universidade Estadual de Campinas.

ORTBERG, J. (2002). *Venha andar sobre as águas: saia do barco e dê o passo para a maior aventura espiritual de sua vida.* São Paulo: Editora Vida.

PAULINO, L. R. (2001). *A construção da solidariedade em ambientes escolares.* Dissertação de Mestrado, Faculdade de Educação, Unicamp, Campinas, SP.

PERRONE-MOISÉS, L. (1990). *Flores da escrivaninha.* São Paulo: Cia. das Letras.

PIAGET, J. (1920/1994). El psicoanálisis y sus relaciones com la psicología del niño. In: G. Delahanty, G. P. (Comp.). *Piaget y el psicoanálisis.* México: Universidade Autônoma Metropolitana, p.181-290.

_____ (1932/1994). *O Juízo Moral Na Criança*. São Paulo: Summus.

_____ (1948/1994). *Para onde vai a educação?* Rio de Janeiro: José Olympio.

_____ (1954/1994). Las relaciones entre la inteligencia y la afectividad en el desarrollo del niño. In: G. Delahanty & J. Perrés (Orgs.). *Piaget y el psicoanálisis.* México, DF: Universidad Autónoma Metropolitana, p.181-287.

_____ (1996). Os procedimentos da educação moral. In Lino de Macedo (org.). *Cinco estudos de educação moral.* São Paulo: Casa do Psicólogo.

PETERSON, E. H. (2001). À sombra da planta imprevisível: uma investigação da santidade vocacional. Tradução Carlos Osvaldo Cardoso Pinto. Campinas, SP: Editora United Press.

POMPÉIA, R. (1994). *O Ateneu.* 15.ed. São Paulo: Ática.

PREVIDE, M. C. (2005). A vereda de João: traços de *Bildungsroman* em *Les Misérables* de Victor Hugo. *Lettres Françaises – Revista da área de língua e literatura francesa*, nº 6. Araraquara: Unesp SP.

PUIG, J. M. (1998). *A construção da personalidade moral*. São Paulo: Ática.

RIQUE NETO, J. (2009). O civismo em discussão: juventude e contemporaneidade de valores. In LA TAILLE, Y. de; MENIN, M. S. S. e col. *Crise de valores ou valores em crise?* Porto Alegre:Artmed.

SAINT-EXUPÉRY, A. de. (2003). *O pequeno príncipe*. Tradução de Dom Marcos Barbosa. Rio de Janeiro: Agir, 48ª ed.

SAVATER, F. (1996). *Ética para meu filho.* São Paulo: Martins Fontes.

SCHNAIDERMAN, B. (1983). *Turbilhão e Semente: ensaios sobre Dostoiévski e Bakhtin.* São Paulo: Duas Cidades.

SCHOPENHAUER, A. (1840/1995). *Sobre o fundamento da moral.* São Paulo: Martins Fontes.

SILVEIRA, H. (s/d.). *Três ensaios sobre Dostoiévski.* São Paulo: Livraria Martins Editora.

SMITH, A. (1759/1999). *Teoria dos sentimentos morais.* São Paulo: Martins Fontes.

STAUDT, L.A. (2004). A descrição do fenômeno moral em Schopenhauer e Tugendhat. Ethic@, v.3, nº2, p.163-176. Florianópolis.

TOGNETTA, L.R.P. (2006). *Sentimentos e virtudes: um estudo sobre a generosidade ligada às representações de si.* Tese de Doutorado, USP, São Paulo.

_____ (2007a). *A construção da solidariedade e a educação do sentimento na escola.* Campinas, SP, Mercado de Letras.

_____ (org.) (2007b). *Virtudes e educação: o desafio da modernidade.* Campinas: Mercado de Letras.

TOGNETTA, L. R. P.; VINHA, T. P. (2009). Valores em crise: o que nos causa indignação? In LA TAILLE, Y. de; MENIN, M. S. S. e col. *Crise de valores ou valores em crise?* Porto Alegre: Artmed.

TREVISOL, M. T. C. (2009). Tecendo os sentidos atribuídos por professores do ensino fundamental ao médio profissionalizante sobre a construção de valores na escola. In LA TAILLE, Y. de; MENIN, M. S. S. e col. *Crise de valores ou valores em crise?* Porto Alegre: Artmed.

TUGENDHAT, E. (1996). *Lições sobre ética.* Petrópolis: Vozes.

VIDAL, A. (1972). *Dostoievski.* Barcelona: Barral Editores.

