

Revista DIAPHONÍA

Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE
Programa de Educação Tutorial – PET

Grupo PET Filosofia

Revista DIAPHONÍA

Volume 6	Número 2	2020	e-ISSN 2446-7413
----------	----------	------	------------------

A Revista DIAPHONÍA constitui um periódico promovido pelo PET [Programa de Educação Tutorial] do Curso de Filosofia da UNIOESTE em que se privilegia a produção de textos escritos por estudantes de graduação, acadêmicos bolsistas, egressos, tutores ou demais pesquisadores afetos às atividades do Programa tanto em nível local quanto nacional. Sua principal peculiaridade é o fomento e a difusão de textos que espelhem o processo de formação de seus autores, tendo como meta estimular a interlocução entre pares, numa perspectiva indissolúvel entre o ensino, a pesquisa e a extensão na área de Filosofia.

Apoio:



Bases indexadoras:



Grupo PET Filosofia 2020/2º Semestre

Luciano Carlos Utteich (tutor)

Ana Caroline Truzzi Campos

Felipe Belin

Fernando Alves Grumicker

João Francisco de Oliveira Truccolo

João Paulo de Oliveira

Mônica Chiodi

Nicole Avancini

Olavo de Salles

Paula De Paula Dias

Rafaela Ortiz de Salles

EDITOR GERAL

Prof. Dr. Claudinei Aparecido de Freitas da Silva (UNIOESTE)

EDITORES-ADJUNTOS

Prof^ª Dr^a Ester Maria Dreher Heuser (UNIOESTE)

Prof. Dr. Luciano Carlos Utteich (UNIOESTE)

CONSELHO EDITORIAL

Prof^ª Dtd^a. Célia Machado Benvenho (UNIOESTE)

Prof. Dr. César Augusto Battisti (UNIOESTE)

Prof. Dr. Douglas Antonio Bassani (UNIOESTE)

Prof. Dr. Gilmar Henrique da Conceição (UNIOESTE)

Prof. Dr. Jadir Antunes (UNIOESTE)

Prof. Dr. José Francisco de Assis Dias (UNIOESTE)

Prof. Dr. João Antônio Ferrer Guimarães (UNIOESTE)

Prof. Dr. José Atílio Pires da Silveira (UNIOESTE)

Prof. Dr. José Luiz Ames (UNIOESTE)

Prof. Dr. Libanio Cardoso (UNIOESTE)

Prof. Dr. Luis César Yanzer Portela (UNIOESTE)

Prof. Dr. Marcelo do Amaral Penna-Forte (UNIOESTE)

Prof^ª Dr^a Nelsi Kistemacher Welter (UNIOESTE)

Prof. Ms. Pedro Gambim

Prof. Dr. Remi Schorn (UNIOESTE)

Prof. Dtd. Ricardo José Perin (UNIOESTE)

Prof. Dr. Roberto S. Kahlmeyer-Mertens (UNIOESTE)

Prof. Dr. Rosalvo Schütz (UNIOESTE)

Prof^ª Dr^a Vanessa Furtado Fontana (UNIOESTE)

Prof. Dr. Wilson Antonio Frezzatti Jr (UNIOESTE)

CONSELHO CIENTÍFICO NACIONAL

Prof. Dr. Arlei de Espíndola (UEL)

Prof. Dr. Cristiano Perius (UEM)

Prof. Dr. Edgard Vinicius Cacho Zanette (UERR)

Prof. Dr. Ernildo Jacob Stein (PUC/RS)

Prof. Dr. Evandro Marcos Leonardi (Instituto Federal de Ciência e Tecnologia do Paraná)

Prof. Dr. Evanildo Costeski (UFC)

Prof. Dr. José Fernandes Weber (UEL)

Prof. Dr. Marcos Érico de Araújo Silva (UERN)

Prof. Dr. Marcos José Müller (UFSC)

Prof^ª Dr^a Mirian Donat (UEL)

Prof. Dr. Sirio Lopez Velasco (FURG)

Prof^ª Dr^a Solange de Moraes Dejeanne (UNIFRA)

CONSELHO CIENTIFICO INTERNACIONAL

Prof. Dr. Duane Harvey Davis (University of North Carolina, *Asheville* / EUA)

Prof. Dr. Franco Riva (Università Cattolica del Sacro Cuore / Milano)

Prof^ª Dr^a Graciela Ralon Walton (UNSAM / Buenos Aires)

Prof^ª Dr^a Irene Borges Duarte (Universidade de Évora)

Prof. Dr. Martin Grassi (UCA /Buenos Aires)

Prof. Dr. Ramon Raiffa (Institut Catholique de Toulouse)

Prof^ª Dr^a Stefania Mazzone (Università degli Studi di Catania)

Prof. Dr. Thamy Claude Ayouch (Sorbonne / Paris VII)

Apresentação

A décima segunda edição (vol. 6. n. 2) da DIAPHONÍA, Revista dos Discentes do Curso de Filosofia da UNIOESTE, promovida pelo Grupo PET [Programa de Educação Tutorial], torna público mais um número primado pelo rigor e pela originalidade, ao marcar, consideravelmente, uma posição qualificada em termos de produtividade de pesquisa no contexto nacional da área.

Retomando o seu formato de praxe, a Revista inicia com a **Secção Entrevistas**, cuja convidada especial, para essa ocasião, é a **Prof^a. Ms. Edy das Graças Braun**, docente aposentada do Colegiado de Graduação do Curso de Filosofia da UNIOESTE, além de poeta e artista com ampla produção no campo da pintura, entre outros projetos importantes. A DIAPHONÍA, então, retratará tanto a sua trajetória de experiência acadêmica na área como artístico-literária.

A **Secção Artigos** é composta de 10 trabalhos, como uma contribuição resultante das pesquisas individuais e/ou coletivas de estudiosos em diferentes níveis de formação vinculados a várias instituições. No primeiro texto, "A aporia nos diálogos de juventude de Platão; Eutífron, Críton e Laques", **Pablo Roberto da Silva** nota que os diálogos de juventude de Platão apresentam uma característica peculiar em relação às demais obras de filosofia: eles não alcançam a resposta para a questão proposta. Trata-se, portanto, de investigações inconclusivas ou diálogos aporéticos. Nesse sentido, Pablo Silva se dispõe em analisar comparativamente algumas obras de Platão e, a partir dessa análise, identificar as semelhanças e as diferenças no processo argumentativo. Ao cabo destas investigações, ele pretende esclarecer a razão pela qual as discussões apresentadas pelo filósofo não atingem suas metas. Já o segundo artigo, "O contributo da filosofia de Thomas Hobbes à especulação jurídico-política de Norberto Bobbio: laicismo, tolerância e democracia", **Marcos Antonio da Silva** avalia que o cotejamento das ideias políticas de Hobbes com a formação do pensador Bobbio inegavelmente sempre foi objeto de especulação filosófica da academia. Neste contexto, torna-se quase que um imperativo para o pesquisador, vez ou outra, visitar alguns aspectos dessa junção intelectual. Imbuído desse propósito, o estudo ora apresentado visa resgatar

um pouco dessa relação filosófica tão bem alinhavada para o aperfeiçoamento da democracia e, por consequência, das instituições jurídicas. O terceiro trabalho, “A filosofia da história de Hegel: o sentido de progresso e as etapas do curso histórico”, **Wesley Fernando Sousa** observa, em um mesmo horizonte, tanto a perspectiva teológico-cristã da história, quanto a visão iluminista como elementos centrais que, de certo modo, Hegel procura buscar enquanto uma forma do pensamento histórico que o antecede visando à sua superação dentro da consciência de mundo e o real racional. Wesley busca então situar o sentido da “razão na história” e o progresso do Espírito dentro da própria história da consciência humana nos quais o sistema hegeliano deve ser entendido como um movimento que busca garantir uma unidade na totalidade. No quarto artigo, “Nietzsche: por uma irresponsabilidade moral”, **Vagner Silva** nota que um dos pontos centrais do pensamento de Nietzsche é a revisão dos valores morais ocidentais, ou seja, àquilo que o filósofo chamou de transvaloração de todos os valores. Este processo se inicia por uma tentativa, bem-sucedida, de compreender os valores morais como valores históricos, procedimento esse no qual entra em jogo a genealogia como método. Tal procedimento permitiu ao filósofo constatar que a moral é uma criação humana que se dá em função não de escolhas deliberadas, mas da estruturação pulsional dos indivíduos. Não havendo uma moral senão aquela que os humanos criaram, e os humanos não tendo a possibilidade de agir de modo distinto do que fizeram, o que resta é uma total irresponsabilidade humana face às ações morais, ou ditas morais. Já no quinto texto, “A desobediência civil é justa?”, **Ísis Esteves Ruffo** problematiza se estamos justificados moralmente em desobedecer às leis em alguns casos, ou se é justo ou não o movimento de desobediência civil. Ora, a desobediência civil é um dos fenômenos marcantes do século XX caracterizada pela desobediência de cidadãos comuns às leis do Estado de forma deliberada. Por meio da não obediência às leis, os civis podem demonstrar sua insatisfação ou indignação com o poder instituído. O fenômeno é especialmente interessante por não utilizar meios violentos contra instituições ou pessoas e nem tampouco resistência contra os meios de coação, mas ainda assim, ser eficiente. Os casos de sucesso nos movimentos civis podem ser explicados, em partes, por seu caráter pacifista, o que o permite angariar a simpatia da sociedade. Assim, a desobediência civil, portanto, pode ser considerada justa. No

sexto artigo, "O tempo histórico revolucionário presente nas teses 'Sobre o conceito de História' de Walter Benjamin", **Cleiton Luiz Kerber** reconhece que, na história, se destacam os grandes acontecimentos da humanidade. Benjamin percebe que esses feitos podem caracterizar, por meio de uma interpretação do historicismo, uma história do progresso que somente olha o lado dos vencedores, daqueles que construíram as suas façanhas sobre a opressão de outras pessoas. Porém, por meio do materialismo histórico, o olhar sobre o passado não recai somente em relação aos vencedores, mas também sobre os vencidos. O sétimo ensaio "'Temo, sendo uma, tornar-me duas': A consciência moral em Sócrates e Hannah Arendt", **Taís Paula Rigo** busca desenvolver um estudo acerca da motivação do agir moral. A sua hipótese é a de que a consciência corresponderia a esse elemento motivador. Para tanto, a investigação se dará a partir de alguns diálogos platônicos, que apontam indícios da descoberta da consciência moral. Sob esse ângulo, a autora se volta também à obra de Hannah Arendt que, aliás, desenvolveu estudos sobre esta temática, recorrendo exatamente à figura de Sócrates. **José João Neves Barbosa Vicente**, em "Hannah Arendt e a revolução: reflexões introdutórias", mostra como Arendt é, sem dúvida, uma das maiores figuras do pensamento político da tradição ocidental e referência inquestionável para pesquisadores cujo interesse é a compreensão dos problemas políticos contemporâneos. No entanto, nesse oitavo artigo, trata-se de observar que as suas ideias políticas passa necessariamente pela compreensão dos conceitos que as compõem, entre eles, o conceito de revolução presente com maior intensidade na obra *Da revolução*, no intuito de apresentar o seu sentido e o seu significado no contexto do pensamento político dessa autora. Já, no nono texto, "Larry Laudan: da noção de progresso científico à fundamentação do naturalismo normativo", **Beatris da Silva Seus** procura analisar a proposta de uma normatividade inserida no modelo de uma visão de epistemologia naturalizada elaborada por Larry Laudan. O filósofo fundamenta uma regra que servirá de base metodológica para a inserção de descobertas científicas, além de criticar a noção antiga de racionalidade inserida nos escritos científicos do passado. Para tal, a autora do artigo pretende salientar a necessidade de repensar certos tratados por um viés progressista. Por fim, no décimo e último artigo, "A crítica de John Searle a Thomas Kuhn e a refutação a sua acusação de antirrealismo na obra kuhniana",

Francidilso Silva Nascimento destaca que a crítica de Searle dirigida a Kuhn se desenvolve em dois momentos: primeiro, em relação ao argumento da história da ciência, de que essa se desenvolve de modo não cumulativo como apresentou a perspectiva neopositivista, mas através de revoluções que manifestam um novo mundo no qual os cientistas trabalham; e, segundo, a subdeterminação das teorias pelos dados, onde os dados devem corresponder à verdade da teoria que se apresenta sobre determinada realidade no mundo real. Esses dois argumentos críticos de Searle em relação a Kuhn, faz com que se reelabore a posição de uma refutação recorrendo alguns escritos dele onde ele mesmo reconhece que as críticas feitas são frutos de uma má interpretação dos seus escritos. Assim, a defesa de Kuhn se dá pela recusa de que a mudança de mundo, realizado pela mudança de um paradigma, não seria uma mudança do mundo real que permanece sempre o mesmo.

Na Secção **Escritos com Prazer, Junior da Cunha** reflete sobre *O papel do ator* ao problematizar o que, de fato, é um ator: um eterno devir. Devir de si mesmo. Devir da história e da cultura de seu tempo. Devir de toda multiplicidade da natureza. O fado inelutável de um ator, portanto, é comportar em si mesmo toda a multiplicidade e, mais ainda, fazê-la emergir da imanência de seu ser. Já **André Luiz Picolli da Silva** e **Alessandra de Rezende Ramos** abordam *A relação entre mito e ciência: o sentido do conhecimento*. Eles desmistificam a ideia corrente segundo a qual algumas pessoas pensam que a ciência é uma evolução do pensamento filosófico, a qual, por sua vez, é uma evolução do pensamento mítico, e que, após alcançado um alto grau de evolução na ciência, o pensamento mítico pôde ser descartado como algo de um passado rudimentar, primitivo e já superado.

Na **Secção de Resenhas**, é analisado por **José Alberto de la Fuente** o livro *Lás máscaras y Un amor de 1492*, de Sirio Lopez Velasco. A obra que saiu pela editora Phillos de Goiânia, é um romance que recria a sofisticação dos conflitos existenciais, ocorridos dentro da alta academia universitária, onde filósofos, estudiosos da construção e dos efeitos do pensamento de ilustres colegas de ofício, refletem, informam-se e discutem, mascarando seus próprios disparates amorosos, em reuniões solenes e organizadas, agregando uma pitada de turismo acadêmico e

uma cota de suspense "por todas aquelas mortes". Na segunda resenha o professor e filósofo **Sirio Lopez Velasco** retribui ao amigo a gentileza. Ou seja, ele aborda o livro de José de La Fuente, *Voces de alguna parte* que saíra pela editora Rueda de Agua, de Santiago, no Chile. Velasco, então, bem observa que o filósofo, poeta e professor universitário chileno nos oferece um total de trinta e três poemas nos quais as sensibilidades éticas e eróticas se alternam ou se combinam com o compromisso humanístico, ecológico e político. Nos poemas "No país de Jauja", "Chile, em qualquer dia de 2017" e "Poética da dignidade" o autor expressa com grande paixão sua saudade do Chile de Allende, sua denúncia do Chile atual e, em tudo neste último, seu compromisso de esperança de uma forma mais humana e mais respeitosa com o meio ambiente.

Isso posto, com seu décimo segundo número, a Revista emplaca, mais uma vez, seu espírito formador, plural e dialógico.

A todos, um proveitoso experimento de leitura!

Prof. Dr. Claudinei Aparecido de Freitas da Silva

Prof. Dr. Luciano Carlos Utteich

Editores

SUMÁRIO

Entrevistas:

Entrevista com a artista plástica, professora e mestre Edy Braun.....p. 13-31
REVISTA DIAPHONÍA

Artigos:

A aporia nos diálogos de juventude de Platão; Eutrífon, Críton e Laques.....p. 32-45
PABLO ROBERTO DA SILVA

O contributo da filosofia de Thomas Hobbes à especulação jurídico-política de Norberto Bobbio: laicismo, tolerância e democracia.....p. 46-72
MARCOS ANTONIO DA SILVA

A filosofia da história de Hegel: o sentido de progresso e as etapas do curso histórico.....p. 73-84
WESLEY FERNANDO SOUSA

Nietzsche: por uma irresponsabilidade moral.....p. 85-101
VAGNER SILVA

A desobediência civil é justa?.....p. 102-111
ÍISIS ESTEVES RUFFO

O tempo histórico revolucionário presente nas teses “sobre o conceito de história” de Walter Benjamin.....p. 112-126
CLEITON LUIZ KLEBER

“Temo, sendo uma, tornar-me duas”: a consciência moral em Sócrates e Hannah Arendt.....p. 127-145
TAÍS PAULA RIGO

Hannah Arendt e a revolução: reflexões introdutórias.....p. 146-153
JOSÉ JOÃO NEVES BARBOSA VICENTE

Larry Laudan: da noção de progresso científico à fundamentação do naturalismo normativo.....p. 154-165
BEATRÍS DA SILVA SEUS

A crítica de John Searle a Thomas Kuhn e a refutação a sua acusação de antirrealismo na obra kuhniana.....p. 166-172
FRANCIDILSO SILVA NASCIMENTO

Escritos com prazer:

O papel do ator.....p. 173-174
JUNIOR DA CUNHA

A relação entre Mito e Ciência: o sentido do conhecimento.....p. 175-182
ANDRÉ LUIZ PICOLLI DA SILVA e ALESSANDRA DE REZENDE RAMOS

Resenhas:

Las máscaras y Un amor de 1492.....p. 183-185
JOSÉ ALBERTO DE LA FUENTE

Voces de alguna parte.....p. 186-187
SIRIO LÓPEZ VELASCO

ENTREVISTA – DIAPHONÍA – v. 6, n.2 – 2020

Neste segundo número da *Diaphonía* em 2020, a Revista entrevista a Professora Mestre Edy Braun, hoje ex-docente aposentada do Curso de Graduação de Filosofia da UNIOESTE. A Revista agradece, desde já, o aceite do convite pela sua participação especial nessa edição.

D [Diaphonía]

EB [Edy Braun]

D – A professora poderia reconstituir um pouco sua biografia, contar um pouco sobre sua formação e o que lhe motivou interessar-se pela Filosofia?

EB – Eu sou Edy das Graças Sgarabotto, de nascimento, e Edy das Graças Braun, de casada. Sou de origem italiana; uma mistura entre italiano, português e índio, bem brasileira, no sentido geral. Nasci em Pato Branco, sudoeste do Paraná, e fui criada no interior, numa chácara, até os cinco anos. Fui alfabetizada aos quatro anos por uma menina que estudava num colégio de freiras, que ia de férias para o interior, na casa dos pais. Já lia fluente aos quatro anos; já desenhava. Fui alfabetizada embaixo de um pé de laranjeira, com um espinho como lápis; mas a única coisa que chegava até lá era a Bíblia; então foram as primeiras leituras que fiz. E a Bíblia que tinha lá era em italiano, inclusive. As primeiras leituras que fiz foram do Novo Testamento. Só tinha figura na capa, o resto era tudo pergunta e resposta: “quem é Deus?”, essas coisas. Então, tendo aprendido a ler cedo, sempre me interessei pela leitura; e sou de um tempo em que não havia ilustração nos livros, então a imaginação era extremamente desenvolvida, porque cada cena, cada imagem, era recriada na imaginação. Sempre fui apaixonada pela natureza; mas eu tive um tipo de criação em que ao mesmo tempo que vivia em contato direto com a natureza, fui criada com uma moralidade um pouco acentuada. Os meus avós eram católicos, meu avô era italiano, e eram defensores da honestidade, do trabalho, da justiça, e sempre faziam questão de acentuar isso na educação dos filhos deles (porque eu fui criada pela avó e pelo avô). E nessa criação a minha avó tinha um outro neto que ela criava, que era um pouco mais velho que eu. E ela dava todas as liberdades a ele, e a mim não. A mim, em geral, a liberdade era restrita, era: “isso não pode”, “isso não deve”, “isso menina não faz”, e isso me levava a me perguntar desde muito pequena “por que eu não?”, “por que os outros sim e por que eu não?”. E essas perguntas foram se acentuando e a imaginação foi se desenvolvendo muito, porque ao me perguntar, ninguém respondia, já que criança não era gente, não se respondia às crianças. As perguntas não eram consideradas, eram consideradas bobagens, curiosidades bobas das crianças, então eles não respondiam. E eu procurava as respostas por minha própria conta. Conversava com as estrelas, com a lua, com as árvores, com

os animais, era apaixonada pelo arco-íris, e me dizia todo o tempo: “um dia eu vou aí aonde você vai”. Então, o interesse pela filosofia é natural em mim, como a poesia. Eu comecei a escrever versos aos quatro anos. Eu já fazia quadrinhas e me divertia com elas, eu brincava. Para mim, o melhor brinquedo deste mundo era ler e escrever, ou desenhar, fazer as bonecas de milho; achava o mundo e a vida uma maravilha, mas descobri, por exemplo, que precisava de pai, quando eu tinha uns nove anos. Antes disso, eu nunca precisei deles, porque eu tinha uma avó e muitas mães... Aprendi a ler muito pequena e depois, quando fiquei maiorzinha, minha avó me devolveu para a minha mãe, que foi trabalhar na cidade para me criar. E não podendo ficar comigo, ela me mandou para a um colégio interno. Ela era amiga de uma madre de um convento, onde só tinham juvenistas, meninas que estudavam para serem freiras. Não era um colégio normal, para estudantes. E como ela me amadrinou, eu fui morar no colégio, fiquei bastante tempo lá. Eu saí de lá grande, e no colégio interno eu tinha disponíveis todos os romances do cristianismo. Tinha tanto coisa boa como ruim; por exemplo, eu li romances de 400 páginas. Eu devo ter lido uns 12 ou 13 livros dessa espessura, até os nove anos, por aí. Mas, ao mesmo tempo, eu li porcaria também, já que as irmãs tinham livros proibidos. “A Prostituta”, de Sartre; “Navalha na carne”; “Muros Altos”, de Cassandra Rios; Adelaide Carraro (deste modo considerados pelas irmãs)... Essas obras estavam todas lá e, como eu era a única criança no convento eles não me vigiavam, e eu fazia o que bem entendia no tempo livre. Tinha horário de estudos, as meninas, todas mais velhas, todas mais de 14, faziam as minhas tarefas, ajudavam nos bordados, me penteavam, me cuidavam – eu fui cuidada por um bando de mulheres, eram muitas, mais de 80 moças que estudavam lá. E também aprendi a desenvolver o gosto pelas perguntas, pelos segredos, havia sempre muito segredo. Havia moças que eram mandadas lá porque os pais não queriam que se casasse com alguém. Poucas delas, no que me lembro, iam lá pelo gosto de serem freiras; algumas estavam lá para serem escondidas. Então, vivi num mundo já povoado de segredos, de medos e de pudores, e percebi isso muito cedo. Com os romances do cristianismo, em contraste com essas obras que também li, apesar de ainda bem jovem não ter entendido muitas delas, fui desenvolvendo o prazer da leitura, e o prazer de procurar as próprias respostas, já que ninguém respondia a uma criança. Lá, cantei, aprendi a cantar, cantei em coral, dei catequese. Aos sete anos, eu já dava catequese, já fiz a primeira comunhão, porque era muito desenvolvida para a época e para as circunstâncias, e porque as meninas, em geral, não estudavam nessa época. As meninas que estudavam iam para os conventos. E as de casa eram preparadas para trabalhar em casa, para cozinhar, passar, lavar e costurar. E eu vivi num mundo bem diferente do normal das meninas. E sempre fui me perguntando do porquê do segredo, sempre procurando as respostas. Adorava uma fresta e um buraco de fechadura, porque

eu sempre achei que o que as pessoas fecham e escondem é porque têm segredo, e o segredo é sempre alguma coisa que não pode ser vista, não pode ser entendida. E isso me levou à filosofia, que é uma perguntadora, nunca respondem, só se pergunta. Então, eu acho que nasci filósofa! As circunstâncias da vida foram bastante artificiais em relação ao mundo que eu tinha vivido até os cinco. Dos cinco aos nove anos, por aí, eu tive um mundo bem alheio à realidade lá de fora. Muita oração, muito trabalho, muito bordado, muito estudo, muita leitura e muito segredo. O diabo, os anjos da guarda, os demônios, essas figuras, esses mitos eram muito ressaltados. E uma moralidade muito... mas uma moralidade de certo modo falsa, porque se dizia as coisas, se cobrava da gente, se ensinava, mas as irmãs não se portavam tal qual elas exigiam da gente. Então eu fui introduzida ao estudo da moral antes de entender muito o que ela fosse. Eu fui me preocupar com a honestidade, com a justiça, por coisas da infância. Minha avó dizia para os filhos homens que “preferia um morto do que um ladrão”, e para as filhas moças: “prefiro *vadia* que desonesta”, era uma expressão que ela usava. Eu sou naturalmente uma filósofa e uma poeta, sempre fui. E a poesia, como é irmã da filosofia (se não for a mãe), me ajudou muito a escrever a respeito do que eu sentia. Havia uma diferença entre o que se dizia, o que se cobrava, e os sentimentos das pessoas, os meus sentimentos. Eu sempre fui muito adiantada, sem exagero, em relação às outras moças. As moças com 14 anos não tinham nem a desenvoltura e nem a leitura que eu tinha, eu sempre fui muito admirada, e me habituei com isso. Quando saí do colégio interno já tinha 4ª série; depois fiz exame de admissão e 5ª série num grupo escolar, um estudo muito diferente para mim. Eu sei que podia ter pulado todas as séries, porque eu devia ter ido direto para a 7ª ou 8ª série, porque a escola foi uma patinação. Depois, casei cedo, fiz magistério e acho que a melhor formação para uma mulher é o magistério, até hoje, porque ensina psicologia, ensina o trato das pessoas, métodos e técnicas; não porque eu devesse ter seguido, mas porque sabia que existiam técnicas e métodos que podiam ser recriados conforme a circunstância, conforme o aluno. O magistério me encantou muito, gostei muito dele. E eu fui minha própria professora! As professoras vinham de Curitiba para o interior dar aula; e davam aula e iam embora no fim de semana. Então uma época faltou uma das professoras de psicologia e as irmãs me elevaram à condição de professora da minha própria turma, então fui minha própria professora, no magistério. O que aconteceu também aqui no curso de Filosofia: também fui minha própria professora. Eu fiz Estética, Cosmologia e Teodiceia, que são as disciplinas que eu dei. Em Estética eu fui minha própria professora. Isso não está registrado, mas são coisas interessantes. Quero falar da minha formação: eu fiz, antes da Filosofia, um curso quase completo de Ciências Físicas e Biológicas. Não concluí por causa de uma gravidez de risco de menino. Fiz uma série de disciplinas de Administração de Empresas e depois fiz algumas de Economia Doméstica. Então,

antes de vir para cá, eu já tinha formação universitária, praticamente um curso concluído. Eu fiz três áreas diferentes. Gostei muito das Ciências, achei que acentuaram a minha curiosidade filosófica, mas acho até hoje que a Filosofia devia ser dada antes das Ciências, porque uma ciência sem uma base interrogativa, investigativa, de modo filosófico, não se aprimora, não se desenvolve, fica muito rotativa, muito repetitiva; mas me valeu muito, fiz uma pós-graduação em Antropologia Filosófica. Por que fiz essas coisas? Porque em cada lugar que eu fui morar eu me aproximava das pessoas que tinham o interesse que eu tinha. Então, em Pato Branco só tinha Administração de Empresa, fiz algumas coisas lá. Daí, em Francisco Beltrão, tinha só Economia Doméstica, eu fui fazer Economia Doméstica, fiz o que estava mais próximo. Depois, quando vim para Toledo, em 1981, eu não tinha nenhum curso universitário concluído, estava quase terminando o curso de Ciências, no RS. Então, vim para cá e havia Filosofia e Economia. Como eu ia conhecer as pessoas? Como eu ia me entrosar aqui? O João veio professor de lá, eu também, de primeiro e segundo grau desde 1972, mas levei quase um ano para conseguir um trabalho. Então, imediatamente, eu fui para a faculdade, de 1981 a 1983. Era particular, era a FACITOL. E caiu nas coisas fáceis para mim; adorei a Filosofia, achei muito interessante! Ela era um pouco direcionada para os pensadores católicos, cristãos, mas foi muito útil, porque minha formação era toda essa. Gostei muito da Filosofia, tanto gostei que acabei sendo convidada para ficar como docente, do curso de Filosofia e do curso de Economia na disciplina de História Econômica e Administrativa do Brasil. Comecei a lecionar Ciências e Matemática sem concurso; depois me concurrei e me efetivei como professora de História, Filosofia, Psicologia e Sociologia; me dei bem. As áreas não eram problema para mim. Ao vir p UNIOESTE fui convidada para dar Cosmologia, Estética e Teodiceia, e também lecionei Antropologia, Metodologia Científica; Teoria do Conhecimento; História, nos diferentes cursos da UNIOESTE. Também trabalhei oficinas de redação. Concluí a Filosofia; então eu poderia ter todos os créditos das outras disciplinas. Fiz pós em Antropologia Filosófica na Federal do Paraná, que foi um curso que eu destaco como relevante. Não pus esses outros créditos no meu currículo; parei de atualizar em 2002, mas tenho uma porção de projetos que fiz nesse trajeto. Eu sou apaixonada pela Filosofia, sou apaixonada pelo pensamento correto, pelo esforço, pelo desenvolvimento da imaginação. Eu sou partidária da intuição! Acho que a intuição é uma forma de conhecimento que nos integra no mundo e nos põe interagindo no mundo; acho fantástica. O que eu não sou é cartesiana. Acho que é muito curto para mim, apesar de ter feito o exercício bárbaro de pegar o método da dúvida de Descartes e usá-lo para explicar o método da dúvida! Acho que é o único trabalho no mundo, inclusive.

D – A professora também teve uma importante atuação junto ao Ensino Médio. Como foi essa vivência?

EB – Aqui, trabalhei 18 anos no magistério, mas ao todo, desde 68, por aí, já estava lecionando, mesmo antes de entrar na faculdade. Eu comecei enquanto aluna, em 70 já fui minha própria professora, como eu contei, no magistério. Dei Psicologia no magistério já antes de entrar na faculdade. Eu era aluna do magistério e dava aula no magistério. E depois, em 72, eu entrei para a faculdade, fui fazer Ciências no Rio Grande [do Sul]. E comecei a lecionar Ciências e Matemática. Depois, fui professora de Física, de Biologia, mas especialmente de História. Até hoje eu não sei como eu entrei na História, mas eu acho que é por causa dos créditos dos cursos que tinha feito. Comecei lecionar história e gostei muito. A História é uma das áreas mais difíceis de trabalhar, porque o fato sempre é encoberto, sempre é uma revelação de alguém oficial... E sempre me interessou, porque é o suporte de toda a Filosofia, é o suporte da história da humanidade como da história da natureza. Acho que a história é substancial. Ela é difícil, mas como eu tinha um vocabulário bem desenvolvido, por causa das leituras abundantes (sempre li muito), me ajudou muito. Eu tinha um domínio de vocabulário muito bom, e é preciso para a História. Além de uma memória extraordinária, também tem que saber fazer ligaduras, e neste ponto a Filosofia ajudava muito, quanto a perguntar: “por que?”, “onde foi?”, “quando foi?”, “quanto durou?”, “quem foi que fez?”, “foi ele mesmo que fez?”, aquelas clássicas perguntas “onde, quem, quando, como, por que, até quando, por quanto tempo” me ajudaram muito, tanto nas Ciências como na Filosofia. O Ensino Médio foi meu paraíso. Especialmente, eu lecionei a maior parte do tempo no magistério. Tinha me saído bem, adorava as áreas da Psicologia, de Teoria do Conhecimento, da Ética, da Estética, mas eu usei tudo que sabia, as leituras que tive; o canto e o teatro, a poesia, de que sempre tive facilidade (declamei muito na infância e na juventude, cantei também). Eu tinha uma prática social bastante abundante, então isso ajudou muito. No magistério criei muitos projetos. Sempre fui voltada para a criatividade, outros jeitos, outros olhares, outros modos de fazer, outros falares, que sempre me interessaram. Tanto que aqui a maior parte dos créditos que tenho são todos dos alunos do magistério. Fiz uma experiência de 1ª a 4ª, lecionando um ano na 4ª série. No caso, foi uma brincadeira, acabei tendo que lecionar numa 4ª série, numa escola de aplicação no magistério mesmo. O magistério foi meu berço. Eu utilizei a maior parte dos talentos que eu tenho, como o teatro. Fiz teatro na adolescência e juventude; declamava muito, gostava muito da representação, dessa ideia de valorizar os outros. Eu nunca tive dificuldade na escola, nem em lugar nenhum, ligado ao aprendizado, à comunicação. Até hoje acho que todos os meninos e meninas deviam fazer magistério. E os meninos também, para serem mais afetuosos, mais humanos, porque o magistério tem muito esse aspecto. Acho que a Filosofia deveria ter o

mesmo número que a Matemática. Ela deveria ser integrada nas outras disciplinas, mas não integrada de um jeito que um professor de Matemática dê Filosofia, mas eles poderiam trabalhar, por exemplo, a questão do enunciado. O professor de Matemática deveria aprender com o professor de Filosofia o que é o enunciado, como ele é construído, o que ele tem e do que se constitui. Aprender também o que é um argumento ou qual a lógica, já que o trabalho da Matemática é todo em cima da Lógica. A execução do trabalho é sempre por métodos, são jeitos de resolver os problemas, então se o aluno entendesse o que é método, facilitaria muito. Houve um período em que tentamos usar a Filosofia nas outras disciplinas e essas mesmas disciplinas na Filosofia, ou seja, aplicar a Matemática, História, Língua Portuguesa, Poesia, Educação Física, porém não funcionou. Deveriam ter núcleos de debates, a Filosofia deveria fazer núcleos, não precisava nem serem aulas regulares, poderiam ter encontros semanais sobre temáticas e juntar professores de diferentes áreas para eles exporem suas posições. E com isso usar os recursos, os textos e as referências, pois acredito que aulinha em que o professor vai lá e diz o nome do filósofo e lê aqueles textinhos é pura-bucha, não funciona. Claro que melhor ter isso do que nada, mas isso mal feito mais atrapalha do que ajuda. Fui uma professora de Filosofia que agradou aos alunos e a mim mesma, fazia acordo e eles respeitavam. Os meus alunos, ao invés de fugirem da minha aula, fugiam das outras para a minha. Minha aula começava com 25 alunos e terminava com 50, 60, 70. Eu dava aula de Filosofia no ensino médio e cheguei a ter 70 alunos; eles fugiam das aulas que não gostavam; por exemplo: Educação Física, Língua Portuguesa, Química. E, assim, eu acabava usando Filosofia nessas outras disciplinas, nas minhas aulas; como eu fui professora de formação múltipla, eu usava diferentes disciplinas para explicar as coisas. Sempre usava a História como bojo para trazer a origem: “de onde é que veio aquilo”, “porque que ele inventou”, “qual era a circunstância”, e através disso, gerar perguntas como: “porque será que ele fez isso”, “o que ele levou em consideração”.

D – Nas últimas décadas, a professora tem concentrado o seu trabalho para além da Filosofia, ou seja, tem se engajado numa importante rede comunitária junto às Oficinas de Artes. A senhora poderia nos relatar um pouco sobre essa experiência?

EB – Como a própria filosofia, eu também fui artista desde a infância. Era poeta, e sempre me interessei pelas matérias do mundo; por exemplo, barro, pelas plantas, pelos corantes que a natureza tinha, pelos coloridos, pelas formas. E, desde a infância, eu já fazia trabalhos de arte. Eu me lembro que na escola primária a gente era muito pobre, no sentido de que a gente não tinha em abundância esses materiais; para o interior não ia mesmo. Não tinha lápis de cor; era muito raro; quando a gente conseguia era quase um milagre. E as tarefas da

escola tinham que ser feitas. Eu me lembro que num dos trabalhos que eu fiz, que foi premiado inclusive, eu usei banha de porco com picumã, aquele pó preto do cano do fogão à lenha. E fiz trabalhos lindíssimos com esse material, porque era um material que eu tinha, ou fazia material com barro. Então eu fiz uma experiência natural com a arte, sem saber que ela era arte. Eu passei a fase dura brincando. Brinquei a vida inteira com o mundo, com as coisas, com as formas, com as cores, com os sons, com os trejeitos, com os bordados. Tive uma herança e uma herança maravilhosa nesse sentido. Ninguém me impediu de nada... E também acho que não ousariam, porque eu sempre fui muito ligeira. E a arte vem desde lá! Comecei a escrever poesia, comecei a ser premiada, escrevia crônicas e redações (antigamente, chamava redação, mas eram crônicas poéticas). Fui premiada muitas vezes. Eu ganhei concurso de declamação, fui declamadora oficial da escola, declamei no rádio, cantei em programas de calouros, sempre vim vindo bem nesse setor. Então, a arte sempre foi uma coisa assim, mas nunca tinha pintado com tinta. Quando fui interna para o colégio das irmãs, lá tinha uma irmã da Suíça que dava aula de pintura; mas eu era muito pequena; ela só dava aula de pintura para as grandes, mas eu nunca perdi uma aula. Ela me tocava, e dizia: “você não precisa, é muito jovem”, e eu sempre ia assistir e ver o modo de usar pincel. E criava meu próprio pincel com a palha de milho, com vassoura, com retalho de tecido. Não é novo para mim qualquer coisa que eu reinvente. Se eu fizer alguma coisa nova, de verdade para mim não é novo, nem para o mundo, mas, para os outros que nunca viram, porque eu sempre estive inteirada com e no mundo, sempre troquei muita experiência com ele. Então, a arte vem comigo toda a vida. Eu usei no magistério, por exemplo; fazia os mapas todos no quadro, logo que eu comecei a lecionar. Eu fazia todos os mapas à mão livre, não tinha mapa nas escolas. E como eu vim do colégio interno lá tinha mapas, era um colégio rico. Desenhava os mapas, as relações, as rotas. Vim desde jovem desenvolvendo essas habilidades e criando quadros comparativos, o que facilitou muito o meu trabalho. Quando eu cheguei na Unioeste, quando comecei a dar aula de Estética, achei que era muito maçante ficar falando lá na frente, lendo o texto; sempre acreditei que a obra inteira ou pelo menos o livro que tratasse daquele assunto devia ser lido; mas na minha época se tinha o hábito de ler a obra. Saber da vida do cara, onde ele morava, a história dele, porque ele escreveu aquilo. Hoje tem muito recorte do texto, o texto recortado e recortado, e acaba não se sabendo nada; mas a gente estudava um pouco mais aprofundado. E eu fiz experiências fantásticas na Filosofia. Eu me lembro quando comecei a dar Estética: eu tinha no programa “Tendências da arte” filosofia da arte misturada com psicologia da arte. Eu peguei as tendências da arte e fiz uma experiência com os alunos da filosofia. Nós tínhamos uma sala grande, que era a sala 09, no final do corredor. Pedi para tirar todas as carteiras e pedi aos alunos que levassem tinta guache e cartolina para a sala de aula. E eu fiz em papel bobina todas as

tendências da arte, com suas características; coleí tudo nas paredes e formei grupos. As turmas, no começo da filosofia, eram de 100 alunos. Nesse período, quando chegou a hora da minha disciplina, tinha uns 70. Eu transformei isso em 10 grupos e dei uma tendência para cada um deles. Eles tinham que ler o que estava escrito e transformar, usando a tinta, no papel em um borrão, de mostrar aquilo com tinta, e larguei eles lá no meio e deixei para ver o que acontecia. No começo se revoltaram, brigaram, protestaram, porque aquilo não era filosofia, não sei o que. Eu falei: “mas ajudar o pensamento com um propósito é uma tarefa da Filosofia, conhecer o material com que se lida é uma tarefa da Filosofia, a Arte precisa ser aproximada de vocês para ser conhecida”. Então eu fiz esses caminhos assim, que foi muito interessante e divertido. Na Filosofia houve um período em que eu fui adida cultural: eu fazia os eventos culturais da Unioeste; nem está registrado em lugar nenhum; acho que só as fotografias, mas fiz muito isso, fiz muitas exposições com as pessoas de fora, eu mesma fiz muitas exposições. Até que em 2002 eu achei que no relacionamento entre os quatro cursos que nós tínhamos (nós tínhamos Filosofia, Economia, Secretariado e Serviço Social) os grupos não se conversavam. Quer dizer: os professores de Economia não conversavam com os da Filosofia; os alunos não conversavam com os funcionários; os funcionários não conversavam com os alunos; os professores, de certo modo, não se interessavam muito por esse aspecto. E eu pensei que se se montasse uma Oficina de Arte poderia trazer os diferentes pares, criar pares entre eles, aproximar os cursos. O primeiro propósito das minhas oficinas de arte na Unioeste foi aproximar as pessoas dos diferentes cursos! Eles não são nem melhores, nem piores, são diferentes. E eu convidei todo mundo. Tivemos professores de Economia fazendo pintura junto comigo, junto com professores de Secretariado, junto com os professores de Serviço Social, junto com os professores da Filosofia e conversavam; foi um relacionamento fantástico. Depois abrimos para os funcionários, abrimos para os zeladores, guarda e para a comunidade; e isso vem vindo até hoje; foi uma experiência muito gratificante. Ainda vamos ver se continuamos depois dessa pandemia. Também fizemos projetos fora; fizemos um portal em Ouro Verde do Oeste. Meus alunos da Unioeste, que também eram alunos de Estética, fomos fazer um projeto lá em Ouro Verde do Oeste; fomos considerados padrinhos de Ouro Verde, na época. No governo do seu Roque fizemos aquele mural, que tem na entrada de Ouro Verde, com os alunos. Desenvolvemos lá a mesma técnica que tem na biblioteca da Unioeste; foi um trabalho extraordinário também. E aí vem vindo até agora! Depois fizemos o mural da biblioteca, também junto com o setor comunitário, da reitoria, junto com a Beatriz Dalmolin. Depois fizemos em outros *campi* também. Os murais que fizemos no [colégio] Castelo Branco - PREMEN também foram feitos pelos alunos da Unioeste. Nós fizemos os dois do ginásio de esportes do Castelo Branco. Os dois murais foram feitos com os alunos da Unioeste nas aulas

de Estética, discutindo forma, conceito, habilidade, talento, beleza, as variações, as percepções, sempre com esforço, dedicação, e sempre nessa direção de unir as comunidades e as diferenças, também muito produtivas, segundo os participantes. Por último, em 2018 fizemos esse banco da Unioeste em mosaico, também com os alunos do projeto “Arte no Campus”. E tem muita coisa; não dá para relatar tudo aqui, só algumas experiências apenas; mas é uma história inteira de arte! Pinteí, fiz muitas exposições pessoais, individuais, fiz muitas coletivas, estimulei a arte aqui. Fui membro do Conselho de Cultura três vezes, procurei estimular a arte aqui, e continuo fazendo isso. Faço parte dessa ideia de que a cultura é a alma do povo; e sem cultura acontece o que está acontecendo hoje, que entristece a realidade e empobrece. Acho que o mundo podia ser melhor se a cultura e a arte fossem mais desenvolvidas, porque a Arte, além de cultuar a beleza e desenvolver os talentos humanos, também faz a crítica do mundo, faz a representação do mundo. E se se pode ver o mundo de outro lugar, com outro *status*, isso enriquece as pessoas. A Filosofia precisa primar por isso, penso que é por aí! As experiências de Arte foram muitas. Oficinas de arte e poesia nas escolas. No primeiro ano (acho que primeiro, segundo e terceiro) as oficinas foram de poesia. Depois trabalhamos muito com crônicas e poesias na UNATI. Os primeiros grupos de poesia eram da UNATI. E os primeiros grupos de pintura não eram da UNATI, mas acabamos unindo os dois, que vieram juntos até uma altura. Depois foram separados e depois foram unidos de novo. Então havia “Arte no Campus”, que era um projeto separado; depois a UNATI, a Universidade da Terceira Idade. Então eu trabalhei nos dois, depois uni os dois e vim trazendo junto, apesar da diferença de habilidade e de interesse. Essas experiências de Arte fazem parte da minha vida e fazem parte do substrato mais elevado que eu tenho, meu desejo de perfeição e eternidade.

D – Qual sua posição relativa à disciplina de Filosofia no Ensino Médio em face da atual conjuntura nacional? Quais as implicações do ponto de vista das políticas públicas?

EB – Primeiramente deve haver o ensino da Filosofia nas escolas. Eu tive muito mais Filosofia na década de 60 e 70 do que hoje, e era ditadura. Eu tive Filosofia no ensino médio, e ela era muito bem aplicada, inclusive; estudávamos os clássicos e pelo menos uma obra por bimestre. Líamos e discutíamos o que o filósofo pensou e o professor dava suporte histórico e comparações com nossa realidade na época. Como estávamos vivendo nesse período de ditadura, ele explicava o conceito de política, o conceito de ditadura e fazia a comparação dos diversos sistemas políticos que o mundo tinha. O conteúdo de política era especialmente fantástico; estudamos a moral um pouco mais que a ética, também as grandes doutrinas. A Filosofia era estudada através de questões; se buscavam autores que as respondessem e se ia adicionando certa profundidade. E eu digo que a Filosofia hoje, com uma aula por semana, não dá para fazer Filosofia. Esse

tipo de divisão que temos tira a importância da disciplina, pois ela é necessária como suporte para as outras disciplinas; ela é a base para elas. Então deveriam ser, pelo menos, duas aulas por semana: mais longas, pois quando o aluno começa a raciocinar, a aula acaba. Os trabalhos são bons para exercício de matemática, que são imediatos, cálculos pré-estabelecidos que são fáceis, mas a Filosofia é um pouco diferenciada: a metodologia deveria ser mais voltada para o debate, o diálogo, as leituras, as críticas criteriosas e os exercícios de argumentação. Gosto da ideia de usarmos a tecnologia, filmes; mas, com sua devida compreensão, passados e discutidos ali, poderiam ser projetos, em uma manhã inteira de Filosofia. Assistir ao filme, e imediatamente discutir a moral da história, o conceito de justiça, de humanidade, de bondade, de finito, de infinito, de empatia, ou seja, as questões que tocam diretamente as crianças. Eu já tive problemas com alunos que não conseguiam distinguir os conceitos genéricos dos específicos, e isso é algo que deveria ser melhor trabalhado para que o aluno não fique confuso. E para isso, se houvesse mais Filosofia, a situação não seria essa; estaríamos com uma melhor escolarização. Não sou a favor do fanatismo e do dogmatismo; acho que devemos oscilar, devemos apresentar todas as tendências, com igual fervor, para que as pessoas façam suas escolhas por si mesmas, senão não há liberdade. Os modos atuais de divisões e tarefas não são muito úteis, mas entendo que melhor isso do que nada. É como digo: melhor andar com chinelo com prego embaixo, do que andar sem nada, porque queima a sola do pé. Em relação às políticas públicas, no meu entender, o discurso supõe aprofundamento, o que não se realiza de modo eficiente e completo; nenhum governo está interessado em resolver os problemas da comunidade. É preciso olhar as políticas públicas de outro lugar, outro patamar; a Filosofia poderia ser uma iniciativa. Um exemplo seria as instituições por elas mesmas conduzirem as pessoas para que houvesse uma legislação aberta, que permitisse que as diferentes instituições ou entidades criassem suas próprias políticas, pois uma política pensada, orientada e sustentada pelo governo nunca vai funcionar se for genérica de mais ou específica de mais. Ela pode ser maravilhosamente linda, teoricamente ou em seu projeto, mas na execução ela não chega onde tem que chegar. Com isso em mente: porque não partir de baixo? Tudo que vem de cima cai na cabeça! Esse início precisa vir do interesse das comunidades, dos grupos, tem de haver essa troca entre os grupos, pelo compartilhamento, que é uma palavra que está sendo usada muito hoje: o compartilhamento e convívio de experiências, ter essa interação. A mim preocupa a questão das políticas vindas de cima. Um grupo se junta e luta e luta para formar um projeto e resolver um problema e quando chega na hora de aplicar muda o governo... E assim repetidas vezes, um ciclo que se repete e não leva a nada! O governo brasileiro toma as iniciativas durante sua posse; em seguida a iniciativa volta a ser uma ideia na gaveta. A continuidade desses projetos deve ir além, ou aquém, do governo.

Políticas públicas, implantadas pelo governo, são problemáticas, mas ele pode estabelecer na Lei uma abertura que permita que elas sejam criadas e que os grupos as projetem, as organizem, as executem. O governo apenas daria a contribuição monetária para ajudar com que ela aconteça. Eu penso nesse sentido, porque o que vem de cima não dura, já que o interesse do governo também não dura. Não é de seu interesse resolver os problemas da sociedade; seu interesse é se manter no poder. Eu não vi nenhum governo que durasse o suficiente para fazer alguma coisa se consolidar nesse sentido. Fico me lembrando dos projetos, das metodologias e linhas de conduta da Educação. Todos os governos tinham esse problema; e eu dou aula desde 72 e estou na escola desde 55. A cada quatro anos ou a cada oito anos mudava tudo. Até que o cara se situe, até que ele organize seu pessoal e que as ideias sejam postas e se instruem os professores e chegue em sala de aula, morreu, perdeu o substrato, perdeu a substância; não tem mais adubo para deixar a ideia sobreviver. Por acharem que ela é muito desgastante acaba por não ser efetiva. Por isso se ela fosse mais aberta e fizesse parte de uma Lei ou de alguma coisa nesse nível, em que se permitissem essas criações conforme ao interesse dos estados, das comunidades, das instituições, teria uma durabilidade maior. Temos que notar também que os idealizadores morrem: até que suas ideias cheguem às pessoas é um processo longo e precisa ser algo mais harmônico, contínuo e atualizado. Precisamos sempre que os idealizadores interajam com os fazedores e com os interessados. Isso tem de ser algo mais comum para que essas pessoas se aproximem e que esses interesses sejam sempre atualizados, senão não funciona; e resta que a história anterior os alerte para os erros. Acho que a filosofia poderia ajudar muito a ensinar *o que é, como se adquire o conhecimento, o porquê de aprender*, o que é uma decisão pessoal. As pessoas não sabem o que é um argumento, o que é um propósito, um fundamento. As pessoas não sabem nem mesmo o que é política, o que é política pública e não tem noção do que isso implica. É algo que o governo dá; é isso o que as pessoas pensam: que o governo precisa dar bolsas para o pessoal, que tem que fazer vacina para as meninas não engravidarem, que combate as drogas, que elabora uma legislação para as mulheres; se a legislação fosse menos extensa e mais centrada poderíamos utilizá-la com maior efetividade, elegância e eficiência. Em relação à política pública, penso que poderia ser algo a nível de estado, algo mais aberto, porque as ideias morrem, as pessoas morrem e as mudanças devem ser estratégicas. Também sempre se morre de fome, de violência, por exploração, por destruição da natureza e há a violência sexual; essas são questões sempre importantes a serem vistas. Formação política é uma boa, mas de um ponto de vista filosófico e sociológico, e não sobre fanatismo e dogmatismo, porque o que se tem é crença, não se tem convicção. Hoje os partidos nem sabem o que são! As propostas deles não têm nada teórico, não tem propósito; simplesmente são formas de se garantir

no poder. De uma política pública numa conjuntura atual é de se esperar assistência e favor. E com uma Filosofia posta à serviço de um estado desses, estamos vendo o resultado aí: “eu mando”, “eu sei”. Os poderes não devem se misturar em suas funções; cada um deveria fazer o que foi feito para fazer, para que assim as coisas andem. Por isso penso que a Filosofia seria uma ajuda interessante para a formação dos idealizadores, executores e dos interessados. Eles têm que saber pelo que estão recebendo, que não é gratuito e que é demorado, é lento, e por isso tem de ser acelerado do ponto de vista dos interesses da ação conjunta do trabalho contínuo. E os governos não dão continuidade; o interesse não continua, mas a miséria continua, a ignorância continua e esses aspectos, através da Filosofia, poderiam se resolver; mas ela também não faz milagres, antes oferece recursos e teorias que servem como base para a leitura e a discussão dos problemas. No ensino médio a Filosofia tem que existir, mas ela deveria também ser obrigatória em todos os cursos do terceiro grau. Deveria haver projetos livres e soltos nas comunidades para que os jovens possam fazer conforme o seu interesse. Podia ter projetos de ética e moral, política, teoria do conhecimento e de estética. Projetos soltos na comunidade deveriam ser algo real, quando há três ou quatro dispostos e interessados, pois o mundo vai para esses três ou quatro, dessa aula, para a multidão. Eu sou do tempo em que a sala de aula batia 100 alunos na União. Eu dei aula para 100 alunos de Economia; talvez ensinei pouca coisa, mas fiz o maior esforço possível para fazer; mas eu saía insatisfeita porque ninguém ensina 100 alunos, pois em 100 alunos há 150 interesses. O mundo vai para grupos pequenos; é preciso formar esses grupos pequenos. O que eu vejo hoje é que os professores estão um pouco perdidos, porque o mundo mudou muito; mas é como eu digo: a humanidade e a natureza estão correndo riscos, então é preciso rever. Ocorrem então esses dogmatismos religiosos, esses fanatismos econômicos ou políticos, que são ignorantes, no geral. São ignorantes mesmo, não têm sustentação, mas acabam levando multidões, por causa de tecnologia, por causa de *fake news*. Se soubessem que isso é pré-socrático! Quem criou a tecnologia foi o primeiro macaco derrubando uma fruta com uma vara, que já a estava usando. E sempre usamos, de outros modos, porém menos acelerados. É preciso dizer isso para a comunidade, que o modo como estamos levando não é algo simples e tão contemporâneo assim. Eu sou a favor da leitura do texto, uma leitura mais contextualizada, mais ampla, não tão restrita e muito curta. Uma ideia não nasce pronta, ela vem sendo construída; esse processo tem que ser viabilizado. Sim, me preocupa não ter Filosofia no ensino médio, mas me preocupa não ter em lugar nenhum! Deveria ter filosofia nas igrejas, nas associações em forma de projetos. Nos lares, para se trabalhar a questão da humanidade, da honestidade, da justiça, da dignidade e do respeito. É preciso ter uma escola de pais para ensiná-los o que é isso, afinal de contas. O que é *educar*, qual a diferença entre *educar* e *ensinar*, o

que é aprender, para que aprender. Hoje você pensa que você não vai aprender nada; basta digitar ali, clicar no negócio e rodar o dedo para lá e para cá no celular e no computador e acha que tudo está resolvido; mas quem pensou no computador? O próximo computador: como vai ser? É preciso pensar que critérios usar para distinguir o que tem valor mais durável e mais justo. Eu sou do tempo em que se fazia uma carretinha de um carretel de linha e um elástico, um pauzinho que fazia a rodinha girar; a gente construía, a gente observava a natureza e transformava num material semelhante. Hoje nós estamos afastados da natureza, afastados das decisões, afastados do outro, individualmente; estamos juntos da multidão, não somos ninguém; e esse próprio ninguém é uma geração difícil; agora é preciso pensar até a multidão! Penso que a Filosofia é muito útil no Ensino Médio e para as políticas públicas; mas é preciso rever as próprias políticas, porque se você for ver quem as faz é um politiqueiro, em geral. O que penso, às vezes não é o que está interessando, às vezes é; e a quem é dirigido, nem sabe que isso existe; ele não sabe por que ele foi escolhido. Não tem liame, não tem ligadura, não tem consistência e não tem continuidade. Esses são todas as coisas que a Filosofia poderia trabalhar, mas é uma pergunta muito complexa para resolver. Eu acho que é preciso pensar; eu não tive esse zelo todo nesse período, mas é o que eu estou pensando nesse momento, acho que sempre pensei assim.

25

D – Qual a sua perspectiva para a filosofia no país? Que desafios a área tem pela frente, sobretudo no contexto geral da Universidade, bem como no Ensino Médio?

