

Revista DIAPHONÍA

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

Grupo PET Filosofia

Revista DIAPHONÍA

Volume 9	Número 1	2023	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 2023/1º Semestre

Nelsi Kistemacher Welter (tutora)

Amanda Victória Milke Ferraz de Carvalho

Angela Paulus Bonemberger

Diego Enrique Clare Junior

Eduardo Adam Siqueira Gonçalves

Fernando Alves Grumicker

Fernando Sauer dos Santos

João Francisco de Oliveira Truccolo

Leonan Coelho da Costa

Nicole Elouise Avancini

Paola Cristiane Schroeder dos Santos

Thiago Luan Queiroz

Vitória Nunes Silva de Souza

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)

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

CONSELHO EDITORIAL

Prof^ª Dr^a Anna Maria Lorenzoni (UNIOESTE)

Prof. Dr. Carlos Renato Moiteiro (UNIOESTE)

Prof^ª Dr^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. João Antônio Ferrer Guimarães (UNIOESTE)

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

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

Prof. Dr. Libanio Cardoso (UNIOESTE)

Prof. Dr. Luis César Yanzer Portela (UNIOESTE)

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

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 CIENTÍFICO 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 oitava edição (vol. 9) 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.

Como de praxe, a Revista inicia com a **Secção Entrevistas**, cujo convidado especial, para essa ocasião, é o **Prof. Dr. João Antônio Ferrer Guimarães**, docente do Colegiado de Graduação em Filosofia da UNIOESTE. O professor retrata, pois, o seu itinerário acadêmico bem como o movimento de suas pesquisas mais recentes.

A **Secção Artigos** é composta de 10 trabalhos, como uma contribuição resultante das pesquisas individuais e/ou coletivas de colegas estudiosos em diferentes níveis de formação vinculados a várias instituições. No primeiro texto, “A política em Aristóteles: a expressão humana do habitar o mundo”, **Eduardo Abreu** expõe o conceito aristotélico de política, via a sua reflexão ética que é, senão, um “modo de habitar” o mundo. Para o pensador grego, o melhor modo de ser é aquele que corresponde ao propósito humano supremo, a Eudaimonia (viver feliz). Entende-se que a felicidade não significa qualquer momento acidental ou efêmero de prazer, mas uma condição de vida gerada pela alma racional que pensa e discerne (virtudes) os caminhos que vitalizam o ser. Já o segundo artigo, “O sentido das paixões e emoções: Cícero e os estoicos”, **Frederico Romero** discute uma revisão bibliográfica crítica sobre as particularidades da ética estoica descrita por Cícero em sua análise das paixões. Ora, os estoicos definem as paixões como movimentos contrários à natureza e desviados da razão correta. Nesse sentido, Cícero descreve 32 espécies de paixões definidas e detalhadas pelos estoicos, correlacionando-as e diferenciando-as das definições apresentadas por seus principais adversários. No terceiro ensaio intitulado “Bergson (hoje?): entre a ciência e a metafísica”, **Gabriel Von Prata Lazaro** circunscreve as críticas de Bergson às pretensões científicas de seu tempo. Trata-se, aí, de compreender que as suas críticas não tocam a ciência em si, mas as correntes que insistem em matematizar o mundo e negar a duração da vida e da consciência. A partir disso, Lazaro chama a atenção, ao ressaltar o papel da metafísica, que as reflexões de Bergson sobre a ciência em geral e a psicologia em particular se mantêm atuais. O quarto trabalho, “A doutrina da causalidade aristotélica como fio condutor para a construção da questão da técnica em Martin Heidegger”, **Francisco Wiederwild da Silva** e **Katieli Pereira** perspectivam a construção da questão técnica moderna tendo como fio condutor a doutrina das quatro causas de Aristóteles. Ora, Heidegger, em *A Questão da Técnica*, inicia o processo de desvelamento da essência do fenômeno técnico a partir da crítica à determinação instrumental e antropológica da técnica, pressupondo a causalidade