VINHA, T. P. (1997). *O educador e a moralidade infantil numa perspectiva construtivista*. Dissertação de Mestrado. Faculdade de Educação, Unicamp, Campinas, SP, 2 v.

_____ (2003). *Os conflitos interpessoais na relação educativa*. Tese de doutorado, Faculdade de Educação, Unicamp, Campinas, SP.

YANCEY, P. (2008). *Alma sobrevivente.* [jun,2008]. Entrevistador: Thiago Bronzatto. Jornal Grupo *news*, Barueri, nº 55, maio/junho 2008, p.10-11.

VIII

ANEXOS

ANEXO 1 – CARTA ENVIADA À DIREÇÃO DA ESCOLA PESQUISADA
(PRIMEIRA COLETA DE DADOS – Junho de 2008)

UNESP - Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho
Faculdade de Ciências e Letras de Araraquara
Programa de Pós-graduação em Educação Escolar
Área de concentração: Contribuições Psicológicas e da Educação Especial ao Trabalho Educativo

.....SP: junho de 2008

Ilmo sr. Diretor do Colégio .....

Estamos realizando junto à UNESP Araraquara uma pesquisa com estudantes do Ensino Médio cujo objetivo geral é investigar os julgamentos de adolescentes em relação a questões morais. A referida pesquisa está sendo realizada por nós, sob a orientação do Professor Doutor Ricardo Leite Camargo (Unesp Araraquara), para a qual gostaríamos de contar com a participação dos alunos deste colégio.

Trata-se de um estudo com alunos das três séries do Ensino Médio, totalizando um mínimo de 20 sujeitos de ambos os sexos.

Vale ressaltar que a participação do(a) aluno(a) se dará respondendo a algumas histórias-dilemas, seguidas de suas respectivas questões e justificativas. Trata-se de um questionário que será formulado oral e individualmente, realizado dentro da própria escola.

Esclarecemos que não haverá, em nenhuma hipótese, identificação dos alunos entrevistados, que poderão utilizar-se de pseudônimos e assim não se identificar, bem como não haverá, na pesquisa, identificação do colégio.

Em anexo, apresentamos a carta que possivelmente poderá ser enviada aos pais de alunos para a devida autorização, bem como nosso projeto e os instrumentos de investigação.

Acreditamos na necessidade da integração Universidade/Comunidade e, portanto, na importante participação desta conceituada instituição de ensino nesta pesquisa.

Agradecemos desde já e nos colocamos à vossa inteira disposição para maiores esclarecimentos.

Professor Maurício Bronzatto
Unesp/FCLAr

ANEXO 2 – CARTA ENVIADA PARA AUTORIZAÇÃO DOS PAIS
(PRIMEIRA COLETA DE DADOS – Junho de 2008)

UNESP - Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho
Faculdade de Ciências e Letras de Araraquara
Programa de Pós-graduação em Educação Escolar
Área de concentração: Contribuições Psicológicas e da Educação Especial ao Trabalho Educativo

Prezado(a) senhor(a)

Estamos realizando junto à UNESP Araraquara uma pesquisa com estudantes do Ensino Médio cujo objetivo geral é investigar os julgamentos de adolescentes em relação a questões interpessoais. A referida pesquisa está sendo realizada por nós, sob a orientação do Professor Doutor Ricardo Leite Camargo (Unesp Araraquara), para a qual gostaríamos de contar com a participação dos alunos deste colégio.

Trata-se de um estudo com alunos das três séries do Ensino Médio, totalizando um mínimo de 20 sujeitos de ambos os sexos.

Vale ressaltar que a participação de seu(a) filho(a) se dará respondendo a alguns dilemas que se apresentam no convívio social quotidiano, seguidos de suas respectivas questões e justificativas. Trata-se de um questionário que será formulado oral e individualmente, realizado dentro da própria escola.

Esclarecemos que não haverá, em nenhuma hipótese, identificação dos alunos entrevistados, que poderão utilizar-se de pseudônimos e assim não se identificar.

O presente estudo conta com a autorização da direção do Colégio..... que possui o projeto em questão. Caso seja necessária alguma informação complementar, estamos à disposição para quaisquer esclarecimentos.

A seguir, enviamos a autorização que deverá ser remetida ao colégio, se com tal participação de seu filho(a) o(a) senhor(a) estiver de acordo.

Por acreditarmos na importância desse estudo e na necessidade de uma integração entre Universidade e a comunidade, esperamos contar com sua colaboração que, desde já, agradecemos imensamente.