EB – A Filosofia no país, em uma conjuntura atual, não tem vez e nem sorte, porque o Ministério da Educação está essa bagunça. Os que estão lá são fanáticos ou dogmáticos, não querem ninguém esclarecido para criticá-los ou argumentar contra os seus atos e as suas ideias, essas que já por si só são curtas. A tradição foi abandonada e nada se pôs em troca para servir de base, para a leitura das circunstâncias; mas a Filosofia precisa resistir; é seu papel meter-se nas confusões e *esclarecer* as coisas. A perspectiva no país é de que ela seja amordaçada mesmo, como foi em muitas outras ocasiões; mas a Filosofia sempre sobreviveu à pressão e se autocria e recria na pressão; e acho que é onde ela germina. Penso que a crise do país só suscita a Filosofia, desperta aqueles que têm juízo, que têm um pouco de esperteza e inteligência a se porem na estrada de novo e discutir os problemas do país, e protestar e criticar; mas não uma crítica onde só se fale mal. Há quem pense que é só isso a se fazer; mas a Filosofia precisa usar critérios e fundamentos. O grande problema da Filosofia, do ensino da Filosofia, dos filósofos contemporâneos, é arrebanhar as pessoas por um simples falar mal. Está se falando muito mal do governo, não se argumenta, não se fundamentam as críticas. Há muitas conversas fiadas, muitas falas exageradas, muito oba-oba, um

dos grandes problemas é esse. A mídia e as redes sociais são muito propícias para isso. Hoje se tem os meios na mão: qualquer um pode acessar, qualquer um pode dizer e seguir uma possível desinformação. O primeiro ato que podemos sentir no momento é que a crise é de ideias, de atitude, de compromissos; as pessoas não assumem mais seus compromissos. Está voltando o livre-fazer: cada um faz o que bem entende, não tem mais critérios para julgar as circunstâncias, as ações, o estado, a justiça ou as pessoas em geral; não se tem critérios para nada e isso leva a muita leviandade, o que leva a esses falares descompromissados e gratuitos. A primeira atitude em relação ao país é que é o momento da Filosofia e é justo nesse momento que ela tem que entrar em ação. Fazer o que sempre fez: se não dá para fazer na praça, se faz nos porões, como já se fora feito outras vezes. Se não dá para fazer nas escolas, se faz nos encontros nas comunidades, nos bate-papos dos amigos, nas rodas de chimarrão; tem que fazer com que ela floresça. Aliás, ela não morreu! Há sempre alguém interessado, há sempre alguém preocupado, mas a preocupação sozinha não basta. É preciso tomar atitudes, *onde fazer*, *o que fazer* e quando abrir a boca, abrir a boca com argumento, com fundamento, com critério, porque a grande ação da filosofia foi formar pessoas que tenham senso crítico, capacidade de argumentação e capacidade de análise; o que significa que é preciso formar pessoas que sejam capazes disso. Como se formam pessoas que sejam capazes disso? Como a universidade pode formar profissionais de todas as áreas, sujeitos, pessoas ou indivíduos (seja lá que tendência seja abordada) capazes de fazer isso, analisando as circunstâncias à luz das teorias? Não adianta você recortar e recortar múltiplos autores, sem um direcionamento desses em mente, sem ter em vista um propósito, uma realidade, que se deve ser analisada, julgada criteriosamente. Então a perspectiva do país é de que está na hora de a filosofia se acordar, está na hora de os pensadores acordarem e rever o que fundamenta suas posições em vista da sobrevivência da natureza e da humanidade. Devem tomar uma atitude, porque esse foi o risco, porque a ditadura é o que se mostra aqui. A ditadura uma vez era sofisticada; agora ela é tão de “livre fazer” que as pessoas aceitam como se fosse coisa do cotidiano; é preciso analisar as circunstâncias sobre esse critério. Estão aí o Karnal e o Cortella tentando fazer alguma coisa, sozinhos, do jeito que podem, sujeitos a todas as dificuldades, a seus próprios nomes e suas próprias circunstâncias, que essa situação coloca. Acho que é bem essa a perspectiva do país, a de urgência de pessoas formadas, indivíduos que pensem, que sejam capazes de escolher bons governantes. É preciso formar os políticos, formar os governantes, formar pessoas que sejam responsáveis pelos seus atos, pelas suas ideias. É preciso retomar as grandes ideias, grandes tendências, reutilizá-las e pô-las no confronto dos problemas contemporâneos e ver como elas podem responder aos problemas contemporâneos; e se não o podem se deve abandoná-las. As grandes linhas do pensamento universal têm que ser revistas; devem ser

aplicadas na resolução de problemas contemporâneos; se elas não derem conta, criamos outras. O que não temos é testado as teorias à vista dos problemas. E se perguntar: “afinal, o que há de novo no horizonte humano?” (Não é a hora de rever os Pré-Socráticos??). Os alunos saem com recortes de múltiplos autores, conforme os doutorados e seus professores. Eu tenho visto muito isso: o cara termina o doutorado e aquele mínimo que ele aprofundou é só o que ele ensina. Isso é um baita problema; não é só aqui: todos os lugares em que eu estive, todos os lugares em que fui convidada a ir, é essa a ideia. Ou tem uma única ideia e ela nem é sustentada; é posta e exigida a ser repetida. Isso é uma doença; é uma mediocridade; mas todo filósofo, bom pensador, sabe disso. Toda pessoa de bom senso já percebeu que é um ensino muito pobre, muito empobrecido. Se o país estiver precisando de pensadores é preciso que eles pensem. E os pensadores não são para ganhar mídia, não são para ganhar publicidade, não são para dinheiro e ter sucesso; são para criar a possibilidade de fazer surgir novas pessoas que sejam capazes de pensar nos problemas contemporâneos, que vão ser a luz do pensamento crítico, do pensamento sensato, do pensamento ético (que, aliás, a maior parte das pessoas que fala sobre isso não sabe nem o que significa e nem de onde vem e para onde vai). Nós estamos no momento em que a própria condição humana é posta em risco. Quem somos nós? Estamos mais empobrecidos, estamos mais violentos, confundimos prazer com amor, confundimos gênero com condição humana, confundimos justiça com o interesse, confundimos progresso com consumo, fazemos milhares de confusões porque não há uma Ilustração. Não que eu seja do Iluminismo; eu acho que ele é útil em algumas circunstâncias; ele serve para mostrar, pelo menos, os exageros. Acho que a filosofia andou muito para se perder em tão pouco. Se é para falar em perspectiva, acho isso: penso que é o momento! Todas as ditaduras foram o berço grandioso dos grandes pensadores; todas as pressões serviram para acordar os homens de bom senso; e agora homens e mulheres, pois eu não costumo achar que muda alguma coisa dizer “elas e eles”; para mim homens são seres humanos, destinados a desenvolver o seu talento e a sua capacidade de governar-se e de governar o mundo (não destruí-lo!), não necessariamente os outros. O primeiro momento é esse: se o país tem problemas é o momento de assumir nosso compromisso de pensar, e pensar bem, com critério. E devemos formar os pensadores na universidade: se não vai formar onde? Penso que se deve também trabalhar nas comunidades, nos bairros, nas associações de entidades; todas elas devem primar pelo zelo da formação humana, formação ética e política, porque senão dá nisso daí: irão governar aqueles que acham que Estado é apenas um estado de poder, um “eu decido”, “eu mando” e vocês têm que me respeitar, assim como minhas decisões. Uma Filosofia que não encare diretamente os problemas da comunidade e do mundo em que as pessoas vivem não tem sentido! Pensar por pensar se torna inútil, assim como sempre se falou sobre a Filosofia. Ela não é

inútil: ela identificou o mundo, ela nominou o mundo, ela o classificou, criou essa virtuose do universo virtual; ela deu suporte a todas as grandes áreas do conhecimento e, sem ela, elas empobrecem e se perdem. A discussão filosófica cabe em todas as áreas. Os médicos têm 30 [horas/aula] de Ética em todo curso de medicina; o que vocês acham que vai formar? Os professores têm uma Ética que não é trabalhada na direção do ensino e da aprendizagem, da sua responsabilidade na formação humana; ou seja, fica em suspenso o que vai resultar. Formamos pessoas acostumadas a recortar textos, sem nem ter nunca lido uma obra inteira ou confrontado, comparado a obras diferenciadas. Existem professores que fazem os alunos se apaixonar pela sua ideia e criam míopes, pessoas de uma ideia só, incapazes de abrir os olhos, os ouvidos e a boca para falar da multiplicidade, da pluralidade e da diversidade; e de se perguntar sobre os seus fundamentos e seus limites. O mundo está em risco, a humanidade está em risco, com todo o caos é a hora da mudança, estamos num total desgoverno. E falar não resolve, é preciso tomar atitudes e correr o risco. Haverá mudanças, com nossa participação ou não. A Filosofia e os filósofos foram os grandes sacrificados nas grandes ditaduras. Se não temos coragem, nem capinar podemos mais, vamos varrer rua. Não que isso seja depreciativo, mas se não pudermos fazer melhor... Essa é minha ideia, nunca vi a filosofia florescer em lugares perfeitos, porque não existem esses lugares. Nunca vi pessoas de completo sucesso se tornarem bons pensadores: eles pensam segundo interesses, segundo o momento, segundo a mídia, segundo o programa, segundo a vantagem. Então, à Filosofia, aos filósofos, aos pensadores que ainda têm respeito próprio, cabe o risco de tomar uma atitude. O caminho é simples: pôr as grandes teorias para os problemas contemporâneos e testar a sua capacidade de resolvê-los; se não são capazes devem ser abandonados; mas primeiro eles têm que ser conhecidos para poderem ser abandonados. Primeiro têm que ser conhecidas todas as linhas do pensamento para poderem ser aplicadas, testadas em sua validade de resolver problemas. Acredito que uma das questões da filosofia, já que ela criou o mundo, nominou, discriminou e deu suporte a todas as grandes linhas da ação humana, é que ela pode ajudar a consertar, se ela ajudou a errar. Isso é um plano longo e é para sempre, não é para hoje; é para amanhã e nós vamos ir e vir. A humanidade não cresce por igual, não se expande por igual, existem homens vivendo ainda na pré-história, como existem homens vagando no espaço já. A distância é imensa, então não se pode, no país como o nosso, dar o mesmo tratamento de todos os outros lugares, mas os problemas são comuns, a miséria continua, a pobreza continua, a violência continua, a exploração continua, criam-se constantemente novos consumidores, para consumir o quê? Ideias, *fake news* e coisas sem sentido. Quando não há nada e não se podem encher as cabeças de coisas boas se enche de coisa ruim. Eu me lembro da minha adolescência: comecei a ler gibi e muita fotonovela e minha mãe dizia: “deixa essa porcaria de lado”. E aí eu questioneei

minha mãe e disse: “mas se eu não ler porcarias, como vou saber que são porcarias?” É essa a grande questão: se não dermos a conhecer tudo o que já foi produzido minimamente com fundamento e critério, como alguém pode optar por pensar criteriosamente ou por se comprometer com coisas que não pode sustentar ou não pode usar para melhorar sua condição da vida e resolver seus problemas? Sobre a universidade: se há uma universidade usada como empreguinho, com profissionais que vão lá para se auto vangloriar... Eu fiz uma pesquisa uma vez sobre o ensino no Ensino Médio; depois eu a estendi numa pesquisa mais sigilosa para o terceiro grau. E descobri onze tipos de professores, mas basicamente quatro: os que vão lecionar para se autovangloriar e fazem tudo muito bonito, muito espetacular, cheio de tecnologias, são muito doces, muito lindos, vão bem arrumados e no fim não sobra nada; são os que se autovangloriam, trabalham em cima do autolouvor; há aqueles que trabalham muito, mas muito mesmo e eles fazem de tudo para os alunos: se sacrificam em prol destes e acaba em nada, apenas no respeito pelo trabalho que os alunos têm por eles; aqueles que pegam um problema da realidade e discutem à luz de fundamentos e critérios são muito poucos, em geral na História se encontra um a cada meia dúzia. Nas áreas científicas há muita irresponsabilidade também porque os processos são interrompidos: se espera que o governo mande, que o governo decida, que os materiais venham e não se criam os materiais, não se usa o que está disponível, porque a ciência se produziu do nada! A filosofia é produzida em cima do nada, tudo que foi dito sobre matéria-prima, material didático, pedagógico, psicológico, tudo são criações humanas e se são criações humanas estão disponíveis; não precisa de recursos, no sentido genérico. É preciso recursos, mas eles podem ser criados constantemente. Tenho feito isso como artista e venho fazendo isso como pensadora. Usar o que está disponível; a poesia, por exemplo, para ensinar Filosofia: por que não? A Arte para ensinar Filosofia, mas não uma coisinha qualquer, no momento qualquer e solto; o problema é o de continuidade, o problema é de aprofundamento, de critério. Os próprios professores não conhecem as linhas do pensamento humano, nunca foram colocados em confronto, nunca as utilizaram para coisa alguma. Mesmo as aulas com PhDs são aulinhas. Não estou julgando todo mundo; há muita coisa nesse sentido, por isso que a situação é essa. Não estou nominando; tive ocasião de ver, ouvir e estar junto com pessoas que fizeram, como estive em ocasiões de pessoas que não eram tão diplomados e tão certificadas e fizeram trabalhos grandiosos. Vi pessoas que carregaram nas costas a sua área, a sua disciplina em todos os lugares que foram; estes são elogiáveis, mas são tão poucas. É preciso continuar a luta, de qualquer modo. Então, qual é o desafio da área? Utilizar o conhecimento acumulado, a tecnologia criada, tudo que já se fez, para resolver os problemas contemporâneos. Se não servir para isso não serve para nada. Por isso nós não temos o encanto dos alunos: eles preferem usar uma droga para

amortecer o pensamento ou acordar os desejos. É preciso discutir até a nossa condição, o excesso de violência. Estamos tomando os pés pelas mãos e é preciso discutir isso de novo. Penso que é por aí que devemos ir; eu fiz isso; acho que fiz bem e não fiz mais porque não pude, porque muitas vezes estive sozinha também. A universidade ou se reinventa... e se reinventar significa retomar seus fundamentos e seus critérios, suas motivações, seus propósitos, porque o propósito da Filosofia é eterno, é fazer homens melhores, pensadores críticos, sensatos, capazes de enfrentar os problemas do seu tempo e das circunstâncias. Se há uma área do conhecimento que pode fazer alguma coisa é a Filosofia, porque os outros são extremamente limitados e muito restritos a coisas específicas. Já a Filosofia é tanto o trabalho do genérico quanto do específico: ela transita por todos os lugares, por todos os altares, por todos os poderes, por todas as experiências, por todas as emoções, porque foi ela que, em geral, deu suporte para tudo isso e criteriosamente discriminou. Hoje se acha que discriminar é um problema, mas discriminar também é uma forma de conhecer; é uma forma de pôr as coisas nos lugares para depois torná-las mais hábeis e senhoras de si para que possam enfrentar o mundo. No Ensino Médio eu penso que se deva voltar aos projetos, pois eles encantam as crianças. Devemos discutir os problemas da adolescência: os problemas do prazer, os problemas do amor, os problemas da dor, a questão do trabalho (um homem não vale só pelo que trabalha...); o que é um direito? “Todo mundo tem direito”, mas de onde é que vem o direito e como o direito se sustenta? Acho que no magistério deveriam se trabalhar as questões da justiça, a questão da pobreza, a questão do desemprego, mas mostrar o que é um trabalho, o que é um direito, pois “todo mundo que nasce tem direito”, mas explicar o que o sustenta, de onde vem e para onde vai. O Estado tem que sustentar esse direito: quem dá o direito? Quem toma o direito? Quem tem o direito? De onde é que ele nasce, como se sustenta? Houve período em que existiam projetos políticos, projetos de justiça, estudo do direito, projetos de arte, projetos de ciências e eles deram muito certo; e acredito que é por aí. Você não vai fazer com que todo mundo goste e não é esse o propósito; você vai fazer com que tenham a capacidade de julgar suas ações, de assumir suas responsabilidades, de encontrar fundamentos para os seus desejos, para suas ideias, para suas ações, que encontrem justificativas para suas decisões. Se a Filosofia não puder prover isso ninguém mais pode, porque não há na Filosofia horizonte senão como intuição, como ideia e como experiência. O seu horizonte é o pensamento, o pensamento livre, aberto, mas que parte sempre do que já foi dado para que isso seja entendido e superado, como diz o pessoal, ou entendido e assumido como responsabilidade, ou mudado, porque o mundo é muito propício a isso. As mudanças são muito velozes; estamos desprevenidos, despreparados. Inclusive usar absolutamente a tecnologia, se se pode ir mais longe e mais rápido e se se deve ir mais longe e mais rápido, porém, sempre com suporte, sempre com

fundamento, sempre com um propósito definido, que se saiba de antemão por que se faz aquilo. O Ensino Médio pode muito bem ir por esse caminho: nada que dure muito, nada que demore demais, porque as crianças não têm tempo. Aliás, elas têm tempo, mas elas não sabem que o têm: estão preocupadas consigo mesmas, graças ao excesso de individualismo; e é isso que cria a multidão e a multidão facilita a disseminação de ideias sem fundamento, de algo que arrebanha fácil, mas assim como arrebanha, perde. Poucos continuam na luta se as ideias não tiverem fundamentos. Eu acho que a Filosofia precisa de novo de paixão: um crítico apaixonado resolve muito, um poeta apaixonado resolve muito, acho que deve se usar todos os meios. Acredito que falta muita paixão! Não se estuda mais, não se lê mais, não se debate mais. Acho que os debates precisam ir para as ruas, para as praças; e as pessoas não querem mais se comprometer, não querem ser queimados na praça, nas piras. Hoje não se queima mais as bruxas, mas se mata do mesmo jeito: com as drogas, com os tiros, com as milícias. Vai se morrer do mesmo jeito: por que não com um pouco de dignidade? Se não se pode viver com dignidade, pelo menos se morra com ela, melhor do que se estar morrendo sem nenhum reconhecimento nem registro. Os tiros são dados à revelia, a violência é multiplicada sem medida. Estamos com problemas. E sempre a solução está no bojo do problema: é preciso estudar o problema, verificar onde ele nasce, por que nasce e fazer as perguntas clássicas: *onde; quando; como; quem; por quanto tempo; para quê; por que aparece; por que desaparece*. Essas são as perguntas clássicas que eu sempre utilizei. E continuar investigando o fundamento da investigação, o caminho da investigação, pois o método principal é a pergunta. Sem pergunta não há resposta; e quem pergunta já tem, de certo modo, a gênese da solução, da resposta.

A Revista Diaphonía agradece ao aceite do convite da entrevistada Edy Braun, e também a sua participação conosco nessa segunda edição inédita de 2020.

A aporia nos diálogos de juventude de Platão; Eutífron, Críton e Laques

The apory in the youth dialogues of Plato: Euthyphro, Crito and Laches

PABLO ROBERTO DA SILVA¹

Resumo: Os diálogos de juventude de Platão apresentam uma característica peculiar em relação às demais obras de filosofia: eles não alcançam a resposta para a questão proposta. Eles são investigações inconclusivas ou diálogos aporéticos. O objetivo é analisar comparativamente algumas obras de Platão e, a partir dessa análise, identificar as semelhanças e as diferenças no processo argumentativo. Ao cabo destas investigações, pretende-se esclarecer a razão pela qual as discussões apresentadas pelo filósofo não atingem suas metas.

Palavras-chave: Platão. Maiêutica. Aporia.

Abstract: Plato's youth dialogues have a peculiar feature in relation of the other works of philosophy: they do not reach the answer to the question posed. They are inconclusive investigations or aporetic dialogues. The objective is to comparatively analyze some of Plato's works and, from this analysis, to identify the similarities and differences in the argumentative process. At the end of these investigations, it is intended to clarify the reason why the discussions presented by the philosopher do not reach their goals.

Keywords: Plato. Aporia. Maieutic.

Introdução

Os escritos de juventude de Platão (escritos até a morte de Sócrates 399 a.c) são feitos para a possível definição de valores² que são comuns na vida cotidiana de muitas pessoas, principalmente das personagens participantes dos diálogos aqui citados. Esses diálogos tem uma característica que os difere dos demais escritos de filosofia, eles não chegam a uma definição, por isso são denominados aporéticos, ou seja, sem conclusão. Os seguintes diálogos que serão analisados não têm uma definição completa sobre a *areté*³ que tentam definir, mas isso não exclui o fato de se mostrarem importantes no desenvolvimento da história da filosofia e no crescimento intelectual dos leitores ou dos apreciadores das obras. Sócrates tenta conduzir as personagens participantes do diálogo para a definição, mas o filósofo, e os interlocutores não chegam a essa definição. O motivo desse artigo é entender o

¹Graduando de Filosofia pela Universidade Estadual do Centro-Oeste (UNICENTRO). Atualmente é graduando em Filosofia pela Universidade Estadual do Centro-Oeste (UNICENTRO). Participa do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação à Docência (Pibid) do curso de filosofia. E-mail: pablo-roberto.silva@outlook.com

²Victor Goldschmidt em seu livro *Os Diálogos de Platão, estrutura e método dialético* (2002) busca no capítulo II uma resposta para os diálogos aporéticos. Ele dá nome ao capítulo como, *Em busca dos valores* tentando explicar o motivo da aporia nos diálogos.

³ἀρετή. Termo grego que em português se traduz como *areté*, que significa adaptação perfeita ou excelência. O termo grego que surgiu como definição sobre o que o indivíduo é designado a fazer em sua vida. Pode-se traduzir também como *virtude*.

porquê dessa não conclusão. Platão tenta mostrar aos seus interlocutores através da personagem Sócrates a definição completa, ou a mais próxima sobre determinados valores que eram denominados por muitos como evidentes e cristalinos. Sócrates emprega o método da maiêutica⁴ para questionar os integrantes do diálogo até que possa parecer solucionável a questão que está sendo σκέψις⁵.

Aporia vem do grego Ἀπορία e significa sem saída, inconcluso ou sem conclusão. O fato de um texto não ter o seu final, ou seja, o resultado por completo da definição da *areté* colocada em σκέψις não perde a credibilidade e importância da obra, principalmente nos escritos de Platão. A Ἀπορία platônica se faz de suma importância para o entendimento da filosofia e também de toda obra do filósofo grego. Platão ao escrever os diálogos de juventude seleciona com maestria as falas da personagem principal, Sócrates, as falas do filósofo grego e também mestre de Platão que são expostas na obra, são deveras importante para que possa ocorrer o desenvolvimento do diálogo e por fim mostrar o que acontece com os cidadãos que os deixa confusos em relação ao tema que está sendo definido. O motivo que influenciou a análise desse artigo é; a questão da Ἀπορία ser deveras importante para o entendimento da filosofia platônica, analisar a existência de uma semelhança argumentativa, seja de Sócrates ou das personagens presentes nos diálogos, desta forma mostraremos como os escritos de juventude apresentam uma característica semelhante em seu desenvolvimento, seja nos diálogos aporéticos que serão analisados aqui, e, também no diálogo *Crítion ou do dever*⁶, que não é propriamente um diálogo aporético mesmo contendo a Ἀπορία no decorrer da obra. Por fim mostrar o motivo, seja lógico, ou outra razão para que os interlocutores da obra não consigam definir o que é proposto. Isso está presente nas três obras analisadas e nos outros diálogos escritos no período de juventude do filósofo grego Platão.

Os diálogos escolhidos para a análise da Ἀπορία nos diálogos de juventude foram três, *Eutífron ou da piedade*, *Crítion ou do dever* e *Laques ou da coragem*⁷. Todos esses diálogos escolhidos têm características semelhantes em sua argumentação, e por isso foram selecionados, para mostrar que os escritos de juventude de Platão têm uma semelhança lógica, e isso é notado pelos leitores nas questões impostas por Sócrates ou nas respostas e observações feitas pelos participantes do diálogo. Os interlocutores dos diálogos ao iniciar uma

⁴Método Socrático que resulta em diversas perguntas até chegar em uma possível conclusão. Maiêutica vem do grego μαϊευτική (maieutike) e significa dar a luz.

⁵σκέψις - *skepsis*. A palavra vem do grego e em português significa *investigação*.

⁶Alguns renomados comentadores de Platão não caracterizam o diálogo *Crítion ou do dever* como um diálogo aporético. Victor Goldschmidt, comentador do filósofo Platão em seu livro *Diálogos de Platão, estrutura e método dialético* (2002) deixa um momento separado do seu texto para explicar o diálogo *Crítion* do filósofo grego. Victor Goldschmidt foi o comentador mais utilizado para a realização desse artigo, seguiremos com sua ideia e teoria sobre o diálogo *Crítion ou do dever*.

⁷A tradução das obras utilizadas foi feita por Carlos Alberto Nunes e foi publicadas pela Universidade Federal do Pará (1980).

argumentação sobre o assunto mostram características semelhantes – nos três diálogos isso ocorre –, ao ler com a atenção devida essas três obras é possível detectar essa semelhança argumentativa por parte dos interlocutores, isso ocorre até mesmo com a personagem principal, Sócrates, que utiliza o método maiêutico para poder seguir com a tentativa de definição, mesmo sendo análises sobre valores ou *areté* diferente, todos tem respostas parecidas, mas qual poderá ser essa questão que impede de se responder o que é esperado? Será algo que mostra que os participantes dos diálogos são ignorantes sobre esses assuntos? Podemos excluir essa hipótese que diz que as personagens são ignorantes dos assuntos que estão sendo σκέψις, Laques ao ser questionado sobre a coragem tem condições de definir esse valor, pois ele é um soldado renomado, uma das características predominantes militares é a coragem, mas o soldado utiliza apenas de exemplos que não definem a *areté* que está em presente σκέψις. Nota-se então que é outro motivo que impede de definir as questões, e esse motivo está presente em todos os participantes dos diálogos. Esse motivo que está presente nos participantes é o que se pretende encontrar ao fim dessa análise sobre a Ἀπορία e também sobre a questão argumentativa presente nesses diálogos.

Partindo agora para a análise de cada diálogo e conseqüentemente a sua forma lógica, analisaremos cada diálogo separado. Inicialmente mostrando a contextualização da obra, que se faz importante para entender o motivo da conversa sobre a possível definição da *areté*.

Eutífron é no *Corpus Platonicum*⁸ o primeiro diálogo, onde Sócrates se encontra indo ao conselho dos quinhentos⁹ para se informar sobre seu julgamento. O filósofo grego encontra Eutífron, um cidadão que vivia em uma região afastada de Atenas. Os dois iniciam uma conversa sobre a situação em que Eutífron se encontra, ele está acusando seu pai sobre homicídio, o pai dele matou um dos seus servos, pois deixou amarrado durante dias e então o servo morreu de fome. Sócrates fica surpreso ao ouvir que a punição que Eutífron faz – a surpresa de Sócrates é pelo motivo de fazer acusação contra o seu próprio pai, algo que não era comum em Atenas –. Após essa breve conversa Eutífron diz que é injusto não punir quem comete algum crime – deve-se lembrar que as leis atenienses vão contra deixar impune quem comete algum crime mas também é extremamente errado acusar os genitores, ou seja, Eutífron se vê completamente em um caminho sem saída, já pode ver que esse é um dos motivos para que não possa resolver a questão que está sendo σκέψις –. A personagem Eutífron demonstra uma certa surpresa e insatisfação quando Sócrates questiona se foi alguém da família de Eutífron que foi assassinada pelo seu pai¹⁰, a observação de Eutífron vem em seguida a fala de Sócrates;

⁸ *Corpus Platonicum*, forma que se intitula os diálogos de Platão em sua possível ordem de escrita.

⁹ Local onde havia os julgamentos na antiga Atenas.

¹⁰ *Eutífrone* 4 b.

Eutífrone¹¹ – É ridículo, Sócrates, pensares que há diferença entre ser morto um estranho ou um dos meus familiares, quando o que apenas importaria considerares é se o assassino tinha direito de matá-lo. (EUTÍFRONE 1980. 4b-c.)

É notável nessa passagem que Eutífron é justo (ou pelos menos pensa que é). Não importa se foi seu pai, irmão ou mãe que cometeu certo crime, a justiça deve ser feita para todos. A personagem Eutífron se mostra bastante religiosa¹² e isso é notável no decorrer da obra, essa observação se faz importante para o entendimento das seguintes respostas da personagem quando questionada por Sócrates. Após a introdução e contextualização do cenário e do motivo da conversa, inicia propriamente a conversa sobre o tema de agir piamente e impiamente. Essa possível definição sobre piedade inicia quando a personagem Eutífron diz que seus familiares voltaram-se contra o mesmo por ele querer ficar em defesa do morto¹³, essa observação resulta na resposta de Eutífron, que diz “Isso mostra apenas, Sócrates, quanto são ignorantes das coisas divinas, e do que seja piedoso e ímpio.” (EUTÍFRONE 1980. 4 d). Essa é a brecha que a personagem que se denomina conhecedora das ações piedosas e impiedosas abre para que Sócrates queria conhecer mais sobre essa *areté*. Sócrates então questiona:

Sócrates – Então, dize-me o que, a teu ver, é piedoso e o que é ímpio.

Eutífrone - Acho que piedoso é o que estou fazendo agora, a saber, perseguir os criminosos, tanto de crime de morte como roubo sacrilégio, o de qualquer outro ato do mesmo gênero, ou se trate de pai, ou de mãe, ou de quem seja; não persegui-lo é ímpio. (EUTÍFRONE 1980. 5e.)

Pode-se observar um erro que acontece no início dos diálogos de juventude e que influencia a *Ἀπορία* em seu final. Sócrates questiona o seu interlocutor sobre o que é a piedade. Piedade em seu sentido geral. A pergunta pode se definir como; o que é a *areté* piedade? Eutífron não entende isso inicialmente. A questão que o filósofo grego questiona é o que é essa *areté* por completo, e não onde se encontra a piedade. Eutífron responde rapidamente o filósofo¹⁴ como foi mostrado na citação anterior, a resposta vem rápida e com uma confiança da personagem¹⁵, a confiança

¹¹ A tradução utilizada do diálogo *Eutífron ou da Piedade* é feita por Carlos Alberto Nunes, O tradutor traduz Eutífron por Eutífrone.

¹² O filósofo Sócrates comenta isso na passagem 4 d.

¹³ *Eutífrone* 4 d.

¹⁴ *Eutífrone* 5 e.

¹⁵ Os diálogos de Juventude de Platão, esses que contém aporia em seu desfecho mostram personagens possivelmente sábias sobre a *areté* que está sendo questionada. A resposta de Eutífron sobre o que é pio e ímpio se apresenta de maneira rápida. Ele se denomina conhecedor dessa *areté*, a sua resposta está completamente pronta, ele encaixou no contexto que estava e assim mostrou o que a personagem imagina ser a *areté* piedade.

que após a refutação de Sócrates se perde, se perde pelo motivo de Sócrates mostrar que, a resposta de Eutífron é vaga, simples e não é o que o satisfaz os requisitos¹⁶ da questão. Devemos citar aqui novamente qual é a tese que Eutífron diz e que ele acompanha o mesmo em todo o decorrer do diálogo, é a seguinte; *O que os deuses agrada, é pio; o que desagrada, ímpio.*¹⁷

Podemos denominar até a apresentação do diálogo, onde Sócrates questiona e mostra outra observação sobre a resposta de Eutífron como, o início do diálogo, que muda completamente sua estrutura quando ocorre a primeira *Ἀπορία*¹⁸. Primeira *Ἀπορία* pelo fato de nesse momento já ocorrer a desistência de uma das personagens. Eutífron após ser refutado e ter observado que sua possível compreensão sobre a *areté* que estava sendo questionada é vaga, e essa observação sobre a piedade a partir da resposta de Eutífron resulta em argumentos que fogem do escopo da *σκέψις*, a personagem que empresta seu nome a obra perde totalmente a motivação para prosseguir com a busca pela definição de piedade.

Eutífrone – Em verdade, Sócrates, não sei de que maneira exponha o meu pensamento, porque todos os nossos argumentos como que giram em torno de nós mesmos, não permanecendo nenhum lugar em que o colocamos. (EUTÍFRONE. 1980. 11b.)

Durante a conversa das personagens podemos notar algo que tem suma importância nesta obra que é o *dilema de Eutífron*, que argumenta que *O que é agradável aos deuses é agradável por ser amado por deuses, não por eles por lhes ser agradável*¹⁹ – uma questão bastante importante na obra, porque ela é uma das observações que ocorrem quando coloca os deuses no meio do questionamento – , mas que nesse trabalho não explicarei com a importância devida porque o dilema de Eutífron não é propriamente o objeto de *σκέψις*.

A maiêutica socrática causa a desistência das personagens do diálogo. Ao ser questionado repetidas vezes sobre o mesmo valor²⁰, Sócrates consegue mostrar que o que a personagem disse é correto mas existe uma lacuna, ou seja, Eutífron entende a pergunta de Sócrates mas não consegue responder algo que seja de entendimento dos dois participantes do diálogo. Eutífron se encontra “abatido” por ter sido refutado. Após ocorrer a primeira *Ἀπορία*, Sócrates é quem conduz o diálogo, mostrando para Eutífron outros exemplos e um ponto de vista diferente sobre a piedade. A *Ἀπορία* acontece então no decorrer do diálogo e na sua conclusão. Antes de chegar no término do diálogo e na *Ἀπορία* final, Eutífron continua

¹⁶ Estes requisitos seriam as respostas corretas sobre a *areté*, o que Sócrates esperava ser respondido.

¹⁷ *Eutífrone* 7 a.

¹⁸ A definição de Primeira *Ἀπορία* é exposta no livro de Victor Goldschmidt. p. 33 (2002) Onde mostra a primeira vez que ocorre a *Ἀπορία* no diálogo, que é um problema e que após isso muda completamente a continuação da obra.

¹⁹ *Eutífrone* 10 e.

²⁰ Ver nota nº3

argumentando com Sócrates, mostrando sua visão sobre a *areté* que está em σκέψις, mas podemos ver que mesmo Sócrates apresentando argumentos diferentes sobre a *areté* questionada o interlocutor do diálogo não abandona em nenhum momento a sua tese, mesmo parecendo aceitar o que o filósofo diz, os argumentos que Eutífron expõe giram em torno da sua tese inicial²¹, um ponto que deve ser notado pois tem suma importância no desenvolvimento da obra e também na Ἀπορία. Por que Eutífron não consegue abandonar a sua tese inicial mesmo após ela ter sido refutada? Isso é importante e será explicado com a importância devida.

A tese defendida por Eutífron, que ele relata na passagem de 7-a (que também já foi citada nesse trabalho) é a qual rege o seu pensamento em toda a análise sobre a *areté* piedade. Em diversos momentos a σκέψις da *areté* exposta no diálogo retorna para o que os deuses agrada, e o que os deuses não agradam. Eutífron na primeira Ἀπορία diz a verdade que os argumentos giram em torno deles próprios²². O que acompanha o diálogo desde seu início até o seu desfecho é a primeira tese, ou seja, a tese que Eutífron apresenta quando questionado por Sócrates que motivou a conversa sobre piedade acompanha a conversa das personagens em todo o diálogo. Pode-se entender que é por esse motivo que Eutífron não consegue explicar ou aceitar outra doxa, ele sempre retorna para o início, eles giram em torno dos mesmos argumentos. O que pode ser extraído dessa questão é que, Eutífron – e nos outros diálogos ocorre o mesmo problema – está preso em seu mundo das imagens²³, este mundo das imagens entendemos como os exemplos que cada personagem apresenta ao responder o que foi questionado, observação de suma importância feita por Victor Goldschmidt (2002) que ajuda na compreensão da Ἀπορία platônica. O mundo das imagens ou somente *imagem* que o comentador Victor Goldschmidt relata, pode se definir como o que está preso na alma²⁴ em cada um dos interlocutores dos diálogos de juventude. Ao fim da σκέψις o preceito de unificação²⁵ parece ser entendido pelos interlocutores, Sócrates consegue explicar

²¹ Eutífrone 7 a.

²² Eutífrone 11 – b.

²³ Victor Goldschmidt (2002) cita que a *imagem* é algo que acompanha os participantes dos diálogos. Ao tentar definir a *areté* as personagens apresentam três níveis de imagens, a primeira diz respeito a criar concorrentes da imagem proposta (*O arbitrário de sua eleição*), o segundo apresenta imagens opostas a imagem inicial (*Contingência da imagem*) ,e por fim o terceiro apresenta a contradição da imagem entre a *areté* que está em σκέψις (*A ambiguidade da imagem*). O mundo das imagens são os exemplos que as personagens utilizam para dar suas respostas sobre a possível definição da *areté*. P. 36.

²⁴ Victor Goldschmidt (2002) nos mostra através de uma perfeita argumentação que existe um obstáculo (imagem) que atrapalha os interlocutores na possível definição, esse obstáculo se faz em círculos, aparece na primeira Ἀπορία, no decorrer do diálogo e posteriormente na Ἀπορία final. Portanto, entende-se que isso está preso na alma de cada um das personagens. O mundo das imagens é o obstáculo para a definição da *areté*. P.71.

²⁵ *Os diálogos de Platão, estrutura e método dialético*. Victor Goldschmidt. O preceito de unificação citado pelo comentador platônico diz em definir por completo o valor (*areté*) que está sendo σκέψις. Unificar é reduzir e transformar em um. Os diálogos que estão nesse trabalho tentam unificar uma *areté*. Mostrar qual seria o valor mais puro ou o mais próximo da unificação de cada *areté*.

quais respostas ele esperava dos participantes do diálogo, mas não foi respondido conforme agradasse os requisitos esperados²⁶. A situação da imagem se faz presente nos interlocutores dos diálogos, as personagens ficam presas, com isso respondem somente em exemplos e que impede os mesmos de buscar a verdade que está por trás da areté que se põe em discussão.

A σκέψις do diálogo Eutífron se fez de forma mais detalhada para que possa acontecer o entendimento dos outros dois diálogos a seguir. A avaliação da parte argumentativa das personagens foi selecionada com maestria. Os outros diálogos que estão em avaliação irão mostrar as mesmas características lógicas.

Partiremos para a σκέψις do diálogo *Laques ou da coragem*. Diálogo posterior ao Eutífron.

O diálogo *Laques* é um diálogo aporético por conta da não definição da *areté* coragem. Sócrates e Laques não conseguem chegar a conclusão sobre o que é essa *areté*. O diálogo se inicia questionando quem pode ensinar determinados exercícios com espadas aos jovens, os participantes do diálogo respondem que é somente quem tem conhecimento sobre esse exercício. Um argumento que tem um fim semelhante ao argumento apresentado no diálogo *Críton ou do dever*, que deve somente aceitar a opinião de quem propriamente entende do assunto ou consultar o que sofrerá determinada ação. A opinião de maioria decidir é rejeitada por Sócrates²⁷ neste e no diálogo *Críton*, através da conversa Sócrates consegue mostrar que não é aconselhável deixar que a maioria escolha o que é melhor para os jovens, o filósofo diz que a coisa certa a se fazer é apoiar no conhecimento e não no maior número²⁸, seguindo a conversa Sócrates com arte de argumentação muda o escopo da conversa e inicia-se uma σκέψις sobre quem deve ensinar a arte de exercitar-se completamente armado²⁹. Ainda nesse momento não se inicia a σκέψις da coragem. Ela começa quando Sócrates vê que eles estão somente analisando quem pode e quem não pode ensinar determinadas artes. O filósofo então quer saber a *areté* que está por trás da arte da hoplomaquia. Ele apresenta que a *areté* que rege essa arte de combate é a coragem, após um caminho longo de conversa inicia-se então a σκέψις sobre *areté* coragem.

Após toda a conversa de alguém poder ou não poder ensinar isso, a escolha de quem pode ser o professor da arte de se exercitar com armaduras fica com o guerreiro Laques, por ser um guerreiro consequentemente ser corajoso, pois ela é uma característica predominante no âmbito militar, então Sócrates pergunta

²⁶ Ver nota nº16

²⁷ *Laquete* 184 d. Nessa pequena frase Sócrates já expõe sua negação perante a escolha de decidir determinada coisa sobre a opinião da maioria.

²⁸ *Laquete* 184 e.

²⁹ *Laquete* 181 c.

diretamente a ele o que é essa *areté*, ao ser questionado por sobre o que é essa arte, a personagem apresenta um exemplo:

Sócrates – Começemos, portanto, Laques, por determinar o que é coragem; de seguida, passaremos a considerar de que maneira ela pode ser comunicada aos moços e até onde estes conseguirão adquiri-la por meio do estudo e do exercício. Começa, portanto, como disse, por explicar-nos o que seja a coragem.

XVII – **LAQUETE** – Isso, Sócrates, por Zeus, não é difícil de explicar. Como sabes, homem de coragem é o que se decide não abandonar seu posto no campo de batalha, a fazer face ao inimigo e a não fugir. (LAQUETE. 198o. 190e-d.)³⁰

Nesse momento podemos observar a semelhança argumentativa por parte da personagem Laques. A pergunta socrática busca novamente a unificação da *areté* e não somente onde ela existe. Uma deficiência em argumentação que está tanto na personagem Eutífron como na personagem Laques. Analisando essa argumentação, já pode dizer que Laques também está preso em seu mundo de imagens, pelo simples fato de ele primeiramente não entender a questão de Sócrates e por sua resposta ser um mero exemplo. A personagem que empresta seu nome a obra não entende a pergunta do filósofo. Sócrates ao contrário do diálogo anterior não apresenta logo de início uma ironia, ele diz que a resposta do guerreiro não foi exprimida com clareza, e diz que ele respondeu outra coisa³¹. Nesse momento o filósofo já observou a dificuldade das personagens em compreender a pergunta sobre a *areté*. Novamente nesse diálogo Sócrates será o mestre na questão de mostrar o que ele de verdade espera das respostas do provido em coragem. A partir disso a maiêutica novamente tem seu papel importante. É ela que mostrará que a resposta de Laques é em partes correta mas ainda existe um lacuna (o mesmo ocorreu com Eutífron), pois ela não é a resposta completa sobre a coragem, a unificação sobre essa *areté* ainda não foi encontrada na resposta da personagem Laques. Portanto, o guerreiro observa a dificuldade em responder o que é o esperado, e não consegue agradar os requisitos da questão com suas respostas e entra em *Ἀπορία*;

LAQUETE – Por minha parte, Sócrates, estou disposto a não desistir, apesar de pouco afeito a essa ordem de pesquisas. Mas uma certa irritação se apodera de mim ante o que conversamos, e me sinto verdadeiramente contraído por ser incapaz de encontrar a expressão adequada à ideia. Em pensamento, imagino saber o que seja coragem; mas não posso compreender como ela me escapa, de forma que não consigo apanhá-la no discurso e dizer o que ela seja. (LAQUETE. 198o. 194 a.)

³⁰ A tradução utilizada do diálogo *Laques ou da Coragem* é feita por Carlos Alberto Nunes, O tradutor traduz Laques por Laquete.

³¹ *Laquete* 190 e.

A primeira Ἀπορία ocorre, Sócrates que já estava conduzindo até então o diálogo agora tem um papel mais importante, que é de continuar com a σκέψις da *areté*. A personagem Laques não se vê completamente abatida como ocorre com Eutífron na σκέψις da *areté* piedade. Ela mostra vontade em prosseguir com a busca pela definição da coragem, o que facilita o caminho de Sócrates, pois ele pode prosseguir com a σκέψις. A partir disso, Sócrates tem um papel mais importante de quando iniciou a conversa, e mostra observações sobre que pode ser a *areté* coragem. As observações mostradas pelas personagens do diálogo se mostram importante para responder a questão principal da obra, não exibirei todas com a importância devida porque *Laques* não é o único diálogo a ser analisado neste trabalho. Mas os apreciadores e leitores da obra irão notar as passagens importantes deste diálogo.

A σκέψις feita até aqui mostra que a estrutura desse diálogo é semelhante ao diálogo Eutífron que foi analisado anteriormente. As características são semelhantes, a primeira definição de coragem³², a maiêutica exposta para dar luz ao conhecimento, a dificuldade em entender o preceito de unificação e também a primeira Ἀπορία, notamos essa semelhança nas duas obras até então σκέψις, e portanto o que muda é o objeto de estudo. Entende-se que o que não deixa as pessoas apresentarem o que é a verdade absoluta de cada coisa analisada está presente em todos. Isso é o mundo das imagens, que já foi explicado anteriormente. A deficiência existe em todas as personagens dos diálogos. Se a conversa se estendesse poderia chegar em uma definição que agradasse tanto as personagens como os requisitos, principalmente no diálogo *Laques*, nesses três diálogos que contem a Ἀπορία em seu desenvolvimento e no diálogo *Eutífron ou da Piedade e Laques ou da Coragem* onde ela acontece também no seu desfecho, *Laques* é o que se aproxima mais para a possível definição esperada.

Agora a última σκέψις feita nesse artigo é sobre o diálogo *Críton ou do dever*. A obra tem o seu cenário na prisão, logo após Sócrates ser condenado a morte. A personagem Críton discípulo de Sócrates vai até a prisão onde se encontra o filósofo para convencê-lo de que deve fugir da prisão, salvar a si próprio e também não abandonar seus familiares e amigos. Críton usa diversos argumentos para tentar convencer Sócrates a prosseguir sua vida, fala de sua família, para ele continuar com seus ensinamentos e por fim, continuar vivo. O seguidor de Sócrates diz que é não é correto o que está acontecendo, e que sua condenação à morte foi algo deveras άδικο (injusto), e por ser άδικο ele deve sair e continuar a sua vida. Aqui entende-se que o diálogo tenta definir uma questão de δικη (justiça) e αδικια (injustiça), a obra tem seu desenvolvimento a partir dessas observações expostas pelo interlocutor e, que Sócrates após isso discorre sobre o tema. O diálogo trata de um tema importante, o dever moral, por isso deve-se observar com atenção cada

³² *Laquete* 190 e.

apontamento que Sócrates utiliza. A σκέψις deve ser feita com atenção pois tem a mesma estrutura lógica dos diálogos anteriores mostrados nesse artigo, a obra apresenta a Ἀπορία de uma forma de difícil percepção, mas ela acontece, o que é principal nessa obra é o método com que Sócrates tem que abordar o seu discípulo, Críton por ser seguidor de Sócrates já viu diversas vezes o seu mestre dialogando com diversos sábios, o mesmo já viu a Ἀπορία acontecer diversas vezes, então a dificuldade nesse diálogo é o modo com que Sócrates terá de abordar o seu interlocutor, que como diz Victor Goldschmidt (2002) já jogou esse jogo diversas vezes³³. O diálogo tem muitos pontos importantes até o seu desfecho, a observação inicial é de suma importância para o entendimento completo da obra se faz no seu início, um argumento utilizado por Críton explicando o motivo da possível fuga de Sócrates, o argumento é o seguinte:

III Critão – Sim, muito, como se vê. Mas, meu caro Sócrates, ainda é tempo de seguires o meu conselho e de te salvars. Porque, se vieres a morrer, não constituirá isso infelicidade apenas para mim. (CRITÃO. 1980. 44-b-c.)³⁴

Nessa pequena passagem podemos ver a opinião de Críton sobre o motivo de Sócrates ter que fugir da prisão. Nessa passagem o motivo é a tristeza de Críton e dos demais seguidores do filósofo que ficarão perdidos sem seu mestre. Juntamente com a tristeza de Críton encontra-se a frustração do mesmo se não conseguir tirar Sócrates da prisão, para ele será vergonhoso não convencer o seu mestre a fugir, outro motivo é por conta do dinheiro que foi gasto em forma de suborno para os guardas deixarem o filósofo escapar. Continuando σκέψις, a tristeza de Críton e também dos demais já é entendida por Sócrates e ele questiona³⁵ e inicia-se a σκέψις principal do diálogo.

A opinião de Críton é motivada por outras crenças, que podemos chamar de δόξα³⁶ e que ele chama de “opinião da maioria”³⁷ como podemos ver na passagem a seguir:

Critão – Mas, como estás vendo, Sócrates, é preciso tomarmos também em consideração a opinião da maioria. O presente caso, justamente, nos mostra por maneira muito clara que o grande número é capaz de causar mal pequeno, senão mesmo o maior de todos, quando alguém é vítima de calúnia. (CRITÃO. 1980. 44-d.)

³³ Victor Goldschmidt, *Os Diálogos de Platão, Estrutura e método dialético*. P. 316.

³⁴ A tradução utilizada do diálogo *Críton ou do Dever* é feita por Carlos Alberto Nunes, O tradutor traduz Críton por Critão.

³⁵ *Critão*. 44 c.

³⁶ δόξα (em português *Doxa*) é uma palavra de origem grega que expressa a opinião. Opinião ou crença comum.

³⁷ *Critão*. 1980. 44 d.

Podemos ver aqui um ponto semelhante desse diálogo aos outros que estão em σκέψις. A forma com que Críton se expressa para Sócrates, motivando-o a escapar da prisão é algo que a maioria pensa – como já exposto anteriormente, a opinião da maioria é um dos pontos importantes desse diálogo –, a maioria para Críton é o que está correto – O filósofo Sócrates sempre reprovará essa opinião de aceitar o que a maioria decide –. Ao invés de seguir seus princípios, a personagem que empresta seu nome a obra parte de uma ideia que não é especialmente sua, foi motivada pelos demais, Sócrates utiliza da maiêutica para mostrar como a argumentação de Críton é inválida, e porque seguir a opinião da maioria não é o caminho correto a seguir.

O interlocutor da obra tem sua tese que fugir da prisão é correto, o motivo disso é que não deve ser δίκαιη quando está havendo uma αδικία, ou seja, o que houve com Sócrates foi uma condenação deveras errada, ele não devia estar condenado a morte, e por esse motivo agir com δίκαιη é fugir da prisão. Sócrates entende a argumentação de Críton desde o início, ele deixa a personagem argumentar até ver onde ela pode chegar. Nesse ponto a ironia de Sócrates é nitidamente notável. No fim da fala e de todas as teses do interlocutor, Sócrates começa sua argumentação sobre o motivo de não seguir o que Críton deseja. O filósofo aparenta estar calmo perante a sua condenação, entendendo que foi αδικία, ele quer seguir o que está proposto a ele. Depois de todos os apontamentos de Críton sobre o motivo de fugir da prisão (porque está havendo uma αδικία com Sócrates e que todos querem ter novamente o filósofo em seu meio), novamente Sócrates utiliza do método maiêutico para responder que seguir a opinião da maioria é errado e depois mostrar o porque dele continuar preso e aceitar a condenação, fazendo essa última resposta uma análise da moralidade. A refutação de Sócrates é que seguir a opinião da maioria é errado, partir da opinião das pessoas somente porque é o que resulta em prazer para o maior número não agrada o filósofo – isso acontece no *Laques* e Sócrates também mostra sua insatisfação perante isso³⁸ –. Como foi dito na σκέψις do diálogo sobre a coragem, a insatisfação de Sócrates sobre aceitar o que a maioria quer é explicada no diálogo *Críton*, e o motivo disso acontecer também, o filósofo utiliza metade da conversa explicando porque seguir a opinião da maioria é a decisão errada a se tomar e por fim consegue convencer Críton;

Sócrates – E valerá a pena viver, se vier a corromper-se o que em nós se deteriora com a injustiça e se aperfeiçoa com a justiça? Ou devemos considerar mais vil do que o corpo essa qualquer coisa que há em nós, que se relaciona com a justiça e a injustiça?

Críton – De forma alguma.

Sócrates – É muito mais nobre, então?

³⁸ *Laquete*. 184 e.

Critão – Muito.

Sócrates – Logo, meu caro amigo, não devemos de forma alguma preocupar-nos com o que diz a maioria, mas apenas com a opinião dos que têm conhecimento do justo e do injusto, e com a própria verdade. (CRITÃO 1980.47 e, 48 a.)

Aqui mostra novamente a questão que Sócrates inicia no *Laques ou da Coragem*, que deve seguir apenas a opinião dos verdadeiros sábios sobre determinadas areté. Sócrates segue a sua moral, que é não fugir e seguir as leis que estão impostas a cada cidadão, o mesmo fala que não deve responder à injustiça com outra ação injusta e que nunca deve-se fazer injustiça³⁹. A Ἀπορία se apresenta de forma diferente nesse diálogo, Críton diz; “Não sei, Sócrates, o que responder á tua pergunta; não a compreendo” (CRITÃO. 1980. 50 a.). A Ἀπορία exposta aqui é justamente a Ἀπορία que ocorre no desenvolvimento da obra e podemos entender que ela é a Ἀπορία final, a personagem Críton não expõe novamente argumentos para tentar convencer Sócrates sobre sua tese. Ela aceita nesse momento e continua ser a ouvinte dá conversa, mas agora ela é ouvinte definitiva. Sócrates que toma por completo a ordem do discurso . Por fim, o filósofo apresenta o motivo de seguir as leis, usando uma metáfora que ele expõe no diálogo, que é uma conversa que ele tem com as leis, essa é a forma diferente que o filósofo encontrou de mostrar a verdade para Críton, pois todos os seus métodos anteriores o seu seguidor já sabia e não ia aceitar logo de primeira, a criatividade na arte da argumentação do filósofo nessa obra acontece nessa passagem. Uma observação importante mostrando que desde o nascimento de cada pessoa as leis já estão mediando a sua vida, Sócrates expõe que todos são nascidos e criados perante as leis⁴⁰, ao fim desta σκέψις Sócrates apresenta que quem comete ἀδικία uma vez, não consegue se redimir e sempre estará em desacordo com as leis. Uma vez que comete algum crime ele acompanhará sempre em sua vida. Aqui se entende como uma análise moral sobre o cumprimento das leis e o porque segui-las. Ao fim do diálogo Sócrates ainda utilizando a sua metáfora com as leis diz; “ Hoje, porém, tu parte, se partires condenado injustamente, não por nós, as leis, mas pelos homens” (CRITÃO. 1980. 53 c.) Aqui é perto do desfecho da obra, onde entende-se o motivo de Sócrates continuar preso.

Esse diálogo tem sua Ἀπορία exposta pelo motivo de Críton não conseguir convencer Sócrates a escapar da prisão e por não entender as questões Socráticas⁴¹. A Ἀπορία ocorre por esse motivo. Críton não segue mais o seu escopo de argumentação, e sua ideia é refutada por Sócrates. Após a ideia do discípulo de Sócrates ser refutada por seu mestre, todo o medo em não conseguir convencer o

³⁹ Critão. 49 c.

⁴⁰ Critão. 50 e.

⁴¹ Isso ocorre na passagem 50, a que já foi exposta nesse trabalho.

filósofo a escapar é evidente. Poder-se-ia entender que a *Ἀπορία* ocorre por esse motivo, Críton não consegue convencer Sócrates com suas palavras. Diferente das outras obras apresentadas aqui, a *Ἀπορία* ocorre de modo diferente e não tão evidente como nos outros diálogos *σκέψις*. Um simples apreciador das obras platônicas pode não notar a *Ἀπορία* que está presente nessa obra. Ela exige um grau de atenção maior, porque Sócrates consegue convencer Críton e assim termina a obra. Há comentadores que dizem que a obra de Platão *Críton ou do dever* não é um diálogo propriamente, e muito menos um diálogo aporético, iremos excluir essas hipóteses nesse artigo e dizer que sim, *Críton* é um diálogo aporético. O que mais interessa nessa obra que foi *σκέψις* por último é o método que Sócrates utiliza, um método que é notado em todos os outros dois diálogos, existe a maiêutica, a *Ἀπορία* está presente – mesmo que de forma quase imperceptível –, a dificuldade no entendimento das questões impostas por Sócrates, todas as estruturas lógicas presentes nos diálogos aporéticos estão contidos também no *Críton ou do Dever*. O método de argumentação de Sócrates nesse período era; tentar determinar o completo da *areté*, mas que com todas suas dificuldades, seja por parte dos interlocutores e da própria protagonista do diálogo não ocorre. O que difere o *Críton ou do Dever* dos demais diálogos é que a forma que Sócrates aborda o seu interlocutor tem que ser diferente, por ele ser seu seguidor ele já sabia todos os caminhos para seguir para não ser refutado, Sócrates então parte para outro método argumentativo, que segue o mesmo escopo das demais obras *σκέψις* neste trabalho e nas outras obras do mesmo período, o que muda é somente a forma, mas a finalidade que busca essa argumentação é a mesma.

44

Conclusão

Após as *σκέψις* sobre os três diálogos, *Eutífron ou da piedade*, *Laques ou da Coragem* e *Críton ou do Dever* podemos definir nesse artigo que a falta de uma conclusão ou a *Ἀπορία* acontece por conta do mundo das imagens de cada indivíduo que está presente no diálogo. Os participantes desses três diálogos ao responderem as questões impostas por Sócrates, apresentam somente exemplos, a tentativa do filósofo grego em mostrar que existe outra resposta para *areté* vem a fracassar pois o mundo das imagens que está preso na alma de cada uma das personagens do diálogo se faz predominante sobre o entendimento da pergunta socrática – que eles não compreendem por completo, quem compreende a questão não consegue abandonar seu mundo das imagens e por fim não formula uma resposta adequada para a questão –, por fim entra em *Ἀπορία*. As personagens do diálogo são verdadeiras sábias sobre a *areté* questionada até ver que, suas respostas são falhas sobre a completa definição. A frustração e irritação das personagens em não responder por completo é um dos motivos também para a desistência da conversa e um dos motivos para que aconteça a *Ἀπορία*, mas somente essa resposta para a *Ἀπορία* não seria suficiente, então nesse artigo foi apresentado que, a questão lógica de

argumentação é a mesma – até em Críton em alguns momentos, mesmo ele já conhecendo todo o desenvolvimento de uma conversa com Sócrates –, as respostas das personagens são semelhantes, o que apresenta que todos não compreendiam o preceito de unificação e quando compreendem não conseguem responder porque estão presas em seus respectivos mundo das imagens.

Referências

GOLDSCHMIDT, Victor. *Os diálogos de Platão. Estrutura e método dialético*. Edições Loyola. São Paulo. 2002.

PLATÃO. *Diálogos vol. I e II. Apologia de Sócrates – Critão – Menão – Hípias Menor e outros*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Universidade Federal do Pará. 1980.

PLATÃO. *Eutífrone*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Universidade Federal do Pará. 1980

PLATÃO. *Laquete*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Universidade Federal do Pará. 1980.

Submissão: 09. 12. 2019 / Aceite: 20. 05. 2020

O contributo da filosofia de Thomas Hobbes à especulação jurídico-política de Norberto Bobbio: laicismo, tolerância e democracia

The contribution of Thomas Hobbes's philosophy to Norberto Bobbio's legal-political speculation: laicism, tolerance and democracy

MARCOS ANTONIO DA SILVA¹

Resumo: O cotejamento das ideias políticas de Thomas Hobbes com a formação do pensador Norberto Bobbio inegavelmente sempre foi objeto de especulação filosófica da academia. Neste contexto, torna-se quase que um imperativo para o pesquisador, vez ou outra, revisitar alguns aspectos dessa junção intelectual. Imbuído desse propósito, o estudo ora apresentado visa resgatar um pouco dessa relação filosófica tão bem alinhavada para o aperfeiçoamento da democracia e, por consequência, das instituições jurídicas.

Palavras-chave: Filosofia. Política. Democracia.

Summary: Thomas Hobbes's collusion of political ideas with the formation of the thinker Norberto Bobbio has undeniably always been the object of philosophical speculation of the academy. In this context, it becomes almost imperative for the researcher to revisit some aspects of this intellectual junction. Imbued with this purpose, the research presented here aims to recover some of this philosophical relationship so well aligned for the perfection of democracy and, consequently, of juridical institutions.

Keywords: Philosophy. Politics. Democracy.

Introdução

Visa-se a uma investigação teórica e não prática. Não se quer, aqui, dar solução a problemas voltados à dogmática jurídica, isto é, ao processo civil, ao direito penal ou, até mesmo, às causas constitucionais. Visa-se exclusivamente à abordagem contemplativamente abstrata e filosófica, com o objetivo de estimular a reflexão e o debate.

O que se propõe é estabelecer, ainda que de forma muito sucinta, o liame teórico que faz a ponte de Hobbes a Bobbio, dentro do amplo universo da filosofia política contemporânea, vislumbrando um pouco da importância de Hobbes na estruturação do pensamento de Bobbio que, acima de tudo, se ocupa obstinadamente em dar guarida aos ditames do regime democrático.

Enfim, o propósito do escrito veio a lume para, entre outras coisas, destacar a importância de se estudarem as teorias políticas de Bobbio em países recém-saídos de longos períodos autoritários, e, destarte, pretender a afirmação, tendo em vista o

¹ Graduado em Direito pela Universidade Estadual do Norte do Paraná - UENP - 2001; Especialização em Direito Internacional e Econômico pela UEL - 2009. Mestre em Direito pela UENP - 2012. E-mail: marcosasilva789@gmail.com.

núcleo duro da filosofia política de Norberto Bobbio, da pertinência democrática na missão de conciliar e mediar tendências políticas contrapostas.

Nesse passo, ambiciona-se disseminar a cultura política do pensamento bobbiano e responder o que seria, então, a ética laica, tão propalada por Bobbio, bem como o que significa o papel da tolerância na construção desse laicismo. Esses seriam outros pontos também a se ponderar, na medida em que, com base no tripé ideológico – qual seja, a democracia, os direitos do homem e a paz –, o universalismo do pensamento político de Norberto Bobbio se possa perceber na real influência de Thomas Hobbes para a formação e para o desenvolvimento teórico desse “círculo virtuoso de Bobbio”, em torno do qual orbita toda a sua vida acadêmica: da **democracia** para a paz; da **paz** para os direitos do homem; e dos **direitos do homem** para a democracia e assim por diante. Todos eles, aliás, encontrados, cada qual específica e detalhadamente, em “O futuro da democracia: em defesa das regras do jogo”; “O problema da guerra e os caminhos para a paz” e “A era dos direitos”.

A direção para a qual este trabalho aponta está na necessidade de instrumentalizar um pequeno esboço da teoria política voltada ao compromisso democrático, unida aos ideais laicos preconizados por Bobbio, utilizando-se de métodos próprios da filosofia.

Laicidade cultural

O rigor científico, a clareza das análises, o senso de comparação, o cotejo e a conciliação de ideias consideradas, à primeira vista, antagônicas, na doutrina de Norberto Bobbio, devido ao seu ecletismo e ao seu amplo conhecimento enciclopédico – o que, a rigor, nunca prejudicou o seu também conhecimento sistemático – que transita entre o direito e a política, entre a observação da norma e do poder, são admiráveis. É dizer, a constante aproximação entre filosofia do direito e filosofia política – suas paixões – pautou-lhe o pensamento e a produção intelectual por toda sua vida. Neste particular, é oportuno destacar a seguinte explanação:

Creio não incorrer em pecado de presunção se disser que o fato de ter cultivado estudos jurídicos e políticos me permitiu analisar os mil e um complicados problemas da convivência humana a partir de pontos de vista que se integram. Notei muitas vezes que, pelo menos na Itália, juristas constitucionalistas e cientistas políticos que se ocupam do mesmo tema, o Estado, muitas vezes se ignoram reciprocamente. O mesmo acontece na relação entre juristas internacionalistas e estudiosos das relações internacionais quanto à análise da organização dos Estados. Os dois pontos de vista são, de um lado, o das regras ou das normas, como preferem chamar os juristas, cuja observância é necessária para que a sociedade esteja bem organizada, e, de outro, o dos poderes necessários para que as

regras ou normas sejam impostas e, uma vez impostas, observadas. A filosofia do direito ocupa-se das primeiras; a filosofia política, das segundas. Direito e poder são duas faces da mesma moeda. Uma sociedade bem organizada precisa das duas. Nos lugares onde o direito é impotente, a sociedade corre o risco de precipitar-se na anarquia; onde o poder não é controlado, corre o risco oposto, do despotismo. O modelo ideal do encontro entre direito e poder é o Estado democrático de direito, isto é, o Estado no qual, através de leis fundamentais, não há poder, do mais alto ao mais baixo, que não esteja submetido a normas, não seja regulado pelo direito, e no qual, ao mesmo tempo, a legitimidade do sistema de norma como um todo derive em última instância do consenso ativo dos cidadãos. Ocorre sobretudo no Estado democrático de direito que filosofia jurídica e filosofia política devam estabelecer entre si fecundas relações de colaboração, dando origem a um agir político que em todos os níveis deve desenvolver-se nos limites das normas estabelecidas e essas mesmas normas possam ser continuamente submetidas a revisões através do agir político, promovido pelos mais diferentes centros de formação de opinião pública, seja eles grupos de interesses, associações, movimentos livres de reforma e de resistência².

Ademais, é fato também que esta imensa produção intelectual, ambivalente, tanto na filosofia política quanto na filosofia do direito, origina-se da vertente do pensamento laico que foi por ele nutrido. Dessa forma, a primeira tarefa que aparece é justamente desvendar o significado da laicidade, pelo menos para dar certo sentido metodológico e epistemológico à pesquisa proposta.

O próprio Norberto Bobbio, em clássico trabalho erigido em conjunto com Nicola Matteucci e Gianfranco Pasquino³, explicita alguns aspectos esmiuçados a respeito do assunto e que conduzem a um nível básico de entendimento de postura tomada por ele diante dos diversos “temas recorrentes” que compõem a sua monumental obra.

A princípio, a noção de laicidade remete à ideia teológico-católica de Igreja docente e povo discente. Ou seja, a ideia de que há, de um lado, os que detêm o conhecimento de algo importante, suficiente e necessário, e que, por isso, são os únicos habilitados a ensinar; e, de outro, os que, nada sabendo, precisam aprender sobre “esse algo”. Enfim, no primeiro plano, tem-se o clero e, no segundo, o laicado, pelo que se estabelece uma evidente relação de mando e de obediência.

Este raciocínio religioso, inexoravelmente, se estendeu para o campo político, na medida em que o exercício do poder se justificava a partir de fundamentos

² BOBBIO, Norberto. *O tempo da memória: de senectude e outros escritos autobiográficos*. Trad. Daniela Versiani. campus. Rio de Janeiro, 1997, p. 170.

³ BOBBIO, Norberto; MATTEUCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de política: vol. i*. Trad. Carmen C. Varriale, Gaetano Lo Mônaco, João Ferreira, Luís Guerreiro Pinto Cacaís e Renzo Dini. Brasília: UNB, 1998, p. 670-673.

teológicos. É dizer, o político estava jungido ao religioso, dentro de uma ordem que transcendia ao aspecto individual, social e histórico.