como seu fundamento. Para tanto, Heidegger mostra que o desvelamento da essência da técnica moderna só é possível a partir do caminho de pensamento que perpassa a doutrina das quatro causas aristotélica elucidando seu fundamento e a relação originária entre *poiésis* e composição. O quinto artigo, “Hannah Arendt e a natureza do totalitarismo”, **Rodrigo Moreira de Almeida** analisa a natureza do totalitarismo segundo H. Arendt. Fato é que o totalitarismo representa uma forma inédita de governo. Para definir a sua natureza, Arendt parte da tipologia de Kant e de Montesquieu acerca das formas de governo, que busca definir a essência, o princípio de ação e a experiência comum que as caracterizam. Ela conclui que o totalitarismo tem o terror como essência, visto que esse se torna um instrumento permanente. **José Tarcizio Hentz**, em “A religião na sociedade democrática segundo John Rawls”, retoma a proposta de John Rawls para o problema da compatibilidade entre religião e política. Nesse sexto artigo, a resposta indicada por esta filosofia política ultrapassa a ideia meramente exclusivista ou inclusivista das ideias religiosas por acentuar o domínio político em torno da razão prática, garantindo, assim, a convivência das ideias plurais na razão pública. A objetividade do debate proposto aos cidadãos na esfera pública possibilita o diálogo político de todos com todos. O sétimo trabalho, “Sobre a autonomia: um estudo acerca da liberdade de espírito” de autoria de **Vitor Leandro Kaizer** tematiza a autonomia ou “liberdade de espírito”. Para tanto, tais conceitos são abordados à luz da problemática da inteligência (voûç — razão, mente): a inteligência, que dispõe o ser-livre do homem, é a potência que mais bem o caracteriza como homem de modo que a efetivação ou não da liberdade de espírito corresponde, exclusivamente, a um modo de ser do homem. O oitavo texto se intitula “A igualdade política como fundamento da legitimidade democrática no pensamento de Jeremy Waldron de **Marcos Antonio da Silva**. Trata-se de explorar a conexão filosófica entre os dois valores políticos caros à modernidade, a saber, a liberdade e a igualdade. Ademais, se detém nas implicações que o conceito de igualdade política produz no pensamento político de Jeremy Waldron, sobretudo no que diz respeito à sua reflexão sobre a legitimidade democrática do *judicial review*, renovando a pertinência de se estabelecer um diálogo constante com a crítica por ele levada a efeito contra esse modelo de atuação judicial presente em vários contextos constitucionais da contemporaneidade. Já, em “Del “buen vivir inca” a la economía comunitarista”, o filósofo uruguaio **Sirio Lopez Velasco** resgata brevemente alguns traços fundamentais da economia inca, ao mesmo tempo em que mostra como elas podem ser atualizadas em uma perspectiva econômica comunitarista, sem padrões e ecológica (especialmente naqueles países, como Peru, Bolívia e Equador, onde o comunalismo indígena remonta pelo menos aos tempos incas). Para tanto, Velasco toma como referência o Livro V do primeiro volume dos *Comentários Reais dos Incas* do Inca Garcilaso de la Vega. Por fim, no décimo artigo intitulado “A pós-modernidade, o *pensiero debole* e o cristianismo não religioso

segundo Gianni Vattimo” **José de Sá de Araújo Neto** discute a pós-modernidade a partir de Gianni Vattimo. Para isso, trata-se de compreender o conceito de “pensamento mole” e as características de uma nova ontologia que se abre para as diversas possibilidades de manifestação das diferenças, a liberação dos dialetos e a libertação das metáforas, em uma sociedade de comunicação generalizada.

A Secção **Escritos com Prazer** é aberta com o texto “O real e seu avesso: mundo como conjuntura relacional” de autoria de **Lucas de Lima Cavalcanti Gonçalves**. Ele mostra como a filosofia, segundo os antigos, é filha do trauma. Certas experiências atingem o ser existente como que acoessando-o, fazendo com que ele se contorça e encolha, como um verme ao ser pisado. Ocorre que um tal encolhimento se manifeste, no animal humano, como abertura de fala. O que está em jogo aí é o avesso do real no contexto da physis. O texto seguinte é “Educação, indivíduo e realidade” de autoria de **José João Neves Barbosa Vicente**. O autor busca retratar a tríplice temática no contexto da sociedade contemporânea. **Débora Fátima Gregorini**, em “O dia que conheci Laura” brinda o leitor com um relato impactante. Trata-se de acompanhar a experiência vivida de uma personagem, a Laura, em sua condição feminina no cenário de uma cultura fortemente patriarcal. O próximo texto, agora, é o breve conto intitulado “Mulherzinha” de **Whesley Fagliari dos Santos**. O contista trabalha a caricatura do termo feminino no contexto de uma cultura sob a hegemonia de certo machismo militante. A secção encerra com os versos de “Morada”. Trata-se de um breve, mas singelo poema assinado por **Silmara de Fátima Mielke** que conduz o leitor para a experiência originária do habitar.