Atenciosamente,

Professor Maurício Bronzatto
Unesp/FCLAr

AUTORIZAÇÃO

Eu _____
[( )pai ( )mãe ( ) responsável] autorizo meu(a) filho(a) _____
_____, da _____ série _____ a participar da pesquisa relativa a questões interpessoais, respondendo às questões solicitadas e não se identificando para tanto.

_____
Assinatura do pai/mãe ou responsável

ANEXO 1 – CARTA ENVIADA À DIREÇÃO DA ESCOLA PESQUISADA
(SEGUNDA COLETA DE DADOS – Setembro de 2009)

UNESP - Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho
Faculdade de Ciências e Letras de Araraquara
Programa de Pós-graduação em Educação Escolar
Área de concentração: Trabalho Educativo: Fundamentos Psicológicos e Educação Especial

.....SP: setembro de 2009

Ilmo sr. Diretor do Colégio .....

Estamos realizando junto à UNESP Araraquara uma pesquisa com estudantes do Ensino Médio cujo objetivo geral é investigar os julgamentos de adolescentes em relação a questões morais. A referida pesquisa está sendo realizada por nós, sob a orientação da Professora Doutora Maria Lúcia de Oliveira (Unesp Araraquara), para a qual gostaríamos de contar com a participação dos alunos deste colégio.

Trata-se de um estudo com alunos das três séries do Ensino Médio, totalizando um mínimo de 30 sujeitos de ambos os sexos.

Vale ressaltar que a participação do(a) aluno(a) se dará respondendo a algumas histórias-dilemas, seguidas de suas respectivas questões e justificativas. Trata-se de um questionário que será formulado oral e individualmente, realizado dentro da própria escola.

Esclarecemos que não haverá, em nenhuma hipótese, identificação dos alunos entrevistados, que poderão utilizar-se de pseudônimos e assim não se identificar, bem como não haverá, na pesquisa, identificação do colégio.

Em anexo, apresentamos a carta que possivelmente poderá ser enviada aos pais de alunos para a devida autorização, bem como nosso projeto e os instrumentos de investigação.

Acreditamos na necessidade da integração Universidade/Comunidade e, portanto, na importante participação desta conceituada instituição de ensino nesta pesquisa.

Agradecemos desde já e nos colocamos à vossa inteira disposição para maiores esclarecimentos.

Professor Maurício Bronzatto
Unesp/FCLAr

ANEXO 2 – CARTA ENVIADA PARA AUTORIZAÇÃO DOS PAIS
(SEGUNDA COLETA DE DADOS – Setembro de 2009)

UNESP - Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho
Faculdade de Ciências e Letras de Araraquara
Programa de Pós-graduação em Educação Escolar
Área de concentração: Trabalho Educativo: Fundamentos Psicológicos e Educação Especial

Prezado(a) senhor(a)

Estamos realizando junto à UNESP Araraquara uma pesquisa com estudantes do Ensino Médio cujo objetivo geral é investigar os julgamentos de adolescentes em relação a questões interpessoais. A referida pesquisa está sendo realizada por nós, sob a orientação da Professora Doutora Maria Lúcia de Oliveira (Unesp Araraquara), para a qual gostaríamos de contar com a participação dos alunos deste colégio.

Trata-se de um estudo com alunos das três séries do Ensino Médio, totalizando um mínimo de 30 sujeitos de ambos os sexos.

Vale ressaltar que a participação de seu(a) filho(a) se dará respondendo a alguns dilemas que se apresentam no convívio social quotidiano, seguidos de suas respectivas questões e justificativas. Trata-se de um questionário que será formulado oral e individualmente, realizado dentro da própria escola.

Esclarecemos que não haverá, em nenhuma hipótese, identificação dos alunos entrevistados, que poderão utilizar-se de pseudônimos e assim não se identificar.

O presente estudo conta com a autorização da direção do Colégio..... que possui o projeto em questão. Caso seja necessária alguma informação complementar, estamos à disposição para quaisquer esclarecimentos.

A seguir, enviamos a autorização que deverá ser remetida ao colégio, se com tal participação de seu filho(a) o(a) senhor(a) estiver de acordo.

Por acreditarmos na importância desse estudo e na necessidade de uma integração entre Universidade e a comunidade, esperamos contar com sua colaboração que, desde já, agradecemos imensamente.

Atenciosamente,

Professor Maurício Bronzatto
Unesp/FCLAr

AUTORIZAÇÃO

Eu _____
[( )pai ( )mãe ( ) responsável] autorizo meu(a) filho(a) _____
_____, da _____ série _____ a participar da pesquisa relativa a questões interpessoais, respondendo às questões solicitadas e não se identificando para tanto.

_____
Assinatura do pai/mãe ou responsável