Entretanto, no alvorecer da Modernidade, fruto do Renascimento, do século XVII em diante, o termo laicidade passou a ter nova conotação, haja vista que começou a traduzir o desejo de se fundamentar o poder político em outros elementos seculares que não o exclusivamente religioso. Com efeito, a metafísica do poder mudou o foco para questões que eram agora avessas ao conceito de soberania da divindade transcendental. É, por assim dizer, o limiar do individualismo, do contratualismo e do jusnaturalismo, isto é, o nascimento do homem moderno. Pode-se dizer, então, em certa medida, que a laicidade é parte essencial do pensamento político da Modernidade.

Laicidade, neste contexto, simboliza o desvencilhamento do político em relação ao religioso, importando, por conseguinte, o rompimento do humano em face do divino.

A cultura da Renascença, dando novo valor às ciências naturais e às atividades terrenas, em lugar de valorizar a especulação teológica, provocou, a partir do século XVII, uma gradual separação entre o pensamento político e os problemas religiosos e favoreceu a difusão de uma mentalidade leiga, que alcançou sua plena afirmação no século XVIII, reivindicando a primazia da razão sobre o mistério. O Laicismo mergulha, pois, suas raízes no processo de secularização cultural que cooperou para o fortalecimento de teorias preexistentes acerca da natureza secular do Governo⁴.

49

A propósito, Bertrand Russell⁵ esclarece a relação que há entre o laicismo e a Modernidade:

O período da história comumente chamado “moderno” tem uma perspectiva mental que difere, sob muitos aspectos, do período medieval. Destes, são dois os mais importantes: a decrescente autoridade da Igreja e a crescente autoridade da ciência. A estes acham-se relacionados outros aspectos. A cultura dos tempos modernos é mais leiga que clerical. O Estado substitui cada vez mais a Igreja como autoridade governamental que controla a cultura. O governo das nações encontra-se, a princípio, principalmente nas mãos dos reis; depois, como na antiga Grécia, os reis vão sendo gradualmente substituídos por democracias ou por tiranos. O poder do Estado nacional e as funções que realiza aumentam incessantemente durante todo o período (à parte algumas pequenas flutuações); mas, na maior parte das ocasiões, o Estado tem menos

⁴ BOBBIO, Norberto; MATTEUCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de política*: vol. i. Trad. Carmen C. Varriale, Gaetano Lo Mônaco, João Ferreira, Luís Guerreiro Pinto Cacaís e Renzo Dini. Brasília: UNB, 1998, p. 670.

⁵ RUSSEL, Bertrand. *História da filosofia ocidental*: livro terceiro. Trad. Brenno Silveira. Companhia Editora Nacional. São Paulo, 1968, p. 06.

influência sobre as opiniões dos filósofos que a exercida pela Igreja na Idade Média.

Na verdade, a cultura leiga levou, necessariamente, ao conceito de Estado leigo, concepção oposta à de Estado confessional, eis que a estruturação do poder estatal passara a rejeitar qualquer adoção de privilégio para seus fiéis e perseguição aos “infiéis”. No entanto, é bom que se diga também que Estado laico não se confunde com Estado ateu, em virtude de que este, ativamente, adota atitudes anticlericais e anticonfessionais, bem como não absorve a religião dentro de sua estrutura de poder:

O Estado leigo, quando corretamente percebido, não professa, pois, uma ideologia "laicista", se com isto entendemos uma ideologia irreligiosa ou anti-religiosa. Assim como, historicamente, o termo leigo tem a significação de não-clérigo. Laicismo significa o contrário de CLERICALISMO (V.) e, mais amplamente, de CONFSSIONALISMO (V.). Uma vez, porém, que o anticlericalismo não coincide necessariamente com a irreligiosidade, assim, também, o termo leigo não é sinônimo de incrédulo; da mesma forma, não podem ser definidas, propriamente, como leigas as correntes de radicalismo irreligioso que conduzem ao ateísmo de Estado. A relação entre temporal e espiritual, entre norma e fé, não é relação de contraposição, e sim de autonomia recíproca entre dois momentos distintos do pensamento e da atividade humana. Igualmente, a separação entre Estado e Igreja não implica, necessariamente, um confronto entre os dois poderes. [...] Da mesma maneira com que rejeita os regimes teocráticos ou curiais, onde a Igreja subordina o Estado a si própria, o Laicismo rejeita os sistemas onde o Estado subjuga a Igreja ou a reduz a um ramo de sua própria estrutura administrativa. Enfim, visto que não defende somente a separação política e jurídica entre Estado e Igreja, mas também os direitos individuais de liberdade em relação a ambos, o Laicismo se revela incompatível com todo e qualquer regime que pretenda impor aos cidadãos, não apenas uma religião de Estado, mas também uma irreligião de Estado⁶.

50

Afora a discussão religiosa, o sentido de laicidade preconiza uma visão mais ampla no debate sobre as questões humanas. A laicidade, em outras palavras, põe em xeque proposições que defendem a existência de uma verdade absoluta sobre a natureza das coisas, de modo que tal ponto de vista inibiria qualquer discussão a respeito de certos assuntos tidos por irrefutáveis. A laicidade, acima de tudo, propõe o sacrossanto direito de questionar e de duvidar, que, na modernidade, inclui a ideia de que:

⁶ BOBBIO, Norberto; MATTEUCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de política*: vol. i. Trad. Carmen C. Varriale, Gaetano Lo Mônaco, João Ferreira, Luís Guerreiro Pinto Cacaís e Renzo Dini. Brasília: UNB, 1998, p. 670.

A cultura leiga deve, em parte, sua origem às filosofias racionalistas e imanentistas que rejeitam a verdade revelada, absoluta e definitiva; e, ao contrário, afirmam a livre busca de verdades relativas, mediante o exame crítico e o debate. Culturalmente, pois, o Laicismo mais que uma ideologia é um método; aliás, pode se autodefinir como um método cujo objetivo é o desmascaramento de todas as ideologias. Mais intimamente ligada à linguagem política é a segunda expressão⁷.

A laicidade de Bobbio, combinada com a serenidade e com tolerância, sendo que esta, tolerância, para ele, embora seja uma “virtude fraca”, no sentido estritamente político, por ser apolítica ou impolítica, e não uma “virtude dos fracos”⁸, não é sinônimo de aceitação nem de concessão, mas mecanismo de imunização contra o fanatismo, resulta na feliz equação, que serve, sobretudo, como “bússola ética” na difícil missão de viver e conviver:

A quem um dia me perguntou com que trecho de meus escritos eu me definiria, apontei a conclusão do prefácio de *Italia civile*: “Da observação da irredutibilidade das crenças últimas extraí a maior lição de minha vida. Aprendi a respeitar as ideias alheias, a deter-me diante do segredo de cada consciência, a compreender antes de discutir, a discutir antes de condenar. E porque estou com disposição para as confissões, faço mais uma ainda, talvez supérflua: detesto os fanáticos com todas as minhas forças”⁹.

Mas qual seria o limite para a tolerância? De que forma podemos identificá-la? Uma das possíveis fórmulas ventiladas por Bobbio, na esteira do pensamento de Erasmo de Roterdã, é, em poucas palavras, consubstanciada em ser tolerante com os tolerantes e intolerantes com os intolerantes. Na prática, porém, esta tarefa não é fácil nem óbvia, na medida em que Bobbio identifica variáveis importantes como, por exemplo, aquela entre tolerância negativa e intolerância positiva¹⁰:

A distinção entre tolerância em sentido negativo, como pura aceitação do erro, e tolerância em sentido positivo permite-nos compreender como também se pode falar de intolerância em sentido positivo e negativo. Nem sempre a tolerância é uma virtude. Nem sempre a intolerância é um vício, recordei o que dizia Croce a propósito dos tolerantes que muitas vezes se comportam como tal não por serenidade (*mitezza*), mas por fraqueza. Do mesmo modo que é sempre negativa a intolerância contrária à tolerância positiva

⁷ BOBBIO, Norberto; MATTEUCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de política*: vol. i. Trad. Carmen C. Varriale, Gaetano Lo Mônaco, João Ferreira, Luís Guerreiro Pinto Cacaís e Renzo Dini. Brasília: UNB, 1998, p. 670.

⁸ BOBBIO, Norberto. *Elogio da serenidade e outros escritos morais*. Trad. Marco Aurélio Nogueira. UNESP. São Paulo, 2002, p. 13.

⁹ BOBBIO, Norberto. *O tempo da memória*: de senectude e outros escritos autobiográficos. Trad. Daniela Versiani. Campus. Rio de Janeiro, 1997, p. 173.

¹⁰ BOBBIO, Norberto. *Elogio da serenidade e outros escritos morais*. Trad. Marco Aurélio Nogueira. UNESP. São Paulo, 2002, p. 152.

como a constrição das consciências em termos práticos ou como a afirmação dogmática de uma verdade absoluta que não admite objeções em termos teóricos, assim também nem sempre é negativa a intolerância quando se contrapõe à tolerância negativa, à tolerância do cético, que é a antítese especular da intolerância do dogmático, ou a tolerância do indiferente moral, que é a antítese especular da intolerância do fanático. Naturalmente, é difícil distingui-las na prática, mas deve-se ter sempre presente a distinção.

E, exortando, arremata¹¹:

Na realidade, o único critério com base na qual se pode considerar lícita uma limitação da regra de tolerância é o que está implícito na ideia mesma de tolerância, que se pode formular brevemente do seguinte modo: todas as ideias devem ser toleradas, menos aquelas que negam a ideia mesma de tolerância. A questão é habitualmente apresentada nos seguintes termos: devem ser tolerados os intolerantes? Naturalmente, também este critério de distinção, que em abstrato parece claríssimo, na prática não é tão fácil de vigorar como parece.

O tolerante, no sentido positivo, procura, portanto, resolver suas diferenças com seu oponente mediante o diálogo. Ou seja, após fixados os pontos controvertidos e nevrálgicos da questão posta, isto é, ao se instalar o dissenso, parte-se para a construção dialógica do consenso.

A tolerância é um método que implica, como se disse, o uso da persuasão perante aqueles que pensam diferentemente de nós, e não o método da imposição. Desse ponto de vista, o laicismo é um dos componentes essenciais do mundo moderno, que até mesmo as religiões (e me refiro particularmente ao cristianismo) acabaram por aceitar. Tanto isso é verdade que em todas as Constituições modernas está afirmado o princípio da liberdade de religião, que é liberdade não apenas daqueles que professam uma religião, mas também daqueles que não professam nenhuma¹².

O diálogo é o instrumento do tolerante, ao passo que a violência moral e física (*vis compulsiva et vis absoluta*) é o do intolerante. No entanto, não é inútil dizer que, mesmo em ambiente de tolerância, não se deve jamais prescindir da força, ou melhor, da força legitimada pelo direito, a que se recorrerá depois de esgotadas todas as instâncias pré-estabelecidas democraticamente.

Aliás, foi nesse sentido que Bobbio defendeu a Primeira Guerra do Golfo para derrubar um regime tirânico – no que foi ele, na ocasião, severamente criticado por

¹¹ BOBBIO, Norberto. *Elogio da serenidade e outros escritos morais*. Trad. Marco Aurélio Nogueira. UNESP. São Paulo, 2002, p. 153.

¹² BOBBIO, Norberto. *Elogio da serenidade e outros escritos morais*. Trad. Marco Aurélio Nogueira. UNESP. São Paulo, 2002, p. 155.

alguns de seus interlocutores. Por isso, não significa a tolerância, de forma alguma, falta de rigor moral, de firmeza virtuosa, em defender os próprios ideais, ou falta do justo rigor de julgamento dentro de uma ética racional¹³, embora o laicismo e a tolerância sempre fossem condenados por seus detratores como frouxidão moral diante dos reais problemas da vida prática.

Consequência do laicismo, Norberto Bobbio, a rigor, se caracteriza pelo fato de ser tributário a um estilo e a um esforço conciliador diante de posições extremas. O “estar no meio” é, por assim dizer, nota basilar que identifica a filosofia bobbiana na análise dos temas recorrentes de suas pesquisas.

Bobbio ocupou uma posição excêntrica em relação ao cenário político e ideológico italiano, uma vez que a sua adesão ‘orgânica’ ao Partido d’Azione foi tão efêmera como a vida desse partido, e a sua postura ‘laica’ foi minoritária entre as duas confissões. Ademais, o seu ‘estar no meio’ entre socialismo e liberalismo, permitia-lhe certa autonomia de crítica a ambos os movimentos políticos sem dogmatismos. O laicismo de Bobbio deve ser entendido tanto do ponto de vista ético-político, como veremos a respeito do papel dos intelectuais, quanto do religioso: na Itália católica, Bobbio se declarou abertamente um agnóstico, sem ser anticlerical, manifestando respeito pela religião dos antepassados, e dialogando com os religiosos com recíproca estima¹⁴.

A laicidade amiúde propugnada por Norberto Bobbio consiste, em linhas gerais, nesta tomada de posicionamento “excêntrico”, no sentido denotativo mesmo de estar no meio, ao centro das principais discussões políticas, nas quais os intelectuais, invariavelmente, se encontram envolvidos, e que em razão disso fica sufocada (a laicidade) pelo embate ideológico entre dois atores sociais mais representativos (no caso específico de Bobbio, a *sinistra italiana* e a *democrazia cristiana*).

Em outras palavras, como ele mesmo acentua: *Na política italiana, fala-se de partidos leigos [laicos] para indicar os pequenos partidos que se encontram (quase sufocados) entre dois colossos*¹⁵.

Esmagado pelos antagonismos, certa feita desabafou: *assim, o socialdemocrata vê-se entre dois fogos. Muitas vezes quem procura obter um acordo entre dois litigantes acaba por desagradar a ambos*¹⁶. Em um momento de autocrítica, comentando uma passagem sobre as manifestações de maio de 1968 que sacudiram

¹³ BOBBIO, Norberto. *Elogio da serenidade e outros escritos morais*. Trad. Marco Aurélio Nogueira. UNESP. São Paulo, 2002, p. 21.

¹⁴ TOSI, Giuseppe. *10 lições sobre Bobbio*. Vozes. Petrópolis, 2016, p. 10.

¹⁵ BOBBIO, Norberto. *O problema da guerra e as vias da paz*. Trad. Álvaro Lorencini. São Paulo: UNESP, 2003, p. 483.

¹⁶ BOBBIO, Norberto. *O futuro da democracia: uma defesa das regras do jogo*. Trad. Marco Aurélio Nogueira. Paz e terra. Rio de Janeiro, 1986, p. 117.

o mundo, na qual confessa ter-se excedido, retoma a sobriedade analítica e equilibrada, e em um exercício de serenidade e de bom-senso, expõe Bobbio¹⁷ que:

No entanto, para um homem de diálogo, como sempre me definira, a perturbação fora tão grande (não obstante as repetidas tentativas, tive de resignar-me com o fato de que o diálogo com o Movimento estudantil era impossível), que no prefácio a outros textos sobre Carlo Cattaneo, escrito em dezembro de 1970, fiz uma autocrítica impiedosa em tom catastrófico, que alguns amigos, lembro-me de Piovani, censuraram. Escrevi que o balanço de nossa geração fora desastroso, porque perseguíramos os ideais da justiça e da liberdade, mas realizáramos bem pouca justiça e talvez estivessemos perdendo também a liberdade. Na realidade, a previsão catastrófica estava errada. Digo isso de uma vez por todas. O ofício de profeta não está destinado ao estudioso. Lembrei-me desse episódio ao preparar a resenha do livro de Asor Rosa, *Fuori dall'Occidente*, que denuncia, num tom que me pareceu apocalíptico, o fim da civilização ocidental. Retomando meu comportamento habitual, que foi definido com ironia por um crítico como “benevolência da sensatez”, escrevi: “Hoje é preciso mais que prudência e paciência, e devemos renunciar à tentação do ‘tudo ou nada’. Nem a esperança, nem o desespero. Nem Ernst Bloch¹⁸, nem Günther Anders¹⁹. Admiro a ambos, mas não os escolheria como guias”.

Uma vez que, desde o século XIX, com a intensificação na Europa, o processo de laicização religiosa propriamente dita, incrementada pelos mais variados segmentos culturais, desde os protestantes liberais, passando pelos católicos galicanos, até chegar aos livres pensadores da maçonaria²⁰, se transmudou para a política.

A progressiva “dessacralização” da sociedade moderna descrita por Max Weber (*Economia e Società*, ed. it., 1961) traz a solução automática a alguns aspectos históricos do Laicismo; porém, ao mesmo tempo, justamente nas sociedades mais secularizadas, como se fosse para compensar os valores sociais perdidos, surgem

¹⁷ BOBBIO, Norberto. *O tempo da memória: de senectude e outros escritos autobiográficos*. Trad. Daniela Versiani. Campus. Rio de Janeiro, 1997, p. 135.

¹⁸ Filósofo judaico-alemão, de cariz marxista, teórico do “princípio da esperança” e da “utopia concreta”, caracterizado pelo “otimismo militante”. inspirou o movimento estudantil do final dos anos 1960.

¹⁹ Pseudônimo de Günther Stern, filósofo de origem judaica, nascido em Breslau, então pertencente ao império alemão, atual Wrocław, Polônia, foi casado com Hannah Arendt. Um dos fundadores do movimento antinuclear, teve também uma postura antiacadêmica, recusando cargos em universidades em nome de seu ativismo político e coerência ética. Ficou conhecido pela crítica pessimista e corrosiva. Teve uma de suas obras publicada no Brasil: *Kafka: pró e contra – os autos do processo* (trad. Modesto Carone. São Paulo: Cosac Naify, 2007).

²⁰ BOBBIO, Norberto; MATTEUCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de política: vol. i*. Trad. Carmen C. Varriale, Gaetano Lo Monaco, João Ferreira, Luís Guerreiro Pinto Cacaís e Renzo Dini. Brasília: UNB, 1998, p. 672.

ideologias totalitárias que se caracterizam como novos atentados à concepção propriamente leiga da política e da cultura²¹.

Ou seja, a laicidade suscitada em Bobbio, em um novo cenário, se destina, como valor científico, a pôr em dúvida e combater as “teologias” – salvíficas e redentoras – de doutrinas políticas, que, com seus dogmas e profissões de fé, se arvoram em donas da certeza e das verdades absolutas.

Relendo aqueles artigos, ou melhor, redescobri-ndo-os, depois de tanto tempo, percebi que eu sustentava algumas ideias que ainda hoje continuam as mesmas, embora minha preparação doutrinária a respeito dos temas abordados fosse a de um principiante: a desconfiança da política demasiado ideológica, que divide o universo político em partes que se excluem reciprocamente; defesa do governo da leis contra o governo dos homens (naqueles meses estavam discutindo as linhas da futura Constituição, donde a importância que se atribuía ao Estado de direito); elogio da democracia também em sua função educadora de um povo por muito tempo dominado; defesa incondicional de uma política laica, compreendido o laicismo como o exercício do espírito crítico contra os opostos dogmáticos dos católicos e dos comunistas, enfim, admiração total pelo sistema político inglês, sobre cujas instituições eu fizera um curso acelerado em uma viagem de estudos à Inglaterra, nos meses de novembro e dezembro de 1945, acompanhando uma delegação de professores italianos²².

55

Metaforicamente, fazendo alusão aos modelos, aos esquemas e aos elementos religiosos, provoca:

Quando digo que não creio numa segunda vida ou em quantas outras possam ser imaginadas depois desta (segundo a crença da reencarnação) não pretendo afirmar nada de peremptório. Quero apenas dizer que sempre me pareceram mais convincentes as razões da dúvida que aquelas da certeza. [...] Também aqueles que acreditam, acreditam de acreditar [credono di credere], para retomarmos o título de um livro recente de Gianni Vattimo. Eu acredito não acreditar²³.

E mais²⁴:

²¹ BOBBIO, Norberto; MATTEUCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de política*: vol. i. Trad. Carmen C. Varriale, Gaetano Lo Mônaco, João Ferreira, Luís Guerreiro Pinto Cacaís e Renzo Dini. Brasília: UNB, 1998, p. 673.

²² BOBBIO, Norberto. *O tempo da memória*: de senectude e outros escritos autobiográficos. Trad. Daniela Versiani. Campus. Rio de Janeiro, 1997, p. 129-130.

²³ BOBBIO, Norberto. *O tempo da memória*: de senectude e outros escritos autobiográficos. Trad. Daniela Versiani. Campus. Rio de Janeiro, 1997, p. 149.

²⁴ BOBBIO, Norberto. *O tempo da memória*: de senectude e outros escritos autobiográficos. Trad. Daniela Versiani. Campus. Rio de Janeiro, 1997, p. 109.

Um dos entrevistadores de ontem me perguntou no final: “Em que é que o senhor deposita suas esperanças, professor?” E eu lhe respondi: “Não tenho esperança alguma. Como leigo, vivo em um mundo onde a dimensão da esperança é desconhecida”. Explico: a esperança é uma virtude teológica. Quando Kant afirma que um dos três grandes problemas da filosofia é “o que devo esperar”, refere-se com esta pergunta à questão religiosa. As virtudes do leigo são outras: o rigor crítico, a dúvida metódica, a moderação, o não prevaricar, a tolerância, o respeito pelas ideias alheias; virtudes mundanas e civis²⁵.

Apesar de Bobbio não negar a posição político-ideológica que a vida toda cultivou: *Sempre me considereei um homem de esquerda [...]. A razão fundamental pela qual em algumas épocas da minha vida tive interesse pela política [...] sempre foi o desconforto diante do espetáculo das enormes desigualdades [...]*²⁶, o que, aparentemente, indicaria certo radicalismo ou extremismo por parte de Bobbio, encarna, segundo afirmam alguns de seus estudiosos, designativos mais do que incomuns que, verdadeiramente, revelam-lhe o espírito. Por isso, produz um ensinamento de ordem ética, segundo o qual:

Sempre tive certa hesitação em aceitar contraposições tão drásticas, porque elas favorecem atitudes unilaterais diante de temas tão obscuros como são os temas filosóficos, nos quais a verdade não está peremptória, definitiva, indiscutivelmente de um lado ou de outro, e também diante de uma possível interpretação da história, enorme recipiente que contém mil coisas misturadas sem qualquer ordem, das quais é perigoso e pouco conclusivo isolar apenas uma²⁷.

Assim, por exemplo, “iluminista-pessimista” ou “socialista liberal” – lembrando Carlo Rosselli – ou, são termos sintetizadores das grandes dicotomias a que se dirigiram suas análises científicas e que revelam mais do que o método que o peculiariza, mas também o ser humano Norberto Bobbio:

A atitude dele diante do mundo é a de um “iluminista-pessimista” que confia no papel da razão esclarecida nos interstícios de uma realidade factual repleta de horrores. [...] Bobbio, no plano da identidade coletiva, situa-se no campo da esquerda, em sentido amplo, ao afirmar no correr de sua vida a solidariedade com uma

²⁵ Aliás, Kant, além dessa questão importante (o que devemos esperar?), procura responder a outras duas: o que devemos fazer? E o que podemos saber? (Em resumo, o que é o homem?), para as quais, procura responder, respectivamente, com suas três obras filosóficas: *Crítica do Juízo* (acerca da religião), *crítica da Razão Prática* (acerca da moral) e *Crítica da Razão Pura* (acerca da metafísica). Primeiro, um problema religioso; depois, ético; por fim, epistemológico, acerca dos limites do conhecimento. Para um maior aprofundamento sobre o tema, ver *Kant: uma leitura das três “críticas”* (Ferry, Luc. Trad. Karina Jannini, 2 ed. São Paulo: Difel, 2010).

²⁶ BOBBIO, Norberto. *Direita e esquerda: razões e significados de uma distinção política*. Trad. Marco Aurélio Nogueira. UNESP. São Paulo, 1995, p. 125.

²⁷ BOBBIO, Norberto. *Elogio da serenidade e outros escritos morais*. Trad. Marco Aurélio Nogueira. UNESP. São Paulo, 2002, p. 31-32.

concepção de bem comum. No plano da identidade individual, situa-se como um “socialista-liberal”, com as tensões próprias inerentes às dicotomias individualismo/coletivismo, liberdade/igualdade²⁸.

Ademais, estas dicotomias, de resto, são sistematicamente submetidas ao crivo do método das aproximações sucessivas, tão caro à arquitetura filosófica de Bobbio, e que possibilita – a partir da ideia de *distinguir e diferenciar para depois clarificar uma realidade percebida como complexa e concebida como pluralista*²⁹ – articular o pensamento no sentido de obter uma conclusão franca e honesta acerca de temas colocados em extremos opostos.

Com efeito, as dicotomias é que moveram as grandes reflexões teóricas engendradas pelo mestre de Turim. Foram elas as molas propulsoras da analítica bobbiana para que fizesse frente àquilo que denominou temas recorrentes. Isso fica bem patente e sucintamente definido no tópico “as duas faces da história”³⁰, quando tece comentários, evidenciando sua verve cética e pessimista, acerca do bem e do mal:

Toda época tem duas faces, e a capacidade de vermos uma e outra depende da posição em que nos colocamos. Raramente conseguimos nos colocar numa posição da qual se podem ver ambas. Daqui a extraordinária ambiguidade da história do homem (que corresponde, de resto, à contraditoriedade da natureza humana), na qual o bem e o mal se contrapõem, se misturam e se confundem. Pessoalmente, não hesito em afirmar que o mal sempre prevaleceu sobre o bem, a dor sobre a alegria, o sofrimento sobre o prazer, à infelicidade sobre a felicidade, à morte sobre a vida. Naturalmente, não sei explicar esta tremenda característica da história do homem. Suspendo o juízo sobre as explicações teológicas. Prefiro afirmar: não sei.

A reflexão sobre esta *ars combinatoria* é desvelado principalmente, de acordo com Celso Lafer³¹, na segunda parte da obra *O tempo da memória – “De senectude” e outros escritos autobiográficos*. Ali, a certa altura, se extrai, de Bobbio, um produtivo depoimento, no decorrer do qual confessa que:

Fiel ao método analítico, cuido de observar cada problema de diversos ângulos. Observando um objeto a partir de diversos ângulos, acabo por não conseguir dar uma definição linear e por deixar a questão em aberto. É típica a solução por mim dada à questão do positivismo jurídico. O positivismo jurídico é analisado a partir de três pontos de vista e assim também o jusnaturalismo. Um

²⁸ LAFER, Celso. *Norberto Bobbio: trajetória e obra*. Perspectiva. São Paulo, 2013, p. 32-40.

²⁹ LAFER, Celso. *Norberto bobbio: trajetória e obra*. Perspectiva. São Paulo, 2013, p. 31.

³⁰ BOBBIO, Norberto. *Elogio da serenidade e outros escritos morais*. Trad. Marco Aurélio Nogueira. UNESP. São Paulo, 2002, p. 161-162.

³¹ LAFER, Celso. *Norberto Bobbio: trajetória e obra*. Perspectiva. São Paulo, 2013, p. 32.

comportamento como esse evita a tomada de posições demasiado nítidas. Talvez tenda à conciliação, à mediação, indo para além dos opostos extremistas. Uma posição que em política é chamada “moderada”. [...] Sou um moderado porque sou um convicto seguidor da antiga máxima *in medio stat virtus* [no meio está a virtude]. [...] Sou um democrata convicto, a ponto de continuar a defender a democracia mesmo quando é deficiente, corrupta, e corre o risco de precipitar-se nos dois extremos da guerra de todos contra todos, ou da ordem imposta de cima para baixo. A democracia é o lugar onde os extremistas não prevalecem (e se prevalecem, a democracia acaba). Essa também é a razão pela qual as alas extremas, em alinhamento político pluralista, de esquerda ou direita, unem-se através do ódio à democracia, ainda que por razões opostas³².

Seguindo este caminho de moderador militante, também, ao deixar claro que não tinha o seu filósofo preferido, mas seus filósofos preferidos, revela-se eclético. De um lado, Hobbes, Locke, Rousseau, Kant e Hegel, e, de outro lado, Cattaneo, Pareto, Croce, Kelsen e Weber.

[...] ao indicar os autores que considerava “seus”, Bobbio fez uma lista de dez, entre os quais seria difícil “encontrar convergências de pensamento ou afinidades eletivas”, dada a diversidade existentes entre eles. Os autores que reconhece como seus são divididos em dois grupos, perfeitamente simétricos, de escritores clássicos e de escritores modernos e contemporâneos. Os primeiros cinco – Hobbes, Locke, Rousseau, Kant e Hegel – são de fato, por consenso comum, os mais notáveis filósofos da política da Idade Moderna e representam precisamente, para um filósofo da política, uma escolha quase obrigatória, “que não exige explicações, pelo menos até a ruptura da tradição do pensamento político racionalista consumada por Marx”. Os outros cinco – Croce, Cattaneo, Kelsen, Pareto e Weber – são, por sua vez, as principais fontes em que se inspirou Bobbio nos anos da Resistência ao fascismo e da sua militância política, caracterizada, depois da Libertação, por um vasto empenho político³³.

Essa *ars combinatoria*, tão característico de Bobbio, serviu muito ao processo analítico com que submetia as teses por ele levadas a efeito nas áreas em que atuava como professor, primeiro na filosofia do direito, depois na filosofia política. Na relação entre direito e poder, “os dois lados da mesma moeda”, por exemplo, seu magistério³⁴, ao cotejar Kelsen e Weber, é assustadoramente sublime, cuja análise das ideias desses dois pensadores beira à perfeição iluminadora. Se não, vejamos:

³² BOBBIO, Norberto. *O tempo da memória: de senectude e outros escritos autobiográficos*. Trad. Daniela Versiani. Campus. Rio de Janeiro, 1997, p. 145-147.

³³ VIOLI, Carlo. Introdução à obra *Nem com Marx, nem contra Marx*. Trad. Marco Aurélio Nogueira. UNESP. São Paulo, 2006, p. 22-23.

³⁴ bobbio, norberto. *o tempo da memória: de senectude e outros escritos autobiográficos*. trad. daniela versiani. campus. rio de janeiro, 1997, p. 170.

A norma necessita do poder para tornar-se efetiva, e o poder de fato necessita da continuada obediência ao comando e às regras que dele derivam para tornar-se legítimo. Para Kelsen, apenas o poder legítimo é efetivo, para Weber o poder é legítimo quando é também efetivo. Poder e legitimidade completam-se. O poder torna-se legítimo através do direito, enquanto o direito se torna efetivo através do poder. Quando um e outro se separam, encontrando-se diante dos dois extremos, dos quais qualquer convivência organizada deve se afastar, do direito impotente e do poder arbitrário.

Os dois temas que resumem a vida e a obra de Norberto Bobbio, direito e poder, filosofia do direito e filosofia política, personalizados em Kelsen e em Weber, podem ser muito bem representados pelo ensinamento acima, demonstrando o núcleo em torno do qual gravitam os demais assuntos que serão objeto de suas pesquisas analíticas.

Assim, a questão do positivismo jurídico e das formas de governo, dois de seus temas recorrentes, tem a gênese e a inspiração naquelas outras duas categorias e naqueles outros dois autores, é dizer, respectivamente, direito e poder, Kelsen e Weber.

Sem embargo, é digno de nota o fato de que um clássico da filosofia, da política e da economia, Marx, não entre no Panteão bobbio. Isso poderia, a princípio, causar estranheza, pois o filósofo alemão mereceu dele atenção especial, por mais de cinquenta anos de estudo. No entanto, justifica a exclusão do rol, pontuando que:

Não estava seguro se deveria incluir Marx entre os clássicos, mas, deixando de lado o fato de que teria destruído a bela simetria (eu não teria realmente conseguido encontrar um sexto entre os contemporâneos), não me considero um marxólogo. Li e reli muitas obras de Marx, em especial as históricas e as filosóficas, mas não estudei Marx como os outros autores citados³⁵.

Enfim, era apenas leitor de Marx, mas não um estudioso dele (marxólogo), muito menos um de seus seguidores ortodoxos (marxistas), como fora dos outros dez citados, o que não impediu, porém, de utilizar as lições de Marx tanto em suas profícuas discussões com os intelectuais de direita quanto com os de esquerda, na defesa da igualdade em relação aos primeiros e da liberdade em relação aos últimos.

Talvez o espírito laico tenha falado mais alto no momento de efetuar suas escolhas, embora Karl Marx tenha sido importante na formação intelectual de Bobbio, posto que este erigiu as pontes da razão humana sobre os abismos do ódio, da intolerância e do sectarismo. E tem a democracia por inspiração. A democracia,

³⁵ BOBBIO, Norberto; BOVERO, Michelangelo. *Sociedade e estado na filosofia política moderna*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. 4 ed. 1 reimpr. São Paulo: Brasiliense, 1996, p. 101.

conceito materializado na intensa participação popular nas discussões e nas decisões dos assuntos políticos de determinado grupo social, não tem uma fórmula pronta e acabada que sirva a todas as sociedades e a todos os tempos históricos.

Democracia exige, por assim dizer, transformação, à medida que os desafios são impostos, cujo exercício, entretanto, não deve olvidar para um elemento fundamental que lhe é inerente: o povo. A metáfora da mosca na garrafa, do peixe na rede e do labirinto é sumamente esclarecedora acerca das inúmeras perguntas para as quais, no regime democrático, nós, o povo, devemos dar as respostas. Respostas tais que nos exigem responsabilidade relativamente decisão tomada.

Além do mais, permeado pela tradição democrática, Norberto Bobbio procurou traçar as linhas que definem a desenho do atual momento histórico, é dizer, quais foram e quais serão os desafios a serem enfrentados, bem como quais foram e quais serão as soluções político-jurídicas dadas pelo processo constitucional e democrático.

Outrossim, é imprescindível que se traga a lume o pensamento de Norberto Bobbio, considerado um dos mais influentes intelectuais do século vinte no que tange à efetivação dos princípios democráticos, dos direitos fundamentais da pessoa humana e da eliminação de toda forma de manifestação autoritária.

A concepção moderna de democracia, apesar de resgatar alguns aspectos e deitar suas raízes na Grécia antiga, inova em termos de fenômeno político na História Universal.

Seja o que for que se diga, a verdade é que, não obstante o transcorrer dos séculos e todas as discussões que se travaram em torno da diversidade da democracia dos antigos com respeito à democracia dos modernos, o significado descritivo geral do termo não se alterou, embora se altere, conforme os tempos e as doutrinas, o seu significado valorativo, segundo o qual o governo do povo pode ser preferível ao governo de um ou de poucos e vice-versa. O que se considera que foi alterado na passagem da democracia dos antigos à democracia dos modernos, ao menos no julgamento dos que vêem como útil tal contraposição, não é o titular do poder político, que é sempre o “povo”, entendido como o conjunto dos cidadãos a que cabe em última instância o direito de tomar decisões coletivas, mas o modo (mais ou menos amplo) de exercer esse direito: nos mesmos anos em que, através das Declarações dos Direitos, nasce o Estado constitucional moderno, os autores do *Federalista* contrapõem a democracia direta dos antigos e das cidades medievais à democracia representativa, que é o único governo popular possível num grande Estado³⁶.

³⁶ BOBBIO, Norberto. *Liberalismo e democracia*. Trad. Marco Aurélio Nogueira. Brasiliense. São Paulo, 2000, p. 31-32.

A democracia encerra um constante processo de construção institucional, que dá a impressão de estar inconclusa, por isso está a democracia sujeita a constantes ameaças, tanto por aspectos internos ao regime quanto por situações a ela externas, dos “hereges” e dos “bárbaros”, respectivamente. Democracia é luta travada diuturnamente, forjada à custa de poucos progressos e muitos retrocessos, na qual a consciência das lições do passado serve às decisões do presente com vistas aos avanços futuros.

Neste contexto, a imersão no magistério de Bobbio é fundamental para a conservação, para o aprimoramento dos ideais democráticos, para a garantia e para a fruição dos direitos fundamentais, bem como para o aperfeiçoamento da política como instrumento do exercício do poder.

Bobbio e Hobbes

Acerca do laicismo, nota-se, pois, que a dificuldade de apresentar um modelo ético laico se encontra justamente na dificuldade secular de separar a ética da religião ou de qualquer instância metafísica. A religião, por milênios, volta-se a dizer, desde quando a civilização começou a se manifestar nos corações e nas mentes das pessoas, é que orientava os fundamentos e a obediência de determinados códigos de comportamento que diferenciavam o bem do mal.

Assim, durante, por exemplo, o Medievo, a ética esteve necessariamente vinculada à religião, ou melhor, ao cristianismo. A noção de certo e errado, bem e mal, justo e injusto, se fundamentava na autoridade metafísica de Deus. Não havia alternativas a outras propostas morais.

Partindo-se daquele pressuposto de que, para uma boa ética funcionar, não basta que seja bem fundamentada no plano exclusivamente abstrato, uma vez que são poucos os que a seguem com base somente no conhecimento teórico de seus argumentos, mas também de que esta mesma ética seja observada, mediante a aplicação de algumas consequências práticas, isto é, penas e sanções, que obriguem as pessoas a continuar seguindo certos ditames. Vem-nos à mente a figura de Deus que, como legislador e como juiz, foi – e continua sendo – fundamental.

Sob tal aspecto, a lei divina revelada pelos profetas e o generalizado receio da condenação ao suplício eterno no fogo do inferno, bem como a esperança de gozo e deleite no paraíso celeste, garantiam a eficácia do cumprimento de uma ética eminentemente religiosa. A combinação de fé, esperança, amor e – principalmente – medo fechavam o quadrante ético de matriz religiosa.

Destarte, outros fundamentos para uma ética começam a ser exigidos. Com isso, surge no horizonte o esboço para o delineamento de uma ética laica, elaborada a partir de elementos racionais e empíricos, liberta de argumentos eminentemente teológicos.

Historicamente, com o Renascimento, a Reforma Protestante e a Revolução Científica, que esculpiram o homem moderno, caracterizado pelo subjetivismo inquietante, o universalismo da Igreja Romana é posta em suspeição e a autoridade moral escorada no divino passa a ser sistematicamente questionada. O humanismo, repita-se, cortava o cordão umbilical que nos unia ao criador.

Necessário se fazia, pois, o surgimento de uma ética laica, livre de uma metafísica religiosa, tarefa não muito fácil de ser efetivada.

A laicidade, em linhas gerais, reporta ao contexto em que uma ética objetiva, ou seja, uma ética que, apresentando apenas contornos racionais ou empíricos, é construída e obedecida sem que se recorra a elementos teológicos, sem que se socorra especificamente do temor a uma divindade, tomada esta como legislador ou como juiz.

Deve-se, no entanto, reconhecer que, no tocante aos fundamentos, a ética laica se esbarrou em um emaranhado sem fim de teorias confusas, coincidentes e mescladas entre si, embora no quesito obediência o direito tenha exercido papel determinante nesse processo de separação com a ética teológica.

Cabe abrir uma discussão, ainda que brevíssima, para dizer que a estrutura teórica de Bobbio ao analisar e ao defender a ética laica se aproxima, em muito, àquela observação feita em face dos direitos do homem, segundo a qual deveríamos deixar de se preocupar de fundamentá-los, uma vez que a era da declaração de direitos já havia passado, e que deveríamos sim em nos preocupar, agora, em efetivar esses direitos.

Adaptando o raciocínio: ao invés de ficarmos envidando esforços no sentido de buscar uma fundamentação para a ética laica, isto é, fundamentá-la ou na razão, ou no consenso, ou no imperativo categórico kantiano, ou no utilitarismo de Bentham, a missão seria encontrar mecanismos que tornassem mais eficazes o cumprimento dessa ética laica. Isso, portanto, passaria pelo aperfeiçoamento das instituições democráticas, tanto no plano interno, quanto no plano externo dos países pertencentes à comunidade global.

Bobbio³⁷ identifica, neste cenário, uma série de tentativas, divididas em, pelo menos, quatro momentos significativos da filosofia moderna, quatro teorias tendentes a enunciar esta ética laica, que lutava sobretudo em não incorrer novamente para uma metafísica religiosa, e que desaguariam no processo de secularização das sociedades ocidentais modernas. Enfim, o grande desafio e a grande preocupação sempre foram buscar uma teoria cujos fundamentos e cuja obediência não regressasse à religião e aos princípios teológicos.

³⁷ BOBBIO, Norberto; VIROLI, Maurizio. *Diálogo em torno da república: os grandes temas da política e da cidadania*. Trad. Daniela Beccaccia Versiani. Campus. Rio de Janeiro, 2002, p. 167-170.

O primeiro é o jusnaturalismo subjetivista-dedutivo, de cariz racionalista, fundado no conceito de natureza humana; o segundo é uma teoria jusnaturalista objetivista-indutiva, de tradição aristotélica e empirista, baseada no *consensus humani generi*, ou seja, na ideia da existência de um direito natural vigente em toda parte; o terceiro é a teoria formalista de Kant, apoiada no mandamento segundo o qual as pessoas nunca devem ser vistas como meio, mas como fim em si mesmas; e, por último, o utilitarismo benthamiano, que no confronto entre prazer e dor se descobre o sentido ético das coisas.

No que tange ao primeiro modelo acima, em outras palavras, à teoria ética do jusnaturalismo dedutivo racionalista, é que se pode encontrar perfeitamente posto o vínculo filosófico entre Hobbes é o laicismo de Bobbio.

Só para ilustrar, o modelo jusnaturalista, esquematicamente, apresenta o seguinte quadro: tem por ponto de partida o estado de natureza, por ponto de chegada o estado civil e o meio por que se vislumbra a transição de um para outro, o contrato social. Além disso, a comparação do modelo jusnaturalista com o modelo alternativo, no caso, o aristotélico, faz emergir todos os problemas hauridos da teoria do Estado.

Assim, quanto à origem do Estado, Hobbes enseja para ele um viés racionalista, ao passo que Aristóteles preconiza-lhe a origem histórico-sociológico; quanto à natureza do Estado, o jusnaturalismo hobbesiano defende que o Estado configura a antítese do homem natural, de modo que a teoria clássica de Aristóteles indica que o Estado é um complemento inevitável desse mesmo homem natural; quanto à estrutura, os jusnaturalistas apontam o caráter individualista atomizante do homem; Aristóteles, a seu turno, o caráter social e orgânico do homem na formação do Estado; quanto à finalidade, o direito natural parte do princípio de que todos os homens, no estado de natureza, são livres e iguais, mas na concepção realista aristotélica, todos os homens, desde sempre, estão em estado de sujeição e de desigualdade; quanto ao fundamento do Estado, Hobbes propõe o contratualismo como a base do poder estatal; Aristóteles, a imanência natural desse poder; e, por fim, quanto à legitimidade: o consenso para o jusnaturalismo, ou seja, os homens se unem aos outros pela manifestação da vontade de o fazer, sendo que, para o modelo alternativo em Aristóteles, a força das coisas, isto é, a necessidade natural, a própria natureza do homem, faz com que necessariamente se una aos outros³⁸.

Neste passo, já dando formas mais específicas e delimitadas ao recorte teórico da presente pesquisa, em outros termos, encaminhando-se para o objetivo fulcral a ser aqui estabelecido, é necessário que se afirme que – e isso não era segredo para

³⁸ BOBBIO, Norberto. *Thomas Hobbes*. Trad. Carlos Nélon Coutinho. 1 ed. 7 tir. Campus. São Paulo, 1991, p. 08.

ninguém – Bobbio³⁹ se reportava constantemente aos três grandes: Hobbes, Locke e Rousseau, para deduzir, em grande parte, as chaves com as quais abria as portas de suas extensas reflexões.

Por outro lado, enquanto para os juristas-filósofos a matéria do direito natural compreende tanto o direito privado quanto o direito público (e muito mais o primeiro que o segundo), para os outros, em especial para o três grandes, por cuja obra se mede hoje a importância do jusnaturalismo, e em função dos quais talvez valha ainda a pena falar de um “direito natural moderno” contraposto ao medieval e ao antigo – estou me referindo a Hobbes, Locke e Rousseau –, o tema de suas obras é quase exclusivamente o direito público, o problema do fundamento e da natureza do Estado.

Sabe-se que esses três contratualistas tiveram papel relevantíssimo para o florescimento do jusnaturalismo, escola filosófica que, conquanto, em grande proporção, tenha inspirado o juspositivismo, tal qual o concebemos na atualidade, e, por assim dizer, lhe tenha dado origem, dele (do jusnaturalismo) Bobbio foi um importante crítico. Aqui, evidencia-se a separação entre o Bobbio, Filósofo Político, ferrenho admirador dos contratualistas, e o Bobbio, Filósofo do Direito, severo defensor do positivismo jurídico.

Nesta esfera, impossível não reconhecer a presença teórica de Thomas Hobbes em suas reflexões. A proximidade é tamanha que, ao referir-se ao filósofo inglês, trata-o como “meu Hobbes”, dada a intimidade intelectual que com ele manteve durante a vida: *Para citar um de meus autores, Hobbes, o capítulo XXI do Leviatã é dedicado às sociedades parciais, as quais, no entanto, são consideradas como uma parte do todo*⁴⁰. Tanto é verdade que, além de ser “tema recorrente” em vários de seus ensaios, dedicou-lhe uma coletânea de estudos, publicada no Brasil em 1991⁴¹, singelamente denominada “Thomas Hobbes”.

“Temas recorrentes”, em Bobbio, com efeito, consubstanciam os temas tradicionais tratados pela filosofia política, pelo menos a partir da “Política” de Aristóteles, isto é, o problema da relação entre sociedade e Estado, a formas de governo, a transformação (revolução) e a transição (reformas) de uma forma de governo em outra⁴².

³⁹ BOBBIO, Norberto; BOVERO, Michelangelo. *Sociedade e estado na filosofia política moderna*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. 4 ed. 1 reimpr. São Paulo: Brasiliense, 1996, p. 14.

⁴⁰ BOBBIO, Norberto; BOVERO, Michelangelo. *Sociedade e estado na filosofia política moderna*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. 4 ed. 1 reimpr. São Paulo: Brasiliense, 1996, p. 106.

⁴¹ BOBBIO, Norberto. *Thomas Hobbes*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. 1 ed. 7 tir. Campus. São Paulo, 1991.

⁴² BOBBIO, Norberto. *O tempo da memória: de senectude e outros escritos autobiográficos*. Trad. Daniela Versiani. Campus. Rio de Janeiro, 1997, p. 102.

Aliás, Celso Lafer⁴³, ao prefaciá-lo Bobbio, e observando-lhe a laicidade, bem como a qualidade de intelectual mediador, ambas oriundas da influência dos mais diversos pensadores, em relação a Hobbes especificamente, atesta que [...] *Hobbes, além do método, é uma fonte inspiradora de três temas substantivos do seu pensamento político: o individualismo, o contratualismo e a construção da paz através da instituição de um poder comum.*

Quanto à proximidade dele com Hobbes a respeito do método, é dizer, o analítico e o histórico, cabe aqui dizer que:

Metodologicamente, isso se traduz, como apontou em mais de uma ocasião Alfonso Ruiz-Miguel, no uso das dicotomias, que são o instrumento por meio do qual distingue, diferencia e ilumina uma realidade percebida por ele como ontologicamente complexa. O jogo dessas dicotomias, na sua *ars combinatoria*, é a maneira pela qual opera, como intelectual mediador, a relação entre dois elementos distintos, esclarecendo os conceitos com senso histórico, inspiração analítica e preocupação empírica. Nesse processo, ele se vale da clareza iluminada do seu inconfundível estilo, que como todo estilo, não é a forma que se adiciona à substância, mas sim, como apontou Proust, o da qualidade diferenciada de uma visão de mundo⁴⁴.

Apesar de não se reconhecer como um hobbesiano convicto, Bobbio⁴⁵, no entanto, não hesita em reverenciar o filósofo inglês, uma vez que a influência de Hobbes em Bobbio, consubstanciando ponto de convergência importantíssimo entre ambos, se faz também sentir no que diz respeito sobretudo ao método, é dizer, ao método racional, de modo que, em relação a tal peculiaridade, confia que:

Fiquei impressionado sobretudo pela inovação de Hobbes em relação ao método. O discurso de Hobbes já não se fundamentava no princípio da autoridade, histórica ou revelada, como ainda o fazia em grande parte o célebre livro de Grozio, mas em argumentos exclusivamente racionais. Que a influência de Hobbes no curso de minhas ideias foi maior, como sustentou Bovero, em relação ao método que ao conteúdo, é uma observação correta⁴⁶.

Embora não sejam totalmente excludentes um do outro, o método analítico se distingue do histórico, haja vista que aquele procura, após decompor o texto em partes menores, comparar com outros textos; enquanto este, o histórico, objetiva inserir e situar o texto nas discussões de uma determinada época, com o objetivo de

⁴³ LAFER, Celso. *Norberto Bobbio: trajetória e obra. Perspectiva*. São Paulo, 2013, p. XXII.

⁴⁴ LAFER, Celso. *Norberto Bobbio: trajetória e obra. Perspectiva*. São Paulo, 2013, p. XX-XXI.

⁴⁵ BOBBIO, Norberto. *Elogio da serenidade e outros escritos morais*. Trad. Marco Aurélio Nogueira. UNESP. São Paulo, 2002, p. 28-29.

⁴⁶ BOBBIO, Norberto. *O tempo da memória: de senectude e outros escritos autobiográficos*. Trad. Daniela Versiani. Campus. Rio de Janeiro, 1997, p. 118.

explicar suas origens e seus efeitos. Assim, o método analítico visa formar conceitos a partir do texto examinado; o histórico, enquadrá-lo em uma dada situação.

Com respeito a essa questão comum, atinente aos métodos analítico e histórico, pode perfeitamente ser inferidas do fato de que:

Na escolha dos temas desse diálogo com a esquerda, conduzido pelas virtudes laicas anteriormente mencionadas, Bobbio revelou uma aguda percepção dos problemas concretos suscitados pela experiência política do segundo pós-guerra e associou, de maneira muito própria, senso histórico e inspiração analítica. É a fecundidade e a oportunidade desse diálogo o *algo* que ele agregou à tradição liberal de Croce e Eunadi, seus antecessores italianos no magistério de influência⁴⁷.

Tal formação, a de ser um filósofo analítico, confirma-se aqui, nesta passagem⁴⁸:

Gostaria, no entanto, de acrescentar que, além da distinção que muitas vezes me ocorreu fazer entre filósofos da síntese e os filósofos da análise – inscrevendo-me sem reservas, como já disse, e vocês sabem muito bem, entre os segundos –, sempre tive em mente outra distinção fundamental, entre os filósofos monistas, para os quais não há diferença entre o mundo dos fatos e o mundo dos valores e aberta está a passagem de um para o outro, e filósofos dualistas, para os quais entre o mundo dos fatos e o dos valores, entre o ser e o dever ser, entre a esfera das sensações e das emoções, a passagem está bloqueada.

Ligar a doutrina política hobbesiana, muitas vezes considerada, em larga medida, justificadora de um modelo, para dizer no mínimo, autoritário, com a contemplação democrática de Bobbio é um desafio, dada a contraposição entre ambas. Elas, a rigor e a princípio, seriam, há que se salientar, entendimentos totalmente antípodas, contrapostos e antitéticos. O flerte de Hobbes com os modelos autoritários pode ser inferido do seguinte comentário:

Admite-se que o soberano possa ser despótico, mas mesmo o pior despotismo é melhor que a anarquia. Ademais, sob muitos aspectos, os interesses do soberano são idênticos aos de seus súditos. É ele mais rico se estes forem mais ricos, acha-se mais seguro se aqueles forem respeitadores da lei — e assim por diante. A rebelião é um mal, não só porque habitualmente fracassa, como porque, quando triunfa, oferece um mau exemplo e ensina os outros a se rebelar. A distinção aristotélica entre tirania e monarquia é rejeitada; uma

⁴⁷ LAFER, Celso. *Norberto Bobbio: trajetória e obra. perspectiva*. São Paulo, 2013, p. XIV.

⁴⁸ BOBBIO, Norberto. *o tempo da memória: de senectude e outros escritos autobiográficos*. Trad. Daniela Versiani. campus. rio de janeiro, 1997, p. 150.

“tirania”, segundo Hobbes, é simplesmente uma monarquia que não agrada ao que assim a intitula⁴⁹.

[...] Em política, há duas questões diferentes; uma, quanto à melhor forma do Estado; a outra, quanto aos seus poderes. A melhor forma de Estado, segundo Hobbes, é a monarquia, mas esta não é a parte importante de sua doutrina. A parte importante é a de que os poderes do Estado devem ser absolutos. Esta doutrina, ou algo semelhante, se desenvolveu na Europa Ocidental durante a Renascença e a Reforma⁵⁰.

Relativamente, porém, às interpretações totalitárias de Hobbes, Bobbio⁵¹ faz a ressalva de que:

Entre iusnaturalismo y positivismo jurídico, mi Hobbes se sitúa más en la línea del segundo que en la del primero. Entre los dos extremos interpretativos que hacen de Hobbes el precursor del estado totalitario o el anticipador del estado liberal, mi interpretación no acepta uno ni otro: la unidad del estado, no la libertad del ciudadano ni el estado totalitario.

A pretexto de uma suposta contradição teórica entre Hobbes e Bobbio, é imperioso fazer uma abordagem voltada para a aproximação de ambos, haja vista que Bobbio dedicou enorme porcentagem de suas preocupações ao desvelo da filosofia política de Hobbes.

Ademais, sublinhara Bobbio⁵² que, além do método, Hobbes o influenciou substancialmente em outros quesitos, pois assinala que:

Acredito, no entanto, que também em relação à substância existam idéias hobbesianas que contribuíram para a formação de meu pensamento político. Aponto três: o individualismo, o contratualismo e a idéia da paz através da constituição de um poder comum, que é o tema sobre o qual existe uma contínua e fecunda relação de *concordia discors* [harmonia discordante] com Bonanate. Acrescentaria um certo pessimismo quanto à natureza humana e à história.

Não obstante a inferência segundo a qual Bobbio é um alquimista teórico em política, um mago na arte de conciliar ideias tidas por contrapostas, a comparação entre ele e Hobbes pode e dever ser tratada perfeitamente como uma provocação científica, na medida em que instiga o confronto de ideias. Ao fim e ao cabo, visões

⁴⁹ RUSSEL, Bertrand. *História da filosofia ocidental*: livro segundo. Trad. Brenno Silveira. Companhia Editora Nacional. São Paulo, 1969, p. 480.

⁵⁰ RUSSELL, Bertrand. *História da filosofia ocidental*: livro segundo. Trad. Brenno Silveira. Companhia Editora Nacional. São Paulo, 1969, p. 483.

⁵¹ BOBBIO, Norberto. *Thomas Hobbes*: ensayo. Trad. Manuel Escrivá de Romani. Paradigma. Barcelona, 1991, p. 10.

⁵² BOBBIO, Norberto. *O tempo da memória*: de senectude e outros escritos autobiográficos. Trad. Daniela Versiani. Campus. Rio de Janeiro, 1997, p. 118.

políticas tão aparentemente diferentes, embora devam-se considerar os contextos históricos que os circundam, induzem, à primeira vista, a uma improvável desarticulação entre elas.

Bobbio e Hobbes são íntimos. Não se deve negar a forte influência do inglês no pensamento bobbiano. Tal peculiaridade transparece na arguição feita por seu interlocutor (Maurizio Viroli) na obra conjunta já citada⁵³: “o seu Hobbes”. A maneira enfática com a qual foi dito (“o seu Hobbes”), parece, talvez, para os ouvidos mais atentos, soar, para além de uma provocação acadêmica direcionada a Bobbio, como um fino escárnio. A impressão que se tem – óbvio que a postura de Viroli é intencional para acender o debate – é que o interlocutor, sutilmente, diz a Bobbio “você, um democrata convicto, um homem e um intelectual engajado nas causas liberais e democráticas, conversa e mantém relações poucos ortodoxas com alguém que só pensa em justificar o despotismo e o arbítrio do Estado, em legitimar as monarquias absolutistas? Não seria absurdo?

Bobbio⁵⁴, em relação a Hobbes, desfaz, ao que parece, um suposto mal-entendido:

Reconheço. Hobbes foi um de meus principais autores. Sobre ele me debrucei de tempos em tempos durante toda a vida. Mas não reconheço em mim outro mérito além do de ter percebido a importância central do pensamento político de Hobbes quando ele era ainda pouco estudado, pelo menos na Itália. Mas é compreensível: durante o fascismo, seu nome era suspeito. Não nos havíamos dado conta de que o Leviatã não era o Estado totalitário, mas o Estado moderno, o grande Estado territorial moderno que nascera das cinzas da sociedade medieval; um corpo político capaz de atuar historicamente nas mais diversas formas de governo, entre as quais está necessariamente aquela autocrática. O Leviatã é substancialmente o detentor do monopólio da força legítima: legítima porque fundamentada no consenso dos cidadãos.

Ou seja, em qualquer conclusão apressada, poder-se-ia afirmar que, por trás de um reconhecido ideólogo da democracia (Bobbio), haveria, na verdade, uma admiração escondida pelo autoritarismo. Na verdade, o que Bobbio nos sugere – e que paira acima de qualquer insinuação neste sentido (no sentido de afirmar a existência de um flerte bobbiano com consciências de veio autoritário) – é a busca especulativa e o encontro da solução que, muitas vezes, pode ser desvelada nas “lições dos clássicos”, os quais, além disso, servem de pressuposto moral aos que se dedicam ao estudo do direito e da política.

⁵³ BOBBIO, Norberto; VIROLI, Maurizio. *Diálogo em torno da república*: os grandes temas da política e da cidadania. Trad. Daniela Beccaccia Versiani. Campus. Rio de Janeiro, 2002, p. 65.

⁵⁴ BOBBIO, Norberto. *O tempo da memória*: de senectude e outros escritos autobiográficos. Trad. Daniela Versiani. Campus. Rio de Janeiro, 1997, p. 117-118.

Nunca me levei muito a sério sobretudo porque sempre conservei na memória, como já se disse outras vezes, as “lições dos clássicos”. Confrontar-me com os clássicos serviu-me para não me encarpitar na cátedra, não me colocar num pedestal, não cair no vício da vaidade, que percebo ser muito difundido entre as pessoas da minha idade⁵⁵.

Com efeito, muitos problemas de ordem política da contemporaneidade que se mostram insolúveis (a metáfora do labirinto de Bobbio é pertinente) podem, de fato, encontrar respostas no pensamento desses clássicos da filosofia ocidental, entre os quais Hobbes.

Mas a conclusão também poderia ser outra: dada a complexidade do pensamento de Hobbes, ao contrário do que os seus “críticos impacientes” o interpretam como sendo incoerente, por trás de uma pretensa e hipotética defesa dos ideais absolutistas, pode haver uma fagulha democrática.

O embate cotidiano com o vulto demoníaco do poder fez com que eu descobrisse já no fim da guerra, **a filosofia política de Hobbes**, de que já me aproximara anos antes ao fazer a resenha em 1939, de *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, de Carl Schmitt. O principal estudo a que me dediquei depois da libertação foi a edição comentada do *De Cive*, que apareceu entre os primeiros volumes da coleção “Classici Politici” (Clássicos da Política), dirigida por Luigi Firgo para a Utet (1948)⁵⁶. (Grifo nosso).

69

Em outros termos: da especulação político-filosófica contra o despotismo, a recorrência a Hobbes foi uma alternativa, de modo que, desse encontro, desse diálogo travado entre Hobbes e Bobbio, pode-se depreender uma solução democrática, sendo que tal solução hipotética pode, em última análise, ser dada pelo propalado método das aproximações sucessivas, tão caro à metodologia analítica de Bobbio.

Ademais, Norberto Bobbio ama a linguagem clara, direta e objetiva. É outra razão que o faz admirar Hobbes. Recorrem ambos às metáforas para ilustrar suas ideias. Neste aspecto, tanto Hobbes quanto Bobbio querem se fazer entender, sem prejuízo da profundidade da reflexão.

Admiro Hobbes também pelo uso que faz das metáforas. Ele tem muitíssimas. Cheguei um dia a pensar em reunir e estudar todas as metáforas de Hobbes. Há algumas belíssimas: umas extraídas do teatro, outras da ótica. De resto, o Leviatã, este monstro devorador de homens, é uma grande metáfora. [...] Hobbes era um poeta e, ao mesmo tempo, possuía uma clareza de pensamento extraordinária.

⁵⁵ BOBBIO, Norberto. *O tempo da memória: de senectude e outros escritos autobiográficos*. Trad. Daniela Versiani. Campus. Rio de Janeiro, 1997, p. 99.

⁵⁶ BOBBIO, Norberto. *O tempo da memória: de senectude e outros escritos autobiográficos*. Trad. Daniela Versiani. Campus. Rio de Janeiro, 1997, p. 92.

Por isso Hobbes é um pensador que reverencio. [...] Com suas metáforas, Hobbes nos traz os conceitos de modo tão claro e penetrante que, a partir daí, nunca mais os esquecemos⁵⁷.

E mais, dessa aproximação com Hobbes, o próprio Norberto Bobbio⁵⁸, sem falsa modéstia, reconhece:

Admito que entre os elogios o que mais me agradou e me volta com frequência à memória, é aquele da clareza, ainda que a clareza nem sempre seja um mérito, e a obscuridade, um defeito. Bem sei que existe uma clareza enganosa. Se um de meus autores preferidos, celebrado por sua clareza, Thomas Hobbes, foi considerado culpado de “confusing clarity”, não devo considerar-me diminuído se vier a ser vítima de acusação análoga.

Enfim, é imperioso concentrar o estudo no método de conciliar tendências filosóficas antagônicas – matéria, aliás, em que Bobbio foi habilidosíssimo. Prova disso são as comparações teóricas resultantes das leituras, de variadas concepções e escolas, e dos autores que apreciava e de que era adepto.

Outrossim, o repertório cultural e a erudição política de Bobbio condensam uma gama variada de influências, cujo mérito principal foi lançar mão na produção intelectual de sua vasta obra política e jurídica. Impossível não lembrar da distinção feita (naturalmente, no bom sentido) por Isaiah Berlin⁵⁹ acerca dos homens, de um modo geral, e dos intelectuais, de uma maneira específica. Constata-se, aqui, o Norberto Bobbio raposa, em detrimento do Norberto Bobbio ouriço, na medida em que, fazendo um paralelo com a diversas indagações levadas a efeito por ele durante sua vida de pensador influente (qual socialismo?, qual liberalismo?, qual

⁵⁷ BOBBIO, Norberto; VIROLI, Maurizio. *Diálogo em torno da república: os grandes temas da política e da cidadania*. Trad. Daniela Beccaccia Versiani. Campus. Rio de Janeiro, 2002, p. 31-32.

⁵⁸ BOBBIO, Norberto. *O tempo da memória: de senectude e outros escritos autobiográficos*. Trad. Daniela Versiani. Campus. Rio de Janeiro, 1997, p. 144.

⁵⁹ Ao se examinar, por exemplo, o trabalho de um filósofo, é sempre bom lembrar tal reflexão, a fim de que se tenha noção dos fundamentos existenciais que o induzem na sua produção intelectual: “There is a line among the fragments of the greek poet Archilochus which says: ‘the fox knows many things, but the hedgehog knows one big thing’. Scholars have differed about the correct interpretation of these dark words, which may mean no more than that the fox, for all his cunning, is defeated by the hedgehog’s one defence. But, taken figuratively, the words can be made to yield a sense in which they mark one of the deepest differences which divide writers and thinkers, and, it may be, human beings in general (Berlin, 1993, p. 03). “Há uma frase entre os fragmentos do poeta grego arquíloco que diz: ‘a raposa sabe muitas coisas, mas o ouriço sabe apenas uma grande coisa’. Estudiosos não chegaram a nenhuma conclusão acerca da correta interpretação dessas palavras obscuras, que podem significar muito mais do que isso: a raposa, com toda a sua astúcia, pode ser derrotada pela única defesa do ouriço. Porém, tomadas figurativamente, tais palavras podem produzir um sentido no qual marcam a mais profunda divisão entre escritores e pensadores especificamente e também entre os seres humanos em geral”. (Nossa tradução).

democracia? qual liberdade?, qual igualdade?), devemos perguntar “qual Norberto Bobbio?”⁶⁰.

Conclusão

Na perspectiva teórica do texto, ficou demonstrada a influência decisiva de Thomas Hobbes na filosofia política de Norberto Bobbio, não só no que diz respeito ao conteúdo, ou seja, contratualismo, individualismo e a questão da paz, mas também e sobretudo ao método, é dizer, ao racionalismo contemplado por ambos.

Ademais, outro aspecto que mereceu destaque – decorrente do racionalismo – consiste no projeto laico para a política. Para além da discussão acerca da defesa de um absolutismo monárquico hobbesiano, a ideia central captada por Bobbio em relação a Hobbes tangencia para a confirmação de um ideal laico, para a negação de um fundamento transcendente e metafísico, em suma, religioso, do poder e da política.

A política, como construção cultural, deve ser laica, livre de elementos que induzem à necessidade de uma inexorabilidade sobre-humana. A política não seria fruto de uma verdade revelada por um demiurgo a um profeta de plantão. Nasceria, em essência, do consenso formado democraticamente para suprir as necessidades impostas pelos problemas do convívio humano real e presente.

71

Referências

BOBBIO, Norberto. *A Era dos direitos*. Trad. de Carlos Nélon Coutinho. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

_____. VIROLI, Maurizio. *Diálogo em torno da república: os grandes temas da política e da cidadania*. Trad. Daniela Beccaccia Versiani. Campus. Rio de Janeiro, 2002.

_____. *Elogio da Serenidade e outros escritos morais*. Trad. Marco Aurélio Nogueira. UNESP. São Paulo, 2002.

_____. MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de política: vol. I*. Trad. Carmen C. Varriale, Gaetano Lo Mônaco, João Ferreira, Luís Guerreiro Pinto Cacais e Renzo Dini. Brasília: UNB, 1998.

_____. *Direita e esquerda: razões e significados de uma distinção política*. Trad. Marco Aurélio Nogueira. UNESP. São Paulo, 1995.

_____. *Liberalismo e democracia*. Trad. Marco Aurélio Nogueira. Brasiliense. São Paulo, 2000.

_____. *Nem com Marx, nem contra Marx*. Org. Carlo Viroli. Trad. Marco Aurélio Nogueira. UNESP. São Paulo, 2006.

_____. *O filósofo e a política: Antologia*. Contraponto. Rio de Janeiro, 2003.

⁶⁰ BOBBIO, Norberto. *O tempo da memória: de senectude e outros escritos autobiográficos*. Trad. Daniela Versiani. Campus. Rio de Janeiro, 1997, p. 101.

O contributo da filosofia de Thomas Hobbes à especulação jurídico-política de Norberto Bobbio:
laicismo, tolerância e democracia

_____. *O futuro da democracia: uma defesa das regras do jogo*. Trad. Marco Aurélio Nogueira. Paz e Terra. Rio de Janeiro, 1986.

_____. *O problema da guerra e as vias da paz*. Trad. Álvaro Lorencini. São Paulo: UNESP, 2003.

_____. *O tempo da memória: De senectude e outros escritos autobiográficos*. Trad. Daniela Versiani. Campus. Rio de Janeiro, 1997.

_____. BOVERO, Michelangelo. *Sociedade e estado na filosofia política moderna*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. 4 ed. 1 reimpr. São Paulo: Brasiliense, 1996.

_____. *Thomas Hobbes: ensayo*. Trad. Manuel Escrivá de Romani. Paradigma. Barcelona, 1991.

_____. *Thomas Hobbes*. Trad. Carlos Nélon Coutinho. 1 ed. 7 tir. Campus. São Paulo, 1991.

CANETTI, Elias. *Massa e poder*. Companhia das Letras. São Paulo, 2013.

COELHO, Luiz Fernando. *Direito constitucional e filosofia da constituição*. 1 ed. (ano 2006), 3 reimpr. Curitiba. Juruá, 2014.

ERASMO, Desidério (Erasmus de Roterdã). *A educação do príncipe cristão*. Trad. Vânia Tavares de Souza. s.l. s.d.

FERRY, Luc. *KANT: uma leitura das três “críticas”*. Trad. Karina Jannini. 2 ed. São Paulo: Difel, 2010.

FILIPPI, Alberto; LAFER, Celso. *A presença de Bobbio: América Espanhola, Brasil e Península Ibérica*. UNESP. São Paulo, 2004.

LAFER, Celso. *Norberto Bobbio: trajetória e obra*. Perspectiva. São Paulo, 2013.

_____. *In: Prefácio de O tempo da memória: De senectude e outros escritos autobiográficos*. Campus. Rio de Janeiro, 1997.

RIBEIRO, Renato Janine. *A sociedade contra o social: o alto custo da vida pública no Brasil*. Companhia das Letras. São Paulo, 2000.

RUSSELL, Bertrand. *História da filosofia ocidental: livro segundo*. Trad. Brenno Silveira. Companhia Editora Nacional. São Paulo, 1969.

_____. *História da filosofia ocidental: livro terceiro*. Trad. Brenno Silveira. Companhia Editora Nacional. São Paulo, 1968.

SARTRE, Jean-Paul. *As mãos sujas*. Europa-América. Porto, 1997.

SCHMITT, Carl. *The Leviathan in the state theory of Thomas Hobbes: Meaning and failure of a political symbol*. Chicago University. Chicago, 2008.

TOSI, Giuseppe. *10 lições sobre Bobbio*. Vozes. Petrópolis, 2016.

VIOLI, Carlo. Introdução à obra *Nem com Marx, nem contra Marx*. Trad. Marco Aurélio Nogueira. UNESP. São Paulo, 2006.

Submissão: 20. 02. 2020 / Aceite: 20. 06. 2020

A filosofia da história de Hegel: o sentido de progresso e as etapas do curso histórico

Hegel's philosophy of history: the sense of progress and the stages of historical course

WESLEY FERNANDO SOUSA¹

Resumo: Em um mesmo horizonte, tanto a perspectiva teológico-cristã da história quanto a visão iluminista são elementos centrais que, de certo modo, Hegel procura buscar uma forma do pensamento histórico que o antecede venha à sua superação dentro da consciência de mundo e o real racional. Nesse sentido, o breve texto que se segue tentará trazer à luz alguns dos aspectos da filosofia da história de Hegel para uma melhor compreensão àqueles interessados e iniciantes ao assunto; buscar o sentido da “razão na história” e o progresso do Espírito dentro da própria história da consciência humana. O sistema hegeliano deve ser entendido como um movimento que busca garantir uma unidade na totalidade.

Palavras-chave: Hegel. Filosofia. Progresso.

Abstract: On the same horizon, both the theological-Christian perspective of history and the Enlightenment view are central elements that, in a way, Hegel seeks to seek a form of historical thought that precedes it will be overcome within the consciousness of the world and the real rational. In this sense, the brief text that follows will attempt to bring to light some aspects of Hegel's philosophy of history for a better understanding to those interested and beginners to the subject; seek the meaning of “reason in history” and the progress of the Spirit within the very history of human consciousness. The Hegelian system must be understood as a movement that seeks to guarantee unity in its entirety.

Keywords: Hegel. Philosophy. Progress.

Introdução

A intenção do breve e pequeno artigo, ao trazer alguns elementos da filosofia da história do pensador alemão, consistirá, sobretudo, em analisar aspectos que de alguma maneira são centrais em sua filosofia. Tais elementos seriam a ideia de progresso, bem como as etapas que este progresso se dá na história da consciência humana e se efetiva como “racional”. Isso requer uma compreensão do percurso que o filósofo faz em sua análise, desde o mundo oriental até o mundo germânico. Podemos, assim, observar que a filosofia da história de Hegel possui uma importância de muita importância, tanto para a compreensão e estruturação do sistema filosófico hegeliano, quanto para os debates, discussões e questões abordadas no âmbito da filosofia. Logo, e mais precisamente, no campo da filosofia da história como disciplina filosófica.

A ideia do pequeno texto constitui uma busca de alguns relevantes elementos dentro da filosofia hegeliana, de maneira mais geral, em que seu sistema filosófico

¹ Graduando em Filosofia pela Universidade Federal de São João del-Rei/MG (UFSJ). E-mail: wesleysousa666@outlook.com.

perpassa pelas áreas da política e do direito. Contudo, como escrevem Reale e Antiseri, “Hegel foi um autor muito fecundo. Suas vastas leituras, a facilidade com que assimilava e memorizava os vários conteúdos e seus interesses bastante variados deram à produção hegeliana densidade cultural e amplitude excepcionais” (REALE; ANTISIERI, 1991, p. 95).

Nesse aspecto, reflete-se a vasta e densa produção hegeliana. Nascido em 1770, foi um grande filósofo que se preocupou com problemas centrais de seu tempo, mas ao passo que se dedicou às questões atemporais da filosofia, como o direito e à política. Com sua formação teológica, versou-se em muitos assuntos relacionados à teologia e filosofia, desde jovem, com contatos importantes e contemporâneos a si, como Hölderlin e Schelling. Como escreve Leandro Konder (1991):

A perspectiva de Hegel era diferente da de alguns iluministas, que — a seu ver — exageravam na crítica à religião, viam-na apenas como um equívoco, incorriam numa unilateralidade empobrecedora, de inspiração limitadamente materialista. A luta pela liberdade não podia ser travada com eficácia num plano restritamente individual: ela dependia da mobilização dos povos, isto, é, de sujeitos históricos coletivos. (KONDER, 1991, p. 5)

Assim, o que se pretende demonstrar, dentro das limitações da vasta obra do autor, que o seu sistema filosófico engloba toda uma gama dos saberes, seja teórico seja prático. Dessa forma, o presente texto então visa trazer questões da filosofia hegeliana bem como suas ressonâncias no mundo contemporâneo dentro da filosofia do direito e o entendimento do político no autor em questão.

O sistema hegeliano deve ser entendido como um movimento que busca garantir uma unidade na totalidade. Esta deve ser percebida pela interdependência das partes que a compõem: totalidade, unidade e interdependência, estas são características necessárias do sistema filosófico em questão. Nesse âmbito, a compreensão do sentido da história no pensamento hegeliano passa-se pelo estudo integrado de todos os aspectos da existência humana, isto é, no sentido dialético. Para isso, apenas na análise sistêmica do processo histórico pode-se atribuir sentido ao mesmo e captar o espírito do mundo, pois, como Hegel afirma, é na consciência real e imediata que devemos buscar o valor e o significado de elementos como as virtudes, as paixões, a justiça ou o esplendor da vida coletiva.

Assim, o que se pretende demonstrar com o presente artigo, dentro das limitações da vasta obra do autor alemão aqui citado, que o seu sistema filosófico engloba toda uma gama dos saberes, seja teórico seja prático. Dessa forma, o escrito aqui visa trazer questões da filosofia hegeliana, bem como suas ressonâncias no mundo contemporâneo dentro da filosofia do direito e o entendimento do político no autor em questão.

O sentido e o desenvolvimento da história filosófica

No pensamento hegeliano, acerca da filosofia da história, pretende-se enfatizar o sentido racional do Espírito universal enquanto desdobramento progressivo da liberdade no processo histórico. Isso dará na medida que compreendeu, através da história da filosofia, ou seja, no percurso que este desdobramento vai ganhando terreno em suas investigações e mediações, pelas quais o filósofo alemão pode identificar, dentro da história, o verdadeiro sentido universal da mesma.

Porém, o pensador nos exorta que na realidade imediata podemos apenas captar fragmentos ou abstrações do todo, pois apenas através da História universal atingimos a compreensão da ação do espírito universal. Segundo Konder (1991), a história se apresenta imediatamente como um imenso quadro de acontecimentos, ações e figuras muito variadas de povos, Estados, etc. E nesse processo somos levados a atuar dentro dela, tomando posicionamentos. É nesse aspecto que, segundo comentou, o sentido da história para o entendimento de Hegel, passa por nossa indagação sobre, à reflexão e, também, pensar por nós mesmos, dentro do “espírito de nosso tempo”.

(...) a palavra *história* tem dois sentidos: ela designa tanto o movimento realizado e vivido como sua reconstituição narrada ou analisada. De fato, é o próprio movimento que, para se realizar, exige a reflexão crítica a respeito de seu sentido. (KONDER, 1991, p. 77)

Então, podemos entender que o desdobramento da história é dotado de um sentido filosófico para o seu próprio desenvolvimento. Nas assinalações de Hegel, em uma perspectiva de uma “História filosófica”, afirma que, “em geral, a filosofia da história nada mais significa do que a sua observação refletida” (HEGEL, 1995, p. 16). Assim, a história apenas considera “o que é o que foi, acontecimentos e ações”, porque, como se pode ler, o filósofo percebeu que “à filosofia são atribuídas ideias próprias, que a especulação produz por si mesma, sem considerar o que realmente existe” (HEGEL, idem).

Para Hegel, a filosofia revelaria o sentido último da história, deixando a esta ciência o papel de se ocupar com os fatos empíricos à luz daquele fio condutor. Assim, não haveria contradição, mas complementaridade – com privilégio lógico para a primeira. No entanto, esse nó, ou impasse, logo se dissiparia. A partir desse ponto, aliás, podemos compreender o papel do pensamento filosófico dentro da História para identificar o sentido do progresso e do percurso do pensamento ao logo do tempo.

Para isso, nos remete Hegel que “o estudo da história universal resultou e deve resultarem que nela tudo aconteceu racionalmente, que ela foi a marcha racional e necessária do espírito universal”, mas adverte logo em seguida que sobre a história,

“porém, devemos considerá-la como ela é, devemos proceder de forma histórica, empírica” (HEGEL, 1995, p. 18). Nesse aspecto que o autor com imensa perspicácia coloca, pois, tratar, para e na Filosofia, de desvendar o nexos racional da História (que se revela na própria História), porquanto os acontecimentos históricos não se encontrariam desconexos, isolados entre si, mas, intimamente articulados e racionalmente ordenados – portanto, conceitualmente explicáveis. Assim, para ele, a manifestação do pensamento de que “a razão governa o mundo” (HEGEL, 1995, p. 19).

A história deixa de ser simples registros de fatos e relatos em sucessão temporal e apresenta compreensão diante da razão dialética. Esses processos históricos, como uma natureza do devir histórico, como ele a entende, é de captação do desenvolvimento do espírito no tempo, nos seus diversos momentos; a razão, então, como lei, desde o fato imediato até a busca do sentido histórico na reflexão filosófica. Essa razão, assim, é elemento propulsor, em que a história só pode ser percebida como processo sistêmico quando identificamos possibilidade de articular elementos da existência no tempo. A reflexão sobre este processo é pela ação filosófica, essencial, que reflete sobre o passado e presente, mas não podendo prever, contudo, o futuro. Por isso, afirma Konder: “a razão articula os interesses privados e as paixões dos indivíduos histórico-mundiais aos movimentos dos povos, à realização do ‘espírito do povo’ a que tais indivíduos pertencem” (KONDER, 1991, p. 80).

Os povos, em cada particular, enquanto autônomos e ao mesmo tempo determinados, à história universal, desempenham um movimento dialético no tempo, algo aberto. A percepção do sentido do processo histórico busca este “espírito do mundo”. O conhecimento sistemático da história, podemos entendê-la e realizar um processo na consciência do mundo, liberdade, no desenvolvimento por subsunção, pela qual cada mudança no espírito pode ser concebida como “progresso”. Assim, o progresso na consciência da liberdade tem um aspecto na ética, dentro de cada filosofia, na história, para Hegel. Com “Espírito”², em linhas gerais, pode ser entendido como sujeito individual, bem como a atuação dos seres humanos em conjunto na história. Conforme Hegel explicita: “O mundo espiritual é a substância da realidade e o mundo físico permanece a ele subordinado, ou, em termos de filosofia especulativa, não tem uma verdade se comparado ao primeiro” (HEGEL, 2001, p. 64).

A filosofia e o progresso do Espírito na História

Hegel, na Filosofia da História, assumiu compromisso de construir uma “história filosófica”, com objetivo de produzir uma explicação conceitual para os

² Será em seu livro mais famoso, “Fenomenologia do Espírito”, que ele desenvolverá a ideia de “espírito”.

acontecimentos históricos, independente e logicamente anterior a eles. O problema para Hegel era de conciliar história e filosofia. A história se atém aos fatos, como dito, separando realidade e pensamento. A filosofia submete à história e ao pensamento de acordo com um sistema racional. É o que ele afirma em sua “Introdução à história da Filosofia”, um conjunto de preleções de aulas, publicadas postumamente: “A história da filosofia não tem por objeto sucessos ou acontecimentos externos, uma vez que ela própria é a evolução do conteúdo da filosofia, e como conteúdo aparece no campo da história” (HEGEL, 1983, p. 10). Mais adiante, no concernente à filosofia, então, o autor da Fenomenologia do Espírito, revelaria o sentido último da história; pois, não havendo contradição entre o pensar filosófico e o entendimento da história, ambas não seriam uma contradição, mas uma complementariedade.

Em outro escrito, também póstumo, publicado no Brasil sob título de “A Razão na História”, consta um conteúdo rico sobre a temática, desenvolvida pelo autor alemão, uma relevante afirmação em que a consciência da liberdade que o Espírito se manifesta e sua conseqüente realização da mesma liberdade, desempenha um processo gradual, em uma série de especificidades reais e resultantes desta ideia. Assim escreveu:

Na história, o princípio é a diferenciação do Espírito, é um espírito nacional particular. Nesta forma particular, um espírito nacional expressa concretamente todos os aspectos de sua vontade e de sua consciência, toda a sua realidade. Esse princípio define os traços comuns de sua religião, sua constituição política, sua moral, seu sistema legal, seus costumes e até de sua ciência, sua arte e sua habilidade técnica. Estas características especiais devem ser compreendidas à luz da particularidade universal (...). (HEGEL, 2001, p. 114-5)

77

Por sua vez, Konder expõe de maneira bem sintetizada, aqui, a ideia geral do intuito de Hegel acerca de suas preleções sobre a filosofia da História e a história da Filosofia, a saber, lê-se em suas palavras:

Nunca, antes, um pensador tinha apresentado um quadro tão coerente e tão vasto da história da filosofia. Cada filósofo entrava em cena na hora certa para desempenhar o papel que lhe cabia; e as principais ideias de cada “ator” eram avaliadas em função da importância que tinham para determinar o alcance e a natureza da contribuição que ele trazia para o esclarecimento da questão decisiva: a questão da dialética sujeito-objeto. (KONDER, 1991, p. 83)

A história, entendida como movimento de etapas (ou estágios) em face do pensamento e seu desenvolvimento, tem-se a busca pela liberdade. Desse modo, Hegel enxerga as grandes civilizações como esses estágios necessários que o

Espírito, em seu devir de movimento, precisou ultrapassar para adquirir a consciência da liberdade e efetivar essa consciência subjetiva. Todavia, a consciência para a concepção hegeliana, pode ser colocada como a capacidade de discernir de sua própria natureza e, ao mesmo tempo, é a operação de chegar a si mesmo, de se mostrar, de tornar-se real aquilo que está em si como potencialidade. “Seguindo esta definição abstrata, pode-se dizer que a história do mundo é a exposição do espírito em luta para chegar ao conhecimento de sua própria natureza” (HEGEL, 2001, p. 63).

Contudo, tivemos três eventos são essenciais na configuração do mundo moderno, porquanto promotores do princípio da subjetividade: a Reforma Protestante, o Iluminismo e a Revolução Francesa. Ademais, com essas etapas da consciência humana na História e sua realização na busca pela liberdade, na parte final de sua “História da Filosofia”, ele afirma:

A consciência chegou até aqui, e esse é o principal momento da forma na qual o princípio da liberdade se concretizou, pois a história universal nada mais é que o desenvolvimento do conceito de liberdade. Todavia, a liberdade objetiva – as leis da liberdade real – exige submissão da vontade fortuita, pois esta última é meramente formal”. (HEGEL, 1995, p. 373)

Em outras e mais claras palavras, é preciso adequar o conceito (correspondente ao processo real) de liberdade à verdade. A liberdade, para Hegel, é a finalidade última para a qual toda a história do mundo sempre se voltou ao longo do percurso histórico e do pensamento. Então podemos compreender como sendo estes estágios, nas assimilações de Konder:

A história da filosofia foi dividida em três grandes períodos: 1) de Tales de Mileto a Plotino; 2) de Plotino a Descartes; 3) de Descartes ao idealismo alemão. As contribuições dos pensadores são inseridas num esforço incessante que a consciência realiza para compreender como o sujeito humano pode se “objetivar” melhor em sua atuação no mundo e como o movimento da realidade objetiva é “subjetivado” pelos homens que passam a ser cada vez mais responsáveis por sua realização. (KONDER, 1991, p. 82)

Veremos que Hegel, em suas preleções, usa um processo de raciocínio semelhante quando afirma corretamente que os gênios, os talentos, a devoção, as virtudes morais e os sentimentos aparecem em todas as regiões, sob todas as constituições e condições políticas, dentro de cada quadro histórico (não um “bloco”), isto é, tempo histórico e esse “espírito do tempo” que atravessa a “história universal”. Então, conforme essa “história universal é o processo desse desenvolvimento e do devenir real do espírito no palco mutável de seus acontecimentos [...]” (HEGEL, 1995, p. 373).

A filosofia diz respeito ao esplendor da ideia que se reflete na história universal. Na realidade, ela tem que se abster dos

movimentos tediosos das paixões. Seu interesse é conhecer o processo de desenvolvimento da verdadeira ideia, ou seja, da ideia da liberdade que é somente a consciência da liberdade. (HEGEL, 1995, p. 373)

O pensamento filosófico, nota-se claramente nas percepções de Hegel, como sendo um sistema pelo qual ele define no início de seu Prefácio à Fenomenologia do Espírito, que “a verdade existe, só pode ser o seu sistema científico. [...] – da meta em que deixe de chamar-se *amor ao saber* para ser *saber efetivo*” (HEGEL, 2007, p. 27 – grifos do autor). Então, na sua Introdução à história da Filosofia, ele assume também, para reafirmar seu sistema proposto, que “O pensamento não é imediato. Existe somente enquanto se produz a si mesmo. O que assim produz é a filosofia” (HEGEL, 1983, p. 11). Seguindo este raciocínio, ele reafirmará que o pensamento “cuja exposição é a história da filosofia, é essencialmente uno. Seus desenvolvimentos são somente formas distintas de um e mesmo pensamento” (HEGEL, 1983, p. 12). E nesse sentido, todavia, é o que Konder explicita o argumento hegeliano:

O curso levou em conta o fato de que esse esforço da consciência não se expressou, na história da filosofia, como um caminho linear. Hegel fez questão de lembrar sempre a seus alunos que o espírito não realiza avanços retilíneos, não abandona o que foi trabalhado anteriormente: limita-se a retrabalhá-lo, ampliando-o, modificando-o. O espírito, na aquisição de conhecimentos filosóficos, constrói círculos maiores que vão incorporando círculos menores. Para debruçar-se reflexivamente sobre si mesmo, o círculo maior precisa da matéria-prima proporcionada pelos círculos menores que ele conseguiu incorporar. Daí a conclusão a que Hegel chegou, de que “cada filosofia que existiu foi necessária; e, por tê-lo sido, continua a sê-lo”. (KONDER, 1991, p. 83)

A partir disso podemos compreender que essas etapas do curso histórico, que visa o “progresso” na busca pela liberdade. Toda filosofia estará imersa dentro de seu tempo histórico; e, por conseguinte, atuará efetivamente dentro desse quadro. A atuação desse “Espírito” é, ao mesmo tempo, determinado e determinante, com avanços e recuos dentro de certas regularidades. Portanto, o pensamento hegeliano ao se dar conta do todo, também considera as partes primordiais para esse pensamento totalizante, dialético e de subsumir aquilo que é dado constitutivamente. Não há, assim, uma dicotomia comumente entendida sob seu pensamento, acerca da totalidade e das particularidades. Concernente a isso, podemos atuar dentro da história com a filosofia de nosso tempo: seja para subsumi-la, seja para reafirmá-la. Nessas etapas do curso histórico e em efetivação da liberdade, ela pode ou não a ser; mas não pode ser, entretanto, ignorada.

Etapas do curso histórico e a liberdade

Não se pode desconsiderar o peso de Hegel quando trata da questão da liberdade. Pelo contrário. Adiantando, assim, o argumento do filósofo alemão, ele tem em mente que seu projeto pode ser caracterizado como uma tentativa exaustiva de empreender à liberdade; e isso significa, no sentido hegeliano, como a realização não apenas da sua forma-abstrata, mas sua efetivação concreta no tempo e na própria história. Isso significa também assumir que haverá um desenvolvimento que leva a um *fim*: o aspecto da Razão realizada. Este alcance da razão é concretizado no percurso histórico e não apenas formalmente, sem um nexos totalizante, racionalmente efetivo.

Então, é nesse limiar que podemos entender as etapas do curso histórico dentro do pensamento e do alcance do Espírito Absoluto. Para esclarecimento da visão de Hegel, o comentário de Konder nos é, em muito, válido, aqui nesse momento de explicação. Assim escreveu:

A razão subjetiva completa e enriquece a razão objetiva: o sentido do movimento da história se dá a nós na medida em que o assumimos como um movimento nosso. Só quem olha racionalmente o mundo é capaz de reconhecer a racionalidade dele. Assim como, na Fenomenologia, cada consciência era desafiada a superar as estreitezas de seus particularismos, de sua percepção imediata e de sua passividade, para se elevar à razão e, superando-se a si mesma, alcançar a forma do espírito, do mesmo modo, na história, a humanidade precisa se desdobrar nas experiências diversas dos diferentes povos, precisa suportar os dramas nacionais, atravessando sofrimentos enormes, para que os povos, amadurecendo, façam a história mundial e se aproximem do que, para Hegel, seria uma plena realização daquilo que ele chama de “espírito do mundo”. (KONDER, 1991, p. 78)

Vale, contudo, fazer uma advertência: o “progresso histórico” do autor não é, jamais, um desenvolvimento necessariamente linear; e nem poderia sê-lo; porque é nítido pelas palavras e empreendimento que o curso histórico é feito e constituído pelos homens e suas ações, que, portanto, não havendo uma retidão desse desenvolvimento. Para ele existem “etapas” gerais, um sentido, que ele chama de “o princípio da *evolução* envolve algo além, uma determinação interior, uma pressuposição efetiva que luta para se realizar” (HEGEL, 1995, p. 53 – grifo do autor).

Nas entrelinhas, ele desenhou a História que é a própria vida dos povos, sendo realizada pela ação dos indivíduos que a compõem. Com isso, ele entendeu que “a história universal representa, pois, a *marcha gradual* da evolução do princípio cujo conteúdo é a consciência da liberdade” (HEGEL, 1995, p. 55 – grifos do autor). Este ponto nos é importante, pois, um dos alvos de crítica seria esta espécie de “teleologia histórica” que é, evidentemente, e assentada sob as palavras de Hegel, algo que inexistente, por assim dizer – ou ainda: rasteiro, porque carece de entender os nexos internos do pensamento hegeliano e de sua própria dialética.

A afirmação do autor, no sentido de estabelecer que é importante assimilar “a consciência da liberdade do Espírito e, com isso, a realização dessa Liberdade como objetivo final do mundo” (HEGEL, 2001, p. 64). Por isso, convém, novamente, salientar tal aspecto com os próprios dizeres do autor alemão. Então, assim ele escreveu:

A liberdade não predominou repentinamente nos Estados, nem a razão nos governos e constituições. A aplicação do princípio às condições seculares, toda a moldagem e interpenetração da sociedade constituída por este princípio, é precisamente o demorado processo da história. (HEGEL, 2001, p. 64)

De forma análoga, a liberdade é o poder de se autodeterminar, ou seja, realizar na objetividade um fim subjetivo. Posteriormente, veremos que Hegel assinala esse princípio ainda como o conceito abstrato de vontade. Tomar sua liberdade como objeto não significa apenas querer ser livre, de forma abstrata e irrealista, mas, acima de tudo, significa querer realizar essa liberdade na objetividade, isto é, no mundo que as partes formam o todo real. É o progresso na consciência da liberdade o fio condutor das transformações históricas, das ações e acontecimentos que, à primeira vista, podem parecer aleatoriamente dispostos no tempo.

Torna-se imediatamente plausível a todos o fato de que, entre outras propriedades, o Espírito também possui a Liberdade. Mas a filosofia nos ensina que todas as propriedades do Espírito só existem através da Liberdade. Todas são apenas meios para se atingir a Liberdade; todas buscam e apresentam isto e unicamente isto. A filosofia especulativa discerne o fato de ser a Liberdade a única verdade do Espírito. (HEGEL, 2001, p. 62)

No pensamento hegeliano, nota-se que a questão do político se faz presente dentro do Estado, isto é, sua razão efetiva. Esse entendimento do que seja o Estado é importante. Para o autor, o Estado só poderia ser racional porque se particulariza e põe dentro dele mesmo as diferenças que repartiriam a vida social, dentro de modificações, e o processo que capta as transformações nessa instância, refletem a organização da família e da sociedade civil, estas que encontram seu nexos e razão de serem no Estado. Hegel parece deixar entender que a concepção nossa de “esfera política” seria um princípio que, de certa maneira, orienta o debate público e as respectivas intervenções dentro e fora dos estamentos vinculados diretamente ao Estado. Concernente a isso, no parágrafo 260§, de seu “Princípios da Filosofia do Direito”, escreve Hegel:

É o Estado a realidade em ato da liberdade concreta. Ora, a liberdade concreta consiste em a individualidade pessoal, com os seus particulares, de tal modo possuir o seu pleno desenvolvimento e o reconhecimento dos seus direitos para si (nos sistemas da família e da sociedade civil) que, em parte, se integram por si

mesmos no interesse universal e, em parte, consciente e voluntariamente o reconhecem como seu particular espírito substancial e para ele agem como seu último fim. (HEGEL, 1997, p. 225)

A liberdade foi analisada apenas como um princípio geral e abstrato: uma verdade subjetiva, ainda não efetivada. Com efeito, o Espírito só pode se manifestar na história por meio da atividade humana: “A liberdade como ideal do imediato e do natural não é um estado imediato e natural; ao contrário, deve ser adquirida e conquistada pela mediação infinita da educação do saber e do querer” (HEGEL, 1995, p. 41). De acordo com a visão de Konder:

A compreensão da razão, em sua dimensão universal, é extremamente trabalhosa para as pessoas; elas só conseguem apreendê-la aos poucos, através de múltiplos tropeços e por meio das *mediações* proporcionadas por seus interesses particulares, suas paixões e seus desejos. Quando as pessoas se reconhecem integradas em *povos*, elas dão um passo à frente; no *Estado*, são levadas a articular suas motivações privadas com o respeito às motivações privadas alheias protegidas pelo *direito*, e são levadas a assumir responsabilidades públicas. (KONDER, 1991, p. 78 – grifos do autor)

Consequentemente, o sentido de “progresso” para o pensador alemão, tem muito a ver com o ideal iluminista, cujo qual há um avanço, não necessariamente linear – reafirmando –, da história humana, com seus atributos que visam a melhoria, mediada à razão, para um fim ou objetivo de um bem comum ou interior ao sujeito. São nesses “estágios” que se realizam as etapas do curso histórico, entendida como cada filosofia de um tempo desempenha um papel preponderante desta compreensão. E é a partir daí que ele ao se debruçar no pensamento de cada povo, de cada período longínquo, vindo cronologicamente, compreendeu o desenvolvimento desse “espírito de mundo” ao logo deste percurso até o período moderno.

De modo geral, há muito que as mudanças que ocorrem na história são caracterizadas igualmente como um progresso para o melhor, o mais perfeito. As transformações na natureza, apesar da diversidade infinita que oferecem, mostram apenas um ciclo que sempre se repete. Na natureza, “nada de novo sob o Sol” é produzido, e o jogo polimórfico de suas estruturas acarreta certa monotonia. Apenas nas transformações que acontecem no campo espiritual surge o novo. Esse fenômeno do espiritual mostra, de maneira geral, no caso do homem, uma determinação diferente da dos objetos naturais, nos quais sempre se manifesta um caráter único e estável, para o qual reverte toda mudança, vale dizer, uma capacidade real de transformação, e para melhor – um impulso de *perfectibilidade* (HEGEL, 1995, p. 53 – grifo do autor).

Como o espaço é limitado para descrever cada qual, dentro desse processo e com suas particularidades envolvidas. Inclusive, nesse trajeto feito por Hegel, há uma explanação geral deste sentido nos é o bastante³.

Considerações finais

Tentamos nesse pequeno artigo esboçar uma compreensão aproximativa do pensamento sistemático hegeliano acerca da História, ou seja, da filosofia da História que perpassa por quase toda obra de Hegel, num todo ordenado dentro de eixos que são engrenagens deste sistema de pensamento. O pensador, não por acaso, ao longo de sua vida, fez aquilo que sua própria filosofia propunha: a exaustão do estudo, como algo sistêmico e progressivo e, obviamente, determinado historicamente. É nesse sentido que o legado de Hegel, combinada com sua erudição, se tornou um dos maiores pensadores da humanidade, com a compreensão enorme, tanto da história como disciplina de pensamento e compreensão da ação humana, quanto do pensamento filosófico. Aqui, contudo, tentamos expor, ainda que de maneira não tanto aprofundada, buscando revisitar as lições que o autor pode nos fornecer, dentro de inovações e das limitações que lhe competem.

Em uma perspectiva contemporânea, que daí se emerge, o sentido da história que torna a filosofia da História do pensador muito valiosa e, ao mesmo tempo, questionáveis em muitos de seus aspectos que procuramos não adentrar a princípio. Entretanto, algumas dessas postulações, como o entendimento sobre a história humana e seu eventual “fim” alinha, em um mesmo horizonte, uma perspectiva teológico-cristã quanto a visão iluminista. Ao mesmo tempo, por conseguinte, as supera dialeticamente, ao descrever uma “história universal” e filosófica, cujo núcleo é a realização imanente da liberdade do Espírito Absoluto – isto é, a Razão no progresso da consciência humana. A filosofia hegeliana só pode ser entendida como esse sistema de forma espiral; mas, aqui procuramos apenas trabalhar com uma temática sem desconsiderá-lo, porém, sem avançar para que perdêssemos o intuito proposto. Como ele mesmo afirma: “A história do mundo é o avanço da consciência da liberdade”⁴.

³ Observará Hegel que a história universal, aquelas dos povos que formaram um aparato estatal e uma tradição historiográfica escrita, “vai do leste para o oeste, pois a Europa é o fim da história universal, e a Ásia é o começo” (HEGEL, 1995, p. 93). O oriente é, portanto, “a infância da história. (...) A magnificência da concepção oriental consiste no sujeito único como substância à qual tudo pertence, de sorte que nenhum outro sujeito tenha existência separada ou se reflita em sua própria liberdade subjetiva” (HEGEL, 1995, p. 94). Esta nota de rodapé, portanto, apenas ilustra esse quadro que, de alguma maneira, a ideia do artigo não pretende entrar nesses pormenores, ainda que se faça necessária tal explicação ao leitor e para especialistas ao tema.

⁴ “Este é um fato de importância fundamental em nossa ciência, que se deve manter sempre em mente. Assim como já o observamos nos princípios cristãos da consciência de si e da liberdade, ele se

Referências

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *A Razão na história: uma introdução geral à filosofia da história*. Introdução de Robert S. Hartman; Tradução de Beatriz Sidou. 2. ed. São Paulo: Centauro, 2001.

_____. *Fenomenologia do Espírito*. Tradução Paulo Meneses; com colaboração de Karl-Heinz Effen e José Nogueira Machado. 4.ª edição. Petrópolis-RJ: Vozes, 2007.

_____. *Filosofia da história*. Tradução de Maria Rodrigues e Hans Harden. Brasília: UnB, 1995.

_____. *Introdução à história da Filosofia*. Tradução Euclidy Carneiro da Silva. São Paulo: Hemus, 1983.

_____. *Princípios da filosofia do Direito*. Tradução Orlando Vitorino. São Paulo. Martins Fontes, 1997.

KONDER, Leandro. *Hegel: a razão quase enlouquecida*. Rio de Janeiro: Campus, 1991.

REALE, Giovanni; ANTISIERI, Dario. *História da filosofia: do romantismo até nossos dias*. São Paulo: Paulus, 1991.

Submissão: 05. 02. 2020 / Aceite: 25. 07. 2020

Nietzsche: por uma irresponsabilidade moral

Nietzsche: for a moral irresponsibility

VAGNER SILVA¹

Resumo: Um dos pontos centrais do pensamento de Nietzsche é a revisão dos valores morais ocidentais, aquilo que o filósofo chamou de transvaloração de todos os valores. Este processo se inicia por uma tentativa, bem-sucedida, de compreender os valores morais como valores históricos, procedimento no qual entra em jogo a genealogia como método. Tal procedimento permitiu ao filósofo constatar que a moral é uma criação humana, que se dá em função não de escolhas deliberadas, mas da estruturação pulsional dos indivíduos. Não havendo uma moral senão aquela que os humanos criaram, e os humanos não tendo a possibilidade de agir de modo distinto do que fizeram, o que resta é uma total irresponsabilidade humana face às ações morais, ou ditas morais.

Palavras-chave: Genealogia. Irresponsabilidade moral. Livre arbítrio.

Abstract: One of the central points of Nietzsche's thinking is the revision of Western moral values, what the philosopher called the overvaluation of all values. This process begins with a successful attempt to understand moral values as historical values, a procedure in which genealogy comes into play as a method. This procedure allowed the philosopher to realize that morality is a human creation, which is based not on deliberate choices, but on the drive structure of individuals. Since there is no morality other than that which humans created, and humans not being able to act differently than they did, what remains is a total human irresponsibility to moral actions, or so-called morals.

Keywords: Genealogy. Moral irresponsibility. Free will.

“La morale est la faiblesse de la cervelle.”

Rimbaud.

Considerado como um dos mestres da suspeita², Nietzsche tornou-se conhecido principalmente pela aparente dureza de alguns de seus pensamentos, como também por seu ceticismo perante alguns dos mais importantes elementos de crença da Filosofia, como a razão e a ideia de causa e efeito, sem as quais o pensamento causal e a lógica jamais poderiam ter sido desenvolvidos; a democracia, e o pressuposto dos direitos iguais, que lhe dá base; e também, dentre tantos outros, a moral, e seu pressuposto fundamental, sem o qual ela perderia a importância: o livre-arbítrio.

¹ Universidade Federal de Rondônia. E-mail: vagnerdasilva@hotmail.com

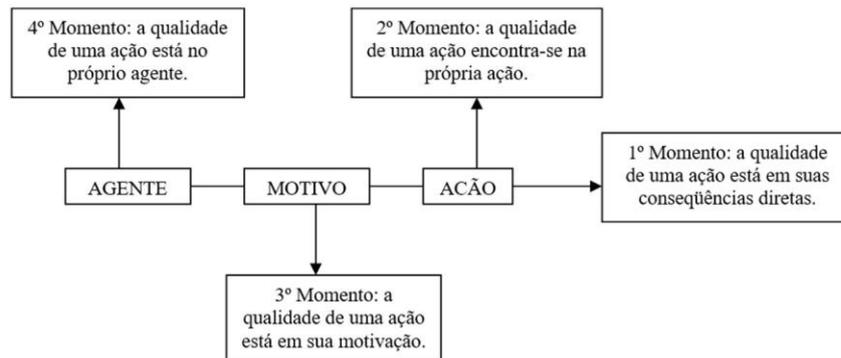
² O termo *mestres da suspeita*, foi criado por Michel Foucault, e refere-se originalmente a K. Marx, S. Freud e F. Nietzsche. Ver: FOUCAULT, M. *Theatrum Philosophicum*. In : *Dits et Écrits*, v. I. Paris: NRF, Éditions Gallimard, 2001.

A maioria dos filósofos ao explicar ou analisar a conduta humana e seus regulamentos pessoais e sociais, baseou-se na ideia do livre-arbítrio, que se constitui na capacidade, ou *faculdade* de escolher suas ações de modo livre, tornando o homem responsável por suas ações. Para Nietzsche o livre-arbítrio sempre foi de grande valia para sistemas jurídicos e religiosos, que se confundem e acabam tendo o mesmo objetivo: responsabilizar o homem por suas ações, tornando possível, deste modo, puni-lo, ou no melhor dos casos, recompensá-lo por ter agido de um modo e não de outro.

Não é possível conceber a moral, a livre capacidade judicativa do bem e do mal sem o artifício do livre-arbítrio, sem ele o apelo ao agir humano perderia seu principal fundamento: a responsabilidade e o mérito da ação. Para Nietzsche a origem da crença no livre arbítrio é histórica e se desenvolveu com a sociedade, passando por diversos estágios até chegar à consciência, ou ao menos lhe ser atribuída. Nietzsche descreve um processo de deslocamento histórico da moral, no qual as ações humanas foram progressivamente atribuídas a um agir consciente e não mais instintivo, conforme se lê em *Humano, demasiado humano I*:

A fábula da liberdade inteligível. – A história dos sentimentos em virtude dos quais tornamos alguém responsável por seus atos, ou seja, a história dos chamados sentimentos morais, tem as seguintes fases principais. Primeiro chamamos as ações isoladas de boas ou más, sem qualquer consideração por seus motivos, apenas devido às consequências úteis ou prejudiciais que tenham. Mas logo esquecemos a origem dessas designações e achamos que a qualidade de “bom” ou “mau” é inerente às ações, sem consideração por suas consequências (...). Em seguida, introduzimos a qualidade de ser bom ou mau nos motivos e olhamos os atos em si como moralmente ambíguos. Indo mais longe, damos o predicado bom ou mau não mais ao motivo isolado, mas a todo o ser de um homem, do qual o motivo brota como a planta do terreno. De maneira que sucessivamente tornamos o homem responsável por seus efeitos, depois por suas ações, depois por seus motivos e finalmente por seu próprio ser. (NIETZSCHE, 2000. p. 47)

O que percebemos aqui é um processo de subjetivação no qual a responsabilidade é transferida de uma avaliação coletiva, para uma responsabilidade individual, na qual o agente passa a ser responsabilizado progressivamente pelas consequências de sua ação, depois pela qualidade de sua ação, em seguida pela motivação da sua ação e por fim por si próprio enquanto agente. Para melhor compreendermos este deslocamento histórico, observemos ao gráfico abaixo:



Fica claro que neste processo de subjetivação, a responsabilidade pelo ato, e conseqüentemente, o julgamento acerca de sua qualidade (se bom ou mau), é deslocado na direção do agente. No primeiro e segundo momentos, o agente não pode ser responsabilizado por suas ações, nem pela qualidade delas, pois os juízos acerca desta ação não lhe pertencem, como tão pouco o controle sobre eles. Se o agente não é capaz de prever o que sua ação acarretará, não se pode dizer que sua ação foi livre, não há liberdade de ação sem o conhecimento das conseqüências da ação. Quando a ação triunfa ou fracassa, o que se comemora ou pune não é o indivíduo, mas as conseqüências da ação, e posteriormente a própria ação independente de suas conseqüências.

No terceiro e quarto momentos têm-se a gênese dos valores morais e da ideia de livre-arbítrio, pois no terceiro momento, quando se atribui a qualidade da ação às motivações do agente, acredita-se que a vontade do agente preferiu os motivos que o levaram à ação aos que não o teriam levado à ação. Ou seja, ele foi responsável pela ação, mesmo que não pudesse prever suas conseqüências, a partir deste momento, também se analisa as suas motivações como boas ou más, o agente passa a ser responsável também por seus sentimentos, não mais apenas pela qualidade de suas ações e as conseqüências que delas decorrem.

Foi neste deslocamento histórico da moral então que surgiu a ideia de que uma ação era motivada por uma vontade, vontade que ao ser exercida era livre para escolher entre conjuntos de ações com conseqüências distintas, mas não o fez, ou em o tendo feito escolheu por uma em especial, pela qual será louvado ou punido. Deste modo pensou-se que a intenção precedia a ação, tornando-se sua pré-história como diz Nietzsche, todavia para o filósofo alemão isso não passa de um preconceito.

Nietzsche atribui o agir humano a uma rede de “motivações” bem mais complexas do que apenas a vontade, pois a vontade também é mais complexa e composta do que se tem pensado até então, para Nietzsche, o simples conhecimento da ação e suas conseqüências não é suficiente para compreendê-la, isso vale para

todos os atos humanos, especialmente os atos morais. O que então motivaria o agir humano? As pulsões (Trieben). Para Nietzsche o ser humano ainda não perdeu parte de sua natureza animal, ela está apenas adormecida, e é justamente esta natureza animal e pulsional que guia o agir humano.

Nietzsche via a origem das ações humanas nas pulsões que ainda nos restam, mas que foram sublimadas pela moral. Para ele estas pulsões não são boas ou más, são totalmente destituídas de qualquer valoração moral, sendo mesmo possível que uma mesma ação pulsional, em culturas diferentes ou mesmo na mesma cultura, mas variando a situação, receba uma valoração moral distinta, às vezes, até mesmo oposta.

Os instintos transformados pelos juízos morais. – O mesmo instinto torna-se o penoso sentimento da covardia, sob efeito da recriminação que os costumes lançaram sobre tal instinto; ou o agradável sentimento da humildade, caso uma moral como a cristã o tenha encarecido e achado bom. Ou seja: ele é acompanhado de uma boa ou de uma má consciência! Em si, como todo instinto, ele não possui isto nem um caráter e denominação moral, nem mesmo uma determinada sensação concomitante de prazer e desprazer: adquire tudo isso, como sua segunda natureza, apenas quando entra em relação com instintos já batizados de bons e maus, ou é notado como atributo de seres que já foram moralmente avaliados e estabelecidos pelo povo. (NIETZSCHE, 2004, p. 36)

88

O agir humano então, está sujeito aos instintos, é involuntário, não podendo ser tributado à vontade humana, deste modo, o homem age seguindo as direções que lhe são fornecidas por seus impulsos. Se suas ações são boas ou más, isso não faz diferença, pois estes são atributos que a sociedade dá às ações, mas que não fazem parte de sua natureza. Sendo o agir humano fruto da natureza, ele não é uma escolha livre do homem, e não é possível lhe atribuir qualidades boas ou más.

Para Nietzsche o que nos leva a predicar as ações humanas como boas ou más e não fazermos o mesmo quanto à natureza, a um raio por exemplo, é que temos a crença de que no primeiro, age uma vontade livre, e no segundo apenas uma descarga incontrolável da natureza.

“O homem sempre age bem”. – Não acusamos a natureza de imoral quando ela nos envia uma tempestade e nos molha; por que chamamos de imoral o homem nocivo? Porque neste caso supomos uma vontade livre, operando arbitrariamente, e naquele uma necessidade. Mas tal diferenciação é um erro. Além disso, nem a ação propositadamente nociva é considerada sempre imoral; por exemplo, matamos um mosquito intencionalmente e sem hesitação, porque o seu zumbido nos desagrada; condenamos o criminoso intencionalmente e o fazemos sofrer, para proteger a nós e à sociedade. No primeiro caso é o indivíduo que, para conservar a si mesmo ou apenas evitar um desprazer, faz sofrer intencionalmente;

no segundo é o Estado. Toda moral admite ações intencionalmente prejudiciais em caso de *legítima defesa*: isto é, quando se trata da *autoconservação*! Mas esses dois pontos de vista são *suficientes* para explicar todas as más ações que os homens praticam uns contra os outros: o indivíduo quer para si o prazer ou quer afastar o desprazer; a questão é sempre, em qualquer sentido, a autoconservação. Sócrates e Platão estão certos: o que quer que o homem faça, ele sempre faz o bem, isto é: o que lhe parece bom (útil) segundo o grau de seu intelecto, segundo a eventual medida de sua racionalidade. (NIETZSCHE, 2000, p. 77-8)

O agir humano para Nietzsche sempre é bom, tendo em vista que em seguindo sua natureza, e não o direcionamento racional de uma vontade livre, ele não tem opção por agir de um modo distinto. Assim chegamos à ideia da irresponsabilidade moral: o homem não pode ser responsabilizado por seus atos, pois não age livremente, assim como um leão não pode ser responsabilizado moralmente por comer uma gazela.

Para Nietzsche não há distinção entre o homem e a natureza, este faz parte daquela, é uma de suas espécies. O homem foi o único animal que até hoje rompeu com sua natureza, criando a possibilidade de escolher metas para si e progressivamente dominar seus impulsos. Este processo para Nietzsche se dá através da moral e da razão: a razão habilitou o homem para escolher metas para si, e a moral foi uma destas metas, através da qual ele seria capaz de dominar sua própria barbárie e selvageria. É importante aqui, que não pensemos que este escolher metas para si seja uma ação livre, ele não é! Apenas os homens de natureza mais fortes estão aptos para isso, e neste caso, escolher metas para si, é a própria expressão desta força, quanto aos mais fracos, eles acabam sendo o alvo deste tipo de força, tornando-se alvo das escolhas dos fortes. Mas este processo de autodeterminação do indivíduo é um processo de experimentação, no qual umas metas vão sendo substituídas por outras. Às vezes também é um processo carregado de crueldade, como o próprio Nietzsche afirma:

Ela é simultaneamente uma doença que pode destruir o homem, essa primeira erupção de vontade e força de autodeterminação, de determinação própria dos valores, essa vontade de *livre vontade*: e quanta doença não se exprime nos selvagens experimentos e excentricidades com que o liberado, o desprendido, procura demonstrar seu domínio sobre as coisas! Ele vagueia cruel, com avidez insaciada; o que ele captura, tem de pagar a perigosa tensão do seu orgulho; ele dilacera o que o trai. Com riso maldoso ele revolve o que encontra encoberto, poupado por algum pudor (...). (NIETZSCHE, 2000, p. 10)

É importante que não se interprete como cruel o agir do homem forte, cuja força se manifesta na autodeterminação e no traçar metas para si, e muitas vezes obrigar os outros a segui-las, como uma ação moral (sujeita à predicação boa/má), é na verdade, uma ação natural. Para Nietzsche o agir humano sempre é bom, por ser

apenas a manifestação de sua natureza, ou seja, está isento de valores morais; não segue os ditames de uma escolha livre pautada em uma análise racional das possibilidades implicadas no agir. Mesmo o escolher metas para si (entre estas metas a moral), fruto da razão, é a manifestação de uma natureza forte, obedecer e seguir estas metas, quando são imposições exteriores, também não é uma escolha, mas novamente a manifestação de uma vontade, embora fraca.

Nos deparamos então com o que seria a *essência* da ideia de irresponsabilidade moral: o agir humano não é moral, mas natural. A moralização do agir humano é um processo histórico, que tem seu início em um indivíduo (ou vários, até mesmo uma sociedade) de natureza forte, cuja manifestação da força, consiste justamente em escolher metas para si, entre estas metas, em um dado momento histórico, se inseriu a moral do bem e do mal. Estas metas sendo uma criação dos próprios homens (os de natureza forte), e não uma imposição divina e transcendente, não há porque o homem ser responsabilizado por suas ações mais do que se responsabiliza o leão que ataca e devora sua preza.

Se um livre arbítrio não é possível, também não o é um cativo arbítrio, preso nas cadeias da causa e do efeito. Todo agir humano para Nietzsche é instintivo e natural, a moralização é o resultado de um processo histórico, que se inicia a partir da diversidade da natureza, da qual a natureza humana é apenas mais um componente. Só se pode pensar causalmente quando se recorta a natureza, logo não é possível analisar onde começa e onde termina um processo, não é possível se julgar o todo, pois não há nada fora do todo que possua isenção para tal julgamento.

A assunção de uma teoria como a da irresponsabilidade moral traz quase uma humilhação para o homem, pois este via seu maior substrato de humanidade, justamente na capacidade de fazer escolhas morais, e de estas escolhas serem livres, uma vez esta possibilidade negada, ele se encontra novamente em meio à natureza, percebendo inclusive a aceitação e/ou não aceitação de uma moral como elemento desta natureza. Todavia essa natureza não é estática e evolui tentando se aprimorar, por meio de um processo gradual de crescimento que Nietzsche nomeia de Vontade de Poder, que é o próprio movimento da natureza tornando-se mais forte e mais pulsante.

A moral como contra-natureza.

Para Nietzsche a moral surge a partir de um processo gradativo de interiorização, espiritualização, sublimação da crueldade e dos instintos mais agressivos e violentos, processo através do qual, se pode dizer, a natureza aumenta seu domínio, tornando o que era anti-natural em algo natural.

O problema da moral para Nietzsche é saber se ela engrandece ou enfraquece o homem, pois para ele há morais que podem fortalecer o homem, é o caso das morais que não buscam realizar ações contrárias à natureza:

(...) Toda e qualquer posição naturalista na moral, isto é, toda e qualquer moral *saudável*, é dominada por um instinto de vida. – Um mandamento qualquer de vida é preenchido por um cânone determinado de “tu deves” e “tu não deves”; um entrave e uma hostilidade quaisquer são assim postos de lado no caminho da vida. A moral *antinatural*, ou seja, quase todas as morais que foram até aqui ensinadas, honradas e pregadas, remete-se, de modo inverso, exatamente *contra* os instintos vitais. Ela é uma *condenação* ora secreta, ora tonitruante e insolente destes instintos. No que ela diz “Deus observa os corações”, ela diz Não aos desejos vitais mais baixos e mais elevados, tomando Deus como *Inimigo da Vida*... O santo, junto ao qual Deus sente prazer é um castrado ideal... A vida chega ao fim, onde o “Reino de Deus” *começa*... (NIETZSCHE, 2006, p. 36-7)

A hipótese que Nietzsche levanta, é a de que talvez os valores que até hoje foram mais cultuados pela humanidade, não são os mais propícios para a fazer prosperar, ou pelo menos não os únicos é o que se lê em *Genealogia da Moral*:

(...) até hoje não houve dúvida ou hesitação em atribuir ao “bom” valor mais elevado que ao “mau”, mais elevado no sentido da promoção, utilidade, influência fecunda para o *homem* (não esquecendo o futuro do homem). E se o contrário fosse a verdade? E se no “bom” houvesse um sintoma regressivo, como um perigo, uma sedução, um veneno, um narcótico, mediante o qual o presente vivesse como que *às expensas do futuro*? Talvez de maneira mais cômoda, menos perigosa, mas também num estilo menor, mais abaixo?... De modo que precisamente a moral seria culpada de que jamais se alcançasse o *supremo brilho e potência* do tipo homem? De modo que precisamente a moral seria o perigo entre os perigos?... (NIETZSCHE, 1998, p. 12-3)

Esta desconfiança, que podemos chamar de “a suspeita de Nietzsche”, é o ponto no qual se baseia seu questionamento acerca do valor da moral, tanto retroativamente quanto futuramente. Para Nietzsche a moralização do homem resulta de um processo histórico que se inicia e tem seus ápices de desenvolvimento na violência e agressividade, embora seu produto final até o momento, tenha sido justamente a internalização da violência e agressividade.

A moralização do homem começa quando homens ainda de uma natureza forte e totalmente animais fundam o Estado. Não se pense aqui o Estado como uma organização racional baseada em um contrato social, o que Nietzsche quer dizer com Estado é algo mais primitivo. Em suas próprias palavras:

Utilizei a palavra “Estado”: está claro a que me refiro – algum bando de bestas louras, uma raça de conquistadores e senhores, que, organizada guerreiramente e com força para organizar, sem hesitação lança suas garras terríveis sobre uma população talvez imensamente superior em número, mas ainda informe e nômade. Deste modo começa a existir o “Estado” na terra: penso haver-se acabado aquele sentimentalismo que o fazia começar com um “contrato”. (NIETZSCHE, 1998, p. 74-5).

Quando então estas bestas louras se lançam contra populações mais fracas, obedecendo aos impulsos de suas naturezas é criado o Estado enquanto organização social, ocorre também uma ampliação das relações sociais. Esta relação entre conquistados e conquistadores, possibilita o desenvolvimento de duas morais diferentes: a moral dos senhores e a moral dos escravos.

A moral dos senhores para Nietzsche surge de um dizer sim a si próprio de uma afirmação da vida em suas máximas expressões, é uma moral afirmativa. A moral dos senhores está calcada na própria natureza senhorial, ela honra aquilo que é forte, bravo e destemido, ou seja, aquilo que torna nobre, e despreza tudo o que enfraquece o homem, como também as demonstrações de fraqueza: a piedade quando é resultado da incapacidade de punir, o perdão quando resulta da incapacidade de vingar etc... Também a moral dos escravos está calcada na natureza dos escravos, e honra aquilo que os torna escravos: a incapacidade de agir violentamente, a impossibilidade de exercer vingança, em suma, a fraqueza. Mas há na moral dos escravos uma astúcia, fruto da inteligência destes escravos, que é maior neles que nos senhores: que é tornar seu comportamento moral um mérito voluntário, como que uma escolha, atribuir o seu ser fraco, seu ser-assim, a uma escolha voluntária, o que não acontece na moral dos senhores, que se reconhece como fruto da própria natureza.

A moral escrava é uma reação, um dizer não, uma construção negativa que baseia sua existência na negação do outro. Aqui se concebe pela primeira vez o inimigo como mau. Na moral dos senhores é totalmente compreensível que um inimigo seja bom, mais do que isso, é necessário que ele seja bom, pois o bom é o nobre, e um nobre só poderia ter como inimigo outro nobre, caso contrário, haveria rebaixamento de sua força, pois a inimizade resulta da ofensa, e um nobre que se sentisse ofendido por algo abaixo de si (um escravo), perderia de vista o si próprio como medida de todas as coisas, pois para Nietzsche o homem nobre distingue quando odeia. Na moral dos escravos o inimigo é visto como o mau, pois sua definição pessoal de bom (eles próprios), requer um inimigo (o mau, o nobre, o senhor) ao qual se oponha.

Estas duas concepções distintas da moral conviveram juntas por muito tempo, e às vezes ainda convivem, mas sempre houve luta entre elas, e para Nietzsche uma saiu-se vitoriosa: “(...) Sujeitemo-nos aos fatos: o povo venceu – ou

‘os escravos’, ou ‘a plebe’, ou ‘o rebanho’, ou como quiser chamá-lo (...). ‘Os senhores’ foram abolidos; a moral do homem comum venceu” (NIETZSCHE, 1998, p. 28). Face a esta afirmação é necessário que se pergunte: como os fracos sobrepujaram os fortes?

A resposta a esta pergunta está baseada em dois pontos: o primeiro é o número; sendo os escravos e dominados, sempre em maior quantidade que os senhores, seu modo de avaliação se espalha mais rapidamente. O segundo ponto sem o qual o primeiro perde seu sentido, é o modo como as bestas louras, criadoras do Estado, foram traídas por sua própria criação: a criação do Estado significa a derrota final de seus adversários, que agora passam a viver sob seu controle. As descargas tão constantes da força natural através da violência, típica dos bárbaros criadores e organizadores do Estado, foram tornando-se mais raras por falta de inimigos compatíveis. E como, “Em circunstâncias de paz, o homem guerreiro se lança contra si mesmo” (NIETZSCHE, 1992, p. 69), estes homens passaram a investir sua crueldade contra eles próprios, contra seu comportamento, elegeram-se como seus próprios inimigos, só assim poderiam ter inimigos à altura. Como um complemento à impossibilidade de manifestação da força como força, por falta de inimigos à altura, o viver comunitário, ao qual se tinham acostumado, os impedia de descarregar seus afetos mais violentos para fora, pois só deste modo era possível manter a segurança da comunidade, sua natureza então passa a ser constante e progressivamente violentada, a força e violência que antes se manifestavam para fora, começavam a manifestar-se para dentro. Deste modo a força e violência destes homens passam a ser manifestadas contra eles próprios.

Há nesta interiorização da força e da violência um ato contrário à natureza, que se manifesta justamente através destes impulsos, todavia, somente as naturezas mais fortes, seriam capazes de desafiar aquilo que as tornava forte: sua animalidade, e o que dela tinha surgido: a força de seus costumes e tradições. Esta animalidade foi progressivamente enfraquecida. E aí começa para Nietzsche o que foi sempre um dos mais terríveis acontecimentos: a perda dos valores superiores de uma extirpe guerreira. Não se pense, todavia que há a perda e o desaparecimento da força e da crueldade, pelo contrário, eles continuam a existir, sendo cada vez mais internalizados e exigindo dos homens ações totalmente contrárias à sua natureza animalesca. Este processo foi cada vez mais aparentando a antiga moral dos senhores, à moral dos escravos, pois embora os segundos ajam por impotência e os primeiros por vontade de domar a besta homem, as ações foram tornando-se semelhantes: a vida em sociedade requeria que os mais fortes e violentos, não mais tiranizassem, os escravos nunca tiranizavam; a vida em sociedade exigia que estes homens fortes, não mais destruíssem em seu agir impulsivo guiado por instintos, os escravos nunca destruíam. Note-se que as ações dos senhores vão se aproximando das ações dos servos: eles se tornam benevolentes, piedosos, bondosos... Assim

sendo, os comportamentos da moral escrava, foram tornando-se vitoriosos, embora nos nobres a motivação continuasse sendo distinta.

A anti-natureza da moral insere-se justamente quando os senhores, contrariando seus primeiros códigos de conduta, por necessidade e o hábito de viverem em sociedade, passam a violentar sua natureza com um novo código moral, cujas práticas assemelham-se às do código moral dos escravos. Aquela natureza forte e exuberante vai sendo adoecida, e a crueldade, vai se internalizando, se espiritualizando, não se quer mais tiranizar o outro, mas tiranizar a si próprio, vencer a carne dominar a besta que neles havia. Somente os homens mais fortes poderiam promover esta inversão e superar seus costumes antigos, criando novos. Só a força destas bestas louras, pôde superar a força do costume, fundando um novo costume. Temos ao fim deste processo o enfraquecimento da natureza nestes homens e o surgimento de algo novo: a consciência; pois para Nietzsche a consciência é resultante do processo de interiorização do homem. É importante compreendermos esta inversão dos valores morais, que se deu com a fundação do Estado, pois foi dentro da sociedade que se desenvolveram todas as concepções morais, desde as mais naturais até às menos.

Moral enquanto elemento social

Para Nietzsche a moral é sempre o resultado de tradições sociais, e sempre surge de necessidades. Determinados comportamentos, hoje tidos como morais, foram em um momento do desenvolvimento da humanidade, de extrema utilidade para a manutenção da espécie, ainda hoje, se pode conceber a moral, seja a dos senhores, seja a dos escravos, mais especialmente esta última, como importante para a manutenção da vida, e às vezes até mesmo para sua expansão, é isso que Nietzsche afirmou em um fragmento de 10 de junho de 1887:

(...) a moral tem defendido a vida diante do desespero e do salto para o nada naquelas pessoas e naquelas classes que foram violentadas e oprimidas por *seres humanos*: pois é a impotência diante dos homens, e *não* a impotência diante da natureza, que gera a amargura mais desesperada contra a existência. (NIETZSCHE, 2002, p. 50)

Claro que esta proteção que a moral oferece quando um homem é ofendido e violentado por outro, não seria necessário se também se pensasse o homem como parte desta natureza, mas como se pensa o homem dotado de uma livre faculdade de agir, requer-se a moral como proteção, só ela impede a auto-destruição daqueles incapazes para a vingança. Para Nietzsche, a força de uma moral está na sua antiguidade, quanto mais antiga uma tradição, tanto mais forte a sua capacidade de determinar os comportamentos individuais e coletivos.

Em seu surgimento estes comportamentos hoje tidos como morais, foram de grande utilidade para a manutenção da espécie, todavia, as transformações sociais, que aboliram as condições nas quais tornou-se necessária a criação e imposição deste ou daquele hábito, não aboliram os próprios hábitos, estes perduraram como um elemento místico, que se afirma pelo juízo “ – Se este hábito, protegeu e favoreceu meus antepassados, também fará o mesmo por mim.” O que se ignora aqui, é que a despeito da antiguidade do hábito, as condições que possibilitaram o seu surgimento foram alteradas. O indivíduo age moralmente, sem se perguntar por quê, este porque é fornecido *aposteriori* da ação.

A história dos sentimentos e das ações morais, não acompanha a dos conceitos morais. Muitos atos, que hoje podem ser conceituados como morais, têm uma história de terror e violência, é o caso da consciência e da própria moralidade, que resultaram de um dos mais violentos processos de transformação que a humanidade conheceu: o seu próprio processo de transformação, sua passagem da total natureza e animalidade para um *status* humano.

Enquanto acontecimento social, a moral mostra um desenvolvimento histórico complexo, principalmente por sua multiplicidade, pois geralmente as mais diversas valorações morais existem lado a lado, como já foi dito. É um processo de construção histórica que passou pelas mais diversas transformações. Toda moral foi o fruto de uma natureza, seja uma natureza fraca e degenerada, seja uma natureza forte, que propõe como meta para si superar a própria natureza, momento no qual a moral torna-se anti-natural. Como para Nietzsche a natureza não é estática, em seu movimento de crescimento, no qual lhe impulsiona a Vontade de Poder, ela se modifica, e em se modificando, também se modificam as valorações morais dela proveniente, como afirma Nietzsche: “*Mudança da moral.* – Há uma contínua transformação e elaboração da moral – ocasionada pelos *crimes com desfecho feliz* (entre os quais estão, por exemplo, todas as inovações do pensamento moral)” (NIETZSCHE, 2004, p. 73).

Dentro desta polissemia de comportamentos morais, o que também distingue um de outro, é o quanto estão embasados na tradição: as morais mais antigas, cujos comportamentos estão mais embasados na tradição, são as mais fortes, conseqüentemente, as que podem requerer os maiores esforços e sacrifícios dos indivíduos. O que não acontece com uma ideia moral mais recente, que ainda não impregnou por inteiro a sociedade na qual surgiu, ou na qual hora se manifesta, as exigências desta moral são brandas e ainda assim, fáceis de serem burladas, só o tempo, e a necessidade, podem dar a um código moral a severidade e o poder de exigir e se fazer cumprir.

A despeito de toda essa polissemia na qual a moral se apresenta e se faz sentir na vida das coletividades e dos indivíduos, ela via de regra tem um efeito semelhante e colaborou do mesmo modo para a sociedade, um destes modos já

vimos, que foi proteger as pessoas, principalmente as mais fracas, do total desespero frente a sua impotência, quando eram feridas, humilhadas e ultrajadas por outras pessoas. Veremos agora, uma outra consequência da moral, sem a qual não viveríamos como vivemos hoje: a domesticação do homem.

A moral e a domesticação do homem

É possível apontar a superação do homem como o ponto central do pensamento de Nietzsche, ponto do qual partem todas as suas ideias, desde o *Nascimento da Tragédia* (1872) até *O Crepúsculo dos Ídolos* (1889). Para o filósofo, essa transformação histórica do homem deve ser vista como um processo constante de superação, pois se a vida não tem um sentido final pré-determinado, caberia apenas ao homem eleger tais objetivos, apenas ele poderia pôr-se o objetivo de se superar, entenda-se que este se por objetivos significa lutar contra a natureza, que não tem objetivo algum segundo Nietzsche, mas somente os homens de natureza mais forte podem iniciar tal luta, somente eles podem ser os criadores e fundadores de metas para a humanidade, e a moral é um destes elementos, destas metas que o homem pôde escolher para si.

A moral tem sido um processo de violência contra o homem, obrigando-o a agir contra sua própria natureza animal. Este processo antinatural protegeu o homem do desespero, ensinou-o a acreditar em mentiras que lhe protegiam. A moral também foi um importante passo no caminho de superação do homem, e via de regra o mais largo e difundido pela terra, Nietzsche chega a afirmar que muito daquilo que consideramos mais refinado e positivo na vida, se deve à submissão à estas leis arbitrárias que os códigos morais impuseram aos homens.

É importante que aqui se ressalte que como Nietzsche não faz um julgamento moral da moral, ele a interpretará como violência contrária a natureza, mas todavia útil em um outro fim: a domesticação do animal homem, claro que para ele este processo poderia ter ocorrido de outros modos, pois não há uma força diretiva da humanidade, que seja extra-humana, e tenha escolhido a moral ao invés de qualquer outro *instrumento*, como por exemplo, a arte.

Para Nietzsche essa transformação se dá principalmente por um processo que poderíamos nomear, seguindo Walter Kaufmann, de sublimação, que nada mais é que a vitória sobre os impulsos e instintos: “A primeira questão, a respeito da auto-superação foi agora respondida: Nietzsche *pintou* o triunfo sobre os impulsos em termos de sublimação” (KAUFMANN, 1960, p. 197. Tradução pessoal).

A sublimação dos impulsos, diretamente ligada à auto-superação, talvez seja o mais importante elemento deixado pela moral para o homem. Os impulsos mais violentos e tiranos, dirigidos para o interior do indivíduo, possibilitaram, o que Nietzsche chama de nascimento da alma humana, ou o processo de interiorização

do homem. Sublimar os instintos significa: dar-lhes um novo direcionamento, fazer com que suas descargas, dirijam-se para outro lado.

Para Nietzsche a moral, enquanto processo anti-natural, conduziu o homem a uma progressiva reavaliação de suas relações e de seus próprios valores, nos quais progressivamente o viver social e gregário, e tudo o que o envolve, foi recebendo mais importância, como também cresceu a importância com a longa duração, não mais o amanhã e o depois de amanhã, o homem passou a preocupar-se cada vez mais com o futuro, o que lhe permitiu construir obras grandiosas, como a própria civilização. Só em face de uma preocupação com a coletividade e com o futuro, se podia desenvolver a confiança, que aliada ao medo, tornou-se o cimento de todo o alicerce social. Todavia este processo no qual o animal homem foi socializado e domesticado, esconde por trás de si um outro processo: a sublimação dos impulsos animais: “(...) Quase tudo a que chamamos “cultura superior! É baseado na espiritualização e no aprofundamento da crueldade – eis a minha tese; esse “animal selvagem! Não foi abatido absolutamente, ele vive e prospera, ele apenas – se divinizou” (NIETZSCHE, 1992, p. 135).

É fundamental que aqui façamos uma distinção entre sublimação e castração: sublimação está diretamente ligada a um impulso vital forte e ascendente, ao que poderíamos mesmo chamar de moral dos senhores, ao impor-se metas e não medir esforços pessoais e coletivos para atingi-las. Já a castração é o símbolo da ausência de forças, de uma vida que destrói justamente o que a poderia fazer crescer, típica da moral dos escravos.

Quando Nietzsche refere-se à besta louca, ele refere-se ao homem dos instintos livres, aos animais/homens de rapina, que não são imorais ou degenerados, pelo contrário, são a natureza em sua forma bruta, seus instintos não foram sublimados, porém não há em Nietzsche uma idealização deles, como afirma Kaufmann: “(...) [César] Bórgia e as bestas [louras] são ambos ideogramas para o conceito de paixão animal insublimada. Nietzsche não glorifica nenhum deles” (Kaufmann, 1960, p. 195).

Poderíamos apontar a diferença fundamental entre castração e sublimação, como a manutenção da força, do impulso: no primeiro caso a força é extirpada, no segundo ela é mantida e redirecionada. A força criadora é este conjunto de impulsos, o aniquilamento deles representa o aniquilamento do potencial criador. Todavia, à medida que as relações sociais se refinam e pacificam, também a manifestação destes impulsos se transforma, a isto o filósofo alemão chamou de sublimação, os instintos não devem ser castrados, mas sublimados:

(...) *aniquilar* os sofrimentos e os desejos, apenas para evitar sua estupidez e as consequências desagradáveis de sua estupidez, se nos apresenta hoje como sendo mesmo apenas uma forma aguda desta última (...). A castração e a extirpação, é instintivamente escolhido

no interior da luta contra o desejo por aqueles que estão demasiado degenerados, demasiado enfraquecidos em suas vontades, para poderem se impor uma medida nos desejos: por aquelas naturezas que têm necessidade de “la Trappe”, dito alegoricamente (e sem alegoria), de qualquer declaração definitiva de inimizade, de um *abismo* entre elas e uma paixão. (KAUFMANN, 1960, p. 195, tradução pessoal).

Novamente aqui a distinção entre um código moral dos escravos e dos senhores torna-se necessária: os escravos precisam castrar seus impulsos para não serem arruinados por eles, pois não são fortes o suficiente para controlá-los, já os senhores, podem dispor destes instintos, e utilizá-los a seu bel prazer. Este controle dos instintos e das paixões é o que demonstra o grau de força e superioridade de um indivíduo, como afirma em um outro fragmento póstumo do período que vai da primavera ao verão de 1888:

O domínio sobre as paixões, *não* seu enfraquecimento ou extermínio! Quanto maior é a força dominadora de nossa vontade, tanto mais liberdade pode ser dada às paixões. O grande homem é grande pelo espaço de liberdade de suas paixões: ele é, porém, forte o suficiente, de modo que faz desses monstros seus animais domésticos... (NIETZSCHE, 2002B, p. 50)

Percebe-se que a sublimação está diretamente ligada à moral, e torna-se um elemento anti-natural no comportamento humano, trabalhando para a própria ampliação da natureza. Para Kaufmann a compreensão da sublimação é fundamental para que se pense a auto-superação do homem, que para ele se realiza em termos de superação e recriação da natureza, o que a sublimação dos impulsos possibilita.

Para Kaufmann a auto superação depende de uma escolha de tipo dualista, e que deve ser feita pelo *eu*:

(...) “Auto superação” é concebível e tem significado quando o Eu é analisado sob a perspectiva de duas forças, tais como razão e inclinação. Fora desta dualidade, fora do panorama de uma força superando e controlando uma outra, auto superação parece impossível. (KAUFMANN, 1960, p. 186, tradução pessoal).

Para Kaufmann há uma vontade racional, que escolhe superar estes instintos e sublimá-los. Porém Nietzsche não admite a existência do arbítrio livre, pois ações humanas são sempre motivadas por sua própria natureza, não havendo uma vontade racional e diretiva por trás do agir. Como então seria possível, nestes termos, a ideia de sublimação? Quem sublima o quê? O engano de Kaufmann é cindir a natureza em duas: uma parte que é sujeito (racional, a vontade), a outra que é objeto (irracional, os instintos). Para Nietzsche a separação sujeito/objeto é meramente didática, gramaticalmente válida, mas isso não quer dizer que o mundo

se comporte de acordo com as gramáticas. A explicação de Kaufmann é gramatical: se algo acontece (sublimação), algo deve ter agido para que acontecesse (sujeito). Outro problema desta explicação é a dicotomia razão/instinto, para Nietzsche a razão também é instintiva, o que impossibilita a separação proposta por Kaufmann entre instinto e razão:

(...) a maior parte do pensamento consciente deve ser incluída entre as atividades instintivas, até mesmo o pensamento filosófico; aqui se deve mudar o modo de ver, como já se fez em relação à hereditariedade e às “características inatas”. Assim como o ato de nascer não conta no processo e progresso geral da hereditariedade, também “estar consciente” não se opõem de algum modo decisivo ao que é instintivo – em sua maior parte, o pensamento consciente de um filósofo é secretamente guiado e colocado em certas trilhas pelos seus instintos. Por trás de toda lógica e de sua aparente soberania de movimento existem valorações, ou, falando mais claramente, exigências fisiológicas para a preservação de uma determinada espécie de vida. (NIETZSCHE, 1992, p. 11).

Para Nietzsche a sublimação não é voluntária, vemos isso quando analisamos o caso das *bestas louras*, o que as levou a buscar a sublimação não foi uma escolha, foi justamente a falta de escolhas: sua natureza guerreira precisava se manifestar, precisava de inimigos a altura, como todos seus inimigos já haviam sido derrotados, restou-lhe lutar contra si mesmas, tentar vencer a si mesma. Todavia neste processo de sublimação, o que ocorre para Nietzsche é uma disputa entre as próprias pulsões, entre os instintos, o instinto mais forte torna-se o dominador de todos os outros, e este instinto passa a guiá-los, essa pulsão vencedora é a responsável por manter as demais sob controle, buscando não aniquilá-las, mas utilizar-se delas. Neste processo também não há uma consciência racional e livre fazendo tais escolhas, elas acontecem por processos de tentativa e erro através dos quais a natureza vai buscando expandir-se cada vez mais. Falando sobre esta disputa pelo *poder* entre os instintos, Nietzsche afirma em dois de seus fragmentos póstumos do período que vai do outono de 1885 ao outono de 1887:

Nossas necessidades são *aquilo que interpreta o mundo*: os nossos instintos e seus prós e contras. Cada instinto é uma espécie de ânsia de dominar, cada um tem a sua perspectiva que ele gostaria de impor como norma a todos os demais instintos. (NIETZSCHE, 2002, p. 165).

Todavia, não há aniquilação dos impulsos derrotados:

Não é lutada uma luta pela sobrevivência entre as concepções e percepções, mas pela dominação: - a concepção vencida *não é aniquilada*, mas somente *reprimida* ou *submetida*. Não há *aniquilamento no espiritual...* (NIETZSCHE, 2002, p. 122)

Há todavia o que poderíamos chamar de uma regularidade histórica nesta disputa dos instintos: desde a criação do Estado, quando o homem passou a viver em sociedades mais amplas e complexas, e foi obrigado a viver também pacificamente, ou ao menos, controlar suas descargas instintivas de violência, a razão tornou-se o instinto mais forte no homem, e o que mais tem possibilitado sua sobrevivência e expansão. Embora continue como instinto diretor dos demais, muitas vezes este controle é quebrado, e outros instintos, por muito tempo dominados e reprimidos, conseguem emergir de seu sono, e vindo à tona, provocam atos de barbárie, que a própria razão não é suficiente para explicar.

A sublimação deste modo consiste, em desviar a energia vital que alimenta apenas um impulso (o impulso tirano), e permitir que ela alimente outros impulsos. Deste modo, se tem a manutenção da força. Tomemos como exemplo novamente, o caso das bestas louras: a energia vital de sua Vontade de Poder, que alimentava os instintos mais bárbaros, ligados à guerra e destruição, foi canalizado em direção a um ou vários outros instintos, como por exemplo o instinto de criatividade, controle, dominação, organização etc. Este desvio de força para estes impulsos, alimentando-os com uma nova força vital, possibilitou então, a construção do Estado. Assim sendo, a sublimação aparece para Nietzsche, como manutenção e redirecionamento da força vital, nunca sua castração e esvaziamento. Corroborando esta ideia, a seguinte citação de Nietzsche, na qual a mentira aparece como o caminho pelo qual se desvia a energia do impulso tirano que se quer enfraquecer, e com ela favorece-se outros instintos.

Assim a natureza, através de instrumentos aparentemente anti-naturais, dá uma volta sobre si mesma, e acaba por aumentar seu campo de domínio. A sublimação ganha aqui ainda maior importância, em vistas da castração, devido à manutenção da energia que a natureza despendeu contra si própria, e que agora, voltando novamente ao centro do qual emanou, torna a natureza ainda mais forte.

A moral representa deste modo, um movimento da natureza em direção a si própria, através do qual, aumenta seu campo de domínio, pois a natureza, enquanto força vital e pulsante, é pura Vontade de Poder, e busca expandir-se através dos meios que lhe são possíveis (todos os meios! – tendo em vista que a moralidade é apenas um artifício). Assim sendo, o elemento contrário à natureza que se encontra na moral, é a degenerescência, quando a natureza não consegue atingir seus objetivos, que é, para Nietzsche a maior parte dos casos, tendo em vista que a natureza tenta expandir seu domínio através do método de tentativas e erros (mais erros que mesmo tentativas), este processo não é razoável, racional, nem mesmo econômico, ele acontece por meio de tentativas, erros e acertos, e acima de tudo, desperdício.

Referências

- FOUCAULT, M. *Theatrum Philosophicum*. In : *Dits et Écrits*, v. I. Paris: NRF, Éditions Gallimard, 2001.
- KAUFMANN, Walter. *Nietzsche: philosopher, psychologist and antichrist*. New York: Princeton University Press, 1960.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *A “Grande Política”, fragmentos*. Introdução, seleção e tradução: Oswaldo Giacóia Jr. Campinas: Departamento de Filosofia, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas-IFCH-UNICAMP, 2002 B
- _____. *Além do Bem e do Mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras 1992.
- _____. *Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais*. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras 2004.
- _____. *Crepúsculo dos Ídolos*. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras 2006.
- _____. *Fragmentos Finais*. Seleção, tradução e prefácio: Flávio R. Kothe. Brasília: Editora universidade de Brasília, São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2002.
- _____. *Genealogia da Moral: uma polêmica*. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- _____. *Humano, Demasiado Humano: um livro para espíritos livres*. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras 2000.

A desobediência civil é justa?

Is civil disobedience fair?

ÍISIS ESTEVES RUFFO¹

Resumo: A pergunta que nos fazemos neste texto é se estamos justificados moralmente em desobedecer às leis em alguns casos, ou se é justo ou não o movimento de desobediência civil. A desobediência civil é um dos fenômenos marcantes do século XX caracterizada pela desobediência de cidadãos comuns às leis do Estado de forma deliberada. Por meio da não obediência às leis, civis podem demonstrar sua insatisfação ou indignação com o poder instituído. O fenômeno é especialmente interessante por não utilizar meios violentos contra instituições ou pessoas e nem tampouco resistência contra os meios de coação, mas ainda assim, ser eficiente. Os casos de sucesso nos movimentos civis podem ser explicados, em partes, por seu caráter pacifista, o que o permite angariar a simpatia da sociedade. Entretanto, a não-violência deve ser entendido especialmente como estratégia política, pois assume que o consentimento é o real fundamento do poder do Estado sobre as pessoas e que se esse for negado, forças coercitivas não terão legitimidade. A desobediência civil, portanto, pode ser considerada justa.

Palavras-chave: Desobediência civil. Justiça. Estado. Sociedade.

Abstract: The question we ask ourselves in this text is whether we are morally justified in disobeying the laws in some cases, or whether the civil disobedience movement is just or not. Civil disobedience is one of the remarkable phenomena of the 20th century, characterized by the disobedience of ordinary citizens to the laws of the State in a deliberate way. Through non-compliance with the laws, civilians can demonstrate their dissatisfaction or indignation with the instituted power. The phenomenon is especially interesting because it does not use violent means against institutions or people, nor does it resist resistance against means of coercion, but it is nonetheless efficient. The successful cases in the civil movements can be explained, in part, by their pacifist character, which allows them to win the sympathy of society. However, non-violence must be understood especially as a political strategy, since it assumes that consent is the real foundation of the State's power over people and that if it is denied, coercive forces will have no legitimacy. Civil disobedience, therefore, can be considered fair.

Keywords: Civil disobedience. Justice. State. Society.

Introdução

Um dos fenômenos marcantes que é possível apontar no século XX é o surgimento de uma nova forma de poder: *A desobediência civil*. Essa se caracterizava como uma resistência de parte da população diante de alguma lei instituída pelo Estado. Neste movimento, as pessoas desobedecem conscientemente às leis que consideram injustas. Entretanto, não utilizam meios violentos. Obviamente, tal

¹ Bacharel e licenciada em filosofia pela Universidade Federal de São João del-Rey em 2016. Atualmente, mestranda em filosofia com ênfase em ética e metaética, pela Universidade Federal de Minas Gerais. E-mail: isis.ruffo@gmail.com

atividade sofre algum tipo de repressão, muitas vezes, violenta, o que em tudo, fortalece a reivindicação angariando simpatia de pessoas externas ao movimento.

Entretanto, embora seja claro que a não-violência dos movimentos é algo interessante e que gera simpatia, o não uso da violência é mais do que algum tipo de compromisso ético em relação à humanidade. É, verdadeiramente, uma estratégia política. Diante do Estado, a força de resistência da população, se for física, pode ser facilmente suprimida. O Estado, normalmente, tem controle sobre os meios de coação: isso inclui armas e pessoas treinadas neste ofício, além de todas as instituições que preservam a lei. Em um confronto direto, a população descontente teria poucas chances de sucesso. A resistência não-violenta, por outro lado, não precisa deste confronto direto, pois utiliza a ferramenta de violência do Estado contra ele próprio.

A desobediência civil, como forma de manifestação, é um fenômeno de grande interesse ainda hoje, pois envolve um mecanismo complexo de poder que pode indicar uma das principais bases das sociedades: O fenômeno civil parece ressaltar que a verdadeira força do Estado reside mais no consentimento que as pessoas dão em ser governadas do que nos meios de coação disponíveis. Muitos movimentos de desobediência levaram a transformações significativas, o que parece comprovar este ponto.

Entretanto, por ser uma forma de poder paralela ao Estado, podemos nos perguntar se ela é justa, embora contrária a lei. Neste texto, procuraremos refletir um pouco sobre esse aspecto, trazendo o pensamento de Immanuel Kant e Hannah Arendt. Após a investigação, assumiremos que é possível compreender a desobediência civil como movimento, não só eficiente, mas também justo, pois está de acordo com o direito e a moral, conforme é possível deduzir pela máxima kantiana explorada no final deste texto: *“Todas as máximas que necessitam da publicidade (para não fracassarem no seu fim) concordam simultaneamente com o direito e a política.”* (KANT, 2008 [1975] [itálico original], p. 184). Também é uma mobilização eficiente, conforme demonstra a própria história dos movimentos, na qual é possível apontar importantes conquistas para os direitos civis.

A Desobediência Civil

Durante o século XX, a Índia esteve sob o domínio da Grã-Bretanha. As leis que governavam aquele país viam de outro Estado e seu propósito não era a existência da sociedade indiana e, sim, sua exploração na forma de uma colônia. Uma dessas leis consistia na proibição da produção e extração do sal em todo país, excetuando as empresas inglesas.

Além da proibição da produção, o sal vendido era taxado com muitos impostos o que fazia o produto excessivamente caro. Então, no dia 12 de março de 1930,

Mahatma Gandhi saiu de sua cidade, acompanhado de 77 seguidores, e marchou a pé por mais de 400 quilômetros ao longo de 25 dias até o litoral. Seu objetivo era desafiar a autoridade do governo inglês e desobedecer à lei do monopólio do sal.

Ao longo de sua marcha, milhares de novos seguidores se alinharam a Gandhi. Muitos funcionários públicos deixaram seus empregos e uma onda de indignação contra o domínio da Grã-Bretanha ganhou força entre os indianos. No dia 6 de abril, Gandhi chegou à praia e extraiu do mar da Índia um punhado de sal para si. Aquele foi um gesto simbólico que dizia claramente que os indianos não mais se submeteriam àquela lei, pois era injusta e inaceitável.

Este episódio ficou conhecido como a *Marcha do Sal*. Logo em seguida, uma série de outros protestos desenvolveram-se na Índia. Estas manifestações tinham a mesma natureza: desobedecer pacificamente às leis consideradas injustas pelos indianos e, assim, negar a autoridade do Estado inglês na Índia. Como resultado, vários indianos foram presos, inclusive o próprio Gandhi. Entretanto, algo novo estava acontecendo: aquelas pessoas desejavam ser presas. Havia, na prisão, um sentimento de orgulho e não de vergonha, pois tinham a confiança de que a punição era a verdadeira injustiça cometida.

Outros casos, em parte semelhantes em parte diferentes aconteciam nos Estados Unidos da América. Passados mais de cem anos após a Guerra civil americana, o Estado continuava a permitir e instituir leis segregacionistas que limitavam os direitos civis de uma grande parte da população em razão da cor de sua pele. Ao longo das décadas de 50 e 60, vários movimentos negros reivindicaram uma sociedade com igualdade racial.

A separação entre negros e brancos era praticada em várias regiões, delimitando escolas e estabelecimentos específicos para brancos, ou específicos para negros. Uma série de outros costumes humilhantes, como a separação nos transportes públicos, eram praticados livremente. Além disso, os negros enfrentavam uma série de obstáculos para conseguirem exercer seus direitos de voto.

Neste período, vários grupos de negros se organizaram em protestos pacíficos. Na cidade de *Neshville*, um pequeno grupo de estudantes negros liderados por *James Lawson*, passaram a enfrentar às leis segregacionistas dos estabelecimentos comerciais. O grupo agia pacificamente, mas muitas vezes foi reprimido com violência e vários de seus membros foram presos. A causa ganhou adesão de milhares de outras pessoas que passaram a organizar passeios, panfletagens e financiar os custos legais com advogados e fianças decorrentes das prisões dos manifestantes. Devido às manifestações, os comerciantes locais começaram a ser prejudicados pela dificuldade de vender seus produtos.

A repressão se tornou ainda mais violenta culminando em um ataque à bomba na casa de *Alexander Looby*, um importante advogado defensor dos manifestantes. Entretanto, após este atentado, os manifestantes de *Neshville* conseguiram realizar uma reunião com o prefeito da cidade o que foi o primeiro passo para uma mudança nas questões raciais locais. Este movimento culminou na dessegregação de instituições públicas e do comércio local.

Os diversos movimentos por direitos nos Estados Unidos culminaram no *Ato dos Direitos Civis de 1964*, que proibia a discriminação em locais públicos, nas contratações e nos programas dos governos, além de acabar com restrições que impediam uma parte da população negra de votar. Embora algumas ramificações dos movimentos negros utilizassem meios violentos, eles escapam ao objetivo deste texto, portanto não falaremos sobre eles. O nosso objetivo é destacar movimentos como de *Neshville* que não envolviam violência e que ganhavam a simpatia de várias pessoas devido ao seu caráter pacifista e também devido à justiça que inegavelmente reivindicavam.

Assim como na Índia, os movimentos negros apresentavam uma organização pacifista e civil. Contudo, há uma diferença importante de ser destacada: Os movimentos civis dos negros americanos se organizavam contra as leis instituídas por seu próprio país e não por um governo estrangeiro, como no caso da Índia. Os direitos civis para os negros já haviam sido conquistados, mas por uma série de costumes e leis subjacentes, eram negligenciados ou impedidos. Assim, as manifestações antissegregacionistas nos EUA, não eram idênticas àquelas que aconteciam na Índia, mas possuíam diversos pontos em comum.

Esta nova forma de poder ficou conhecida por *desobediência civil*, termo cunhado no século XX que caracterizou uma forma inédita de resistência. *Henry David Thoreau* é o autor célebre dessa temática e constantemente invocado nos debates sobre o tema. Sua justificação para a desobediência civil repousa sobre a relação entre a moralidade individual e as leis do Estado. A questão, como proposta por Thoreau, pode ser enunciada da seguinte maneira: Embora o mal de desobedecer à lei possa ser pior do que aquele causado por ela há, um único caso, em que é aceito que um cidadão desobedeça à lei: quando esta obriga que o próprio cidadão seja o agente da injustiça (THOREAU, 2012 [1849], p. 19).

Thoreau alega que não é obrigação de nenhum homem tornar o mundo um lugar melhor, mas é seu dever não cometer nenhuma injustiça. Assim, diante das injustiças cometidas pelo Estado, sejam elas inerentes ou não ao próprio funcionamento do sistema, o cidadão não possui nenhuma obrigação moral. Contudo, não pode sacrificar sua própria consciência, quando esta entra em conflito com o Estado (*idem*, p.18). Uma pessoa não está autorizada a cometer injustiça, mesmo que esta seja uma obrigação civil. Entretanto, ao contrário do que se pode ser levado a admitir inicialmente pelos exemplos dados, a desobediência civil não

deve ser encarada como Thoreau a coloca. Os casos históricos citados e que produziram alguma mudança tinham em comum o fato de que não eram ações isoladas e individuais que brotavam simplesmente da consciência de um contestador. Eram fenômenos que contavam com a participação de um grupo de pessoas.

Hannah Arendt faz notar essa distinção em seu ensaio *Desobediência Civil*. Neste ensaio, ela aponta que o *objeto de consciência*, ou seja, aquele que por princípios morais ou religiosos se recusa a obedecer alguma lei, é diferente do contestador civil (ARENDR, 2008 [1969], p. 59). A individualidade da consciência restringe seu acesso às áreas de interesse do eu. O propósito é manter o indivíduo livre de ações que causem *nele* o sentimento de culpa. Porém, este princípio, por seu caráter subjetivo, jamais poderia ser universalizado, uma vez que ações com que algum homem pode ser incapaz de sobreviver, podem ser totalmente inócuas a outro (*idem*, p. 61). Além disso, a consciência não pode ser assumida como um guia seguro para a ação neste caso, pois ainda que as pessoas possuíssem uma grande capacidade de discernir o certo do errado, não é possível assumir que fariam uso dessa capacidade (*idem*, p. 61).

Encarada como ação individual, a desobediência civil raramente produz algum efeito. O objeto de consciência, no qual é possível classificar Thoreau, é, comumente, tratado pelo Estado como alguém excêntrico e de pouca ameaça (*idem*, p. 55-56) “mais interessante de observar do que de suprimir” (*idem*, p. 55). A desobediência civil, por outro lado, é um fenômeno de grupo.

A desobediência civil se caracteriza por ser uma organização de uma minoria em torno de uma opinião comum. Essa opinião sustenta que se deve desobedecer às políticas adotadas, mesmo que sejam apoiadas pela maioria (*idem*, p. 55). Ainda que essa opinião tenha brotado de uma mente individual, a adesão do grupo dá a ela uma validade especial, tornando-se uma opinião pública que pode conquistar novos adeptos. “No mercado, o destino da consciência não é muito diferente do destino da verdade do filósofo: torna-se uma opinião não diferenciável de outras opiniões. A força da opinião não depende da consciência, mas do número de pessoas com quem está associada” (*idem*, p. 64).

A desobediência civil se caracteriza, então, como um movimento político, no qual não apenas interesses individuais são considerados. Essa forma de poder pretende, portanto, alterar situações que atentam contra a constitucionalidade por meio de atos não violentos, porém ilegais. Diante disso, é possível se perguntar se em alguma circunstância é aceitável desobedecer às leis. Afinal, a desobediência civil é um meio justo de reivindicação e promoção de mudanças? Algumas objeções

kantianas podem ser apresentadas contra a desobediência civil². Este trabalho enfoca em especificamente duas delas: ações contrárias à publicidade e ausência de juízes adequados. Estas poderiam tornar a desobediência um meio injusto de reivindicar mudanças no Estado.

Ações contrárias à publicidade

A primeira objeção a ser considerada é encontrada no texto *A Paz Perpétua* e é também lembrada por Arendt no ensaio investigado nesse texto. Segundo Kant, “São injustas todas as ações que se referem ao direito de outros homens cujas máximas não se harmonizem com a publicidade.” (KANT, 2008 [1795] [itálico original], p. 178). Assim, se algo é justo, deve ser compatível com a divulgação de suas intenções.

Uma conspiração contra o Estado é injusta, pois se as intenções dos conspiradores se tornam públicas, o Estado toma as medidas para evitar que as ações se concretizem. Desse modo, toda conspiração deve ser feita às escondidas, sob o risco de não alcançar seu intento. As sociedades secretas e outras entidades que se organizam contra o Estado funcionam dessa maneira.

Entretanto, uma diferença fundamental pode ser apontada entre a conspiração e a desobediência civil, “a conspiração requer, não apenas ‘aspirações conjuntas’, mas sigilo, e a desobediência civil ocorre em público” (ARENDDT, 2008 [1969], p. 88). Assim, não é o caso de identificarmos a desobediência civil com conspiração. Nos movimentos negros dos Estados Unidos, ou na resistência indiana, as intenções dos manifestantes eram públicas e conhecidas pelo Estado.

O intuito da desobediência é apontar a injustiça cometida pelo Estado por meio de alguma lei, portanto não faria sentido que as intenções não fossem amplamente difundidas. O que se pode pretender para que a desobediência produza algum fruto é que ela ganhe adeptos e se torne difícil para o Estado, ignorá-la. Deste modo, neste ponto, o contestador civil se distancia do revolucionário, pois este não pode expressar publicamente suas intenções.

O revolucionário também não reconhece a autoridade do Estado e pretende instaurar outro governo, enquanto que o contestador civil questiona a autoridade do Estado em relação a algumas leis, mas não em relação à legitimidade do uso da força de coação. Isso é demonstrado, como aponta Arendt, pelo não uso da violência característico da desobediência civil, contrastante com as estratégias revolucionárias (*idem*, p. 69-70). Apesar disso, revolucionário e contestador se aproximam quanto à finalidade de sua ação e neste ponto, ambos se distanciam do criminoso comum.

² Essas críticas, extraídas do pensamento kantiano, não se referem à desobediência civil e sim ao direito dos cidadãos de revolução ou conspiração. As críticas apresentadas foram adaptadas para a desobediência civil.

O criminoso comum desobedece às leis com o objetivo de trazer benefícios a si mesmo. Ao criminoso não interessa que outros ajam da mesma forma, portanto o que pretende não é de forma alguma uma mudança na lei.

O transgressor comum [...] age exclusivamente em seu próprio benefício; recusa-se a ser dominado pelo consentimento dos outros e só cederá ante a violência das entidades mantedoras da lei. Já o contestador civil, ainda que seja normalmente um dissidente da maioria, age em nome e para o bem de um grupo; ele desafia a lei e as autoridades estabelecidas no terreno da dissensão básica, e não porque, como indivíduo, queira algum privilégio para si (ARENDDT, 2008 [1969], p. 69).

Assim, não é uma boa objeção à desobediência civil que seja injusta nestes termos [de suas intenções não poderem ser públicas]. Por esta razão, também não é o caso que seja possível identificar a desobediência civil com conspiração ou revolução, ainda que tenham pontos em comum. Por outro lado, não é possível reduzir nenhum desses movimentos a um crime comum.

Quem seria o juiz em um conflito entre Estados e cidadãos?

A segunda objeção que pode ser levantada contra a desobediência civil é encontrada no texto, *Sobre a Expressão Corrente: Isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática* e pode ser resumida na seguinte questão: *Em um conflito entre os cidadãos e o Estado, quem seria o juiz das ações de um e de outro?* (KANT, 2008 [1793], p. 91).

108

Quando há um conflito entre cidadãos, o Estado é quem deve determinar a justiça em tal processo. Isso garantiria que os direitos individuais fossem preservados. Para isso, o Estado tem ampla autoridade sobre o julgamento das ações dos cidadãos, caso interfiram de alguma forma sobre a liberdade dos outros membros da comunidade. Cabendo ao Estado aplicar, se necessário, punições. Entretanto, em um conflito entre o Estado e o cidadão, como é o caso da desobediência civil, quem poderia ser o juiz de tal processo?

Nem o Estado nem os cidadãos poderiam agir como juízes neste processo, pois são as partes envolvidas na disputa. Seria necessário que existisse outro juiz. Este juiz não poderia ter uma autoridade menor que os envolvidos, pois assim sua decisão não seria respeitada e a justiça seria apenas a justiça do mais forte. Portanto, seria necessário um juiz que deveria ser superior aos dois – Estado e cidadão – que pudesse julgar tal conflito e aplicar as punições conforme a justiça. Contudo, segundo esse mesmo pensamento, seria necessário também outro juiz, superior ainda aos três, para julgar conflitos entre eles e isso se seguiria infinitamente (*idem*, p. 91-92).

Assim, em um movimento de desobediência civil, não há meios de determinar de que lado está a justiça por falta de um juiz adequado. Se, por outro lado, em uma

análise histórica, parece que a justiça estava do lado dos contestadores, isso em nada acrescenta do ponto de vista formal, pois como destaca Kant, o lado vencedor parece sempre estar certo e seus líderes são glorificados como heróis, enquanto que, se os movimentos fracassam, são retratados como os piores inimigos (*idem*, p. 93).

Diante dessa crítica, não há meios de defender a desobediência civil, mas também não parece que de todo, ela a deslegitima. Pois uma pessoa pode desobedecer à lei. Por esta razão que na constituição de cada país estão expressas as punições proporcionais a cada infração. Se não todo o poder do Estado, ao menos uma parte dele, reside na capacidade de coagir a população para que aja em concordância com a lei e assim garantir a paz necessária para a sociedade ou outro fim qualquer. Entretanto, quando uma grande parte da população está disposta a desobedecer à lei, mesmo sabendo das punições e mesmo quando punido, permanece infringindo a lei, há algo de errado nesta situação. Ou esta população é extremamente corrompida em algum sentido moral, ou a constituição daquele Estado atenta contra algum princípio racional de uma forma que é quase impossível ignorar.

Levando em consideração a questão anterior, a desobediência civil pode ser descartada como injusta?

Nos movimentos de desobediência civil, temos o caso em que uma punição parece mais injusta que a violação à lei e isso pode ser uma razão para desobedecer a essa lei. Também, não é de todo ilegítimo ponderar que se uma lei colocar na prisão uma grande parcela da população e que esta não pareça nociva à sociedade, talvez seja o caso de repensá-la. Assim, temos que desobediência civil não pode alterar a constituição do Estado, mas pode tornar visível o ponto no qual ela falha em relação à própria racionalidade, sendo uma forma de poder paralela ao Estado, mas que não pode ser totalmente descartada como injusta.

Diante desta intuição, é possível se perguntar se, de alguma forma, é possível defender a desobediência civil, apesar de a segunda crítica apresentada ser de fato pertinente. Para isso, é relevante considerar alguns apontamentos que Arendt faz sobre o pensamento político kantiano no texto: “*Lectures on Kant’s Political Philosophy*”. Retornando à primeira crítica apresentada: “*São injustas todas as ações que se referem ao direito de outros homens cujas máximas não se harmonizem com a publicidade.*” (KANT, 2008 [1795] [itálico original], p. 178) Arendt enfatiza que está máxima é apenas negativa, não sendo possível concluir a partir dela que as máximas que se harmonizarem com a publicidade são justas (ARENDR, 1992 [1982], p. 49). Afinal, governo e governados possuem regras diferentes, “[...] quem detém o supremo poder de decisão [governante] não precisa de ocultar suas máximas” (KANT, 2008 [1795], p. 183), mas isso, não necessariamente, faz delas justas.

Kant aponta que a política e a moral não podem estar em conflito. Elas existem tendo a mesma teoria do direito por fundamento, diferindo apenas que uma é teórica [a moral], enquanto outra se refere ao direito aplicado [a política] (*idem*, p. 163). Assim, caso a política não esteja de acordo com o princípio moral, ela deveria ser reformulada, pois a aplicação deve se conformar à teoria e a política, por sua vez, deve se subordinar a moral (*idem*, p. 177).

As máximas da moralidade não apenas são compatíveis, mas necessitam da publicidade. Como destaca Arendt sobre o pensamento kantiano, “Publicidade é sempre o critério sobre correteza em sua moral [de Kant]” (ARENDR, 1992 [1982], p. 49). Deste modo, as máximas que necessitam de publicidade para alcançar o seu fim são morais e a política deve estar de acordo com a moralidade. Disto deriva outro princípio transcendental proposto por Kant: “*Todas as máximas que necessitam da publicidade (para não fracassarem no seu fim) concordam simultaneamente com o direito e a política.*” (KANT, 2008 [1975] [itálico original], p. 184). Uma vez que a desobediência civil, conforme pensamento de Arendt, mas não de Thoreau, pode ser encaixada nesta categoria, não é absurdo supor que as reivindicações dos contestadores estão de acordo com os imperativos morais e que a política deve, portanto, atender a elas.

Diante disso, a segunda crítica apresentada: *Em um conflito entre os cidadãos e o Estado, quem seria o juiz das ações de um ou outro?* Permanece, de fato, pertinente, pois não haveria um juiz capaz de realizar tal julgamento. Contudo, em relação à desobediência civil, esta crítica apenas aponta que não seria possível determinar de qual lado está a justiça e não, exatamente, que esteja ao lado do Estado. Além disso, conforme o princípio transcendental proposto acima, a desobediência civil, conforme apresentada pelos exemplos neste texto, se harmoniza com a moralidade e conseqüentemente com a política e o direito. Assim, não é impossível assumir que a desobediência civil tenha sido um meio justo adotado por aquelas populações.

Considerações finais

A desobediência civil é um fenômeno inédito de resistência que pode ser apontado como um dos fatos marcantes do século XX. A contestação pacífica explora a base do poder do Estado sobre os cidadãos: o *consentimento*. Uma vez que as pessoas se recusem a cumprir às leis ou não reconheçam a autoridade do Estado em alguma situação, todo o seu poder de coação não parece totalmente eficiente.

Este texto assumiu que as duas críticas que podem ser levantadas facilmente contra a desobediência civil não são suficientes para torná-la injusta. Assumiu também que a desobediência civil, embora, por seu caráter civil, seja semelhante a muitos outros tipos de movimentos contra o poder do Estado, é um movimento totalmente novo característico do século passado: Não pode ser identificado com

uma revolução ou conspiração, pois não pretende destruir o Estado vigente. Também não pode ser comparada com um crime comum, pois seus propósitos não são egoístas.

Por ser um movimento de reivindicação pautado na estratégia de não-violência, pode parecer a princípio que seu alcance seja pequeno. Contudo, ao longo da história, é possível apontar movimentos de desobediência civil que foram vitoriosos e não em pequenos conflitos, mas em situações de grande mudança social. Sobretudo, sobre a perspectiva do atual momento histórico, as conquistas da desobediência parecem simbolizar um avanço para os direitos civis.

Contudo, como todos os movimentos de força paralela ao Estado, sempre é possível perguntar sobre a sua justiça. Máximas como as sustentadas pela desobediência civil podem ser sustentadas sem que isso leve a um caos na sociedade? O mal provocado pelo descumprimento da lei, afinal, é sempre pior do que aquele provocado por uma lei injusta? Estas e muitas questões ainda podem ser levantadas que contrariem ou reforcem as conclusões deste texto.

Referências

ARENDRT, H. *Crises na República* [Desobediência Civil]. Tradução: José Volkmann. 2ªed. São Paulo: Perspectiva, 2008 [1969].

ARENDRT, H. *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Ronald Beiner (ed.), Chicago: The University of Chicago, 1992 [1982].

KANT, I. *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos: Sobre a expressão corrente: Isto pode ser correcto na teoria, mas nada vale na prática/ A Paz Perpétua*. Tradução: Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2008 [1793] [1795].

THOREAU, H. D. *A desobediência Civil*. Tradução: José Geraldo Couto. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2012 [1849].

Submissão: 26. 09. 2019 / Aceite: 30. 03. 2020

O tempo histórico revolucionário presente nas teses “sobre o conceito de história” de Walter Benjamin¹

The revolutionary historic time in Walter Benjamin's thesis on « Concept of History »

CLEITON LUIZ KERBER²

Resumo: Na história se destacam os grandes acontecimentos da humanidade. Walter Benjamin percebe que esses feitos podem caracterizar, por meio de uma interpretação do historicismo, uma história do progresso que somente olha o lado dos vencedores, daqueles que construíram as suas façanhas sobre a opressão de outras pessoas. Porém, por meio do materialismo histórico o olhar sobre o passado não recai somente em relação aos vencedores, mas também sobre os vencidos, e busca nesse movimento fundamentar a luta do presente contra a opressão. Essa luta realiza-se dentro da história, pois nela apresenta-se como possibilidade para a realização da redenção dos oprimidos. O que se pretende apresentar nesta pesquisa teórica e de cunho bibliográfico é a relação sobre a interpretação da história feita por essa duas correntes distintas, buscando perceber a forma como Benjamin caracteriza o tempo histórico. O historicismo é apresentado como uma forma de interpretação passiva, que não busca criar um movimento contra o progresso da história. O materialismo histórico cria uma condição que apresenta o momento presente como possibilidade para a realização da luta de classes. A obra na qual é abordada por Benjamin esses elementos, e é analisada neste trabalho, são as teses "Sobre o conceito de história". Considera-se principalmente as teses em que são tratados os temas do tempo, do materialismo histórico, do historicismo, da redenção e da revolução. Aborda-se a compreensão de revolução através do tempo histórico, e como Benjamin utiliza-se do conceito de messianismo para caracterizar e fundamentar a ação contra a opressão e a busca por redenção daqueles que foram oprimidos no passado. Busca-se analisar ainda, os conceitos que Benjamin utiliza da filosofia de Marx e do marxismo, principalmente os elementos teóricos relacionados ao materialismo histórico, para assim determinar o tempo histórico revolucionário como messiânico, e caracterizar a sua realização como sendo o da sociedade sem classes.

PALAVRAS-CHAVE: Materialismo histórico. Historicismo. Revolução.

Abstract: Throughout history, the big events of humanity stand out. Walter Benjamin realizes that these moments can characterize, through a historicism interpretation, a history of progress that reflects only the winners' side of the story, of the ones who build their greatest achievements upon the oppression of other people. However, the historic materialism provides us with a new perspective of the past that focus not only on the winners, but also on point of view the defeated, trying to substantiate the present's fight against the oppression. This battle happens inside the history because in it there's the possibility of redemption for the oppressed ones. This bibliographical and theoretical research aims at presenting the relation on the history interpretation between the two different perspectives mentioned, understanding the way Benjamin characterizes the historical time. The historicism is presented as a means of passive interpretation that does not intend to create a movement against the progress of history. The historic materialism

¹ Trabalho orientado sobre a supervisão do Prof. Dr. Jadir Antunes, Unioeste - Campus Toledo/PR.

² Graduado em Teologia pela Universidade La Salle, de Canoas/RS. Estudante do curso de Bacharel em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos - Unisinos, Campus São Leopoldo/RS. E-mail: cleiton.kerber@lasalle.org.br

allows a condition in which the present moment is seen as a possibility for the class struggle. The works in which Benjamin approaches these elements and that are also object of this paper are the thesis on “The concept of history”. For this research, thesis on time, historic materialism, historicism, redemption and revolution are the ones analyzed. The comprehension of revolution through historical time and the way Benjamin uses the concept of messianism in order to characterize substantiate and the action against to oppression and the search for redemption for those oppressed in the past. This project also aims at analyzing the concepts Benjamin brings from Marx’s philosophy and Marxism, particularly the theoretical elements related to historical materialism, so that revolutionary historic time can be determined as messianic and, therefore, characterize its materialization as of a society without classes.

Keywords: Historic materialism. Historicism. Revolution.

Introdução

Em 1940, Walter Benjamin escreve as teses “Sobre o conceito de história”. A obra foi produzida em um momento de extrema tensão política e social europeia, pois a Segunda Guerra Mundial encaminhava-se para o seu fim, e Benjamin encontrava-se refugiado na Fronteira da França com a Espanha, local em que cometeu suicídio em setembro de 1940. Nas teses é enaltecido um olhar crítico sobre a história e a forma de analisa-la, além de buscar perceber todo o emaranhado de elementos que caracterizam o sujeito que a descreve ou que a constrói.

O presente trabalho busca analisar a teoria de Benjamin sobre a história em algumas das teses, principalmente as que possuem um diálogo mais profundo entre os elementos do tempo, do materialismo histórico, da redenção e do ideal revolucionário. Todos os elementos elencados possuem uma forte relação com a ideia de passado e presente. Benjamin busca apresentar a forma como essas questões se relacionam, para não cairmos em uma forma de história homogênea e vazia. Para tanto, busca-se por meio da compreensão marxista benjaminiana entender como podemos analisar, interpretar e agir sobre as questões da história.

Inicialmente, analisa-se nas teses a ideia de passado e como ele se relaciona com o presente, e quais as suas marcas sociais que essa relação possui. Após, busca-se perceber as formas de interpretação da história e a as suas concepções, em especial do historicismo e do materialismo histórico. Em seguida, lança-se um olhar sobre a questão da revolução e como ela se apresenta em meio a história, buscando entender a concepção de tempo caracterizado por Walter Benjamin como messiânica, e sua relação com a teoria marxista da sociedade sem classes.

As vítimas do passado e o presente como possibilidade

Na Tese II de “Sobre o conceito de história”, Walter Benjamin lança um forte olhar sobre o passado. A primeira questão que levanta possui um cunho mais

particular, onde busca perceber a existência do indivíduo e a sua felicidade marcada pelo tempo:

[...] nossa imagem da felicidade é totalmente marcada pela época que nos foi atribuída pelo curso da nossa existência. A felicidade está toda, inteira, no ar que já respiramos, nos homens com os quais poderíamos ter conversado, nas mulheres que poderíamos ter possuído. Em outras palavras, a imagem da felicidade está indissoluvelmente ligada à salvação” (BENJAMIN, 1994, tese II).

O sentido do tempo trabalhado na tese segunda remete ao passado e o presente. A felicidade pessoal do indivíduo está totalmente ligada aquilo que ele já viveu e experienciou. Porém, mais do que ressaltar as experiências vividas, Benjamin procura um foco maior naquilo que poderíamos ter vivido, naquilo que não experienciamos, mas que poderia ter sido uma possibilidade em nossas vidas. Neste sentido, o presente é carregado de possibilidade para a nossa felicidade, desde que possa redimir o que não vivemos no passado, ou que não nos foi, por algum motivo particular, possibilitado.

Nesse exemplo, apresentado por Benjamin, de cunho mais particular sobre a história, introduz-se para um segundo momento da Tese II, onde o andar histórico segue o mesmo padrão, mas agora não de forma individual, mas sim no âmbito coletivo. Isso ocorre devido ao fato do passado possuir um papel significativo nesse movimento, pois a história independente da corrente teórica que usa para interpretá-la, utiliza-se do passado como algo seu, como nos afirma Benjamin: “O mesmo ocorre com a imagem do passado, que a história transforma em coisa sua” (1994, tese II). A partir dessa afirmação, a teoria Benjaminiana da história, passa de um olhar individual para um olhar coletivo, mantendo sempre a ideia da possibilidade dado ao presente pelo passado.

O passado traz consigo um índice misterioso, que o impele à redenção. Pois não somos tocados por um sopro do ar que foi respirado antes? Não existem, nas vozes que escutamos, ecos de vozes que emudeceram? Não têm as mulheres que cortejamos irmãs que elas não chegaram a conhecer? Se assim é, existe um encontro secreto, marcado entre as gerações precedentes e a nossa. Alguém na terra está à nossa espera. Nesse caso, como a cada geração, fomos concedida uma frágil força messiânica para a qual o passado dirige um apelo. Esse apelo não pode ser rejeitado impunemente. O materialismo histórico sabe disso (BENJAMIN, 1994, tese II).

A partir do trecho citado, o olhar de Benjamin deixa de ser sobre a questão de uma história individual, e passa agora para o âmbito do coletivo. A primeira questão levantada é a força misteriosa que o passado possui devido a opressão sofrida pelas classes oprimidas, que ao longo da história, foram emudecidas. A tese II traz como reflexão principal uma lembrança histórica das vítimas do passado, e concebe a

elas a possibilidade da redenção pelo momento histórico presente. Para isso acontecer, não é suficiente uma análise histórica ou uma lembrança dos fatos, é preciso acima de tudo uma ação histórica no tempo presente, para então, redimir as vítimas do passado. Ao analisar a obra de Benjamin, Michael Löwy nos aponta que “[...] é preciso, para que a redenção aconteça, a reparação [...] do sofrimento, da desolação das gerações vencidas, e a realização dos objetivos pelos quais lutaram e não conseguiram alcançar” (2005, p. 51).

O passado lança um apelo ao presente para redimi-lo. A ligação existente entre passado e presente, ou melhor, entre as gerações passadas e a nossa é a redenção. As vítimas do passado, as lutas realizadas por elas, a indignação marcada pela opressão dos poderosos chegam a nós de forma misteriosa. Esse mistério presente na redenção atribui a nós responsabilidade sobre o momento de agora. Pois, somos responsáveis por emancipar aqueles que clamam a nós. Com essas características, a redenção possui um duplo caráter: um teológico e outro secular.

O caráter secular está relacionado a ação clara de emancipação das vítimas oprimidas do passado, mas possui um poder, que Walter Benjamin denominara como força messiânica, que chega a nós pelo clamor dos que foram oprimidos. Percebe-se aqui, que mesmo a característica secular possui um elemento teológico em sua estrutura. Porém, o caráter teológico da redenção das vítimas do passado, não possui um fim em si mesmo, de contemplação das verdades eternas ou de reflexão da natureza divina, como caracteriza-se a teologia tradicional. Ela visa auxiliar, através da força messiânica dada pelo clamor das vítimas do passado, na luta da classe oprimida, para assim redimir as gerações passadas e libertar a geração presente. “A teologia, aqui, possui uma função precisa e fundamentalmente ativa, essencialmente política e ética. Ela está a serviço do materialismo dialético, isto é, ao serviço da luta dos oprimidos. Princípio de intensificação, ela deve servir a força explosiva do materialismo histórico” (CANTINHO, 2017, p. 119).

A proposta de Walter Benjamin na tese II, “Sobre o conceito da história”, é mostrar que tanto o viés teológico, marcado pela suplica de redenção das vítimas do passado, e a sua ideia de secularidade, caracterizada pela luta dos oprimidos, nos dão uma força messiânica, que não encontra-se presente no materialismo histórico e menos ainda no historicismo, para movermo-nos contra a opressão das classes dominantes. “A redenção messiânica/revolucionária é uma tarefa que nos foi atribuída pelas gerações passadas. Não há um messias enviado do céu: somos nós o Messias, cada geração possui uma parcela do poder messiânico e deve se esforçar para exercê-la” (LÖWY, 2005, p. 51).

Essa força messiânica, dada a nós, é apontada por Walter Benjamin como fraca, não no sentido de como nos é apresentada, ou como nos motiva no enfrentamento da opressão, mas pelo próprio olhar histórico que se faz sobre a luta de classes e as poucas vezes em que se conseguiu a redenção. Essa conclusão é tirada

das lutas do passado e do presente em que o combate em prol das classes oprimidas acabou em fracasso. No entanto, essa força messiânica, mesmo que fraca, apresenta-se a nós, não como garantia, mas como possibilidade do momento presente, para redimir as vítimas do passado e buscar emancipar os que sofrem opressão.

A compreensão do materialismo histórica e da história por Walter Benjamin

A análise apresentada por Walter Benjamin na tese II remete também aos sujeitos da história. Ela não é feita e marcada simplesmente pelos acontecimentos desconexos, sem importância ou descritos por meio de fatos sem alguma consciência ou reflexão. Aquilo que no passado nos interpela é o chamado por redenção da classe que sofreu opressão, clamando a classe oprimida do presente que a redima.

Nesse movimento da luta de classes é que se formula o conhecimento histórico. Benjamin a compreendeu dessa forma, por esse motivo, coloca na tese XII o sujeito da história como sendo aqueles que a dão consciência e lutam contra a exploração dos poderosos: “O sujeito do conhecimento histórico é a própria classe oprimida, a classe combatente” (BENJAMIN, 1994, tese XII). A consciência, e também o próprio conhecimento histórico, é formulada pela prática da luta de classes e a sua experiência ativa. Não é algo dado de fora ou introduzido na classe, mas algo gerado por ela através da reflexão da sua luta.

Em seguida, Benjamin expõe como em Marx é apresentado o sujeito do conhecimento histórico: “Em Marx ela se apresenta como a última classe escravizada, a classe vingadora que, em nome de gerações de derrotados, leva a termo a obra de libertação” (1994, tese XII). Nesse trecho da tese XII, Benjamin recorre ao próprio Marx para afirmar a concepção do marxismo que olha a partir da classe do proletariado que é o sujeito da ação e, ao mesmo tempo, o sujeito do conhecimento. “A última classe que luta contra a opressão e que é encarregada, segundo Marx, da ‘obra de libertação’ – o proletariado – não pode realizar seu papel segundo Benjamin, se esquecer seus ancestrais martirizados: não há luta pelo futuro sem memória do passado” (LÖWY, 2005, p.109). Essa memória dos ancestrais vencidos é o conhecimento da classe operária que servem ao sujeito do presente que possui a missão de redimi-la. O sujeito do conhecimento histórico é, para Benjamin através de uma análise de Marx, a classe operária, tanto como conhecimento histórico das ações do passado como sujeito da ação do presente.

Na tese XIV, Benjamin retoma a questão da história e a sua compreensão marxista, porém, não volta a falar especificamente sobre o sujeito da história, mas sim o local onde esse sujeito realiza sua ação, ou seja, dentro da história. “Ela é o salto do tigre em direção ao passado. Só que ele ocorre numa arena em que a classe dominante comanda. O mesmo salto sob o céu livre da história é o salto dialético, que Marx compreendeu como sendo a revolução” (BENJAMIN, 1994, tese XIV).

No trecho acima citado Benjamin recorre a ideia de Marx da revolução do proletariado, porém, interpreta, diferente de Marx, que a força inspiradora para a revolução pode advir do passado. Para Marx

as revoluções proletárias, ao contrário das burguesas, podiam tirar sua poesia somente do futuro e não do passado. A profunda intuição de Benjamin sobre a presença explosiva de momentos emancipadores do passado na cultura revolucionária do presente era legítima. [...] A sublevação revolucionária deu um ‘salto de tigre em direção ao passado’, um salto dialético sob o livre céu da história, ao se apropriar de um momento explosivo do passado (LÖWY, 2005, p. 121).

Nesse intuito, Benjamin pensa a inspiração da luta de classe sob a ótica do passado. O fundamento da luta do tempo presente é o sofrimento, exploração e o combate contra o peso da tirania realizado pelas gerações passadas e sua luta por libertação, que refletem de forma clara no momento presente, e onde essa forma de opressão ainda não foi superada. É através da luta de classe do presente, que mantém os olhos fixos no passado que Benjamin entende que ocorre a realização da história. Na tese XVI busca fundamentar a partir do materialismo histórico a ação do presente, considerando esse momento aquele em que se possa realizar a revolução. Nesse sentido afirma: “O materialismo histórico não pode renunciar ao conceito de um presente que não é transição, mas para no tempo e se imobiliza” (BENJAMIN, 1994, tese XVI).

117

O tempo presente e a aceitação que o materialismo histórico deve fazer dele, segundo Benjamin, não pode ser simplesmente uma transição entre o que já foi vivido e o que ainda há de vir, uma mera passagem entre o passado e o futuro. O presente é o tempo em que há a possibilidade da revolução e também da redenção. Porém, para que exista a formação desse presente, ele deve ficar imóvel, parado no tempo para que ocorra assim a ação histórica. Para que haja a interrupção daquilo que se estava vivendo e se realize a interrupção revolucionária na história.

O historicismo versus o materialismo histórico

Sobre a história, Walter Benjamin coloca a forma de interpretação realizada pelo materialismo histórico como sendo a que possui capacidade de realizar a redenção do passado. Para tal feito, faz-se necessário uma diferenciação entre o materialismo histórico e o historicismo. Há, para Benjamin, uma grande diferença na forma de olhar para o passado através de uma interpretação entre estas duas correntes de pensamento.

Na tese VII, ao começar a olhar para o historicismo, Benjamin utiliza-se de uma frase de Flaubert onde fala da tristeza que os cidadãos de Cartago precisaram ter para ressuscitar a cidade. Dessa tristeza continua a apontar os motivos que a geraram:

A natureza dessa tristeza torna-se mais nítida quando se levanta a questão de saber com quem, afinal, propriamente o historiador do Historicismo se identifica afetivamente? A resposta é, inegavelmente: com o vencedor. Ora, os dominantes de turno são os herdeiros de todos os que, algum dia, venceram. A identificação afetiva com o vencedor ocorre, portanto, sempre, em proveito dos vencedores de turno. Isso diz o suficiente para o materialismo histórico. Todo aquele que, até hoje, obteve a vitória, marcha junto no cortejo de triunfo que conduz os dominantes de hoje por cima dos que, hoje, jazem por terra (BENJAMIN, 1994, tese VII).

A identificação pela corrente do historicismo recai sobre aqueles que trabalham sobre a ótica da história dos vencedores. Esse tipo de teórico é aquele que se identifica com uma história contínua e progressista, em que todos os acontecimentos visam ao progresso. Sua opção é também pelos dominantes que seriam os responsáveis pelo processo triunfante. Porém, ocorre o esquecimento daqueles que foram dominados, oprimidos e explorados por eles. Michel Löwy, aponta que Benjamin coloca o historiador do historicismo como sendo aquele que

[...] compreende a história como sendo uma sucessão gloriosa dos altos feitos culturais, que vieram se juntar aos precedentes em uma cumulação de “precedentes culturais”. Ele celebra a cultura dos senhores do passado e do presente. Elogiando as classes dirigentes e lhe rendendo homenagens, ele as confere o estatuto de “herdeiras” da cultura passada. Em outros termos, ele participa – tal como estes personagens que levantam a coroa de loureiro acima da cabeça do vencedor (LÖWY, 2010, p. 21).

O historicismo não possui uma visão crítica dos fatos, se apega a questão de ordem do progresso e de uma ilusória evolução da civilização. Seus teóricos ficam presos aos fatos que se apresentam a eles, negam uma interpretação, análise ou investigação daqueles que não estão no poder, ou que não possuem o direito de narrar a sua história, pois são vítimas daqueles que narram o triunfo realizado por eles ou seus antepassados. Seu discurso sempre é o da vitória frente a um cortejo, são vencedores e se assumem como herdeiros que vão dar continuidade a caminhada histórica.

Por outro viés de análise, encontramos o materialismo histórico, que possui uma posição diferente: “[...] o materialismo histórico, na medida do possível, se afasta dessa transmissão. Ele considera como sua tarefa escovar a história a contrapelo” (BENJAMIN, 1994, tese VII). A posição benjaminiana coloca-se a favor daqueles que estão fora da narrativa do historicismo. O materialismo histórico olha à história daqueles que sofreram para manter os outros no poder, ou que foram derrotados e excluídos. Essa recusa encontra seu fundamento quando Benjamin, através do materialismo histórico, propõe ‘escovar a história a contrapelo’, para mostrar como foi e como mantem-se um sistema em que alguns tornam-se vitoriosos e outros jazem por terra. Caminhando na contramão dessa forma de

análise dos fatos, percebe-se, na crítica de Benjamin, principalmente nesse trecho da tese VII, não somente um significado histórico em que se vai contra a versão oficial dada pelo historicismo, mas principalmente um significado político. Para isso, não se deve esperar de forma inerte uma mudança, mas sim buscar-se-á lutar por ela. Não basta olhar a história de forma passiva, somente descrevendo os fatos e glorificando os vencedores como faz o historicismo. Deve-se entendê-la pela ótica do materialismo histórico, em que se analisa de forma crítica cada momento, e busca por esse movimento a libertação por meio da redenção. Seguindo esse viés, que é a opção de Benjamin, acaba-se por formular uma clara revolução contra os opressores.

É pintada novamente essa diferença entre o historicismo e o materialismo histórico na já citada tese XVI, onde Benjamin mostra através de uma metáfora como se estruturam esses dois modelos de análise histórica:

O historicismo apresenta a imagem “eterna” do passado, o materialismo histórico, faz desse passado uma experiência única. Ele deixa a outros a tarefa de se esgotar no bordel do historicismo, com a meretriz “era uma vez”. Ele fica senhor das suas forças, suficientemente viril para fazer saltar pelos ares o *continuum* da história (BENJAMIN, 1994, tese XVI).

A meretriz é colocada como a imagem de uma história imutável, em que o historiador chega ao passado e lá se deleita no prostíbulo do historicismo. Dela se torna um mero cliente, onde se deleita e se diverte com o que é apresentado pelos vencedores, não se esforça para olhá-la de forma crítica. Dessa forma, observa o passado como algo estático, sem vida, apenas como uma narrativa a ser transmitida, sem que ocorra qualquer reação, apenas como um vislumbre de um passado dito vitorioso. Por outro lado, aquele que permanece senhor de suas forças, sem se deixar possuir pela prostituta de um passado imutável é o materialismo histórico, que possui uma força capaz de mostrar a continuidade e a relação entre o passado e o presente. Pois, entende o papel daqueles que foram impedidos de contribuir com a construção histórica, mas que seu exemplo de luta nos dá a força para fazer do presente uma ligação com o passado, não como algo dado e estagnado, mas sim como algo possível.

A imagem recriada do passado na tese XVI, pode ser melhor entendida quando olhamos para a tese V, pois nela Benjamin coloca como o passado se apresenta a nós no tempo presente.

A verdadeira imagem do passado passa célebre e furtiva. É somente como imagem que lampeja justamente no instante de sua recognoscibilidade, para nunca mais ser vista, que o passado tem de ser capturado. “A verdade não nos escapará” – essa frase de Gottfried Keller indica, na imagem que o Historicismo faz da história, exatamente o ponto em que ela é batida em brecha pelo

materialismo histórico. Pois é uma imagem irrestituível do passado que ameaça desaparecer como cada presente que não se reconhece (BENJAMIN, 1994, tese V).

O passado vem a nós como um lampejo, como algo rápido que é reconhecido no presente. Não é algo que trazemos simplesmente à memória, mas sim a própria formação do presente. O passado como origem, que como a vida já não existente, é revivida e se faz presente pelo processo de recognoscibilidade. É um processo que deve se fazer presente, trazer o passado não como algo que já passou, como faz o historicismo, mas como algo presente, ativo no momento histórico em que estamos vivendo, não como forma de revivê-lo, mas sim como uma imagem capturada e utilizada, uma figura presente e que nos reconhecemos nela. “Portanto, a relação que se desenvolve nessa cognoscibilidade do passado no presente não é puramente temporal, como imediatamente aparenta, mas também dialética, imagética, monadológica, em sua imobilização (LEITE, 2013, p. 99).

O passado se apresenta a nós, dessa forma, é importante pensar como vamos analisá-la. Nesse sentido, Benjamin busca mostrar a diferença do método utilizado pelas duas correntes de interpretação histórica. Pois, através da forma como se avalia o tempo e os fatos, é que podemos utilizar a história como elemento que dê forças para a redenção dos oprimidos do passado e a luta contra a opressão do presente.

O historicismo culmina legitimamente na história universal. Em seu método, a historiografia materialista se distancia dela talvez mais radicalmente que de qualquer outra. A história universal não tem qualquer armação teórica. Seu procedimento é aditivo. Ela utiliza a massa dos fatos, para com eles preencher o tempo homogêneo e vazio. Ao contrário, historiografia marxista tem em sua base um princípio construtivo. Pensar não inclui apenas o movimento das ideias, mas também sua imobilização[...] (BENJAMIN, 1994, tese XVII).

A questão colocada na tese XVII pertence aos elementos qualitativos e quantitativos na forma de olhar o passado e escrever no presente a história universal. Conforme o historicismo vai armando uma história onde, cada vez mais, somam-se os elementos que visam aumentar os fatos, o materialismo histórico faz um movimento de pausa, olha e avalia teoricamente para o passado, buscando não o estudar de forma homogênea, mas avalia os seus momentos privilegiados. São estes, denominados por Benjamin, de mônadas, que seriam “momentos arrancados da continuidade histórica [...], ou seja, são concentrados da totalidade histórica” (LÖWY, 2005, p.131), que servem como forma privilegiada para parar e analisar o passado, obtendo assim uma chance de combater opressão.

Estes elementos presentes no método do materialismo histórico se caracterizam por uma rememoração que faz a ligação entre o passado e o presente.

Nesse contraste, é apresentado, por Benjamin, um elemento teológico que visa dar maior força a luta: “Nessa estrutura ele reconhece o signo de uma imobilização messiânica do acontecer, em outras palavras de uma chance revolucionária na luta a favor do passado oprimido” (BENJAMIN, 1994, tese XVII). O messianismo aqui apresentado caracteriza-se como uma interrupção da história, não mais simplesmente para avalia-la, ou retirar dela algum momento do passado que sirva de base para a luta contra a opressão, mas é a própria força que emana na luta do presente.

A partir da mônada, acontecimento de parada histórica, acontece a percepção de toda essa continuidade histórica marcada pela exploração e opressão dos mais fracos. Com essa percepção emana a energia do messianismo, que dá força para aqueles que vão contra essa continuidade histórica. A questão principal, apontada por Benjamin, é a própria imagem messiânica, porém diferente daquela apresentada pelo judaísmo. O messias não há de vir um dia, no final da história, mas é essa própria ruptura histórica marcada pela luta contra a acumulação do progresso do historicismo.

O tempo histórico como revolucionário

A ideia de revolução em um momento da história para Benjamin, assim como a sua concepção de messianismo, não é o fim dos tempos, mas a quebra da opressão por meio da revolução. Essa revolução se faz necessário dentro do próprio tempo presente, não se pretende criar uma nova era, ou escrever uma nova história, mas agir para fazer parar a continuidade de uma trajetória marcada por um tempo mecânico do progresso, onde a ideia do mecanicismo assume papel primordial na narrativa.

Na tese XV, é apontada a forma como se apresenta essa revolução, além de mostrar o exemplo de como o tempo histórico é essencial para essa mudança:

A consciência de fazer explodir o *continuun* da história é própria às classes revolucionárias no momento da ação. A Grande Revolução introduziu um novo calendário. O dia com o qual começa um novo calendário funciona como um acelerador histórico. No fundo, é o mesmo dia que retorna sempre sob a forma dos dias feriados, que são dias de reminiscência. Assim, os calendários não marcam o tempo do mesmo modo como que os relógios. Eles são monumentos de uma consciência histórica da qual não parece mais haver na Europa, há cem anos, o mínimo vestígio. A Revolução de julho registrou ainda um incidente em que essa consciência se manifestou. Terminando o primeiro dia de combate, verificou-se que em vários bairros de Paris, independente uns dos outros e na mesma hora, foram disparados tiros contra os relógios localizados nas torres. Uma testemunha ocular, que talvez deva à rima a sua intuição profética, escreveu:

“Qui le croirait! on dit qu’irrités contre l’heure

De nouveaux Josués, au pied de chaque tour

Tiraiient sur les cadrans pour arrêter le jour”³ (BENJAMIN, 1994, tese XV).

Ao longo da tese XV, é apontada a questão própria das classes revolucionárias, a capacidade de fazer explodir a revolução, e a partir de aí dar a continuidade da história, não mais por meio da opressão e da narrativa do historicismo. As classes revolucionárias não são somente os proletariados, mas todos aquelas que clamaram por redenção devido a opressão sofrida no passado. A partir do dia em que se começa o novo calendário, é colocado como aquele que pode unir tanto as vítimas do passado como as do presente, juntamente com a classe revolucionária, pois, “o primeiro dia integra todo o tempo anterior. Por quê? Talvez porque, nesse dia, se encontrem ‘condensados’ todos os momentos de revolta do passado, toda a riqueza da tradição dos oprimidos” (LÖWY, 2005, p. 124).

Os elementos que aparecem na tese XV destacam e diferenciam a relação do tempo vazio e homogêneo, do tempo histórico e heterogêneo. O Calendário representa a memória, a lembrança dos dias de feriados, que se apresentam a nós como a consciência do tempo histórico. São dias qualitativos, carregados de memórias e ao mesmo tempo de presente. São eles que mantêm viva a presença daqueles que clamaram por uma força redentora e emancipatória. Por outro lado, Benjamin utiliza a imagem do relógio, para caracterizar o tempo mecânico e quantitativo, que vale pelo seu número. Por esse motivo, traz o exemplo dos revoltosos que atiraram contra os relógios, que representam esse modelo de tempo, que marcam a ação dos opressores e representa a própria narrativa do historicismo. Busca-se então caracterizar e resgatar a consciência do tempo histórico, heterogêneo e carregada de sentido.

O ato dos revolucionários que atiraram nos relógios durante a revolução de julho de 1830 representa, aos olhos de Benjamin, essa consciência. Mas, nesse caso, não é o calendário que se confronta com o relógio: é o tempo da revolução que ataca o tempo mecânico do pêndulo. A revolução é a tentativa de interromper o tempo vazio, graças à interrupção do tempo qualitativo, messiânico – como Josué, segundo o antigo testamento, suspende o movimento do sol, para ganhar o tempo necessário à sua vitória (LÖWY, 2005, p. 126).

Fica claro a forma de consciência do tempo histórico defendida por Benjamin. Ela se caracteriza como um tempo qualitativo, marcado pelo fim da opressão através

³ Em francês no texto:

Quem poderia imaginar! Dizem que irritados contra a hora
Novos Josués, ao pé de cada torre
Atiraram nos relógios para parar o dia (LÖWY, 2005, p.123)

da luta revolucionário que ganha a sua força através da concepção do tempo messiânico. Porém, esse messianismo não pode ser entendido como algo pertencente a uma religião específica, como por exemplo ao judaísmo ou ao cristianismo, mas é uma força que no momento da mônada, em que se toma consciência da opressão sofrida, impulsiona a luta e leva a revolução no tempo histórico.

Na tese XVIIa⁴, Benjamin reconhece o tempo messiânico presente no combate da sociedade sem classes, sendo ela, a forma secularizada em que o messianismo se apresenta:

Marx secularizou a representação do tempo messiânico na representação da sociedade sem classes. [...] Uma vez definida a sociedade sem classes como tarefa infinita, o tempo homogêneo e vazio transformava-se, por assim dizer, em uma antessala, em que se podia esperar com mais ou menos serenidade a chegada de uma situação revolucionária. Na realidade, não há um só instante que não carregue consigo a sua chance revolucionária – ela precisa apenas ser definida como uma chance específica, ou seja, como chance de uma solução inteiramente nova em face de uma tarefa inteiramente nova. Para o pensador revolucionário, a chance revolucionária própria de cada instante histórico se confirma a partir da situação política. Mas ela se lhe confirma não menos pelo poder-chave desse instante sobre um compartimento inteiramente determinado, até então fechado, do passado. A entrada nesse compartimento coincide estritamente com a ação política; e é por essa entrada que a ação política, por mais aniquiladora que seja, pode ser reconhecida como messiânica. (A sociedade sem classes não é a meta final do progresso na história, mas, sim, sua interrupção, tantas vezes malograda, finalmente efetuada.) (BENJAMIN apud LÖWY, 2005, p. 134).

Apesar de Benjamin utilizar e considerar o messianismo, um termo teológico, de suma importância, ele não considera a secularização, por meio da sociedade sem classes, como algo desfavorável, pelo contrário, a coloca como uma situação legítima, e até mesmo necessária para a revolução. Dentro do ideal de Marx, da sociedade sem classes, abre-se as portas para uma ação política em que existe todo um fundamento já apresentado nas teses analisadas anteriormente, seja pela redenção dos oprimidos do passado, pela revolução dos oprimidos do presente, o instante de percepção da história pela mônada ou a forma de analisar a história pelo materialismo histórico. Todos esses elementos, segundo Walter Benjamin, devem possuir uma energia subversiva do messianismo. Ele parte da ideia de que cada

⁴ A tese XVIIa foi descoberta mais tarde pelo filósofo Giorgio Agambe. Walter Benjamin pretendia incluí-la na versão final das teses, pois foi produzido de forma autônoma. Essa tese não aparece em BENJAMIN, W., *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Tradução Sérgio Paulo Rouanet, 7ª ed, São Paulo: Brasiliense, 1994. (Obras escolhidas; v.1). Recorri a tradução realizada na obra de Michael Löwy: LÖWY, Michael, *Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses "Sobre o conceito de História"*, São Paulo: Boitempo, 2005.

momento histórico possui uma potência revolucionária, e que necessita ser realizada para assim efetuar-se, ou seja, ir contra a concepção do historicismo e do tempo mecânico, homogêneo e vazio, que considera a história como um progresso, e não visa mudança, mas apenas um andar gradual e acumulativa do tempo.

É no tempo histórico que há de ocorrer a revolução, segundo Benjamin, num momento único, aquele momento em que é arrancado do meio da continuidade história e se revela tudo o que há, a mônada. Na tese XVIII, Benjamin volta a caracterizá-la, mas agora relacionando-a fortemente com o tempo messiânico e colocando-a paralela com a história da humanidade frente toda a história universal:

Comparados com a história da vida orgânica na terra’, diz um biólogo contemporâneo, ‘os míseros 50 000 anos do *homo sapiens* representam algo como dois segundos ao fim de um dia de 24 horas. Por essa escala, toda a história da humanidade civilizada preencheria um quinto do último segundo da última hora.’ O ‘agora’, que como modelo do messiânico abrevia num resumo incomensurável a história de toda a humanidade, coincide rigorosamente com o lugar ocupado no universo pela história humana (BENJAMIN, 1994, tese XVIII).

Não é citada, na tese XVIII, de forma explícita a palavra mônada, mas o seu significado de abreviação histórica apresenta-se de forma clara. O agora, o tempo que há no exato momento, caracteriza-se como modelo messiânico, que abrevia toda a história da humanidade, fazendo com que possamos percebê-la como um todo. Esse breve instante, é capaz de salvar toda a humanidade, pelo fato de ser um modelo messiânico. Mas essa salvação não vem pelo viés religioso, mas sim pelo sentido da redenção, pois nele se resume toda uma tradição de opressão, que ao mesmo tempo caracteriza-se como uma história de luta e resistência.

Esse olhar sobre a resistência aparece junto com a opressão no momento da mônada. A questão principal elencada nas teses é sobre qual a forma central de opressão que Benjamin aborda. Percebe-se, que na análise, se sobressai a forma de estudar a história através das correntes do historicismo e do materialismo histórico, e pela luta entre os opressores e os oprimidos. Porém, o espírito messiânico que surge como uma força para lutar contra a opressão, pode ser caracterizada da melhor forma possível no tempo histórico em meio a uma revolução contra a sociedade de classes. Aquilo que na tese XVIIa é apresentado de forma clara, como sendo a secularização do tempo messiânico por Marx através da imagem da sociedade sem classes, perpassa todo o documento das teses ‘Sobre o conceito de história’. “Trata-se de uma referência política e histórica decisiva, que serve de objetivo para o combate dos oprimidos e de critério para julgar os sistemas de opressão do passado e do presente” (LÖWY, 2005, p.137). É no conceito de sociedade sem classes que o tempo histórico possui o seu ideal revolucionário, e contempla toda a sua carga messiânica, capaz de salvar toda a humanidade.

Considerações finais

Mediante o exposto ao longo deste artigo, percebe-se que o historicismo, para Benjamin, é a pura representação de um tempo histórico vazio, imóvel e homogêneo, pois acarreta simplesmente um olhar sobre o passado, e vislumbra um progresso que fundamenta a opressão sobre as pessoas mais pobres. Ou seja, podemos caracterizá-lo como uma corrente histórica que narra somente a versão dos vencedores e em nada abrange aqueles que foram explorados e vencidos. Por sua vez, o materialismo histórico possui uma relação diferente com o passado, pois é através da narrativa que denuncia a opressão sofrida que se baseia as ações da luta de classes do presente. Podendo assim, realizar a redenção das vítimas do passado através dessa luta e na busca de uma sociedade sem classes, caracterizando-se como uma sociedade sem opressão.

Walter Benjamin utiliza de Marx a ideia da sociedade sem classes, porém possui um olhar diferente dele. Em Marx ela aparece como uma força revolucionária secularizada, em Benjamin ela é caracterizada como messiânica, não pelo viés religioso, pois acredita que à secularização é algo legítimo e necessário, mas sim pela sua energia subversiva que encontrasse de forma oculta na sociedade, podendo ser capaz de dar o fundamento no momento histórico à revolução contra a opressão. Esse fundamento encontrasse presente no momento da mônada, onde toda a história é vislumbrada através de um momento em que se abrange a sua totalidade. Esse vislumbre faz com que se perceba a opressão sofrida no passado, e ela acaba por se tornar a força propulsora para a luta pela sociedade sem classes do presente e a busca de redenção das vítimas do passado.

125

Referências

- BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de história. *In: Obras escolhidas I: Magia e Técnica, Arte e Política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Trad. S.P. Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- CANTINHO, Maria João. *O messianismo ou a história como dissidência na obra de Walter Benjamin*. Prática da história [on-line], 2017, nº 05, p. 115 a 132. Disponível em: <www.praticasdahistoria.pt> Acessado em: 27 de abril de 2019.
- LEITE, Augusto Bruno de Carvalho dias; REIS, José Carlos. *A ideia de história em Walter Benjamin [manuscritos]: passado, a forma e a tradução*. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências, 2013.
- LÖWY, Michel. *Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses “sobre o conceito de história”*. Trad. W.N.C. Brant. São Paulo: Boitempo, 2005.
- LÖWY, Michel. “A Contrapelo”. A concepção dialética da cultura nas teses de Walter Benjamin. *Lutas Sociais* [online], 2010, nº 25/26, p. 20 a 28. Disponível em:

O tempo histórico revolucionário presente nas teses “sobre o conceito de história” de Walter Benjamin

<<http://www4.pucsp.br/neils/downloads/Vol.2526/michael-lowy.pdf> > Acessado em: 27 de abril de 2019.

Submissão: 15. 02. 2020 / Aceite: 30. 08. 2020

“Temo, sendo uma, tornar-me duas”: a consciência moral em Sócrates e Hannah Arendt

“I fear, being one, becoming two”: moral conscience in Socrates and Hannah Arendt

TAÍS PAULA RIGO¹

Resumo: Esta pesquisa tem por interesse desenvolver um estudo acerca do que motiva o agir moral. Nossa hipótese é de que a consciência é tal elemento motivador. Para tanto, a investigação se dará a partir de alguns diálogos platônicos, que apontam indícios da descoberta da consciência moral. Voltar-nos-emos também à pensadora Hannah Arendt, que desenvolveu estudos sobre esta temática, recorrendo exatamente à figura de Sócrates. As principais obras que são objeto desse estudo são: *A República* e o *Górgias* de Platão; *Responsabilidade e Julgamento* de Hannah Arendt. Acredita-se que o presente estudo trará para o leitor uma melhor compreensão acerca do mecanismo motivador das ações morais.

Palavras-chave: Consciência moral. Diálogo consigo mesmo. Motivação moral.

Abstract: This research aims develop a study about what motivates moral actions. Our hypothesis is that consciousness is the motivating element. To this end, the investigation will be based on some Platonic dialogues, which show evidence of the discovery of moral consciousness. We will analysis the thinker Hannah Arendt, who developed studies on this subject, using the Socrates. The main works that are the object of this study are: Plato's *Republic* and *Gorgias*; Hannah Arendt's *Responsibility and Judgment*. It is believed that this study will give the reader a better understanding of the motivating mechanism of moral actions.

Keywords: Moral conscience. Dialogue with yourself. Moral motivation.

Introdução

Um homem contava que ao estar em Genebra, em torno do lago, aproximadamente duas horas da manhã, viu uma banca de jornais; e eram jornais pagos. Procurou pelo jornaleiro e não o encontrou; logo, percebeu que não havia jornaleiro. Na verdade, pagar ou não pagar o jornal, ao que tudo indica, era uma questão moral: ele poderia pegar o jornal, levar para casa e não honrar seu compromisso de paga-lo; ou então, ele poderia pegar o jornal, colocar o dinheiro na banca de jornais e leva-lo para casa. Não havia vigilância, não havia o olhar externo; era uma questão de decisão própria. Diante desta situação, nos surge a questão: o que o motivaria a agir moralmente? O que o motivaria a pagar o jornal ao invés de não o pagar? Porque não simplesmente levar o jornal para si, se ninguém soubesse de sua omissão no pagamento?

¹ Graduada em Filosofia-Licenciatura (2018) pela Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS); Pós-graduanda em Ciências Humanas pela Universidade de Passo Fundo (UPF). E-mail: taispaularigo@gmail.com.

Claro, essa situação não envolve alto valor em dinheiro, mas envolve uma grande questão moral: são duas opções de escolha: pagar ou não pagar. Essa escolha pode ocasionar pelo menos quatro sentimentos diferentes no homem: primeiro, o homem pode pagar o jornal e sentir-se bem por ter cumprido seu papel de bom cidadão; segundo, o homem pode pagar o jornal e não sentir-se bem, porque o fez unicamente pelo medo da vigilância e do olhar externo; terceiro, o homem pode não pagar o jornal e sentir-se bem, ou até sentir-se muito melhor, mesmo sem honrar seu compromisso de pagar; quarto, o homem pode não pagar o jornal e sentir-se culpado ou arrependido por não ter honrado seu compromisso. Nesta situação e em muitas outras que vivenciamos em nosso dia-a-dia, ocorrem-nos algumas dúvidas: será que todos os que cometem injustiças sentem-se culpados? Qual é o motivo ou diferencial pelo qual alguns, se sintam culpados pelas injustiças que cometeram e outros não?

No *Livro II* da *República* de Platão, o personagem Glauco, interlocutor de Sócrates, busca convencer-nos que a vida injusta é melhor que a vida justa, supondo que o homem pratica a justiça a contragosto e por não ter condições de praticá-la injustamente. Ele supõe que, se caso fosse dado ao homem justo a possibilidade de fazer o que bem entendesse, o encontrariam perseguindo o mesmo caminho do homem injusto. O suposto é de que, sem vigilância, sem o olhar externo, ao fim e ao cabo, o homem justo igualar-se-ia ao injusto. Pois, se o homem tivesse a possibilidade de fazer tudo o que quisesse, na certeza de que nem as leis nem ninguém (nem mesmo os deuses) teria conhecimento de uma tal má ação, não teria razão para agir moralmente. Em outras palavras, o homem não teria motivo algum para pagar o jornal, no nosso exemplo anterior, se não houvessem fatores externos que o motivassem a fazê-lo. Sem os fatores externos, porque o homem agiria como tal, sendo justo ao invés de injusto? Ou no nosso exemplo, pagando o jornal ao invés de não o pagar? O que motivá-lo-ia a ser justo, correto, honesto, mesmo com a possibilidade de ser o oposto e tirar vantagem disso sem ninguém saber? Nesta perspectiva, em suma, simplesmente parece não haver motivo para a ação ou o comportamento moral.

Agora, pensemos: se o homem precisa de vigilância ou do olhar externo para não cometer injustiça, ele é, de fato, um homem justo? Parece-nos que, se há a necessidade de vigilância ou do olhar externo para que o homem não cometa injustiça, esse homem não é justo; pois, ao estar sozinho, sem vigilância alguma, será injusto. Diante de tais questionamentos, podemos pensar na sugestão de Glauco, a qual indica que a melhor maneira de o testar – se o homem é justo ou injusto – é dando-lhe o poder que Giges possuiu. Giges era um pastor do antigo reino da Lídia; seu poder era excepcional: ele tinha um anel que o tornava invisível, o possibilitando de fazer qualquer coisa, na certeza de que não seria visto por ninguém – semelhantemente ao homem que se encontrava em frente a banca de

jornais, sem vigilância, sem o olhar externo. Giges, utilizando-se de seus poderes, advindos do anel, seduziu a rainha e, com o auxílio dela, assassinou o rei e usurpou o trono, iniciando seu reinado. Percebemos que Giges, com a certeza de não ser punido, nem visto pelos outros homens, não se importou em cometer mal algum. Esse mito – presente no *Livro II da República*, o qual examinaremos adiante – nos permite fazer o seguinte questionamento: se tivéssemos o poder que Giges possuiu, com a possibilidade de fazer tudo a nosso bel prazer, tomando, sem receio, tudo o que quiséssemos, matando ou libertando quem desejássemos, unindo-nos sexualmente com quem nos agradasse, qual a razão de não o fazer, isto é, de agir moralmente?

Sócrates encontrou um mecanismo motivador para o controle moral de nossas ações, que atua como prevenção das práticas imorais, uma suposta descoberta da própria consciência, que motiva o homem a agir moralmente mesmo com a possibilidade de fazer o oposto, ou seja, de tirar proveito para si e passar despercebido do olhar vigilante dos outros.

Assim, esta pesquisa tem por interesse desenvolver um estudo acerca do que motiva o agir moral. Nossa hipótese é de que a consciência é tal elemento motivador. Portanto, o foco não é fundamentar o que tomamos por certo ou errado, mas sim dedicarmo-nos à questão da escolha propriamente dita. Para tanto, a investigação se dará em torno da análise dos diálogos platônicos, aqueles socráticos, especificamente o *Livro II da República* e o diálogo *Górgias*, que aponta indícios da descoberta da consciência moral. Faremos isso recorrendo à pensadora Hannah Arendt, que desenvolveu estudos sobre esta temática, recorrendo exatamente à figura de Sócrates. A partir dessa leitura, tentar-se-á mostrar que Sócrates descobriu a consciência moral, ainda que ele não tenha empregado essa expressão, identificando-a como um mecanismo para o controle moral de nossas ações.

129

Questões morais socrático-platônicas em *A República*

A República é um dos mais extensos entre todos os escritos de Platão; é dividida em dez livros que discutem grandes temas da filosofia. É importante considerar a possibilidade de que a filosofia antiga não fosse tomada apenas como discursos e investigações teóricas, mas como modo de vida²; neste sentido, Platão busca, em *A República*, construir uma cidade ideal, justa e feliz. Dentre todas as discussões presentes na obra, nos dedicaremos, especificamente, ao *Livro II*, que além de buscar a definição de justiça, apresenta um elemento essencial da filosofia socrático-platônica: a questão sobre a motivação do agir moral.

² Esta tese, de que a filosofia antiga é sobretudo um modo de vida, foi defendida por Pierre Hadot, que a descreve assim: “Viver de modo filosófico é, principalmente, voltar-se para a vida intelectual e espiritual, realizar uma conversão que põe em jogo “toda a alma”, isto é, toda vida moral.” (HADOT, 2010, p.102)

No início do *Livro II*, Glauco, interlocutor de Sócrates, manifesta sua insatisfação com a exposição sobre a justiça e a injustiça proferida até então (no *Livro I*). Por esse motivo, propõe continuar a discussão posicionando-se a favor da vida injusta, com objetivo de ouvir Sócrates falar como a justiça é superior à injustiça. Para tanto, Glauco estabelece três metas: primeiro expor sobre a natureza e a origem da justiça; segundo expor que os que praticam a justiça o fazem a contragosto e pela impossibilidade de praticar a injustiça; terceiro, expor que quem age de forma injusta o faz com razão, pois a vida do injusto é melhor que a do justo. Abordaremos esses três principais pontos, contudo focaremos mais especificamente no segundo, pois compreende o cerne do nosso problema, a saber, a motivação para o agir moral.

No primeiro caso, a origem da justiça, concluiu-se que a justiça é um acordo firmado entre os homens, não por apreciarem a justiça em si mesma, mas por precaução, isto é, o homem firma o acordo por medo de sofrer injustiça caso não puder evita-la.

No segundo caso, Glauco propõe que o homem pratica a justiça a contragosto e por não ter condições de praticar a injustiça. Ele faz a seguinte suposição: se permitissem que um homem justo e um homem injusto fizessem o que bem entendessem, encontrariam o justo perseguindo o mesmo objetivo do injusto, isto é, o homem de bem percorrendo o mesmo caminho que o homem injusto. Isso aconteceria, afirma Glauco, pois também o homem justo se encontra impulsionado a querer sempre mais, tal como o injusto. Este impulso existe em toda natureza humana, mas é limitado pela força e pela lei; ele afirma: “[...] a natureza toda procura como um bem, mas que, por lei e por força, se reduz ao respeito e à igualdade” (Pl., *R.*, 359c). Assim, “o homem justo” é “justo” apenas quando lhe são impostos limites; caso contrário, se lhe fosse permitido praticar o que lhe agrada, igualar-se-ia ao injusto.

Com a suposição de Glauco surgem-nos algumas questões: se o homem fosse justo apenas quando observado, ele seria realmente um homem justo? Se fossem necessários fatores que o vigiassem ou que o impedissem de praticar injustiça, ele não seria, de fato, um homem injusto, apenas parecendo ser justo? Para testar tais homens, Glauco considera que a melhor maneira de os provar seria dando-lhes o poder que Giges possuiu, conforme o seguinte mito – um verdadeiro “experimento mental” – por ele narrado.

Giges era um simples pastor do antigo reino da Lídia. Certo dia, durante uma forte tempestade, houve um tremor de terra e abriu-se uma fenda no solo bem perto de onde ele estava. Admirado ao ver tal coisa, desceu por lá e contemplou, entre outras fantasias que aí estavam, um grande cavalo de bronze, oco, com algumas aberturas. Dentro dele jazia um cadáver, completamente despido, a não ser por um belo anel de ouro em sua mão. Giges pôs o anel no próprio dedo, sem saber a

surpresa que lhe esperava. Dias depois, ocorreu a assembleia regular dos pastores, que deviam apresentar ao rei um relatório mensal sobre o estado dos rebanhos. Ali sentado entre os outros, Giges virou inadvertidamente a pedra do anel para dentro de sua mão e percebeu que tinha ficado invisível para os demais, que falavam dele como se ele não estivesse presente. Logo, voltou a virar a pedra para fora da mão e voltou a ficar visível. Prudente, repetiu a experiência e o efeito foi o mesmo: “virando o engaste para dentro, ficava invisível; para fora, visível” (Pl., R., 360a). Tratou, então, de convencer a assembleia a enviá-lo ao palácio real para apresentar o relatório ao rei. Assim que chegou à corte, Giges, usando seus novos poderes, seduziu a rainha e com o auxílio dela assassinou o rei e usurpou o trono, iniciando seu reinado.

Percebemos, através desse mito, que Giges passou despercebido (invisível) aos outros na prática de tais ações. E com a certeza de não ser punido pelas leis, nem visto pelos outros homens, não se importou em cometer mal algum. Diante desse mito, pensemos na seguinte situação: se tivéssemos o anel de Giges, ou seja, se pudéssemos passar despercebidos de tudo, sem a restrição das leis, sem o olhar de outro (homem ou deus) sobre nós mesmos, qual a razão de agir moralmente? É neste contexto que Glauco afirma que o homem não é justo voluntariamente, mas pela incapacidade de cometer injustiça, pois se um homem pudesse fazer o que quisesse, passando despercebido em tudo e de todos, ele não teria qualquer razão para ser justo. Com base no mito de Giges, Glauco supõe a seguinte situação:

Se, pois, existissem dois anéis desta espécie e se o justo recebesse um, e o injusto, outro, nenhum dos dois seria, ao que se pensa, de natureza tão diamantina a ponto de perseverar na justiça e ter a coragem de não tocar no bem de outrem, já que poderia tomar sem receio, na ágora, tudo o que quisesse, introduzir-se nas casas para unir-se a quem lhe agradasse, matar ou libertar da prisão quem bem entendesse e fazer tudo a seu bel-prazer, convertido como que num deus entre os homens. Procedendo assim, nada o distinguiria do mau: ambos tenderiam para o mesmo fim. E citar-se-ia isso como a grande prova de que ninguém é justo voluntariamente, mas por coerção, não constituindo a justiça um bem em si, pois quem se crê capaz de cometer a injustiça a comete. (Pl., R., 360b-c)

Glauco, com efeito, afirma que se alguém tivesse o poder que Giges possuiu não seria capaz de preferir a justiça ao invés da injustiça; e se caso preferisse não usufruir ao invés de usufruir de tal poder, “[...] pareceria o mais infeliz dos homens, e o mais insensato, aos que tomassem conhecimento de sua conduta” (Pl., R., 360d). Contudo, Glauco pondera que, se este homem estivesse na presença dos demais, eles louvariam sua decisão de não cometer injustiça, mesmo sendo capaz de cometê-la, mas o fariam não por louvarem a justiça em si mesma, mas por medo de serem eles próprios vítimas de injustiça.

Por conta disso, o Mito do Anel de Gíges torna-se um dos elementos mais importantes do nosso estudo, pois através dele é imaginada uma situação na qual o homem é isento de qualquer punição, de qualquer olhar sobre ele, e por isso sente-se livre para praticar qualquer ação sem que ninguém tenha conhecimento de sua prática. Pensando nesta situação, compreendemos porque Glauco afirmava certeza ao dizer que ninguém é justo voluntariamente, pois todo e qualquer homem justo igualar-se-ia ao injusto, já que não teria nenhuma razão que o motivasse a agir moralmente. É frente a essa mesma situação que Sócrates descobre um fator que motivaria o homem agir moralmente, isto é, que o motivaria a ser justo mesmo com a possibilidade de ser injusto. Essa descoberta apresenta-se na obra *Górgias*, a qual analisaremos logo adiante.

O terceiro caso, no qual afirma-se que tem razão aquele que age injustamente, pois a vida do injusto é mais feliz do que a do justo, Glauco opõe a vida do homem justo à vida do injusto, com o objetivo de demonstrar que vale mais a pena ser injusto e parecer justo do que ser realmente justo. O valor atribuído à injustiça nesta situação é que o homem injusto pode fazer tudo a seu bel-prazer, tirar proveito disso e parecer justo aos olhos dos outros.

Agora, pensemos nesta figura de homem exposta por Glauco, para a qual o acordo firmado não se deu pelo apreço à justiça em si mesma, mas pelo medo de sofrê-la caso ele fosse incapaz evitá-la; podendo fazer tudo o que bem entender, na certeza de não ser flagrado pelo olhar de outrem; podendo, acima de tudo, ser injusto e tirar proveito disso, ao parecer justo aos olhos dos outros, tal como no Mito do Anel de Gíges, qual a razão que ainda motivaria esse homem a agir moralmente?

Diante de todas essas questões, analisemos a obra *Górgias* na qual, inicialmente, propõe-se uma discussão acerca da retórica, mas no decorrer do texto logo constatamos que o diálogo vai muito além de definir a retórica e sua utilidade e essência; nele emerge a questão ética grega fundamental: qual é o melhor modo de viver? O desafio de Sócrates, neste sentido, é demonstrar que a justiça é superior à injustiça, e sem dúvida, o homem justo é mais feliz que o injusto.

Questões morais socrático-platônicas no *Górgias*

O *Górgias* é um dos diálogos de Platão que põe Sócrates em cena pouco antes de sua morte. Fazem parte desse diálogo Sócrates e seu discípulo Querefonte, Górgias e seu discípulo Polo e também Cálicles; esse último é possivelmente um personagem fictício. Querefonte, assim como Sócrates, segue o modelo dialógico de pergunta e resposta; Górgias, Polo e Cálicles desempenham o papel de interlocutores de Sócrates. O interesse inicial está voltado para a definição da retórica, contudo a discussão vai além da tentativa de definir o que essa suposta arte

e seu artífice são³. No decorrer do diálogo, o desafio socrático será demonstrar que a justiça é superior à injustiça. Desta forma, o *Górgias* torna-se importante para nosso estudo, na medida em que ele não apresenta apenas a busca pela definição da retórica, mas compõem-se de discussões morais, nas quais Sócrates insiste na necessidade de examinar, e refletir criticamente sobre como devemos agir.

Uma das questões fundamentais nos diálogos platônicos é: de que modo podemos melhor viver? Então, direta ou indiretamente, uma das pretensões socrático-platônicas é investigar sobre qual é o melhor modo de se viver. No *Górgias*, em especial, ficam visíveis os dois pontos que se contrapõem: a sofística, da qual a retórica faz parte, e a vida filosófica, na imagem de Sócrates. As duas condições se apresentam de forma que, de um lado, está o sofista Górgias, considerado um dos maiores mestres da retórica, com seu discípulo Polo e também Cálicles, que representa um ambicioso político ateniense; estes se colocam como advogados de defesa da retórica. Eles identificam a retórica como uma das melhores coisas existentes entre os homens, pois é capaz de conquistar poder e liberdade entre eles, a fim de persuadir e influenciar fortemente nas decisões políticas da cidade e nos interesses particulares de cada um. A retórica, desta forma, era utilizada com o objetivo de alcançar uma existência afortunada, na qual, através do discurso, era possível persuadir qualquer um, sobre qualquer coisa. De outro lado está o filósofo Sócrates, que pretende compreender qual a verdadeira natureza da retórica, mais especificamente, o emprego, a utilidade e o objeto da retórica; uma de suas considerações acerca dela se expressa quando ele afirma não ser ela uma arte, mas apenas algo que produz deleite e prazer aos homens. São várias as denominações que surgem acerca da retórica; ao passo que os interlocutores vão nomeando-a, Sócrates apresenta suas refutações, que encaminham o debate para uma discussão mais precisa, na qual envolve suas convicções e seus princípios morais, como diríamos hoje, e que definem seu modo de viver. Neste contexto, Sócrates busca persuadir seus interlocutores de que a justiça é superior à injustiça e que a felicidade está na vida virtuosa. É em vista dessas questões que o nosso estudo se desenvolverá. Para tanto, de início, identifiquemos algumas passagens do diálogo que apresentam os problemas morais envolvidos na discussão.

Górgias considera que a retórica é um dos maiores bens para os homens, na medida em que através dela é possível conquistar poder e liberdade (Pl., *Grg.*, 452d). Górgias, em defesa de seu ofício, afirma que a retórica deve ser utilizada em conformidade com a justiça, sendo então empregada de forma justa e não injusta. Górgias, ao afirmar isso, mostra que não é válido aos homens se utilizar de todos os meios para alcançar os fins almejados. Adiante, o interlocutor de Sócrates, Polo, em uma das passagens do diálogo, demonstra admiração pelo poder ilimitado do tirano;

³ A investigação consiste tanto na busca pela essência e pela utilidade da retórica como também nas atribuições do orador.

esta admiração introduz um dos problemas da prática da retórica. A posição de Polo não se apresenta da mesma forma que a de Górgias; para ele, Polo, a excelência (superioridade) do rétor consiste em poder, por meio da retórica, realizar todo tipo de ação, sendo ela justa ou injusta. Górgias, ao contrário, havia afirmado que não é válido realizar todo tipo de ação para alcançar os pretendidos fins. Mas Polo julga que a retórica, isto é, o poder que deriva dela, é o maior bem (incondicionado) para os homens, de forma que todos os meios são válidos para alcançar os fins almejados; motivo que atesta que a retórica não é regulada pelo princípio da justiça.

Percebemos que Polo demonstra seu apreço pela retórica na medida em que ela possibilita, àqueles que a usam, alcançar o que almejam, isto é, alcançar o que querem; para Polo, o homem que se utiliza desta arte tem grandioso poder, pois faz o que lhe parece melhor e o que quer na cidade. Contudo, Sócrates refuta-o, afirmando que, se ter grandioso poder é um bem para quem o possui, fazer “o que lhe parece melhor” ou fazer “o que quer” não é ter grandioso poder. Um dos fragmentos que constroem o argumento de Sócrates e indicam sua própria posição, ao refutar Polo, se apresenta da seguinte forma: quando o rétor e o tirano matam, roubam ou expulsam homens da cidade, eles o fazem presumindo que isso lhes seja benéfico ou o melhor; mas, e se isso, ao contrário de sua expectativa, acontece de lhes ser o pior, então eles não fazem o que querem, mas somente aquilo que lhes parece, pois ninguém quer coisas más para si. Portanto, mesmo tendo feito o que lhes pareceu ser o melhor, eles não fizeram o que quiseram. Diante desta constatação, Sócrates afirma que “fazer na cidade o que lhe parece”, não é ter grandioso poder, tampouco “fazer o que quer”. Então, o rétor e o tirano não possuem grande poder nas cidades, uma vez que grandioso poder é um bem para quem possui – o que se revelou não garantido, segundo o argumento de Sócrates.

Polo, ainda assim, não se convence com o argumento de Sócrates, pois está convicto de que “fazer o que quer na cidade” ou “o que lhe parece melhor” é ter grandioso poder. A fim de convencer Sócrates de seu equívoco, ele afirma que é uma posição invejável daquele que ocupa tal lugar; Polo interpela Sócrates: “Como tu, Sócrates, poderias preferir ser impossível a ser possível fazer na cidade o que te parece, e não invejarias alguém quando visses matando quem lhe parece ou roubando-lhe dinheiro ou encarcerando-o!” (Pl., *Grg.*, 468e). Sócrates, então, questiona-o se quando ele se refere a tais práticas está supondo que tal agente o faça de forma justa ou injusta. Polo responde que não importa se é de forma justa ou injusta; o que afirma é que é uma posição invejável, independentemente da forma que forem praticadas tais ações (Pl., *Grg.*, 469a).

É a partir destas passagens que fica mais visível a discussão moral presente no diálogo. Sócrates afirma que, de maneira alguma, devemos invejar, mas sim ter piedade daquele que se encontra nesta posição, isto é, do tirano ou do rétor que age como se fosse um tirano. Podemos perceber porque Sócrates afirma que devemos

ter piedade, ao invés de inveja, no passo em que ele expõe qual é o mal pior, mais digno de piedade e mais infeliz; podemos pensa-los na seguinte escala: (i) cometer injustiça; (ii) morrer de forma justa; (iii) matar injustamente; (iv) matar justamente; (v) morrer injustamente. Desta forma, Sócrates afirma: “Assim: o maior mal é cometer injustiça” (Pl., *Grg.*, 469b). Como já era de se esperar, Polo estranha a afirmação de Sócrates e o questiona: “Mas esse é o maior mal? Sofrer injustiça não é pior⁴?” (Pl., *Grg.*, 469b).

A afirmação de Sócrates, de início, não causa apenas estranhamento a Polo, mas também a nós mesmos. O que faz que Sócrates afirme que cometer injustiça é o maior mal? Polo, receoso, direciona a Sócrates outro questionamento: “Portanto, quererias antes sofrer injustiça do que cometê-la?” (Pl., *Grg.*, 469b), Sócrates responde: “Pelo menos eu não quereria nem um nem outro, mas se fosse necessário ou cometer injustiça ou sofrê-la, preferiria sofrer a cometer injustiça” (Pl., *Grg.*, 469b-c).

Tendo em mente a preocupação da filosofia socrático-platônica, exposta anteriormente, a qual se refere ao modo que podemos melhor viver, até aqui duas são as suposições de Sócrates que mais nos interessam: a primeira delas afirma que o maior mal é cometer injustiça, e sendo este o maior mal é também o mais infeliz; a segunda afirma que é melhor sofrer injustiça ao invés de a praticar, sendo que aquele que pratica injustiça estaria sendo injusto e, conseqüentemente, infeliz pois, a condição necessária para a felicidade é a justiça. Nesta perspectiva, percebemos que a discussão está centrada na definição de felicidade e sua relação com a justiça.

Levando-se em consideração tudo o que foi dito até então, Sócrates afirma que aquele que comete injustiça e que é injusto, conseqüentemente, é infeliz; mas, mais infeliz ainda é aquele que comete injustiça e não paga a justa pena, isto é, que não recebe punição pela injustiça que cometeu.

Sendo assim, Sócrates sugere àqueles que praticaram algum tipo de injustiça, buscarem a reparação através da justa pena. Então, se acaso alguém venha a praticar uma injustiça, o que conseqüentemente torna-o infeliz, poderá diminuir a sua infelicidade caso pagar a devida punição; aquele que comete algum tipo de injustiça nunca poderá ser um homem feliz, mas há a possibilidade de ser menos infeliz, pagando a justa pena.

É importante enfatizar que aquele que busca pagar a justa pena está fazendo um bem a si mesmo. A necessidade de pagar a justa pena não se dá por causa de motivos externos, como por exemplo o julgamento de outrem, mas por conta de seu próprio julgamento, isto é, do julgamento feito por si, que toma por réu a si mesmo. Isto parece significar que a sua infelicidade não se dá pelo que os outros vêem ou

⁴ Percebemos, aqui, que a discussão não versa apenas sobre qual é o mal pior, mas também sobre aquela que resulta numa vida mais infeliz e mais digna de piedade.

sabem, mas pela maneira que você se vê e sabe de si próprio, pela discórdia interior assim descrita: abriga-se em si mesmo um acusador e um acusado, um defensor e testemunhas de defesa e acusação. Desta forma, aquele que paga a justa pena ao cometer uma injustiça, estará fazendo um bem a si mesmo, pois, na medida em que ele é punido e sofre uma justa punição, ele sofre o que é belo e bom, sendo assim, beneficiado⁵ (Pl., G., 476a-479e).

As convicções morais de Sócrates, neste diálogo, se apresentam visivelmente; retomemos os três principais princípios por ele sustentados até aqui: (i) cometer injustiça é o mal pior; (ii) é preferível sofrer injustiça ao invés de cometê-la; (iii) uma vez cometida injustiça, o maior dos males é não a pagar. Percebemos que essas afirmações causam um certo estranhamento, pois não parecem ir ao encontro do que a maioria dos homens pensam; Cálicles manifesta-se, questionando Sócrates: “Pois, se falas sério, e tuas palavras são verdadeiras, a vida de nós homens não estaria de ponta-cabeça e não estaríamos fazendo, como parece, tudo ao contrário do que deveríamos fazer?” (Pl., *Grg.*, 481c). Certamente, Cálicles, ao fazer esta pergunta, expõe a dificuldade de conceber que o melhor modo de agir é da maneira que Sócrates tem proposto.

Podemos perceber a persistência de Sócrates frente a suas próprias convicções morais. Parece-nos que a partir delas ele busca tornar os homens melhores. Em uma das passagens, presente ao final do diálogo *Górgias*, Sócrates destaca seus argumentos centrais, enfatizando a necessidade de um homem bom de fato sê-lo e não apenas parecer bom. Ele demonstra importar-se, sobretudo, com que os homens objetivem sempre o justo e o bem⁶.

Entre tantos argumentos, porém, todos os demais foram refutados e somente este persiste, que é preciso ter maior preocupação para não cometer injustiça do que para sofrê-la; que o homem deve, sobretudo, preocupar-se em ser bom, e não parecer sê-lo, quer privada ou publicamente; que se alguém vier a se tornar mau em alguma coisa, ele deve ser punido; que tornar-se justo e, uma vez punido, pagar a justa pena, é o segundo bem depois de ser justo; que se deve evitar toda forma de adulação, em relação a si próprio ou aos outros, sejam esse poucos ou muitos; e que se deve empregar retórica e qualquer outra ação visando sempre o justo. (Pl., *Grg.*, 527b-c)

⁵ Na construção do argumento de que é melhor àquele que comete injustiça receber justa punição, é acordado que o justo é belo e bom na medida em que é justo, sendo que aquele que pune de forma justa faz o que é belo e bom, e aquele que sofre a punição justa, sofre o que é belo e bom, sendo, desta forma, beneficiado, tornando-se melhor (tornando sua alma melhor).

⁶ Segundo Pierre Hadot, Sócrates considera que: “[...] há apenas um mal, a falta de moral, há apenas um bem, um único valor, a vontade de fazer o bem, o que supõe que ele não recusa examinar sem cessar e rigorosamente sua maneira de viver, a fim de ver se ela é sempre dirigida e inspirada por essa vontade de fazer o bem” (HADOT, 2010, p. 64)

No entanto, dialogar não tem sido o suficiente para convencer todos os presentes em prol da ação justa; é necessário algo superior, que esteja em todos os homens e que motive o agir moral de cada um; é necessário algo que influencie na escolha individual propriamente dita. Nesta perspectiva, Sócrates parece ter encontrado um mecanismo positivo para o controle de nossas ações, que atua como prevenção das práticas imorais – uma suposta descoberta da própria consciência⁷. Sócrates, desta forma, encontra um artifício que atua como motivação para agir moralmente. Um dos indícios desta descoberta apresenta-se na passagem do diálogo *Górgias*; nela, afirma o mesmo personagem, em uma metáfora:

Aliás, ao menos eu julgo, excelente homem, que é melhor que minha lira, ou o coro do qual sou corego, seja desafinada e dissonante e que a maioria dos homens não concorde comigo e afirme o contrário do que digo, do que eu, sendo um só, dissone de mim mesmo e diga coisas contraditórias. (Pl., *Grg.*, 482b-c)

Nesta passagem percebemos, através de Sócrates, que a sua preocupação não se encontraria na contradição dele com as demais coisas mundanas, caso houvesse, fossem elas objetos, homens, deuses, leis ou regras, mas sim na concordância dele com ele mesmo, ou seja, na concordância dele com sua própria consciência⁸. Como vemos na passagem citada (*Górgias*, 482b-c), para Sócrates seria melhor que tudo à sua volta estivesse em disformidade, do que ele, sendo um só, estivesse em desarmonia consigo mesmo.

Hannah Arendt (2004) fez uma brilhante leitura contemporânea dessa passagem socrática presente no *Górgias*; é por essa leitura arendtiana que nos guiamos seguidamente. Naquele sentido de Sócrates, é como se eu pudesse iniciar um diálogo comigo mesma, um diálogo com a minha própria consciência⁹, e para que tal diálogo ocorra (sem contradição comigo mesma) é preciso que as minhas ações estejam em conformidade com os padrões morais estabelecidos e que eu os adote incondicionalmente. A consciência, diferente das leis e do olhar de outro, está

⁷ O termo “consciência” pode ser entendido pelo menos de dois modos: (i) reconhecimento de algo exterior (objeto, situação) ou interior (modificações do próprio eu); e (ii) conhecimento do bem e do mal. O segundo sentido é expresso pelo termo “consciência moral”, o qual nos referimos neste estudo. De modo geral a consciência moral “atua como “corretor”, com um caráter de sanção para os atos passados e um de antecipação de sanção para os atos futuros” (FERRATER, 2004, p. 556. Grifos do autor). Para alguns filósofos, como Sócrates, a consciência moral pode ser um dos aspectos do que é denominado *Daimon*, que se manifesta nos momentos decisivos da existência humana. (FERRATER, 2004, p. 550) Para Baertschi, a consciência moral pode ser compreendida como “a capacidade graças à qual seres dotados de razão percebem e conhecem o bem e o mal, o que lhes permite tanto evoluir e dirigir suas condutas quanto julgarem-se a si mesmos.” (BAERTSCHI apud CENCI, 2010, p. 81)

⁸ A consciência, aqui, se apresenta como uma voz interior ou como um tribunal interno, que incita o homem a certificar se o que pretende fazer ou fez merece aprovação ou não. (cf. CENCI, 2010, p. 82)

⁹ A consciência moral, descrita assim por Sócrates trata-se de “uma voz que se pronuncia sobre atos passados ou que adverte sobre a sanção de atos futuros”, conforme a formulação de Bilbeny. (apud CENCI, 2010, p. 82)

sempre potencialmente presente, oferecendo-se ao homem (a si mesmo) como uma permanente vigia.

Deste modo, o diálogo moral com a consciência se torna possível apenas quando se está só, pois é neste momento que me ocupo de mim mesma, que tenho um relacionamento comigo mesma, me tornando duas. É como se eu pudesse me ver com o olhar de outro e assim me interrogar. É distinto de quando estou com os outros, que apareço e sou vista da mesma forma, sendo uma só, sem consciência de mim mesma. Ao estar com os outros, a concentração se volta para os outros e não para mim, por isso sou uma só (cf. ARENDT, 2004, p. 251).

Portanto, a motivação para agir moralmente, ou seja, a hipótese que Sócrates teria suscitado para resolver esse problema, novamente descrita em termos pessoais, é: mesmo que eu possa passar despercebida de todos os outros, ainda assim preciso prestar contas comigo, a mim mesma. Em outras palavras, mesmo que os outros não saibam, eu mesmo sei sobre os atos que pratiquei. E sabendo dos atos praticados, ao estar sozinha, entro em um tipo de conversação comigo mesma, na qual, de um lado, sou acusadora e, de outro, defendo-me; isso, essa experiência de duplicidade, é indício da consciência moral – segundo extraímos das teses socrático-platônicas presentes no *Górgias*, em conformidade com a leitura delas feita por Hannah Arendt (2004). Neste sentido, a consciência moral se apresenta como um mecanismo em suas versões positiva e negativa, de motivação para o indivíduo agir moralmente; ela emerge e define-se, “quando o homem cumpre normas que regulamentam seus atos não mais submetendo-se passivamente à tradição e ao costume ou pelo temor dos deuses, ou simplesmente por conformar-se com a opinião dos outros, mas porque compreende o dever de cumpri-las” (VÁZQUEZ apud CENCI, 2010, p. 82). Assim, a consciência, em seu emprego moral, é fator determinante para a ação moral. A descoberta desse elemento, que atua como motivação para o agir moral dos indivíduos, e que está presente em todos a todo tempo, influencia na escolha propriamente dita, no modo de agir do indivíduo e, conseqüentemente, no seu modo de viver.

Hannah Arendt e as questões morais

Nesta seção faremos uma breve consideração acerca de dois textos presentes na obra *Responsabilidade e Julgamento* (2004) de Hannah Arendt: *Algumas questões de filosofia moral e Pensamentos e considerações morais*. Os dois textos lidam com conceitos muito amplos. O primeiro texto volta-se mais especificamente à questão da “consciência” como subproduto do pensamento. O segundo, volta-se mais pontualmente ao “pensamento” como exercício necessário para a consciência. A semelhança entre os dois textos apresenta-se, principalmente, na medida em que se valem de passagens presentes no diálogo platônico *Górgias*, o qual foi tratado

anteriormente. Através dessa obra, Arendt identificou as principais passagens que apontam indícios do mecanismo motivador para controle das ações morais.

No primeiro texto, *Algumas questões de filosofia moral* Arendt identifica as três principais sentenças de Sócrates presente no *Górgias*: (i) cometer injustiça é o mal pior; (ii) é preferível sofrer injustiça ao invés de cometê-la; (iii) uma vez cometida injustiça, o maior dos males é não pagá-la. Essas afirmações, aparentemente paradoxais, tem um valor moral muito forte e acabam indo contra os princípios básicos que costumam orientar o pensamento humano. Voltemo-nos ao exercício mental de pensar tais sentenças, inserindo-nos como pactuantes do pensamento e praticantes dessas ações; isto é, consideremos a injustiça o maior mal, preferindo sofrer injustiça ao invés de comete-la e tendo ciência que uma vez cometida a injustiça é preferível pagar a justa pena ao invés de não a pagar. Tais afirmações, de fato, causam antipatia e estranhamento. Os interlocutores de Sócrates buscam refutá-las de todas as formas, e nós, como leitores, buscamos compreender o motivo que faz com que Sócrates pense desse modo.

Arendt identifica passagens nos diálogos de Platão que apresentam indícios da motivação para o agir moral, quer dizer, a razão que Sócrates teria suscitado para afirmar que é preferível sofrer injustiça ao invés de comete-la, que é melhor pagar a justa pena ao invés de a não pagar, e que a justiça sobrepõe a injustiça. As passagens identificadas por Arendt, presentes no diálogo *Górgias*, são as seguintes: primeira, “não estará de acordo consigo mesmo, mas que durante toda a sua vida vai contradizer-se a si mesmo”; segunda, “seria melhor para mim que a minha lira ou um coro que eu dirigisse fossem desafinados ou estridentes, com dissonâncias, e que multidões de homens discordassem de mim, do que eu, sendo um só, estivesse em desarmonia comigo mesmo e me contradissesse” (ARENDDT, 2004, p. 154). Arendt indica que a expressão-chave dessa última sentença se apresenta quando Sócrates diz “sendo um só”. O “sendo um só” porta consigo a ideia de que, mesmo “sendo uma só” [indivíduo], não sou simplesmente “uma”, pois sou um “eu” e me relaciono com esse “eu”. Essa relação entre eu e eu mesma acontece em forma de diálogo, e neste sentido, mesmo sendo “uma só”, sou “duas-em-uma”, pois traço um diálogo comigo mesma. Por ser “duas-em-uma”, pode haver harmonia ou desarmonia entre as partes, entre os meus dois “eus”. Conforme vimos na última sentença de Sócrates, é preferível estar em desarmonia com as coisas exteriores a si, com os outros, do que em desarmonia consigo mesmo, isto é, em contradição consigo mesmo. Isso se segue pelo fato de que, se estou em desarmonia com as coisas exteriores a mim, posso me afastar delas; agora, ao estar em desarmonia comigo mesma, não posso me afastar de mim mesma.

A grosso modo, o medo da contradição consigo mesmo é o fator que motivaria os indivíduos a agirem moralmente. Contudo, Arendt identifica uma falha no mecanismo socrático-platônico, pois a desarmonia consigo mesmo só é possível na

medida em que o indivíduo possui um diálogo consigo mesmo – uma interação consigo mesmo. E essa interação muito provavelmente não está presente em todos os indivíduos. Quando o homem pratica o diálogo consigo mesmo e a interação consigo mesmo, alcançado através do pensamento, mesmo que a má ação por ele cometida permaneça oculta aos olhos dos homens e dos deuses, não permanece oculta de si mesmo – isto é, daquele que praticou a ação. Agora, naquele que não exercita a atividade de pensar, e por isso não possui um diálogo consigo mesmo (uma interação consigo mesmo), a má ação permanece oculta aos olhos dos homens, dos deuses e de si mesmo. Segundo Arendt o mal significa a perda dessa capacidade de dialogar consigo mesmo. Os maiores males não são cometidos por aqueles que praticam esse diálogo, que lhes possibilita repensar o que fizeram e sentir arrependimento. Os maiores males são cometidos por vilões e por homens comuns que não dialogam consigo mesmos e que esquecem as atrocidades que cometem.

Visto isso, Arendt afirma que o critério do certo e do errado, de saber o que posso fazer e o que não posso fazer, depende, em última análise, do que decido com respeito a mim mesma, ou melhor, do que eu suporto fazer. Diante disso, compreendemos através da construção de Arendt que o que Sócrates mais temia era perder a capacidade de, ao estar só, traçar o diálogo consigo mesmo. Assim, a ética socrática nos revelou que o que motivaria o indivíduo a agir moralmente é a condição de não estar em desarmonia consigo mesmo, com sua própria consciência.

No texto *Pensamentos e considerações morais*, Arendt desenvolve, inicialmente, o que se entende por pensamento. Segundo a autora o pensamento possui como principal característica a interrupção de todo e qualquer fazer, de modo que, quando pensamos, nossa atenção volta-se unicamente ao objeto de nosso pensamento. Ela afirma que o pensar sempre lida com objetos que estão ausentes de nosso sentido, mas presentes como representações em nosso pensamento (ARENDR, 2004, p. 232). O pensamento tem, inevitavelmente, um efeito destrutivo que mergulha até mesmo onde, até então, não restavam dúvidas. Esse exercício de pensar, causa uma paralisia dupla: primeiro, porque há a necessidade de parar, de retirar-se do mundo; e segundo, porque ao retornar-se para o mundo, para as coisas cotidianas, nada mais está tão seguro, e o que era considerado certeza passa a ser duvidoso. Ademais, o pensamento por si só não produz, mas desconstrói ideias, e por si só não coloca nada de novo em seu lugar.

Arendt volta-se a Sócrates com o objetivo de tomá-lo como exemplo, pois foi alguém que sempre insistiu na necessidade de pensar e acreditava que, através do exercício do pensamento, poderia tornar seus concidadãos melhores. Nesse contexto, a autora destaca duas proposições afirmadas por Sócrates, presentes no *Górgias*: (i) “É melhor sofrer o mal do que fazer o mal”; (ii) “Seria melhor para mim que a minha lira ou um coro que eu dirigisse fossem desafinados ou estridentes com

dissonâncias, e que multidões de homens discordassem de mim do que eu, *sendo um só*, estivesse em desarmonia comigo mesmo e *me contradissesse*” (ARENDT, 2004, p. 249). Bem, como vimos anteriormente, as afirmações de Sócrates causam certo estranhamento a seus interlocutores e também a nós mesmos. Segundo Arendt, a experiência de pensar fez com que Sócrates chegasse a essas conclusões. Ora, essa experiência torna-se possível apenas quando o homem tem uma relação consigo mesmo, um diálogo silencioso consigo mesmo. Um aspecto que vale a pena considerar é o de que as afirmações de Sócrates se voltam, unicamente, para o próprio eu, isto é, a preocupação volta-se a si mesmo e não às coisas exteriores. Em outras palavras, a motivação para o agir moral – para preferir sofrer injustiça ao invés de a cometer e para preferir estar em desacordo com tudo o mais ao invés de consigo mesmo – encontra-se em si mesmo. Não há a necessidade das leis, do olhar de outrem ou da vigília dos deuses; a razão para o agir moral encontra-se em si mesmo, no propósito de estar sempre em harmonia consigo mesmo.

Contudo, Arendt encontra uma sutileza na expressão socrática “sendo um só”; segunda ela, nunca sou “uma só”, mas sou sempre “duas-em-uma”. Primeiro, porque para estar em harmonia ou desarmonia, preciso de dois elementos para saber se estão em harmonia ou não entre eles; segundo, quando estou com os outros, sou, pelo menos, duas-em-uma: sou como apareço para os outros e sou para mim mesma. Para Sócrates, o dois-em-um significava que, se alguém quisesse pensar, teria que cuidar para que os dois “eus” estivessem em harmonia.

Chegando ao final do texto Arendt, volta-se à questão da consciência. Essa última, como algo sempre presente no homem, refere-se as questões morais e legais, cabendo a ela nos dizer o que podemos fazer e do que devemos nos arrepender. Agora, Sócrates teme, aquele que foi deixado em casa, que não está presente, mas que se torna presente apenas ao “estar só”. A consciência aparece como um re-pensar, que é despertado a partir de um crime, em um caso extremo, ou por opiniões não examinadas ou pelo medo antecipado desse re-pensar. O medo antecipado que acomete o homem, que sabe de antemão que isso o levará ao diálogo silencioso e perturbador consigo mesmo, atua como mecanismo motivador para o agir moral.

Contudo, Arendt sabe que é possível nunca se iniciar o diálogo consigo mesmo, o que torna o mecanismo socrático da consciência moral ineficaz para efeitos de motivação, determinação e controle da ação em termos morais em muitos homens. Aqueles que não conhecem a relação para consigo mesmos não se importam em contradizer-se e serão incapazes de prestar contas a si mesmos.

Considerações finais

A partir do presente estudo, nos foi possível compreender o mecanismo motivador para o controle de nossas ações morais descoberto por Sócrates. Vimos

que, em sua perspectiva, o elemento motivador para o agir moral, ou melhor, para sermos justos, corretos, fieis, honestos, encontra-se em nós mesmos. Se pensarmos em nosso cotidiano, existem vários preceitos que contribuem para o agir moral. Podemos citar pelo menos três exemplos: as leis, que direcionam o agir moral em uma comunidade – são regras que existem para que todos sejam respeitados; o olhar de outro indivíduo humano sobre o agente, ou seja, a tomada de conhecimento de outrem de sua ação, seja ela boa ou ruim; a crença da existência em uma força superior, a qual foi denominada “deus”, que envolve tudo sobre seu olhar. Entretanto, mesmo com esses preceitos, acima citados, pode haver algum momento em que nenhum deles seja eficaz e suficiente para determinar moralmente nossas ações. Em outras palavras, pode haver um momento em que nenhum deles seja suficiente para bem julgar as escolhas e atos. Na certeza de que nem as leis nem ninguém (nem mesmo deus) terá conhecimento de uma má ação, qual a razão de agirmos moralmente? Nossa hipótese era a de que Sócrates havia descoberto um mecanismo motivador para o controle de nossas ações. Isso, ao longo do nosso estudo, confirmou-se. Sócrates pensou em algo totalmente novo, em algo que estaria presente em todo lugar e a todo tempo no homem: o si mesmo, aquilo que a cultura veio a chamar posteriormente de “consciência”. Ainda que o homem passe despercebido da vigilância do olhar externo, ou até mesmo de deus, o homem não pode passar despercebido de si mesmo.

Em algumas passagens das obras de Platão identificamos que a preocupação de Sócrates não estava contida nos fatores exteriores a ele, mas nele mesmo, nele com sua própria consciência. O olhar de si para si mesmo fez com que o homem, mesmo sem vigilância e olhar externo, esteja motivado a agir moralmente. E uma vez que tenha cometido injustiça, estará em contradição consigo mesmo. Desde Sócrates, a razão de não ser injusto, mesmo com a possibilidade de sê-lo, tirar proveito e ninguém saber, dá-se, pois mesmo que os outros não saibam, eu mesma sei os atos que pratiquei, e sabendo dos atos praticados entro em um diálogo comigo mesma, me torno duas; de um lado me acuso e de outro me defendo. Essa experiência de duplicidade apresenta-se quando entro em contradição comigo mesma. A motivação para agir moralmente é justamente o temor pela contradição comigo mesma: de, sendo uma, tornar-me duas. Essa experiência de duplicidade é indício da consciência moral.

O temor pela “contradição consigo mesmo” faria com que todos os homens considerassem, assim como Sócrates, a justiça superior à injustiça, ou melhor, levassem a sério suas afirmações de que cometer injustiça é o maior mal, de que é preferível sofrer injustiça ao invés de cometê-la, e de que, uma vez cometida injustiça, é melhor pagar a justa pena ao invés de não a pagar. Contudo, parece que o que Sócrates não sabia era de que nem todos que cometem injustiça entram em contradição consigo mesmos. Pois, a contradição consigo mesmo só é possível se o

homem tiver uma relação consigo mesmo, através do diálogo consigo mesmo alcançado pelo pensamento. Se todos os homens praticassem o diálogo consigo mesmos, muitos problemas morais seriam resolvidos. Hannah Arendt identificou essa falha no mecanismo socrático da consciência moral, o que o torna ineficaz para efeitos de motivação, determinação e controle da ação em termos morais. A partir desta constatação, concluímos que existem exceções, ou melhor, que nem todos praticam o diálogo consigo mesmo. Arendt deixa-nos claro que essas exceções ocorrem ou porque o homem nunca inicia o diálogo consigo mesmo ou porque o homem o evita.

O homem que nunca exercita o diálogo consigo mesmo é capaz de praticar as maiores atrocidades, uma vez que o mal se caracteriza como aquilo que suporta fazer. Ou seja, só pratico o mal se o suporto, se consigo viver comigo mesma após tê-lo praticado. Aqueles que não conhecem a interação entre eu e eu mesma(o), que consiste em examinar o que dizemos ou fazemos, não se importarão em praticar qualquer crime, pois serão incapazes de prestar contas do que dizem ou fazem, nem estarão dispostos a fazê-lo.

Fica claro que o fator que motiva os homens a agirem moralmente depende de outras instâncias, isto é, da interação do homem consigo mesmo, do diálogo silencioso consigo mesmo e do pensamento. A partir desta pesquisa, compreendemos porque Sócrates insistia tanto que os seus concidadãos pensassem. Ele acreditava que, através do exercício do pensamento, poderia torná-los melhores. Como disse Clovis de Barros Filho: se todos os homens dialogassem consigo mesmos para encontrar o melhor caminho e a melhor conduta, encontrar-se-iam no coração da moral (cf. FILHO, 2014).

A partir do nosso estudo, percebemos que Hannah Arendt fez uma brilhante leitura dos textos socrático-platônicos. Ela identifica as três principais sentenças de Sócrates que dizem respeito à superioridade da justiça em relação à injustiça e, seguidamente, aponta as passagens que apresentam indícios do fator que motivaria os homens a agirem moralmente. Sua leitura reconstrói todo pano de fundo do argumento socrático e apresenta, de forma explicativa, as passagens que apontam indícios da consciência moral, bem como a eficácia e a falha do mecanismo para o controle das ações morais descoberto por Sócrates.

Sua leitura possibilitou percebermos que a consciência moral depende de vários elementos que estão interligados uns com os outros. Referimo-nos aos conceitos e expressões como: pensamento, diálogo consigo mesmo e relação consigo mesmo. Sendo assim, o mecanismo motivador para o controle das ações morais torna-se possível quando um “ciclo” se completa; ou seja, apenas quando o homem possui uma relação consigo mesmo, um diálogo consigo mesmo, que é alcançado através do pensamento. O pensar torna-se extremamente necessário; podemos nos referir a ele como o gatilho que dispara o eu a relacionar-se e dialogar com o próprio

eu. A consciência, na leitura de Arendt, portanto, aparece como um re-pensar, que é despertado a partir de um erro moral, ou um crime, ou por opiniões não examinadas, ou pelo medo antecipado desse re-pensar, desse encontro consigo mesmo em uma “mortal meia-noite” (ARENDR, 2004, p. 256).

Assim, a consciência, em seu aspecto moral, apresenta-se como um mecanismo positivo para o controle de nossas ações. Mas, de um ponto de vista negativo, diametralmente contrário ao socrático, alguns homens vivem sem a interação consigo mesmos, nunca iniciando o diálogo solitário e silencioso consigo, e por isso nunca se sentem culpados ou arrependidos de qualquer coisa, pois vivem sem consciência moral. Como afirmou Arendt, ter ou não essa capacidade de dialogar consigo mesmo é o que faz a diferença “[...] nos raros momentos em que as cartas estão abertas sobre a mesa” (ARENDR, 2004, p. 257).

Referências

- ANDRADE, Marcelo. A banalidade do mal e as possibilidades da educação moral: contribuições arendtianas. *Revista Brasileira de Educação*. Rio de Janeiro, v. 15, n. 43, p. 109-199, jan./abr. 2010.
- ARENDR, Hannah. *Responsabilidade e julgamento*. Trad. R. Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- _____. *A dignidade da política*. Trad. H. Martins, F. Coelho, A. Abranches et al. 3. ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.
- ASSY, Bethânia. Introdução à edição brasileira – Faces privadas em espaços públicos, por uma ética da responsabilidade. In: ARENDR, H. *Responsabilidade e Julgamento*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. p. 31-60.
- BOTTER, Barbara. *Fazer Filosofia: Aprendendo a pensar com os primeiros filósofos*. 1. ed. São Paulo: Paulus, 2013.
- CAPELLO, Fernanda K. *A Justiça de Trasímaco*. 2016. 73 p. Dissertação (Mestrado em Lógica e Metafísica) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2016. Disponível em <<https://ppglm.files.wordpress.com/2008/12/dissertac3a7c3a30-fernanda-krauss-1.pdf>> Acesso em: 15 set. 2018.
- CASA DO SABER. *O que é moral? Clóvis de Barros Filho*. Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=Jsjn49FxlLc>> Acesso em 17/11/2018.
- CENCI, Angelo Vitório. *Ética geral e das profissões*. Ijuí: Ed. Ijuí, 2010.
- FILHO, Bolzani R. A retomada da tese de Trasímaco no segundo livro de *A República*. *Jornal of Ancient Philosophy*. São Paulo, v.10, n. 1. p. 1-25. 2016.
- HADOT, Pierre. *Elogio de Sócrates*. Trad. L. Oliveira e F. F. Loque. São Paulo: Loyola, 2012.
- _____. *O que é a filosofia antiga?* Trad. D. D. Macedo. São Paulo: Loyola, 1999.
- KOHN, J. Introdução à edição brasileira. In: ARENDR, H. *Responsabilidade e Julgamento*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. p. 7-30.

MARCHI, Alessandra D. *A virtude e o justo no Górgias de Platão*. 2009. 86 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009. Disponível em <file:///C:/Users/Tais/Downloads/ALESSANDRA_DANIELA_MARCHI%20(3).pdf> Acesso em: 15 set. 2018.

MARCONDES, Danilo. *Textos básicos de Ética de Platão a Foucault*. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

PAULA, Henrique G. *O Lugar do Prazer na Filosofia Moral de Platão*. 2016. 365 p. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016. Disponível em <file:///C:/Users/Tais/Downloads/2016_HenriqueGoncalvesDePaula_VOrig.pdf> Acesso em: 15 ago. 2018.

PLATÃO. *A República*. Trad. J. Guinsburg. 2. Ed. São Paulo: Perspectiva, 2018.

_____. *Apologia de Sócrates*. Críton. (Bilíngue). Trad. C. A. Nunes. 3. ed. Belém: EDUFPA, 2015.

_____. *Fédon*. (Bilíngue). Trad. C. A. Nunes. 3. ed. Belém: EDUFPA, 2011.

_____. *Górgias*. (Bilíngue). Trad. D. R. N. Lopes. São Paulo: Perspectiva; FAPESP, 2011.

_____. *Defesa de Sócrates*. Trad. J. Bruna. In: SÓCRATES. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Col. Os Pensadores).

ROSSETTI, L. *O diálogo socrático*. Trad. J. Mafra. São Paulo: Paulus, 2015.

ZINGANO, Marco. *Estudos de ética antiga*. 2. ed. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2009.

Hannah Arendt e a revolução: reflexões introdutórias

Hannah Arendt and the revolution: introductory reflections

JOSÉ JOÃO NEVES BARBOSA VICENTE¹

Resumo: Hannah Arendt é, sem dúvida, uma das maiores figuras do pensamento político da tradição ocidental e referência inquestionável para pesquisadores cujo interesse é a compreensão dos problemas políticos contemporâneos. No entanto, a compreensão das suas ideias políticas passa necessariamente pela compreensão dos conceitos que as compõem. Neste artigo, o objetivo é analisar especificamente o conceito de revolução presente com maior intensidade na obra *Da revolução*, no intuito de apresentar o seu sentido e o seu significado no contexto do pensamento político dessa autora.

Palavras-chave: Começo; Liberdade; Política.

Abstract: Hannah Arendt is undoubtedly one of the greatest figures of political thought of Western tradition and an unquestionable reference for researchers whose interest is the understanding of contemporary political problems. However, the understanding of their political ideas necessarily goes through understanding the concepts that compose them. In this article, the objective is to analyze specifically the concept of revolution present with greater intensity in *On revolution*, in order to present its meaning and its significance in the political thought of this author.

Keywords: Beginning; Freedom; Policy.

Hannah Arendt ocupa lugar de destaque na tradição do pensamento ocidental, principalmente pela forma como enfrentou os problemas políticos do seu tempo. Ela é também uma das grandes referências para os estudiosos do pensamento político grego. Mas é preciso sublinhar que a compreensão dos seus escritos passa necessariamente pela compreensão dos vários conceitos que os compõem, todos eles analisados por ela com rigor e profundidade. Neste artigo, o conceito em análise é o da “revolução”, palavra cuja origem, de acordo com a autora, encontra-se ligada à astronomia, mas que no contexto da sua obra, como muito bem observou Canovan (2000, p.71), “contém as expressões mais nítidas” do seu “radicalismo”. O modo como Hannah Arendt compreendeu a revolução encontra-se descrito essencialmente em sua obra *Da revolução*; assim, esse escrito precisa ser analisado com cuidado, se a intenção é alcançar o verdadeiro sentido e significado da revolução no contexto do seu pensamento. É importante lembrar que Hannah Arendt não era uma historiadora, por isso suas análises das revoluções não podem ser tomadas como se sua obra fosse um trabalho de historiador.

¹ Professor de Filosofia da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB). O conteúdo deste artigo é parte da pesquisa realizada pelo autor no curso de pós-graduação na UFBA, sob a orientação do professor Dr. Genildo Ferreira da Silva. E-mail: josebvicente@bol.com.br

O caminho a ser seguido para se alcançar o sentido e o significado da revolução no pensamento de Hannah Arendt, não passa, em hipótese alguma, por uma leitura da obra *Da revolução*, como se nela a autora estivesse preocupada necessariamente com a exatidão dos eventos; ao analisar as revoluções, as preocupações de Hannah Arendt se voltam para os significados políticos desses eventos. Ela não é, portanto, como já foi dito anteriormente, uma historiadora das revoluções, mas sim “um dos primeiros filósofos da revolução” (SCHEID, 2015, p.x). Para Hannah Arendt, não se trata simplesmente de descrever a exatidão dos fatos como eles aconteceram, mas principalmente pensar o seu sentido e significado políticos. É verdade que sua obra *Da revolução* “permite seguramente vários níveis de leituras”, a menos adequada, no entanto, é, certamente, a leitura que não consegue perceber as genuínas ações dos homens; esse tipo de leitura não é capaz de “evidenciar” nessa obra, “as hipóteses nela contidas” (FORTI, 2001, p.286). Qualquer leitor cujo interesse é compreender o sentido e o significado da revolução no contexto do pensamento de Hannah Arendt, não pode ignorar o fato de que sua obra *Da revolução* não se alinha com a análise que a considera um escrito preocupado simplesmente com o passado, as origens ou as trajetórias do desenvolvimento das revoluções. Para Arendt, o objetivo maior é compreender “a mais fugidia e, contudo, a mais impressionante faceta das revoluções modernas, o espírito revolucionário” (ARENDDT, 1988, p.37).

147

Outra questão importante para a compreensão da revolução na obra de Hannah Arendt é lembrar sempre que, para ela, a revolução não é uma atividade inaugurada pelos “revolucionários”. Hannah Arendt considera Maquiavel, mesmo sem nunca ter usado essa palavra, como “o primeiro a conceber uma revolução” (ARENDDT, 1972, p.181). Para ela, ninguém antes de Maquiavel ousou refletir “sobre a possibilidade da criação de um corpo político estável, permanente, duradouro”. É verdade que Maquiavel, de acordo com a autora, não conhecia “o *pathos* especificamente revolucionário do absolutamente novo, de um início que justificasse começar a contar o tempo a partir do evento revolucionário”, mas isso não o distancia tanto “dos seus sucessores do século XVIII”, como muitos acreditam. É preciso destacar que, no começo, as revoluções tinham um sentido de restauração ou renovação, “o *pathos* revolucionário de um início inteiramente novo nasceu somente no curso do próprio evento”. É por isso que Robespierre, ao referir-se à Revolução Francesa, afirmou que “o plano” dessa revolução “foi esboçado amplamente nos livros de Maquiavel”. Esse pensador, portanto, de acordo com as observações feitas por Hannah Arendt, é indubitavelmente “o pai espiritual da revolução” (ARENDDT, 1988, p.29-30). Para a autora, revolução é uma atividade executada pelos homens que não pode, em hipótese alguma, ser compreendida longe da ideia de ação capaz de fundar um novo corpo político que, na expressão de Keenan (2003, p.76), significa “uma instância particularmente privilegiada da liberdade humana”.

A construção do sentido e do significado da revolução no contexto do pensamento de Hannah Arendt, não é algo elaborado aleatoriamente e nem se relaciona com as questões exclusivamente abstratas, mas sim corresponde essencialmente aos momentos mágicos que aconteceram na história da humanidade e que mostraram que é possível aos homens transcender os limites da existência biológica para perseguir ideais da liberdade; esses momentos mágicos típicos da “idade moderna” que foram possíveis graças a ação em conjunto dos homens, marcaram o nascimento ou o renascimento de uma autêntica esfera política. Hannah Arendt destaca duas experiências marcantes, todas elas ocorridas no final século XVIII: a “do verão de 1776, na Filadélfia” e a “do verão de 1789, em Paris”; em outras palavras, as revoluções Americana e Francesa. Para ela, antes dessas duas experiências de revoluções, não se conhecia nenhum conceito de revolução “inextricavelmente ligado à noção de que o curso da História começa subitamente de um novo rumo, de que uma História inteiramente nova, uma História nunca antes conhecida ou narrada está para se desenrolar” (ARENDDT, 1988, p.23). De um modo geral, Hannah Arendt entende as experiências de revoluções como acontecimentos genuinamente inspirados pelo “*pathos* romano da fundação” que serviu por longo tempo, como suporte e fundamento das ações políticas dos homens, mas que teve seu sentido originário pervertido e dissolvido completamente ao longo da história. Assim, para ela, as duas revoluções que aconteceram no final do século XVIII, nos Estados Unidos da América e na França são grandes esforços dos homens dos lados do oceano na tentativa “de reparar essas fundações”, bem como “de renovar o fio rompido da tradição e de restaurar, mediante a fundação de novos organismos políticos, aquilo que durante tantos séculos conferiu aos negócios humanos certa medida de dignidade e grandeza” (ARENDDT, 1972, p.185).

Revolução, portanto, para Hannah Arendt, é o começo de “uma nova política” (ENEGRÉN, 1984, p.189). É um acontecimento que aos seus olhos “corporificava muitas de suas esperanças para o homem”, principalmente a esperança de ver “um povo inteiro começando de novo, ‘atuando’ junto em palavras e ações” (MAY, 1988, p.102). A possibilidade de começar é algo intrínseco à condição humana, “o começo antes de tornar-se evento histórico, é a suprema capacidade do homem; politicamente, equivale à liberdade do homem” (ARENDDT, 1989, p.531). A revolução significa, portanto, em termos arendtianos, nascimento de uma realidade totalmente nova, o estabelecimento de uma nova forma de governo cujo objetivo é a liberdade. Como afirmou Drucker em seu texto, uma revolução como entendida por Hannah Arendt, nunca será completa se ela não oferecer ou proporcionar “condições para a participação ativa nos negócios públicos”, ou seja, se ela não fundar “um novo corpo político, uma república”. Revolução, portanto, não é “um recuo em direção ao conservadorismo”, sua verdadeira ocupação é a fundação de uma república “sempre a serviço da participação” política “ativa” dos cidadãos (DRUCKER, 2001, p.199).

Revolução, nos termos como é compreendida por Hannah Arendt, está diretamente ligada ao ato de fundação de uma república, cuja “natureza essencial” fundamenta-se “em um tipo de ação em que os indivíduos agem em concerto, compartilham opiniões, atuam livremente como iguais para constituir uma compreensão compartilhada do seu mundo” (THOMPSON, 2015, p.69). Revolução não é uma “a luta civil” e nem “meras mudanças” que aconteciam, por exemplo, na “Antiguidade”, uma época acostumada com “mudança política e com a violência que a acompanhava”, mas que nunca gerou “algo inteiramente novo” (ARENDDT, 1988, p.17). Para Hannah Arendt, revolução é um acontecimento para além de uma mera mudança, muitas vezes provocadas pelas guerras ou rebeliões; essa postura da autora é reforçada com a referência que ela faz a um acontecimento baseado no diálogo entre Luis XIV e La Rochefoucauld-Liancourt, na noite de 14 de julho de 1789. O diálogo, de um modo geral, gira em torno de acontecimento importante na história da França, a saber, a “queda da Bastilha”, a “libertação de uns poucos prisioneiros” e a “defecção das tropas reais frente a um ataque popular”. Nesse famoso diálogo, diz a autora, “segundo consta”, o rei Luis XIV exclamou: “*C’est une revolte*”; e Liancourt corrigiu-o: “*Non, Sire, c’est une révolution*”. De acordo com a interpretação de Hannah Arendt, é a primeira vez que o significado da revolução enfatizado como “movimento giratório cíclico” estava sendo deslocado para um sentido político dotado de irreversibilidade. Ao declarar que a queda da Bastilha era uma revolta, Luis XIV “reafirmou o seu poder e os vários meios à sua disposição para fazer face à conspiração e ao desafio à autoridade; Liancourt replicou que o que tinha acontecido era irrevogável e além do poder de um rei” (ARENDDT, 1988, p.38).

As revoluções “são os únicos eventos políticos que nos confrontam, direta e inevitavelmente, com o problema do começo”. São acontecimentos cujo objetivo principal é fundar um novo espaço político onde a liberdade possa surgir “como uma realidade mundana” (ARENDDT, 1988, p.17). As revoluções colocam à prova a faculdade do homem de começar alguma coisa nova sem se insurgir necessariamente um contra o outro; as revoluções modernas não representam essencialmente revoltas e violência que certamente as levariam ao fracasso em seus propósitos de criar condições para a liberdade, mas uma combinação da “faculdade de começar algo novo e o desejo de experimentar a liberdade”, um impulso sem precedentes e sem equivalentes em toda a história até então (MOREAULT, 2002, p.157). A revolução para Hannah Arendt, não significa em hipótese alguma, derrubada de um corpo político por meio de violência; apesar de ser muito comum nos fenômenos como rebeliões, guerra civil e lutas de facções, a violência não é, para a autora, um termo adequado para descrever o fenômeno das revoluções. Na verdade, para Hannah Arendt, a violência é algo que “não promove causas, nem a história, nem a revolução, nem o progresso, nem o retrocesso”, e sua prática, “como toda ação, muda o mundo, mas a mudança mais provável é para um mundo mais violento” (ARENDDT, 2001, p.58).

Em termos arendtianos, só se pode falar em revolução quando “a ideia de liberdade e a experiência de um novo começo sejam coincidentes” (ARENDDT, 1988, p.23). Essa ideia de liberdade política como concebida pela autora, deve ser entendida como contemporânea da *polis* grega e exclui a noção de mando e a distinção entre governante e governados; é uma atividade possível somente entre os pares, isto é, entre os iguais, sem qualquer domínio de um sobre outro. Essa liberdade é um “fenômeno político” vivenciado nas “cidades – Estados gregas” e entendido desde Heródoto, “como uma forma de organização política em que os cidadãos viviam juntos em condições de não – mando, sem uma distinção entre governantes e governados”. A palavra que se utilizava para se expressar a “noção de não – mando” era “*isonomia*” e sua “característica mais importante, entre as formas de governo enumeradas pelos antigos, era a de que a noção de mando [...] estava inteiramente ausente dela (ARENDDT, 1988, p.24).

Certamente, nunca é demais lembrar que política, como entendida por Hannah Arendt, refere-se a uma forma de atividade que se estabelece e se mantém na existência de um espaço de liberdade; e sua concepção do “político”, não significa “estado ou sociedade, mas um espaço público determinado, um fórum, uma *àgora*” onde os homens testam a si próprios “através do discurso e da ação, na presença de seus pares” (WOLIN, 1994, p.292-293). Assim, para Hannah Arendt, o verdadeiro conteúdo da política encontra-se na recompensadora alegria que nasce quando estamos na companhia de nossos semelhantes, quando agimos conjuntamente e aparecemos em “público”, quando através de palavras e atos nos inserimos no mundo adquirindo e sustentando assim nossa identidade pessoal e iniciando algo inteiramente novo. O termo “público” como entendido por Hannah Arendt possui nitidamente dois aspectos: ele “significa, em primeiro lugar, que tudo o que vem a público pode ser visto e ouvido por todos e tem a maior divulgação possível”. Para a autora, “a presença de outros que veem o que vemos e ouvem o que ouvimos garante-nos a realidade do mundo e de nós mesmos”. O termo “público” significa também “em segundo lugar”, nada mais do que “o próprio mundo, na medida em que é comum a todos nós e diferente do lugar que nos cabe dentro dele”. Assim, para Hannah Arendt, “a esfera pública, enquanto mundo comum, reúne-nos na companhia uns dos outros e, contudo, evita que colidamos uns com os outros, por assim dizer” (ARENDDT, 2009a, p.59-60;62).

No primeiro caso, pode-se dizer que a dimensão “pública”, como entendida por Hannah Arendt é algo que se refere ao que é experimentado em comum, e, nesse sentido, a vida pública é socialmente construída; no segundo caso, o termo “público” diz respeito ao mundo não no sentido usual de “terra ou natureza” onde os homens se movimentam, mas como uma realidade intersubjetiva que os homens formam entre eles mesmos. Tem a ver, portanto, “com o artefato humano, com o produto de mãos humanas, com os negócios realizados entre os que, juntos,

habitam o mundo feito pelo homem” (ARENDDT, 2009, p.62). O significado da vida pública está no fato de que o mundo comum, apesar de ser o terreno comum a todos, os presentes “ocupam nele diferentes lugares, e o lugar de um não pode coincidir com o de outro, da mesma forma como dois objetos não podem ocupar o mesmo lugar no espaço”. Para Hannah Arendt, “ser visto e ouvido por outros é importante pelo fato de que todos veem e ouvem de ângulos diferentes” (ARENDDT, 2009, p.67). O que a autora chama de “público”, portanto, não é outra coisa senão um lugar de aparência onde diante dos outros os “atores” estão sujeitos a escrutínio mútuo e julgamento de uma pluralidade de perspectiva. É por isso que ao referir-se à *polis*, Hannah Arendt não pensa necessariamente na “cidade-estado em sua localização física”, mas sim na “organização da comunidade que resulta do agir e falar em conjunto, e o seu verdadeiro espaço situa-se entre as pessoas que vivem juntas com tal propósito, não importa onde estejam” (ARENDDT, 2009, p.211). Foi essa experiência de liberdade que a revolução trouxe à luz juntamente com “a experiência da capacidade do homem para iniciar alguma coisa nova”; essas duas experiências “estão na base do enorme *pathos* que encontramos tanto na Revolução Americana como na Francesa”. Ainda de acordo com Hannah Arendt, apenas “onde esse *pathos* de novidade se fizer presente, e onde a novidade estiver relacionada com a ideia de liberdade, é que temos o direito de falar em revolução”. Nesse sentido, fica evidente “que as revoluções são algo mais que insurreições bem sucedidas, e que não temos justificativa para apelidar qualquer *coup d'état* de revolução, ou para enxergá-la em qualquer guerra civil” (ARENDDT, 1988, p.27-28).

Não existe revolução sem a coincidência entre a ideia de liberdade e a experiência de um novo começo, ela não é, portanto, um movimento cujo objetivo é derrubar uma determinada figura do poder ou mudar algumas peças no jogo político, mas estabelecer uma nova ordem cuja ideia central é a fundação da liberdade, a fundação de um corpo político capaz de garantir um espaço para a manifestação da liberdade que torna possível a ação política. A experiência de um novo começo que coincide com essa fundação, demonstra a capacidade do homem para mudar o curso dos acontecimentos e começar algo inteiramente novo, isto é, fundar a liberdade, pois “é a liberdade, e não a justiça, nem a grandeza, o critério mais alto para o julgamento de constituições de corpos políticos” (ARENDDT, 1988, p.23). Nesse sentido, apesar de já conhecermos personagens na história “que, como Alcebiades, desejavam o poder para si próprios, ou aqueles que, como Catilina, eram *rerum novarum cupidi*, ávidos de coisas novas”, o impulso das revoluções modernas no sentido “de construir uma nova morada onde a liberdade possa habitar, é algo sem precedentes e sem paralelo em toda a História anterior” (ARENDDT, 1988, p.28). O maior evento das revoluções é, portanto, o “ato de fundação”, nesse sentido, surgem “dois elementos que parecem ser irreconciliáveis e mesmo contraditórios”: a fundação do “novo corpo político” e o desafio de assegurar “a estabilidade e a durabilidade da nova estrutura” (ARENDDT, 1988, p.178). Para que o impulso

revolucionário e a permanência do corpo político não sejam aniquilados, é preciso uma coexistência entre esses dois elementos, isto é, entre “o espírito de inovação” e “a preocupação com a estabilidade”. Esse drama, como comentou Jardim (2011, p.94), “afligiu os atores das principais revoluções ao longo da história moderna”.

Os escritos de Hannah Arendt são, portanto, constituídos por vários conceitos fundamentais, todos eles analisados por ela com rigor e profundidade. A compreensão do seu pensamento passa necessariamente pela compreensão desses conceitos; em outras palavras, aquele que cuja intenção é entender o sentido e o significado da sua obra, não pode ignorar, em hipótese alguma, a necessidade de se compreender esses conceitos. Nesta reflexão, escolheu-se para análise o conceito de revolução, no intuito de mostrar, ainda que de maneira introdutória, que ele é imprescindível para se compreender o pensamento político de Hannah Arendt. Toda a compreensão arendtiana de revolução encontra-se imbuída da ideia que a concebe não como uma rebeldia, violência ou tomada de poder, mas sim como construção de uma nova “morada” habitada pela “liberdade”.

Referências

ARENDRT, Hannah. *Da revolução*. Trad. Fernando Dídimo Vieira. Brasília: UnB, 1988.

_____. *Entre o passado e o futuro*. Trad. Mauro Barbosa de Almeida. São Paulo: Perspectiva, 1972.

_____. *Origens do totalitarismo: antissemitismo, imperialismo, totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____. *Sobre a violência*. Trad. André Duarte. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

_____. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense, 2009.

CANOVAN, Margaret. Hannah Arendt como pensadora conservadora. In: BIRULÉS, Fina (Comp.). *Hannah Arendt: el orgullo de pensar*. Barcelona: Gedisa, 2000.

DRUCKER, Cláudia. O destino da tradição revolucionária: autoincompreensão ou impossibilidade ontológica? In: MORAES, Eduardo Jardim de; BIGNOTTO Newton (Orgs.). *Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias*. Delo Horizonte: Ed. UFMG, 2001.

ENEGRÉN, André. *La pensée politique de Hannah Arendt*. Paris: Presses Universitaires de France, 1984.

FORTI, Simona. *Vida del espíritu y tiempo de La polis: Hannah Arendt entre filosofía y política*. Trad. Irene Romera pintor y Miguel Àngel Veja Cernuda. Madrid: Cátedra, 2001.

JARDIM, Eduardo. *Hannah Arendt: pensadora da crise e de um novo início*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

KEENAN, Alan. Promises, promises: the abyss of freedom and the loss of the political in the work of Arendt. In: *Democracy in question: democratic openness in a time of political closure*. Stanford: Stanford University Press, 2003.

MAY, Derwent, *Hannah Arendt: a notável pensadora que lançou uma nova luz sobre as crises do século XX*. Trad. Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Casa-Maria Editorial: LTC – Livros Técnicos e Científicos Editora Ltda, 1988.

MOREAULT, Francis. *Hannah Arendt, l'amour de la liberté: essai de pensée politique*. Québec: Presses de l'Université Laval, 2002.

SCHEID, Anna Floerke. *Just revolution: a christian ethic of political resistance and social transformation*. Lanham, MD: Lexington Books, 2015.

THOMPSON, Michael. Inventing the “Political”: Arendt, Antipolitics, and the deliberative turn in contemporary political theory. In: THOMPSON, Michael & SMULEWICZ-ZUCKER, Gregory (Ed.). *Radical Intellectuals and the Subversion of Progressive Politics: The Betrayal of Politics*. New York: Palgrave Macmillan, 2015.

WOLIN, Sheldon. Hannah Arendt: democracy and the political. In: HINCHMAN, Lewis & HINCHMAN, Sandra (Eds.). *Hannah Arendt. Critical essays*. Albany: State University of New York Press, 1994.

Submissão: 16. 05. 2019 / Aceite: 20. 10. 2019

Larry Laudan: da noção de progresso científico à fundamentação do naturalismo normativo

Larry Laudan: From the notion of scientific progress to the foundation of normative naturalism

BEATRÍS DA SILVA SEUS¹

Resumo: No presente artigo, iremos analisar a proposta de uma normatividade inserida no modelo de uma visão de epistemologia naturalizada elaborada por Larry Laudan. O autor fundamenta uma regra que servirá de base metodológica para a inserção de descobertas científicas, além de criticar a noção antiga de racionalidade inserida nos escritos científicos do passado. Para tal, iremos salientar a necessidade de repensar certos tratados por um viés progressista.

Palavras-Chave: Epistemologia. Naturalismo. Laudan. Regras. Metodologia.

Abstract: In this article, we will analyze the proposal of a normativity inserted in the model of a vision of naturalized epistemology elaborated by Larry Laudan. The author bases a rule that will serve as a methodological basis for the insertion of scientific discoveries, besides criticizing the old notion of rationality inserted in the scientific writings of the past. To this end, we will stress the need to rethink certain treaties from a progressive perspective.

Keywords: Epistemology. Naturalism. Laudan. Rules. Methodology.

Introdução

No presente artigo, iremos ir de encontro ao naturalismo normativo de Larry Laudan, que busca retratar a história da ciência por um viés de análise do progresso, e não de sua racionalidade como havia sendo feito pelos historicistas de seu tempo. Para tal, Laudan irá analisar os contextos das mais variadas descobertas científicas, buscando evidenciar padrões metodológicos, trazendo luz à relação de meios e fins da pesquisa científica.

Após este primeiro momento, iremos analisar qual seria o critério para uma normatividade oriunda da tese da epistemologia naturalizada, tendo em vista a problemática da inexistência de juízos imutáveis dentro do campo científico. Assim sendo, demonstraremos como autores céticos como Feyerabens, Kuhn, Popper e Lakatos, estariam errados em adotar uma posição cética em relação à normatividade de uma teoria naturalista-epistemológica. Desta forma, Laudan irá devolver força prescritiva aos filósofos metodológicos contemporâneos, também evidenciando o erro de autores como Quine, Putman, Hacking e Rorty, que diziam que o papel dos cientistas naturalistas é puramente descritivo.

¹ Doutoranda pela Universidade Federal de Pelotas. Linha de pesquisa: Fundamentação e crítica da moral. E-mail: beatriuseus@gmail.com

Sendo assim, estaremos discutindo com Larry Laudan a possibilidade de trazer recursos técnicos e metodológicos para o campo da filosofia da ciência naturalizada, garantindo uma prescrição segura e um possível consenso entre metodologistas do século XXI: trabalho demasiado importante uma vez que temos diversos métodos rivais que podem vir a ser fundamentados no campo da Filosofia epistemológica; salientando uma noção de meta-metodologia como possibilidade de escolha de um método científico não-arbitrário.

Distinção entre racionalidade e progresso científico

Laudan afirma que apesar de vários filósofos estarem preocupados com a fundamentação de uma metodologia segura, que o empreendimento epistemológico tem sido descrito de forma prematura. Isto porque ele diz que têm sido abandonados diversos argumentos iniciais. Para combater um relativismo inserido na possibilidade de prescrições fruto da epistemologia naturalizada; Laudan irá promover a ideia de meta-metodologia.

Antes de entrar nessa questão, Laudan demonstra o argumento que ele considera ter sido o mais influente contra a meta-metodologia. Tal argumento está cercado do que ele chama de “historical turn” e esta frase se refere às visões dos autores como Kuhn, Feyerabend, Lakatos, Laudan, e Toulmin que durante os anos 60 e 70 argumentaram que nossa noção filosófica de racionalidade científica, falha em capturar a racionalidade das maiores descobertas científicas. Estes historicistas, chamados por Laudan, procuram demonstrar que grandes cientistas como Galileo, Newton, Darwin e Einstein contravieram todos os métodos científicos cânones que já foram fundamentados por filósofos. Laudan afirma que os historiadores de seu tempo insistem que existe uma falha de grandes cientistas em escolherem métodos de acordo com as recomendações filosóficas, pois quando o é feito, há uma redução da metodologia defendida, demonstrando a inadequação destas metodologias.

Laudan acredita que o requerimento de uma epistemologia ou metodologia que deva exibir e fundamentar a ciência antiga como racional é equivocada. Ele afirma ainda na introdução do artigo *Progress or rationality? The prospects for normative naturalismo* que nós podemos elaborar escolhas racionais e criteriosas entre teorias rivais de método ou de conhecimento sem insistir no requerimento racionalista. E justamente um dos propósitos do artigo trabalhado, é o de demonstrar que o requerimento de uma reconstrução racional não é nem desejada e nem necessária. O comentador Gonzáles, no artigo *El pensamiento de L. Laudan. Relaciones entre historia de la ciencia y filosofía de la ciencia* salienta a distinção feita por Laudan entre uma filosofia da ciência, e uma história da ciência:

Aquí, em el análisis del problema de la normatividade y su relación com los enunciados empíricos, em el problema de la falácia

naturalista, se encuentra a mi parecer, el núcleo del trabajo de Laudan em estas jornadas y centra buena parte de las discusiones que aparecen em el volumen. Si añadimos a ese núcleo temático la constante preocupación por parte de todos los autores para tratar de situarse em el complejo problema de la relación entre gilosogia de la ciencia e historia de la ciencia, podemos decir que este volumen puede ser uma buena ayuda para iniciarse em las discusiones contemporâneas em estos âmbitos de los estúdios sobre la ciencia (GONZÁLES, 1998, p. 95).

O comentador está se referindo ao trabalho de Laudan ao apontar que historiadores acreditam que a ciência tem sido uma atividade racional e que uma metodologia da ciência é por si mesma uma teoria da racionalidade. Nesta perspectiva, demonstra a teoria de que a metodologia é vista como uma teoria da racionalidade e que temos meios independentes e verificáveis de julgar a racionalidade de certos paradigmas de ações. A ideia de que podemos reconhecer certas ações ou episódios como racionais e cognitivos, independente de qualquer teoria sobre ações racionais, e que nós podemos usar estas ações como testes decisivos da adequação de uma teoria metodológica repousa numa intuição epistêmica que Laudan critica na página 20 do mesmo artigo citado anteriormente, onde afirma que “Here, however, I shall focus not on the blatant intuitionism of this position, but rather on its over-hasty identification of methodological soundness with rationality (LAUDAN, 1986, p. 20).

156

Para Laudan, é óbvio que os historicistas possuem uma estratégia de validar metodologias que requerem um comprometimento com a tese de que a ciência tem sido por excelência uma ação racional. Em suas visões, se uma metodologia promove visões de desacordos feitas por cientistas cânones; que então há evidência de que estes grandes cientistas não sejam irracionais, mas que a metodologia filosófica enquanto fundamento de suas teorias teria falhado em explicar a racionalidade. Neste campo, os filósofos entrariam em acordo com a afirmação de Lakatos de que: “A rationality theory [by which Lakatos specifically means a methodology]... is to be rejected if it is, inconsistent with na accepted ‘basic value judgment’ of the scientific elite” (LAUDAN, 1986, p. 20). A teoria da racionalidade (metodologia) será rejeitada se for inconsistente e com aceitação de um “julgamento valorativo básico” da elite científica.

O filósofo americano aponta que um conflito como este não é suficiente para rejeitar a metodologia, porém, os historicistas aqui trabalhados irão acordar com as escolhas da elite científica. Em cada caso, ninguém pergunta qual premissa rival a metodologia teria escolhido como mais segura, analisando suas evidências racionais. Em geral são comparadas as “teorias das escolhas” feitas por grandes cientistas, e não uma análise metodológica destas escolhas. Por isso Laudan afirma que se a metodologia nos leva a escolhas congruentes feitas por estes grandes nomes da ciência, então de acordo com os historicistas, teria sido exibida a racionalidade

destas escolhas e teria sido estabelecidas suas próprias credenciais, uma fundamentação por si mesma. Se a metodologia adotada por Laudan leva a outras a preferências diferentes das adotadas pela elite científica, então a metodologia deveria ser rejeitada pela afirmação errônea de que muitos grandes cientistas têm sido irracionais:

Unfortunately, as I shall show shortly, *both* the assumption that a methodology has implications concerning the rationality of great scientists and the thesis that methodologies are to be evaluated in light of the degree to which they capture past science as *rational* are thoroughly wrong-headed (LAUDAN, 1986, p. 20).

Laudan demonstra que a afirmação de que a metodologia tem implicações referentes à racionalidade de grandes cientistas; e a tese de que as metodologias são validadas pelo grau em que elas captam a ciência passada como racionais são afirmações erradas. Isto ficará mais claro no próximo capítulo quando falarmos da distinção entre a tese da racionalidade e a tese da meta-metodologia.

A tese da meta-metodologia

Laudan salienta no artigo trabalhado duas doutrinas, uma denominada como “tese da racionalidade”, e outra denominada como a “tese da meta-metodologia”. Ambas as teses vão nos auxiliar na compreensão de mundo que Larry Laudan traz consigo ao abordar a história da ciência natural, e de que forma ele critica a concepção de que alguns autores seriam racionais ou irracionais à luz de uma concepção de mundo atual, ou seja, cometendo anacronismos:

As we have seen, the historicist subscribes to the following doctrines: the rationality thesis (RT): most great scientists have made their theory choices rationally. The meta-methodology thesis (MMT): a methodology of science is to be evaluated in terms of its ability to replicate the choices of past scientists as rational (LAUDAN, 1986, p. 20 – 21).

Laudan afirma que de fato os historicistas estão certos em assumir que as metodologias existentes falham em fundamentar as teorias que a elite científica escolheu no passado. Por essa razão, autores como Kuhn e Feyerabend rejeitaram e tiveram como inadequadas todas as metodologias já elaboradas no campo da filosofia. Laudan demonstra seu propósito, portanto, de provar através de um exame, o porque de a metodologia e a racionalidade devem ser distinguidas e porque a meta metodologia é tão rechaçada:

I want to focus on just one of the howlers committed by most of the historicists. Its examination will show why methodology and rationality need to be sharply distinguished, and why MMT – the core meta-thesis of the historical school – is wholly unacceptable. What in particular has gone wrong is that the historicists’ meta-methodology has failed to reckon with the fact that *both* aims and

background beliefs of scientists vary from agente to agente, and that this is particularly so when one is talking about scientific epochs very different from our own (LAUDAN, 1986, p. 21).

Para o autor, o problema foi que os historicistas meta-metodológicos falharam em reconhecer o fato de que tanto os objetivos, quanto os antecedentes das crenças dos cientistas variam de acordo com o agente, e que esta particularidade faz com que o discurso científico entre autores seja diferente. Se os objetivos dos cientistas variam com o tempo de forma significativa, Larry irá apontar que não podemos razoavelmente esperar que os métodos particulares de filosofia epistêmica sejam tomados, e nem que os cientistas queiram concluir aquilo que nós queremos concluir. Por isso o filósofo afirma que seja a racionalidade o que for não podemos esquecer que ela é uma relação entre agente e contexto específicos. Ou seja, Larry defende que quando se diz que um agente agiu racionalmente, estamos assumindo intrinsecamente que ele agiu de forma em que ele acreditou que iria alcançar seus fins desejados. Porém, agir de acordo com o desejo de um fim específico, não garante que a ação tenha sido racional; e filósofos irão discutir sobre este tópico. Porém, Laudan afirma que poucos irão discordar de que é uma condição necessária para que alguém seja racional, que este agente consiga determinar os meios necessários para atingir os fins desejados. Isto significa, que quando formos julgar a racionalidade de um agente, devemos considerar “What actions were taken; what the agent’s ends or aims were; the background beliefs which informed his judgments about the likely consequences of his possible actions (LAUDAN, 1986, p. 21).” Para Laudan, não há uma concepção de racionalidade viável que não tenha estes pré-requisitos para determinar a racionalidade de um agente. Seu argumento é de que: se os cientistas do passado tinham objetivos diferentes dos nossos e crenças diferentes das nossas; então a racionalidade de suas escolhas ou ações não pode ser propriamente determinada pela pergunta “eles adotaram estratégias intencionadas aos nossos objetivos?”. Assim o sendo, ele afirma que regras indicativas táticas e estratégicas são designadas para promover os objetivos de pesquisa de autores cânones. Portanto, seria em sua concepção apropriado utilizar nossos métodos para acessar a racionalidade de cientistas do passado apenas se suas utilidades cognitivas forem iguais às nossas, e também apenas se seus planos de fundo de crenças forem essencialmente iguais às do ponto de vista contemporâneo.

Laudan para deixar ainda mais clara a sua problematização, traz em seu texto uma pergunta que considera ser primordial: se os cientistas do passado tinham objetivos e crenças iguais às nossas; e para ele parece óbvio que não é o caso, mas sim que os cientistas do passado possuíam teorias a respeito do mundo e teorias causais diferentes entre si e diferentes das nossas. E mesmo que seus objetivos fossem similares aos nossos, seus conjuntos de crenças determinados pelos seus “backgrounds” os levariam a atribuir usos diferentes e cursos de ações diferentes daqueles que nós iríamos escolher.

A situação é pior na medida em que está claro para Laudan que os cientistas do passado possuíam o que ele chama de uma “constelação de utilidades cognitivas” diferentes das nossas. Ou seja, Laudan está tentando nos demonstrar que o julgamento da teoria newtoniana como racional ou irracional, por exemplo, deve ser feito à luz de suas próprias convicções. Se assim não o for feito, não é possível defender ou não de forma segura a sua racionalidade, pois estaríamos fazendo uma análise anacrônica. Ou seja, Laudan defende que devemos, em uma perspectiva teórica, assegurar que o contexto (o naturalismo) dos autores aqui inseridos seja respeitado de forma a evitar afirmações equivocadas de sua relevância ou não. (nota 5).

The problem we have our finger on is simply this: to the extent that our judging an agent's having acted rationally involves taking his aims seriously, then methodologies designed to promote aims different from those of the agent appear incompetent to pronounce on the agent's rationality (LAUDAN, 1986, p. 22).

Ou seja, a ação de um agente, só pode ser julgada como racional ou não respeitando suas ferramentas cognitivas disponíveis. Para Laudan, esta análise faz com que seja possível salientar o que ele chama de fins genuínos da ciência. Além disso, o filósofo afirma que não é um problema que os agentes atinjam fins diferentes daqueles que motivaram suas ações (como o exemplo de um cientista que busca elaborar uma teoria de alguma coisa, e acaba comprovando outra através do uso de sua razão). De acordo com ele, é uma violência ir contra a usual noção de racionalidade só porque um cientista atingiu um fim que a princípio não estava englobado em seu objetivo inicial.

Toda esta análise é importante, pois seria inapropriado também julgar nossas metodologias como insuficientes apenas analisando se elas processam ações racionais de cientistas do passado. Isto porque nossos objetivos e planos de fundo são diferentes. Desta forma, racionalidade é uma coisa, na medida em que de fato estes cientistas aclamados foram sim racionais. Após aceitarmos que a autenticação de metodologias não está na asserção ou não delas nas teorias de cientistas do passado, é possível nos perguntarmos novamente como alguém pode garantir propostas metodológicas.

Primeiramente, Laudan busca olhar atentamente à epistemologia metodológica. Para ele, a metodologia consiste em um conjunto de regras ou máximas, partindo do mais geral ao mais específico. Regras típicas da metodologia incluem:

Propound only falsifiable theories; avoid ad hoc modifications; prefer theories which make successful surprising predictions over theories which explain only what is already known; when experimenting on human subjects, use blinded experimental techniques; reject

theories which fail to exhibit an analogy with successful theories in other domains; avoid theories which postulate unobservable entities; use controlled experiments for testing causal hypotheses; reject inconsistent theories; prefer simple theories to complex ones; accept a new theory only if it can explain all the successes of its predecessor (LAUDAN, 1986, p. 23).

Todas estas regras, de acordo com Laudan, foram postuladas por filósofos metodológicos contemporâneos. E a pergunta chave da meta-metodologia é como prover um mandado para rejeitar ou aceitar tais regras metodológicas. Deve-se ressaltar que essas regras ou máximas possuem a forma de comandos na perspectiva do autor. Neste sentido, elas não podem ser consideradas verdadeiras ou falsas, mas sim úteis ou inúteis. Para Laudan, todas as regras metodológicas não devem ser construídas como num modelo de imperativo categórico, mas como imperativos hipotéticos². Ou seja, antecedendo objetivos ou expressões de finalidade de uma ação. Desta forma, seria possível escolher entre metodologias rivais mais facilmente do que entre teorias rivais. Alexander Rosenberg no trabalho intitulado de *Normative naturalismo and the role of philosophy*, esclarece o motivo de Laudan defender o uso dos imperativos hipotéticos, no lugar dos imperativos categóricos em seu trabalho, referindo-se à todas aquelas regras propostas pelo filósofo americano na fundamentação de uma normatividade metodológica:

Despite appearances, these rules are not categorical imperatives; they are hypothetical imperatives with suppressed antecedents, and they all have the same suppressed antecedents (...) These hypothetical imperatives do not specify the goals of science, they do not even require that science has a small number of identifiable goals on which all scientists, past and present, agree (ROSENBERG, 1988, p. 350).

Retirando as possibilidades de apriorismos em seu trabalho, neste ponto, Laudan preocupa-se também em distanciar-se do naturalismo de Quine³: ele afirma que Quine e outros naturalistas quineanos, acreditavam que a epistemologia deveria ser inteiramente não normativa, mas sim um punhado de descrições psicológicas, onde nos concentraríamos em reconstruir a espinha dorsal do conhecimento que hoje chamamos de ciência. Porém, para o autor a desnaturalização da metodologia não é implicada por sua naturalização. Muito pelo contrário, pode-se mostrar que

² Na página 24 do artigo estudado, podemos observar alguns exemplos disto.

³ Rodolfo Gaeta e Susana Lucero, no artigo intitulado de *Naturalismo, normatividade y racionalidade em Laudan*, pontuam esta diferença: “A diferencia de la propuesta de Quine – para quien la naturalización de la epistemología la transforma en una rama de la psicología – Laudan sostiene que su naturalismo no implica la pérdida del carácter prescriptivo. No encontramos en su obra fundamentos para esta afirmación, aunque evidentemente la normatividade está implícita en la forma imperativo-contingente que adoptan las reglas metodológicas (GAETA; LUCERO, 2003, p. 164).

uma metodologia "científica" e robustamente "descritiva" completa terá conseqüências normativas.

Critérios para um naturalismo normativo

Para mostrar aos leitores a adequação das regras do teste metodológico, é necessário demonstrar estas regras no contexto descritivo de afirmações teóricas. Como podemos observar na nota 6, Laudan demonstrar como o debate entre metodologistas pode "re-cast" (re-elenco) como declarações contingentes podem ser feitas entre fins e meios. De acordo com o autor, isto não nos diz como especificamente estas regras metodológicas irão ser testadas, mas apenas demonstrar insistentemente como as regras instrumentais da empiria não possuem apenas um status de problematização. Nesta perspectiva, escolher entre teorias metodológicas rivais (chamadas por ele de famílias de regras metodológicas) é tão problemático quanto escolher entre teorias empíricas rivais de qualquer área do saber. Ou seja, o caráter imperativo da escolha de regras metodológicas não as fazem estar em um patamar diferenciado de descrições da realidade. Conforme os intérpretes Gaeta e Lucero, o objeto perseguido por Laudan é o seguinte:

El proyecto de edificar una teoría del método naturalista y normativa tiene méritos y desventajas, entre los primeros está el propósito manifiesto de excluir concepciones marcadamente aprioristas así como la pretensión arrogante de indicar a los científicos como deben proceder en su tarea específica (...) El naturalismo de Laudan se propone además desvincular totalmente la racionalidad del método y del progreso pero lo logra efectivamente? Su modelo se basa en postular reglas cuya estructura y semántica es la de un enunciado hipotético que afirma una relación contingente entre medios y fines (GAETA; LUCERO, 2003, p. 165).

161

Laudan ressalta que tendo estes elementos de meio e fim em vista, deve-se ainda ter em mente, que para que possamos testar uma regra metodológica, devemos antes estabelecer uma outra regra metodológica primeira, que nos dirá como testar a primeira. E em seguida, esta outra regra também precisará de uma nova para fundamentar-se. Isso é chamado por ele de circularidade viciosa de regresso infinito. Para quebrar este ciclo, ele responde que podemos dissolver o regresso na medida em que se consiga encontrar um princípio de evidencia que todas as teorias metodológicas possuem em comum. Se este princípio existir, então ele pode ser invocado como neutro e imparcial na escolha de regras metodológicas rivais. Porém, devemos nos perguntar se apesar de todas as teorias de metodologia científicas possuem este princípio neutro, tendo em vista todas as suas particularidades e peculiaridades: se elas compartilharem entre si princípios empíricos de suporte, eles poderão ser descritos como incontroversos.

Para Laudan, este critério de escolha está presente em nossas convicções indutivas sobre estratégias. Eis a regra:

(R¹) If actions of a particular sort, m, have consistently promoted certain cognitive ends, e, in the past, and rival actions, n, have failed to do so, then assume that future actions following the rule “if your ai mis e, you ought to do m” are more likely to promote those ends than actions based on the rule “if your ai mis e, you ought to do n” (LAUDAN, 1986, p. 25).⁴

Para Laudan, esta regra não sofisticada ou interessante para a escolha entre estratégias rivais de pesquisa. Para ele, objetivo de uma teoria formal da metodologia é desenvolver e garantir o critério mais complexo e seguro de suporte evidencial. Devemos nos perguntar se a regra acima é assumida de forma universal por todos os filósofos da ciência e se ela independentemente do consenso entre autores, parece ser uma regra de aprendizagem a partir da experiência. Se assim não o for, ela não servirá de critério. Por razões como essa, Laudan afirma que é plausível dizer que haveria consenso filosófico científico sobre a apropriação de pressupostos como da regra descrita acima.

Mesmo que se afirma que R¹ seja consenso entre metodologistas contemporâneos, como partir dessa regra para uma solução meta-metodológica para nossos enigmas? Para Laudan, os passos são simples: primeiro deve-se assumir que R¹ é algo dado racionalmente. Deve-se assumir, em seguida, que afirmamos todas as regras metodológicas numa relação de meios e fins. Nossa tarefa, em seguida, será:

To ascertain whether, for any proposed methodological rule, there is evidence (of the sort countenanced by (R¹)) for the assertion of the co-variance postulated by the rule. If the answer to that question is affirmative, then we have shown the warrant for accepting that rule rather than any of its (extant) rivals. If the answer is negative, then we have grounds for rejecting the rule (LAUDAN, 1986, p. 26)

Laudan afirma que se conseguirmos evidência de que seguir uma certa regra promove nossos fins melhor do que qualquer outra regra, então que temos fundamento para endossar esta regra. Se tivermos evidencia de que agindo de acordo com a regra teremos frustrado a realização de nosso fim cognitivo, então temos fundamento para rejeitar a regra. O filósofo ainda chama a atenção para notarmos que questões sobre a racionalidade ou irracionalidade de episódios

⁴ Tradução nossa: “Se ações de um tipo particular, m, tiverem promovido consistentemente certos fins cognitivos, e, no passado, e ações rivais, n, falharam em fazê-lo, então suponha que ações futuras seguindo a regra ‘se você apontar é e, você deve fazer m são mais propensos a promover esses fins do que ações baseadas na regra “se o seu objetivo é e, você deve fazer para n’.”

particulares na história da ciência. Devemos nos perguntar apenas sobre quais métodos foram promovidos, ou que tenham falhado na hora de terem sido promovidos, nas necessidades de fins cognitivos no passado. Para ele, algumas vezes será fácil responder esta questão, outras vezes não, mas é uma questão empírica importante.

Para Laudan, conforme ele propõe uma normatividade inserida na epistemologia naturalizada, ele propõe também certa estratégia de pesquisa que evitando modificações ad hoc, produz teorias que tem como consequência uma plausibilidade na medida em que há possibilidades de testes. Normalmente, este debate entre filósofos teria como problema as intuições metodológicas. Para saber qual lado defender entre os autores que assumem premissas ad hoc em seus trabalhos e os que fazem o contrário, Laudan se pergunta no texto se teorias com o elemento *ad hoc* tem provido ou não menos conhecimento do que as que não possuem o mesmo elemento. Para ele, ainda não teríamos esta resposta. A grande virada para esta pergunta, conforme o autor, é demonstrar que os problemas da meta-metodologia e das regras metodológicas tem um caráter diferenciado de afirmações empíricas ordinárias, sendo então promovidas por um processo de pensamento diferenciado. Em sua opinião, o propósito da metodologia é descobrir as estratégias mais efetivas para a investigação do mundo empírico. Essa pesquisa pode ou não nos envolver em articular critérios para a validação usada por cientistas do passado⁵.

163

Os naturalistas meta-metodológicos, conforme descritos por Laudan, não precisam de intuições pré-analíticas sobre casos, ou informações sobre escolhas da elite científica, nem concepções a priori sobre quais disciplinas são científicas ou não. O que precisamos na meta-metodologia segundo ele, são dados sobre quais estratégias de investigação tendem a promover quais fins cognitivos. Por isso Laudan tem dito que o fundamental para a problemática da metodologia é provar a evidência sobre a conexão entre meios e fins. Isto não tem relação a explica a racionalidade ou irracionalidade de pensadores do passado. O que precisa ser explanado, é que a ciência tem sido bem sucedida na produção de material epistêmico. Nós levamos a ciência a sério, de acordo com ele, porque ela tem promovido fins que consideramos serem cognitivamente importantes. Ou melhor, com o passar do tempo, ela tem apresentado um progresso prático. Diferentemente da racionalidade, o progresso não precisa de uma noção específica dos agentes envolvidos. Podemos, portanto, falar sem cair em contradição, acerca de uma certa sequência de eventos que representam progresso científico:

Hence, the history of science has to be reckoned with, not because scientists are always or more often rational than anyone else (...), but rather because the history of science – unlike that of many

⁵ A grande tarefa é muito mais de encontrar meios para um fim, do que o fim em si mesmo.

other disciplines – offers an impressive record of actions and decisions moving closer through time to a realization of ends that most of us hold to be important and worthwhile. The record that is the history of science shows us what sorts of cognitive ambitions have been realized and what sorts have not. If we were today espousing cognitive aims which had not been progressively realized in the development of science, then that history would put few constraints on our methodological musings (LAUDAN, 1986, p. 28).

Nestas circunstâncias, Laudan defende que não tomemos a metodologia de forma *a priori*⁶. Apesar de não podermos ignorar o grande número de trabalhos efetivados com sucesso, tendo premissas *a priori* como fundamento, Laudan defende poder haver também sucesso naqueles trabalhos teóricos que tem usado determinados métodos que defendam o apriorismo. Neste sentido, para Laudan, as ciências nos oferecem estratégias implícitas que demonstraram serem bem sucedidas ao promover os fins desejados, mas salienta que este viés argumentativo também precariza o trabalho dos filósofos, que podem partir de postulações metafísicas. Desta forma, Laudan defende um tipo de moderação entre pesquisas empíricas e defesas de valores que não podem ser observados puramente empiricamente, mas podem ser defendidos através da experiência. Nesta análise, a construção de uma metodologia científica se deve ao desenvolvimento de diversas regras metodológicas, concebidas como imperativos hipotéticos, que promovem fins epistêmicos e cognitivos. E assim a metodologia se detém em articular meios e fins.

Considerações finais

Em suma, Laudan demonstrou com o texto trabalhado, a necessidade de não fazermos uso de visões anacronistas no momento de executar uma análise acerca de quaisquer tipos de tratados, sejam eles científicos, ou da filosofia da ciência. Surge com o autor a necessária vinculação de análise entre meios, fins e contextos de autores a serem estudados, possibilitando não mais uma visão racionalista da história científica, mas salientando a problemática do progresso, que define a ciência até os dias atuais.

Ao situar certas regras importantes para uma metodologia científica segura, evitando um regresso ao infinito ao postular uma regra primeira, o autor identifica a possibilidade de investigações por parte da filosofia epistemológica partindo de uma noção axiológica do saber. Isto é, quando um determinado autor, filósofo, cientista e etc busca por executar uma investigação, ele indiretamente está postulando um determinado tipo de valor a ser comprovado. Nesta perspectiva, estes tipos de pesquisas não conseguem desvincular-se de proposições axiológicas, possibilitando

⁶ Como podemos também perceber na conclusão de seu artigo, quando diz: “What it does not promise is any *a priori* or incorrigible demonstrations of methodology; to the contrary, it makes methodology every bit as precarious epistemically as science itself (LAUDAN, 1986, p. 29).”

então não só a refutação da teoria de Quine (por exemplo) que defenderia uma filosofia puramente descritiva, como também defende a possibilidade de inserir a questão da normatividade nestas pesquisas científicas.

Independentemente de possíveis acidentes históricos inseridos na história da pesquisa humana, Laudan sempre salienta em seu trabalho que a importância da pesquisa está em seus resultados, e seu naturalismo normativo, desta forma, é uma meta-metodologia na medida em que consegue constituir um método que seja empírico ao mesmo tempo que é normativo, articulando provas com critérios de validação metodológica.

Referências

LAUDAN, Larry. *Progress or rationality? The prospects for normative naturalism*. American Philosophical Quarterly. Volume 24, Number 1: 1987.

GAETA; LUCERO. *Naturalismo, normatividad y racionalidad en Laudan*. Epistemologia e Historia de la Ciencia, vol. 9, nº 9: 2003.

GONZÁLEZ, Wenceslao. *El pensamiento de L. Laudan. Relaciones entre historia de la ciencia y filosofía de la ciencia*. Revista Hispanoamericana de Filosofía. Volume XXXI, nº 92: 1999.

GUILLAUMIN, Godfrey. *El naturalismo normativo y sus problemas (normativos)*. Signos filosóficos, vol. X, nº 20: 2008.

ROSENBERG, Alexander. *Normative naturalism and the role of philosophy*. Philosophy of science, vol. 57, nº 1: 1990.

Submissão: 14. 10. 2019 / Aceite: 15. 04. 2020

A crítica de John Searle a Thomas Kuhn e a refutação a sua acusação de antirrealismo na obra kuhniana

John Searle's criticism of Thomas Kuhn and the refutation of his accusation of anti-realism in Kuhn's work

FRANCIDILSO SILVA NASCIMENTO¹

Resumo: A crítica de John Searle fez a Thomas Kuhn se desenvolver em dois momentos: primeiro, em relação ao argumento da história da ciência, de que essa se desenvolve de modo não cumulativo como apresentou a perspectiva neopositivista, mas através de revoluções que manifestam um novo mundo no qual os cientistas trabalham; e, segundo, a subdeterminação das teorias pelos dados, onde os dados devem corresponder à verdade da teoria que se apresenta sobre determinado realidade no mundo real. Esses dois argumentos críticos de Searle em relação a Thomas Kuhn, fez-nos reelaborar a posição de uma refutação recorrendo alguns escritos dele onde ele mesmo reconhece que as críticas feitas são frutos de uma má interpretação dos seus escritos. Assim, a defesa de Thomas Kuhn se dá pela recusa de que a mudança de mundo, realizado pela mudança de um paradigma, não seria uma mudança do mundo real que permanece sempre o mesmo. E, por fim, que a influência dos dados em relação às teorias não seria uma relação contrária a busca de uma correspondência no mundo real e, do mesmo modo, do mundo real a uma teoria.

Palavras-chave: Antirrealismo. John Searle. Thomas Kuhn.

Abstract: John Searle's critique of Thomas Kuhn develops in two moments: first, in relation to the argument of the history of science, that it develops in a non-cumulative way as presented by the neopositivist perspective, but through revolutions that manifest a the new world in which scientists work; and, second, the underdetermination of theories by data, where the data must correspond to the truth of the theory that presents itself on a given reality in the real world. These two critical arguments of Searle in relation to Thomas Kuhn have made us rework the position of a refutation by recourse to some of his writings where he himself acknowledges that the criticisms made are the fruit of a misinterpretation of his writings. Thus, the defense of Thomas Kuhn is given by the refusal that the change of world, realized by the change of a paradigm, would not be a change of the real world that always remains the same. And, finally, that the influence of the data on the theories would not be a relation contrary to the search for a correspondence in the real world and, likewise, from the real world to a theory.

Keywords: Anti realism. John Searle. Thomas Kuhn.

John Searle² (1932) apresenta no texto sobre a *Metafísica básica: realidade e verdade* (2000, pp. 11-43) uma crítica à posição de Thomas Kuhn (1922-1996) em sua

¹ Mestrando em Filosofia. Área de Concentração em Epistemologia e Filosofia da Ciência. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Universidade Federal do Piauí. E-mail: dilsosilva@hotmail.com

² Cf. (D'AGOSTINI, 2003, p. 339s) John Searle (1932) é um norte-americano, discípulo de Austin e Grice, introduziu na teoria dos atos linguísticos um espírito sistemático e classificador, que era estranho tanto a Wittgenstein como a Austin, e que aproximou notadamente a indagação filosófica dos comum-linguistas à linguística.

filosofia da ciência através da qual, segundo Searle, a ciência estaria corrompida pela arbitrariedade e pela irracionalidade; além disso, aponta que a revolução científica que acontece ao longo do processo de progresso científico não apenas descreve uma mesma realidade (compreendida por ele por posição-padrão), mas apresenta uma nova realidade. Com isso, Searle coloca o pensamento de Kuhn dentro de uma perspectiva antirrealista. Nesse trabalho, propomo-nos averiguar até que ponto existe coerência na posição apresentada por Searle e qual a perspectiva apresentada por Kuhn e seus comentadores sobre um possível realismo em sua filosofia.

Searle declara aceitar a visão iluminista, compreendida como herdeira da virada antropocêntrica do século XVII, a Revolução Copernicana, até meados do século XX, onde todas as coisas eram explicadas pela razão humana, assim a compreensão que se tinha era que seríamos capazes de compreender o universo de modo inteligível e ter um entendimento sistemático da natureza (SEARLE, 2000, p. 11). Além disso, prevalece nessa mesma sociedade o dualismo cartesiano em que a composição do mundo se daria em dois reinos o metafísico e o físico, por meio do qual cada um se justificaria por si mesmo.

Essa visão iluminista, aceita por Searle, foi profundamente marcada por alguns desafios entre os quais se destacam a Primeira Guerra Mundial que abalou profundamente a vida das pessoas em seu tempo, porém além desse acontecimento histórico se destacam os desafios intelectuais que foram: a teoria da relatividade, que ameaçou a concepção de tempo e espaço, matéria e energia; o paradoxo da teoria dos conjuntos, que parecia colocar em crise a racionalidade da matemática; a prova da incompletude, verdades matemáticas que todos podem ver que são verdadeiras, mas dentro desses sistemas não se podem provar verdadeiras; a mecânica quântica e a sua maneira de demonstrar que possivelmente a realidade física é indeterminada e a observação do sujeito que observa cria a nova realidade que observa; a ciência e o seu corrompimento pela arbitrariedade e pela irracionalidade (SEARLE, 2000, p. 13).

Com tudo, deter-nos-emos nas duas críticas feitas por Searle a concepção de Thomas Kuhn contraria a sua posição em relação a realismo externo. A primeira em relação ao argumento da história da ciência, e, segundo, a subdeterminação das teorias pelos dados, onde os dados devem corresponder à verdade da teoria que se apresenta sobre determinada realidade no mundo real.

Assim, a primeira crítica apresentada por Searle, funda-se na necessidade de corroborar sua convicção na sua posição-padrão que seria como que a moldura que enquadra o pano de fundo da sua teoria que estar disposta da seguinte forma:

- Há um mundo real que existe independente de nós, independente de nossas experiências, pensamentos, linguagem;
- Temos acesso perceptivo direto a esse mundo por meio de nossos sentidos, especialmente o tato e a visão;

- As palavras de nossa linguagem, palavras como coelho ou árvore, têm em geral significados razoavelmente claros. Por causa de seus significados, podem ser usadas para nos referirmos aos objetos reais do mundo e para falarmos sobre eles;
- A causalidade é uma relação real entre objetos e estados de coisas no mundo, uma relação pela qual um fenômeno, a causa, provoca o outro, o efeito. (SEARLE, 2000, p.18).

Por isso, a crítica de Searle a Kuhn se dar pelo fato de que segundo a concepção de Kuhn, na obra *A Estrutura das Revoluções Científicas*, ele afirmar: “[...] embora o mundo não mude com uma mudança de paradigma, depois dela o cientista trabalha em um mundo diferente.” (2017a, p. 214) Aqui, podemos destacar no primeiro instante que Searle, mesmo não acreditando que o Thomas Kuhn tenha aceitado o argumento antirrealista, mas toma essa passagem do seu livro como um “indício” de uma posição contrária ao realismo, pois a ideia de Kuhn é que a ciência progride em uma constante revolução que se dar pelo abandono de um paradigma e a aceitação de um novo que corresponda as exigências do mundo em que se estar trabalhando e não por meio de um acúmulo de acontecimentos como fazia a ciência positiva ou neopositiva. Escreve o filósofo: “Kuhn é lembrado por ter dito que uma revolução científica importante não é apenas uma nova descrição da mesma realidade, mas que ela cria uma ‘realidade’ diferente” (SEARLE, 2000, p. 13).

Na defesa da sua concepção Searle afirma: “não acredito que vivemos em dois mundos, o mental e o físico – e menos ainda em três mundos, o mental, o físico e o cultural -, mas sim em um só mundo [...]” (SEARLE, 2000, p. 15). Além disso, a constatação a não aceitação dessa concepção de um único mundo, segundo ele, está na nossa vontade de dominação, de controle, e aumentou devido ao ressentimento por causa das ciências naturais. Como diz:

A motivação profunda para a negação do realismo não é este ou aquele argumento, mas uma vontade de potência, um desejo de controle, e um ressentimento profundo e duradouro. Esse ressentimento tem uma longa história, e aumentou no final do século XX devido a um grande ressentimento e ódio em relação às ciências naturais. A ciência, com seu prestígio, seu aparente progresso, seu poder, seu dinheiro e sua enorme capacidade para fazer o mal, se tornou alvo de ódio e ressentimento (SEARLE, 2000, p. 39).

Toda essa motivação pessimista em relação a ciência, Searle, atribui a Kuhn e Feyerabend a responsabilidade de ter alimentado o ressentimento e desmistificado a ciência. Quando afirma: “[...] a eles se atribui o fato de terem mostrado que a ciência não nos fornece um conhecimento objetivo de uma realidade independente, mas, pelo contrário, é uma série de interpretações verbais mais ou menos irracionais. [...]” (SEARLE, 2000, p. 39) Com isso, o que temos é uma desconfiança em relação

filosofia kuhniana, pois “depois de dizer que a ciência não nos fornece um conhecimento objetivo da realidade, o próximo passo é dizer que não existe tal realidade.” (SEARLE, 2000, p.40)

A segunda crítica está relacionada às teorias serem influenciadas pelos dados. Os dados, segundo essa crítica de Searle, são quem subdetermina as teorias, pois essas teorias devem se ajustar as provas disponíveis para a comprovação da teoria. Aqui se destaca que a verdade não é absoluta, mas seria uma maneira que se adota para falar por razões práticas. Assim, Searle, relata que “se a verdade é supostamente uma relação de correspondência a uma realidade independente da mente, então não existe verdade, porque não existe tal realidade, e, portanto, nenhuma relação de correspondência” (SEARLE, 2000, p. 32).

Nesse contexto, a escolha de teorias não prova que existe uma realidade independente; “pelo contrário, o debate só é inteligível para nós se partimos do pressuposto de que tal realidade *existe*.” (SEARLE, 2000, p. 32) O que se diz é que só tem sentido falar de algo dentro do mundo real, porém a existência de determinada coisa no mundo independe da escolha que fazendo, pois ela está no mundo muito antes de se pensar em escolher qual teoria se encaixaria para explicar essa realidade. O que temos aqui é, também, a questão dos elementos materiais inobserváveis com elétrons, prótons, vírus, entre outras, realidade que não são captadas pelos sentidos, mas existem, são reais. “Sem dúvidas, mas nem por isso, a existência dos elétrons, de Zeus ou de Atena depende de nós. O que depende de nós é aceitarmos ou rejeitamos a teoria que afirma que eles existem.” (SEARLE, 2000, p. 33)

Depois de fazemos esse caminho de reconstrução do pensamento de Searle e das suas críticas feitas a um suposto antirrealismo de Thomas Kuhn, onde abordaremos os passos de uma construção de um realismo, porém não um realismo rigoroso, mas um realismo sofisticado onde se leva em conta a expressão fenomênica do objeto e a intencionalidade do sujeito.

Diante do argumento de uma mudança de mundo e a perspectiva de que o significado, ou melhor o léxico utilizado nesse mundo tem que ser apreendido para os sujeitos vivam nesse mundo. Assim, a concepção de uma ciência que progride de modo a acumular, desconsidera a dimensão história do processo de desenvolvimento da ciência. “Talvez a ciência não se desenvolva pela acumulação de descobertas e invenções individuais” (KUHN, 2017a, p. 61).

A grande refutação de Thomas Kuhn é que não desconfia da existência do mundo real (meio ambiente), pois mesmo com uma nova visão do mundo real isso não exime o cientista a uma concepção da existência real do mundo, como ele mesmo diz: “Não importa o que o cientista possa então ver, após a revolução o cientista ainda está olhando para o mesmo mundo” (KUHN, 2017a, p. 224).

Günther (2014, p. 56) manifesta a concepção apresentado por Hoyningen-Huene (1976) em sua leitura kantiana da concepção da obra de Kuhn, dizendo que poderia ser compreendido o termo mundo em dois sentidos: primeiro, como mundo fenomênico, e segundo, mundo-em-si. No primeiro sentido, é o mundo em que o cientista trabalha e vive, pensa e fala através de juízos e relatos que dependem de um paradigma. “O segundo sentido de ‘mundo’ se refere a algo que não se altera com uma revolução científica. [...] Isso ocorre devido aos paradigmas constituírem o mundo (no primeiro sentido) em conjunto com a natureza (no segundo sentido).” Porém, Hoyningen-Huene coloca sempre a linguagem como mediadora, como que “lentes” para a apreensão da realidade externa ou mundo real, pois mudando o mundo muda-se também a linguagem. É perceptível ainda que nesse aspecto se destaca a passagem de um acesso a compreensão do mundo não mais por meio de uma visão psicológica de *Gestalt*, mas passa-se a um contato pelo léxico que se adquire pela formação ou uma reeducação nesse novo mundo fenomenológico.

Ian Hacking (1936) ao lidar com a mudança de mundo em um novo mundo apresentado por Kuhn. Na visão de Günther, Hacking defende que “o mundo é composto por indivíduos. Não existe qualquer classe, tipo, universais anteriores aos indivíduos. Graças a natureza os indivíduos se distinguem entre si, contudo, não há tipos metafísicos para além dos indivíduos” (2014, p. 73). A partir daqui Günther defende dois sentidos para o termo mundo: o primeiro, o mundo composto por indivíduos que não muda com uma mudança de paradigma; segundo, o mundo no qual os cientistas trabalham que é um mundo formado por diversos indivíduos. Porém essa defesa que Ian Hacking faz de um certo realismo na teoria kuhniana não é aceita pelo próprio Kuhn, por que a concepção de indivíduos não poderá ser ampliada para todos os fenômenos presentes no mundo (KUHN, 2017b, p. 280).

Mesmo o próprio John Searle, em outro texto *Racionalidade e realismo: o que está em jogo?* (1999), reafirma que essa interpretação de uma mudança de mundo como a não existência de uma realidade objetiva é uma caricatura de Thomas Kuhn, ou seja, uma apresentação defeituosa da concepção kuhniana. Diz Searle (1999, p. 24):

[...] Mesmo que fosse uma interpretação correta, o argumento não mostraria que não existe um mundo real independente das nossas representações, nem mostraria que a ciência não é uma série de tentativas sistemáticas, com vários graus de sucesso, de apresentar uma descrição dessa realidade. Mesmo que aceitemos a interpretação mais ingênua do tratamento que Kuhn oferece das revoluções científicas, as ideias de Kuhn não terão tais espectaculares consequências ontológicas. Pelo contrário, mesmo a interpretação mais pessimista da história da ciência é perfeitamente consistente com a perspectiva de que há um mundo real que existe independentemente de nós e de que o objectivo da ciência é caracterizá-lo.

A segunda a crítica apresentada por Searle a Kuhn em relação os dados seres influenciadores das teorias de certa forma não contradiz em nada a relação da realidade exterior com a realidade, como afirma o próprio Kuhn:

Quando mudanças referenciais desse tipo acompanham mudanças de lei ou de teoria, o desenvolvimento científico não pode ser inteiramente cumulativo. Não se pode passar do velho ao novo simplesmente por um acréscimo ao que já era conhecido. Nem se pode descrever inteiramente o novo no vocabulário do velho ou vice-versa. (2017b, p. 25)

Essa nova descrição a partir de um novo léxico se dá pela mudança que a nova teoria traz para a explicação dos dados no mundo real. Assim, Thomas Kuhn ressalta que existem algumas interpretações equivocadas de sua argumentação de que “a natureza sem dúvida responde às predisposições teóricas com que é abordada pelo cientista que efetua as medições. Mas isso não é o mesmo que dizer que a natureza responderá a toda e qualquer teoria ou que sua resposta será formidável.” (2011, p. 217) Essa posição de Kuhn lança-nos em uma posição de reconhecer que o mundo real independe de uma rigorosa correspondência entre o dado e a teoria, porém a teoria deve força à natureza (mundo real) responder aqui que se pretende alcançar através de um axioma feito para explicar de modo compreensivo a realidade externa.

No entanto, insiste Kuhn que a teoria é importante para uma compreensão das ciências naturais, mas pode ter sido mal entendido possivelmente pelo fato de alguns interpretarem que ele insinuou que a teoria tem sempre o papel de conduzir a experimentação. Ele refuta essa acusação dizendo:

A teoria só exhibe esse caráter direcionador decisivo porque uma comparação quantitativa significativa entre teorias e a natureza ocorre num estágio muito avançado no desenvolvimento de uma ciência. Se estivéssemos discutindo a experimentação *qualitativa* que predomina nos estágios iniciais do desenvolvimento de uma ciência física, e que continua depois a ter um papel a cumprir, o equilíbrio seria bem diferente. Talvez nem assim estivéssemos propensos a dizer o que o experimento é anterior à teoria (ainda que a experiência seguramente o seja), mas sem dúvida encontraríamos muito mais simetria e continuidade no diálogo permanente entre ambas (KUHN, 2011, p. 218).

A crítica que Searle faz é uma maneira de reforçar a visão iluminista que ele defende, mas ainda aprofundando a sua posição-padrão que se reafirma a existência de uma realidade externa e que, por isso, acusa tanto Kuhn como Feyerabend de terem assumido uma posição de irracional, além disso existe um pensamento pessimista e um ressentimento em relação a ciência, porém tudo isso para Searle não é de nenhum modo uma maneira de recusar o mundo real. Justamente, a acusação que Searle faz a Kuhn é que não reconhece uma realidade real como um

princípio que permanece mesmo diante da relatividade presente no seu pensamento.

No entanto, o que vimos é que Thomas Kuhn em seus escritos reafirma a permanência do mundo real sempre que mude a visão de mundo como também o léxico que dar acesso ao mundo. Para tanto, essa visão distorcida do seu pensamento é causada pelo próprio Kuhn, pois ele mesmo “deu espaço para essas críticas, ele é o próprio culpado por ter tido sido interpretado de tal modo.” (TOZZINI, 2011, p. 71) Por isso, mesmo visitando os escritos de Thomas Kuhn vemos que o seu pensamento manifesta uma confusão. Thomas Kuhn é um filósofo que apresenta uma visão de um mundo fenomenológico que possui diversas possibilidades de acesso, não simplesmente um mundo fenomenológico.

Referências

- D'AGOSTINI, F. *Analíticos e continentais: guia à filosofia dos últimos trinta anos*. Tradução de Benno Dischinger. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003.
- GÜNTHER, A. B. *Mudança de Mundo em Thomas Kuhn*. 2014. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2014.
- KUHN, T. *A tensão e essencial*. São Paulo: Editora Unesp, 2011.
- _____. *A estrutura das revoluções científicas*. 13. ed. São Paulo: Perspectiva, 2017a.
- _____. *O caminho desde a Estrutura: ensaios filosóficos, 1970-1993, com uma entrevista autobiográfica*. Traduzido por Cesar A. Mortari. 2. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2017b.
- SEARLE, J. R. *Mente, Linguagem e Sociedade: Filosofia no mundo real*. Tradução de F. Rangel. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.
- _____. Racionalidade e realismo: o que está em jogo?. Tradução de Desidério Murcho. *Disputatio*, vol. 7, nov. 1999. pp. 3-27. Disponível em: <<http://www.disputatio.letras.ulisboa.pt/wp-content/uploads/1999/11/007-1.pdf>>. Acesso em: 20 jun. 2018.
- TOZZINI, D. L. *Objetividade e Racionalidade na Filosofia da Ciência de Thomas Kuhn*. 2011. 103 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba. 2011.

Submissão: 02. 08. 2019 / Aceite: 15. 12. 2019

O papel do ator The role of the actor

JUNIOR DA CUNHA¹

Há algum tempo penso em escrever minhas considerações sobre aquela que julgo ser a mais completa e expressiva das manifestações artísticas – a atuação. Deleuze, em *A imagem-tempo* (2005), com base nas produções cinematográficas do que chamou de cinema clássico, escreveu sobre uma potência que força a pensar e que pensa sob o choque (*noochoque*) que o cinema é capaz de provocar em seus espectadores. No entanto, é necessário reconhecermos que o cinema só é possível porque o teatro lhe antecedeu.

O germe do que Deleuze chama de *noochoque* já fora inicialmente descrito em *Poética*, por Aristóteles. Entretanto, vamos mais fundo: se o teatro é capaz de provocar a *catarse* é porque os Aedos, inspirados pelas Musas, lhe antecederam. O que há de comum no que Deleuze chama de cinema clássico, no teatro e nos cantos inspirados pelas Musas é a presença irretorquível de um interprete. De um ser capaz de se desvencilhar de seu próprio eu e assumir uma identidade que passa do consciente ao inconsciente, e que provoca uma fenda na concretude do espaço-tempo, ou melhor, na fenomicidade do real.

Dos Aedos, que aceitavam serem os porta-vozes das Musas, aos atores, que transformam, sobre o palco – de arena, elisabetano, italiano etc. –, palavras em gestos e emoções, e, aos atores, que se deixam captar pelas câmeras, criando uma realidade ficcional, mas que se espelha e se matem paralela a realidade mesma, há aquele sobre o qual recai o peso de ser o portador do que se passou e do que ainda está por vir. Eis o que de fato é um ator: um eterno devir. Devir de si mesmo. Devir da história e da cultura de seu tempo. Devir de toda multiplicidade da natureza.

Se parecer por demais o que cabe aos atores, lembre-se das palavras do Príncipe Dinamarquês:

[...]o propósito da representação, cujo fim, tanto no princípio como agora, era e é oferecer como se fosse um espelho à natureza, mostrar à virtude seus próprios traços, ao ridículo sua própria imagem e à própria idade e ao corpo dos tempos sua forma e aparência (Hm, III.ii., p. 248).

O fado inelutável de um ator, portanto, é comportar em si mesmo toda a multiplicidade e, mais ainda, fazê-la emergir da imanência de seu ser.

¹ Acadêmico do Curso de Graduação em Filosofia da UNIOESTE. E-mail: juniorlcunha@hotmail.com

Referências

- ARISTÓTELES. *Poética*. Trad. Eudoro de Souza. São Paulo: Abril Cultural, 1984.
- CARVALHO, E. *História e formação do ator*. São Paulo: Ática, 1989.
- DELEUZE, G. *A imagem-tempo*. Trad. Eloisa de Araujo Ribeiro. São Paulo: Brasiliense, 2005.
- NIETZSCHE, F. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- SHAKESPEARE, W. *Hamlet*. Trad. Barbara Heliodora. In: *Grandes obras de Shakespeare*. Vol. 1: Tragédias. Trad. Barbara Heliodora. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2017.

Submissão: 10. 11. 2019 / Aceite: 30. 03. 2020

A relação entre Mito e Ciência: o sentido do conhecimento

The relationship between Myth and Science: the meaning of knowledge

ANDRÉ LUIZ PICOLLI DA SILVA ¹/ALESSANDRA DE REZENDE RAMOS²

Neste texto será abordado a relação entre o Mito e a Ciência, ou mais especificamente, sobre a relação entre o Mito e o Cientista.

Algumas pessoas pensam que a ciência é uma evolução do pensamento filosófico, que por sua vez é uma evolução do pensamento mítico, e que, após alcançado um alto grau de evolução na ciência, o pensamento mítico pôde ser descartado como algo de um passado rudimentar, primitivo e já superado (Chauí, 2004). Mas isso não é verdade, o Mito está entre nós, nem que seja pelo fato dele ser uma construção humana e, portanto, um objeto de estudo nas Ciências Humanas. Mais do que isso, o Mito ainda está vivo porque ele nunca foi superado pela Filosofia e pela Ciência, pela simples razão de que sua função é diferente da função da Filosofia e da Ciência. Então, alguém poderia perguntar: afinal o que é o Mito? Qual a função do Mito?

Geralmente se diz que o Mito é uma explicação fantasiosa, ilusória, irracional sobre as coisas (Bock, Furtado, Teixeira, 1993). Na academia, fala-se muito isso, numa tentativa de contrapor o Mito à Ciência. O Mito seria um tipo de pensamento que forneceria explicações irracionais enquanto a Ciência forneceria explicações racionais sobre o mundo.

Entretanto, essa definição é no mínimo superficial sobre o que seria o Mito (para não dizer preconceituosa), associando o conceito de Mito a uma forma pouco desenvolvida, ou pouco elaborada de pensamento. Essa explicação é equivocada, porque o Mito não pretende explicar nada, logo, ele não pode ser uma explicação irracional.

Nas palavras Joseph Campbel, um dos maiores mitólogos, o Mito: “É o que dá sentido a experiência de estar vivo” (Campbel, 1990), ou seja, a função do Mito não é explicar, mas sim dar sentido as coisas. Por isso o saber mítico não se opõe ao saber filosófico ou científico, pelo contrário, existe uma complementação de saberes, onde o Mito busca dar sentido àquilo que a Filosofia e a Ciência explicam. Por essa razão, o Mito hoje está tão vivo em nossa existência quanto estava na existência dos nossos antepassados no paleolítico. Eles continuam reverberando dentro de nós, pois como também disse Campbel (1990), “os mitos são narrativas de coisas externas que ressoam no nosso interior de modo que realmente sintamos que fazemos parte de um todo maior que nossa experiência individual”.

¹Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará. E-mail: picolli@unifesspa.edu.br

²Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará. E-mail: rezende@unifesspa.edu.br

Talvez hoje não nos emocionemos ouvindo histórias sobre o conflito entre Pai e Filho nas narrativas das disputas entre Kronos e seu filho Zeus, ou ainda ouvindo histórias sobre o sofrimento de uma mãe ao saber do destino trágico de uma filha, como na história de Deméter e Core, que depois de ser raptada por Hades, Deus do submundo, passou a se chamar Persefone. Contudo, muitos se emocionaram vendo a história do conflito entre Darth Vader e seu filho Lucky Skywalker em Guerra nas Estrelas, ou ainda quando Daenerys Targaryen, a mãe de dragões, teve que prender seus filhos nas masmorras de Meereen, ou quando Cersei teve que enterrar todos os seus filhos em Game of Thrones.

A emoção destas cenas surge do conflito entre o desejo dos pais e o destino dos filhos, que está presente desde o início dos tempos e vemos e sentimos isso em nossa vida. A emoção que temos vendo Game of Thrones hoje é a mesma emoção que um grego do período clássico sentia ao ver uma cena da Guerra de Troia num jarro de barro, nas paredes de um templo ou mesmo no teatro. Assim, a busca pelo sentido das relações humanas, como por exemplo, as relações entre pais e filhos, é a função do Mito. Uma vez que essas relações existem até hoje, e como precisamos de algo que nos ajude a lidar com elas, não tanto pelo pensar, mas sim pelo sentir, o Mito continua vivo apesar de todos os nossos avanços racionais e tecnológicos (Jung, 2000). E a necessidade humana pelo Mito é tão grande que inclusive pagamos para ter contato com ele, por exemplo, assinando canais fechados para assistir Game of Thrones ou Guerra nas Estrelas.

E qual a relação então entre o Mito e a Ciência? Nós poderíamos perguntar... Essa relação existe, no fato de que o Mito nos ajuda na busca pelo sentido da necessidade humana pelo conhecimento (Capra, 1995; Campbel, 1990). E o conhecimento, como todos sabemos, é algo extremamente precioso para Ciência. Mas então entramos em outra questão: o que o Mito tem a nos dizer sobre o conhecimento? O Mito nos diz que o conhecimento é algo perigoso, algo que deve ser tratado com cuidado, ou até mesmo, algo que seria melhor não ter contato. Por isso não é raro encontrar entre diversas mitologias, de diferentes povos, a associação entre o conhecimento e algum tipo de maldição.

O Mito de Prometeu é um exemplo disso: na Mitologia Grega Prometeu era um Titã que por amor a humanidade, roubou o fogo dos Deuses e entregou aos homens (Graves, 2008). O Fogo não era apenas um elemento da natureza, mas uma representação simbólica do conhecimento, pois é aquilo que permitiu a supremacia dos homens sobre os outros animais, colocando-os (graças ao conhecimento que adquiriram) em uma condição mais próxima dos Deuses. Zeus, o pai de todos os Deuses se irritou com a atitude de Prometeu e o condenou a passar a Eternidade acorrentado em uma pedra, onde uma águia viria todos os dias comer um pedaço de seu fígado, que se regenerava durante a noite. Assim o castigo de Prometeu, por ter despertado a consciência dos homens, foi passar a eternidade em sofrimento. E para

os homens, os Deuses reservaram um castigo parecido. Como punição por terem recebido o fogo de Prometeu, os Deuses enviaram uma Kakí Omorfíá. No Mito de Prometeu a punição dos homens foi receber a primeira mulher chamada Pandora que trouxe consigo um jarro com todos os males que humanidade conhece, e quando o jarro foi aberto (devido a grande curiosidade de Pandora) todas as desgraças se espalharam pelo mundo. A partir desse dia convivemos com todas as mazelas que conhecemos.

Na verdade, a punição dos Deuses não foi a mulher, não foi Pandora e sua curiosidade, os homens foram punidos com a Kakí Omorfíá, que em grego significa uma “Beleza má”. Ou seja, os Deuses deram aos homens algo tão irresistível, que mesmo sabendo que Pandora trazia consigo o mal, os homens não conseguiram mandá-la embora, e tiveram que aguentar as consequências dessa escolha.

Os Deuses deram aos homens, por intermédio de Pandora, mais conhecimento, só que conhecimento sobre o mal, e os homens não poderiam culpar os Deuses por esse conhecimento, porque tiveram a escolha de mandar Pandora embora, mas eles não conseguiram, porque ela era irresistível, ou seja, o conhecimento é irresistível.

Nas entrelinhas é como se os Deuses dissessem: “A ignorância era a felicidade, mas vocês homens desejaram conhecimento, pois agora aguentem as consequências desse conhecimento, e de hoje em diante vocês terão a consciência de tudo, até mesmo da infelicidade, das desgraças e da dor”. Este “castigo” sofrido pelos homens, também pode ser encontrado em outras Mitologias como, por exemplo, a Judaico-Cristã.

No início de tudo, Deus (Jeová) no Genesis criou um paraíso. Em seguida criou um homem e uma mulher para habitar esse paraíso e gozar de tudo que aquele lugar poderia oferecer. Adão e Eva podiam fazer o que quisessem, e comer as frutas de todas as árvores do paraíso, menos de uma, a Árvore do Conhecimento. No Gênesis consta que Deus advertiu Adão e Eva dizendo, “Comerás livremente o fruto de qualquer espécie de árvore que está no jardim; contudo, não comerás da árvore do conhecimento do bem e do mal, porque no dia em que dela comeres, com toda a certeza morrerás!” (Gênesis 2:16). E todos nós conhecemos o resto da história... a serpente tenta Adão e Eva, que comem do fruto proibido e são expulsos do paraíso, e nós até hoje sofremos por conta desse pecado original, sentindo dor na hora do parto e ganhando o pão com o suor do nosso rosto. Ou seja, do mesmo modo que no Mito Grego, no Mito Judaico-Cristão, o preço a pagar pelo conhecimento é o sofrimento.

Esses são apenas dois exemplos, mas existem vários outros mitos de outras culturas onde a história se repete... a humanidade vivia na felicidade, porém na ignorância, e em algum momento ela teve a chance de escolher se queria continuar

nessa condição ou se queira mudar. E a humanidade escolhe mudar, escolhe ter o conhecimento, só que com isso perde a felicidade.

E então nos perguntamos, por que razão os povos antigos tinham essa visão tão trágica em relação ao conhecimento? Porque eles consideravam o conhecimento como algo essencialmente perigoso. Basicamente por duas razões: 1º - o conhecimento nos revela a nossa condição de miséria enquanto ser, o conhecimento nos mostra que não somos Deuses, não somos Titãs ou Gigantes, somos apenas Homens, mortais, falhos e confusos. E para ilustrar isso temos como exemplo o Eclesiastes, um discurso que é atribuído a Salomão, que pode ser visto dentro de um contexto da mitologia judaica. Salomão que foi Rei de Israel é enfático ao identificar como consequência do excesso de conhecimento a vacuidade existencial do homem. “Vaidade das vaidades, diz o Eclesiastes, tudo é vaidade! ... Eis que eu me engrandeci e sobrepujei em sabedoria a todos os que viveram antes de mim em Jerusalém; na verdade, o meu coração contemplou abundantemente a sabedoria e a ciência. E apliquei o meu coração a conhecer a sabedoria e a conhecer os desvarios e as loucuras e vim a saber que também isso era aflição de espírito. Porque, na muita sabedoria há tristeza; aquele que amplia o seu saber, amplia também o seu pesa” (Eclesiastes 1:5-16).

Salomão nos mostra a angústia que o conhecimento pode nos trazer quando, depois de dedicarmos uma vida inteira para compreender algo (como por exemplo, a natureza humana), nos deparamos com algo que não gostamos muito de saber ou ver.

E o 2º motivo pelo qual os antigos mitos nos alertavam sobre o perigo do conhecimento, deve-se a continuidade desse primeiro motivo, que é a constatação da condição humana. Ou seja, quando adquirimos um pouco mais de saber, de consciência sobre algo, tendemos a achar que estamos nos tornando Deuses. Quando temos consciência de que sabemos mais do que os outros, ou seja, quando de algum modo nós nos percebemos superiores aos nossos iguais, corremos o risco de nos tornar orgulhosos e arrogantes.

O orgulho e arrogância entre os gregos antigos tinha um nome claro, era chamado de Hybris. A Hybris (o orgulho e a arrogância, por querer ser mais do que você é) era algo imediatamente punido pelos Deuses, geralmente, com a loucura ou com a morte (Brandão, 1993). Por isso, os gregos e conseqüentemente os romanos criavam mecanismos para evitar que pessoas, devido a sua condição de poder, cometessem a Hybris, atraindo assim a ira dos deuses. Um exemplo disso era o banimento temporário que ocorria em Atenas, sempre que alguém alcançasse um grande poder político/econômico. Outro exemplo, usado entre os romanos, era o chamado *Triumphus Romanus*, que era uma comemoração civil/religiosa realizada em homenagem a algum grande general que conseguia uma expressiva vitória militar contra um inimigo estrangeiro. Para receber um Triunfo, o general precisaria

ter vencido pelo menos 5 mil tropas inimigas, o que inclusive, lhe dava o direito, dependendo do caso, de receber o título de imperador. O *Triumphus Romanus* era uma espécie de cortejo que tinha início fora dos muros de cidade, onde todos os despojos de guerra eram apresentados aos cidadãos, em conjunto com os símbolos dos inimigos derrotados (e muitas vezes os próprios reis e generais inimigos capturados). O General que receberia o *Triumphus* tinha o rosto pintado de vermelho e entrava na cidade passando por uma entrada, um arco triunfal, em uma biga puxada por pelo menos 4 cavalos, seguido pelas suas tropas. Na biga em que o general estava, também se encontrava um escravo localizado atrás dele segurando uma coroa de louros, representando a glória do general. De tempos em tempos durante o cortejo, enquanto toda a população romana exaltava o homenageado, esse escravo se aproximava do ouvido do general e dizia: “*memento mori*” (lembra-te que és mortal).

Essa estratégia romana servia para evitar que o orgulho e a arrogância tomassem conta do espírito do homenageado, fazendo ele se perder na própria loucura de achar que, por ter conseguido um grande feito militar, poderia se considerar algo mais do que um homem.

O que era verdade para o excesso de poder econômico, político ou militar, no mundo antigo, também era verdade para o excesso do conhecimento. A mensagem era clara, cuidado com o orgulho e a arrogância, lembra-te que és mortal, e o conhecimento que você acumulou, não lhe dá poderes para você ser igual a um Deus.

Por isso o conhecimento era visto pelos povos antigos, como algo que fascinava e assustava ao mesmo tempo, daí a referência a “beleza má” dos gregos, daí a advertência, o conhecimento é uma “beleza má”, ele te seduz, ele te fascina, ele torna tua vida mais fácil, ele te envolve, mas... se você não tomar cuidado ele te destrói (como o fogo), porque o conhecimento também tem a capacidade de nos fazer acreditar que somos algo que não somos, ou seja, um Deus.

Depois de tudo que foi exposto, pode-se pensar: o conhecimento é uma coisa terrível, a ânsia por encontrá-lo nos lançou numa existência de dor e sofrimento. Melhor seria se a humanidade tivesse permanecido na ignorância. Pode ser... mas a questão é, se lamentar pelo que aconteceu, e conjecturar como poderia ter sido, não vai resolver o nosso problema, o que precisamos fazer é buscar um meio de sair dessa condição onde nos encontramos. E para isso novamente o Mito nos oferece um caminho, uma solução para escaparmos da dor, da angústia e do sofrimento. Um exemplo desse caminho é o Mito de Hipócrates.

Hipócrates já prescrevia que no mais profundo da doença existe a essência para a cura, e que o antídoto só pode ser extraído do próprio veneno. Ou seja, se o conhecimento foi o que nos lançou no mundo de sofrimento, não existe outra saída,

não existe outro remédio, o único caminho para a solução do problema é pelo próprio conhecimento. Por isso vemos a insistência entre os gregos, em relação a suas práticas de cura. O primeiro remédio para qualquer tratamento era a busca pelo autoconhecimento. Por isso que em Epidauro, lugar do grande centro médico do mundo grego clássico, a administração da panaceia (que seria os remédios extraídos de plantas e minerais) e todo o tratamento era feito em etapas. Primeiro todo doente deveria fazer um sacrifício a Asclépio (Deus da medicina), e depois se dirigir a um lugar específico no templo, para dormir e ter um sonho que posteriormente seria interpretado pelos sacerdotes. A crença era de que esse sonho seria enviado por Asclépio, e nele estaria contido os indícios do tratamento que precisaria ser feito. Nota-se que a ideia Mítica era a de que a cura para a doença já se encontrava dentro do próprio doente, sendo que o primeiro passo do tratamento era o doente se conhecer (por meio do sonho), ou seja, o doente deveria adquirir consciência de si. Essa ideia foi profundamente adaptada para sociedade contemporânea, por um dos maiores cientistas do século XX, Sigmund Freud com a Psicanálise. Por isso que a inscrição que existia na entrada do oráculo do templo de Apolo, em Delfos, se tornou a marca psicológica da civilização ocidental: “Conhece-te a ti mesmo” que ao mesmo tempo era uma advertência e o conselho do oráculo.

O Mito cumpre a sua função e nos dá o sentido sobre, já que temos essa ânsia na busca pelo conhecimento, essa vontade insaciável de sempre querer saber mais. No passado nós fomos expulsos do paraíso, nós fomos feridos pelo conhecimento, porém essa ferida, essa maldição, essa doença, só pode ser curada pela própria substância que causou o ferimento, ou seja, pelo próprio conhecimento.

Mas se o conhecimento é perigoso (como o fogo que Prometeu deu aos homens), lidar com esse elemento divino não é uma tarefa simples, homens comuns tem dificuldade em realizar essa tarefa, por isso, a tarefa de lidar com conhecimento precisa ser realizada por pessoas especiais. E os gregos tinham um nome específico para pessoas especiais, eles chamavam de Heróis.

E o que é um Herói dentro da mitologia grega? O Herói pode ser alguém com uma ascendência divina, como é o caso de Aquiles, filho da ninfa Tétis com o mortal Peleu, que foi para a guerra de Tróia em busca da glória eterna. Mas o Herói também podia ser uma pessoa comum que devido a suas características individuais se lançava em tarefas árduas, visando um Bem para a coletividade, como é o caso de Odisseu, que devido a sua grande engenhosidade garantiu a vitória grega sobre os troianos a partir da construção do famoso cavalo de Tróia. Odisseu não foi à guerra por glória, como no caso de Aquiles, ele era só um homem, tinha família e filho. Ele só foi à guerra para proteger o seu reino, a cidade de Ítaca, contra a ira de Agamêmnon, rei de Micenas, que estava organizando um exército grego contra os troianos.

Então vemos que para os Gregos, um Herói podia ser um homem comum, com a única diferença de que era uma pessoa comum que fazia coisas extraordinárias. É aqui que podê-se estabelecer a principal ligação entre o Mito e a Ciência na contemporaneidade, pois o Cientista atual encarna o arquétipo do Mito do Herói. Aqui nos deparamos com um exemplo de como o mito se encontra vivo hoje, e de como a personificação do Herói, por exemplo Odisseu, pode ser visto na figura do cientista. Alguém que lida com algo perigoso, que muitas vezes sacrifica sua condição pessoal de vida em nome de um bem para a sociedade.

Nós hoje não temos mais em nosso convívio monstros, górgonas, quimeras, gigantes, dragões ou demônios, atormentando a humanidade, por isso não precisamos mais de Heróis com elmos e escudos mágicos, dados pelos deuses, ou com armaduras e espadas forjadas no calor mais intenso, da mais profunda forja do inferno. Nossos monstros hoje tem outro nome, eles se chamam vírus, bactérias, câncer, escassez de alimentos, crises energéticas, neuroses, psicoses, gestão da informação, etc. Por isso que os Heróis que temos hoje não são mais pessoas atrás de escudos segurando uma lança, são pessoas atrás de computadores, segurando uma caneta.

O Cientista, assim como o herói clássico, carrega um fardo, assume riscos. Ele lida com algo perigoso, algo que pode ajudar imensamente a humanidade (o conhecimento, o fogo de Prometeu), mas que para ele, enquanto indivíduo, pode ter um preço muito alto.

Assim, a relação entre o Mito e a Ciência evidencia o quando constatamos que o Mito nos ajuda a compreender nossa atual situação existencial na era da tecnologia. Existe sobre nós uma maldição, a maldição do conhecimento, os principais males que nos afligem na era moderna são decorrentes do nosso conhecimento. Nós fizemos a bomba atômica, não foi nenhum demônio que criou esse instrumento de destruição em massa, fomos nós mesmos, simples homens. Portanto, nossa única possibilidade de redenção será pela via do conhecimento. Só que para lidar com essa maldição, nós precisamos de Heróis que estejam dispostos a correr o risco de sacrificar a sua vida em nome de um Bem comum.

O Herói que hoje se personifica na figura do cientista, o Herói que como nos lembra Campbel (1990), no sentido clássico grego, não é somente alguém com poderes supra-humanos, mas é alguém comum que se desprende da vida comum assumindo riscos pessoais. É aquele que assume o risco das consequências da sua ação pelo bem dos outros.

Referências

- BOCK, A. M. B.; FURTADO, O.; TEIXEIRA, M. L. T. *Psicologias: uma introdução ao estudo da psicologia*. São Paulo: Saraiva, 2003.
- BRANDÃO, J. S. *Mitologia grega*. Vol. III. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.

CAMPBELL, J. *O poder do mito*. São Paulo: Palas Athena, 1990.

CAPRA, F. *Sabedoria incomum*. São Paulo: Pensamento, 1995.

CHAUÍ, M. *Convite à filosofia*. São Paulo: Ática, 2004.

GRAVES, R. *O grande livro dos mitos gregos*. São Paulo: Ediouro, 2008.

JUNG, C. G. *O homem e seus símbolos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.

Submissão: 12. 12. 2019 / Aceite: 14. 05. 2020



RESENHA: LOPEZ VELASCO, Sirio. *Las máscaras y Un amor de 1492*. Goiânia: PHILLOS, 2019, 219p [ISBN 978-65-5071-012-5]

Las máscaras y Un amor de 1492

José Alberto de la Fuente¹

Las Máscaras, es una novela que recrea la sofisticación de los conflictos existenciales, acaecidos al interior de la alta academia universitaria, donde los filósofos estudiosos de la construcción y efectos del pensamiento de ilustres camaradas de oficio, reflexionan, se informan y discuten enmascarando sus propios dislates amorosos, en encuentros solemnes y organizados, agregando una pizca de turismo académico y una cuota de suspenso "por todas esas muertes".

Es una novela que podría calificar de ágil, entretenida, del gótico tardío del siglo XVIII, cuya trama abierta y sin comentarios moralizantes, motiva al lector para que llegue a pensar que el erotismo entre académicos es un laberinto hacia el nihilismo. El espacio socio-cultural que dinamiza el relato, remite a las muertes de distintos profesores en los sitios y en las fechas del Carnaval de Venecia; los personajes protagonistas son investigadores universitarios que no han integrado, con la misma reciedumbre existencial, una vivencia de soledad que se les va convirtiendo en la peor de las compañías. *Las Máscaras*, después de haber leído la novela de "un tirón", considero que es una de las mejores obras de Sirio López, deslindando por cierto otras marcas y senderos narrativos.

No es sencillo saber o apostar que su narrador (en tercera persona, indirecta y estilísticamente libre) posee un sutil y agudo escalpelo de ironía y humor. Novela redonda, simpática, abierta, rompe con la escritura conceptual que tiende al hermetismo y al distanciamiento. En el texto, los personajes novelescos son los

¹Professor Doutor da Universidad de Santiago de Chile. E-mail: josepepe.delafuente@gmail.com.

filósofos; por su parte, los "investigadores" son el entorno socio-universitario que hace que uno de ellos asuma el oficio de policía ¿El mundo al revés? La academia aparece tan banal, a veces insensata, cuyos relieves afectivos han quedado relegados a los estupefacientes, al alcohol y a las relaciones amorosas pedestres e insensatas, de emocionar casi invisible e insuficiente, que no es lo enteramente visible para aquilatar el pensamiento inhabitual. En la historia de la teoría y de la crítica de la literatura, la máscara es el símbolo del verdadero y auténtico rostro de la realidad humana. Sus rasgos, sus facciones, constituyen aquello que se ve (sin dejarse ver a simple vista) y que se mantiene escondido. Es el secreto del alma revelado de manera indirecta, el "decir sin decir", lo más propio del Arte Verbal que hasta la actualidad nos remite a las representaciones de la tragedia griega.

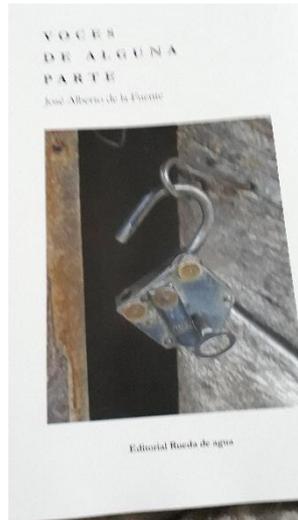
La máscara es el rostro que no miente. En la novela, el "personaje" homenajeado es Jan Paul Sartre, identidad que se va construyendo en las comunicaciones de los invitados al simposio, en temas como: *El ser y la nada - Ensayo de ontología fenomenológica*, *El existencialismo es un humanismo*, Sartre, Simone de Beauvoir y la mujer (Anne), La sinceridad y la autenticidad, etc. ¿Las preguntas que se hacen los filósofos son para que las respondan los muertos? ¿es posible la verdad, decir la verdad, alcanzarla en su totalidad hasta llegar al paraíso de la sinceridad? ¿Quién es, en definitiva, el narrador que pretende desentrañar lo que hay al otro lado del espejo? ¿El profesor Claudio Silva? En consecuencia, la novela *Las Máscaras*, en su dimensión dialógica, es un relato que nos permite concluir que solo se puede decir y encontrar la verdad en las obras de ficción. La verdad se registra exclusivamente en este espacio y no fuera de la literatura, porque la literatura y el arte son la convergencia, resolución y fusión de eso que nos han querido convencer por miles de años ¿No es lo que dice el personaje Urbino, en la página 39? Ficción y realidad no son opuestos, simplemente la ficción no es más que uno de los recursos de la imaginación, que nos permite acceder a la totalidad, en el horizonte de nuestras percepciones y límites.

Un amor de 1492, emerge hacia un lenguaje descriptivo y realista que recrea el proyecto novelesco de un Zolá y de un Victor Hugo, cuando pensaron y explicaron cómo debería ser la novela experimental en su dimensión testimonial narrada en primera persona, autobiográfica e histórica, cuyo sustrato fantástico es una elocuente apelación a lo real. No obstante, en esta novela están muy bien decantadas las anécdotas, las peripecias de los protagonistas en la diáspora de los pueblos perseguidos (judíos) y muy bien equilibrada la línea argumental de fondo - el amor de una pareja, Sara y Emilio- con los avatares de los migrantes, sus familias, sus nacimientos y peligros en el contexto de una España de tabúes dosificados por la atmósfera de un cristianismo que, al poco andar en la historia grecorromana, viene a enrarecer toda la vida social y política ulterior de Occidente. Sara es un personaje que casi no habla; Emilio, una personalidad que se construye y salvaguarda en la

identidad de su amada; Yohai, el médico o curandero que no está de acuerdo con el edicto de los reyes Fernando e Isabel, es el observador empírico de cómo se expresa la naturaleza en los cuerpos. Su cultivo del damasquinado es la voz de la tradición. David, el fiel y aparente resignado judío que se debe a su familia y a su credo, se abre a los más excluyente de la época, acepta sin más la diferencia en la religión del "otro"; los gitanos, que por resistirse a cualquier tipo de adocenamiento social, se establecen en aduares como ciudadanos del mundo, huyendo y pernoctando, en todos los territorios para reconocerse en todos y en ninguno.

La forma de la novela responde a una dosificación de párrafos descriptivos que, en algunos pasajes de la mitad hacia el final, tienden a una cierta extensión que pone en riesgo la relevancia de los personajes. El lector va adentrándose en los motivos del relato como si fueran los minuciosos acontecimientos que configuran las anécdotas que se entretajan en la historia: descubrimiento de América, desciframiento de manuscritos; aparición de Yohai, el maestro y su discípulo; cómo lo antiguo se renueva al recordarlo en el presente, el sentido de la vida de los tornadizos y el matrimonio; los lugares secretos donde Sara y Emilio hacen el amor; el muerto desconocido que llega a casa de Yohai; el 3 de marzo de 1492, fecha de la expulsión de los judíos de España; el día de la despedida hacia Valencia, los riesgos al vadear los ríos y cómo se forma la identidad de los perseguidos...en un mundo en que los arbitrios del poder se respaldan en creencias religiosas. *Um amor de 1492*, es una novela que entretiene, nos sitúa en la historia y adentra al lector en una historia de quinientos años de exclusión.

Submissão: 26. 12. 2019 / Aceite: 28. 12. 2019



RESENHA: DE LA FUENTE, José. *Voces de alguna parte*. Santiago de Chile: Rueda de Agua, 2019, 84 p. [ISBN 978-956-8133-01-6]

Voces de alguna parte

Sirio López Velasco¹

En este libro el Filósofo, Poeta y profesor universitario chileno nos ofrece un total de treinta y tres poemas donde se alternan o conjugan la sensibilidad ética y erótica con el compromiso humanista, ecológico y político. En los poemas "En el país de Jauja", "Chile, en cualquier día de 2017", y "Poética de la dignidad" el autor expresa con mucha pasión su nostalgia del Chile de Allende, su denuncia del Chile actual, y , sobre todo en el último, su apuesta a la esperanza en un país más humano y más respetuoso del medio ambiente; además de la esperanza en este último poema hace un verdadero y necesario llamado a perseverar en la búsqueda activa de ese nuevo país; en el primero de esos tres poemas son particularmente bellísimas las tres últimas estrofas. Para mejor situar al lector en relación a esos tres poemas hay que invitarlo a leer "Discurso de sobremesa", en el que De la Fuente hace una magistral síntesis de la historia de Chile; En "El occiso de la calle San Isidro" retrata la perplejidad que muchos compartimos ante un indigente tirado en la calle; y a ella se asocia la penúltima estrofa de "Al mundo se viene a vivir", donde se nos dice que, a pesar de esas desgarradoras vivencias, no estamos solos. En "El mejor poeta de Chile" el autor se burla a su manera de los gruperos que hacen esas clasificaciones, invitándonos con ironía a elegir al peor poeta chileno. Rima con ese desparpajo lo

¹ Filósofo e Professor Titular da FURG e Doutor em Filosofia pela Université Catholique de Louvain (1985). E-mail: lopesirio@hotmail.com

que dice en "Oda a tu presencia", cuando homenajando a su esposa exclama que la siente "desamparada y rebelde igual a mis poemas que nadie escucha". Dicho eso, de todas maneras, cumpliendo a cabalidad su misión de Filósofo, Literato y Docente, nuestro autor sigue lanzando ideas y poemas, esperando que algún día aparezca algún oído receptivo a sus interpelaciones éticas y líricas.

Submissão: 25. 09. 2019 / Aceite: 26. 09. 2019