Por fim, em mais uma **Secção de Resenhas**, o público leitor tem, em mãos, “Em defesa do jogo: diálogos epistemológicos contemporâneos”, obra coletiva essa coorganizada por **Grillo, R. M; Scaglia, A. J.; Carneiro, K. T.** Ao lançar esse trabalho, a Appris, de Curitiba, traz a público, em 2022, um conjunto primoroso de ensaios que perspectivam, por diferentes vias, a significação do fenômeno do jogo. Esse caráter apologético busca, em sentido hermenêutico, situar tal fenômeno num raio de abrangência multidisciplinar realocando-o no cenário da cultura em geral.

Isso posto, por meio desse número que inaugura 2023, o periódico faz jus, mais uma vez, ao espírito formador, plural e dialógico que tem sido a marca indelével da Revista, como um veículo propulsor de fomento. A obtenção do conceito B₁, junto ao Qualis/CAPES na última classificação (2017-2020), dá, nesse momento, o pleno reconhecimento de todo o trabalho editorial até aqui em curso, o que muito orgulha todos nós!

A todos, um salutar experimento de leitura!

Prof. Dr. Claudinei Aparecido de Freitas da Silva

Profª Drª Nelsi Kistemacher Welter

Editores

SUMÁRIO

Entrevistas:

Entrevista com o Professor Doutor João Antônio Ferrer Guimarães.....p. 12
REVISTA DIAPHONÍA

Artigos:

A Política Em Aristóteles: A Expressão Humana Do Habitar O Mundo.....p. 18
EDUARDO DE ABREU

O sentido das paixões e emoções: Cícero e os estoicos.....p. 30
FREDERICO ROMERO

A Bergson (hoje?): entre a ciência e a metafísica.....p. 49
GABRIEL VON PRATA LAZARO

A doutrina da causalidade aristotélica como fio condutor para a construção da questão da técnica em Martin Heidegger.....p. 63
FRANCISCO WIEDERWILD DA SILVA / KATIELI PEREIRA

Hannah Arendt e a natureza do Totalitarismo.....p. 74
RODRIGO MOREIRA DE ALMEIDA

A religião na sociedade democrática segundo John Rawls.....p. 87
JOSÉ TARCIZO HENTZ

Sobre a autonomia: um estudo acerca da liberdade de espírito.....p. 105
VITOR LEANDRO KAIZER

A igualdade política como fundamento da legitimidade democrática no pensamento de Jeremy Waldron.....p. 128
MARCOS ANTONIO DA SILVA

Del “buen vivir inca” a la economía ecomunitarista.....p. 150
ANTONIO ALVES PEREIRA JÚNIOR

A pós-modernidade, o *Pensiero Debole* e o cristianismo não religioso segundo Gianni Vattimo.....p. 155
JOSÉ DE SÁ DE ARAÚJO NETO

Escritos com prazer:

O real e seu avesso: mundo como conjuntura relacional.....p. 166
LUCAS DE LIMA CAVALCANTI GONÇALVES

Educação, indivíduo e realidade.....p. 173
JOSÉ JOÃO NEVES BARBOSA VICENTE

O dia que conheci Laura.....p. 176

DÉBORA FÁTIMA GREGORINI

Mulherzinha!.....p. 179

WHESLEY FAGLIARI DOS SANTOS

Morada.....p. 182

SILMARA DE FÁTIMA MIELKE

Resenhas:

O jogo: reflexões apologéticas.....p. 183

CLAUDINEI APARECIDO DE FREITAS DA SILVA

Nesse primeiro número da *DIAPHONÍA* em 2023, a Revista entrevista o Professor Doutor João Antônio Ferrer Guimarães do Colegiado de Filosofia da UNIOESTE. O periódico, desde já, agradece o aceite do convite pela participação especial nessa edição.

D [*DIAPHONÍA*]

JAFG [João Antônio Ferrer Guimarães]

D – O professor poderia reconstituir um pouco sobre sua biografia, formação e o que motivou o interesse pela área da Filosofia?

JAFG – Nasci em São Paulo, capital, mas minha família mudou para Santa Maria, Rio Grande do Sul, quando tinha pouco mais de 1 ano de idade. Meu pai foi funcionário do Banco do Brasil e minha mãe era professora de artes no ensino médio. Minha formação foi toda em escola pública e, entre idas e vindas – desde de pequeno meu interesse era cursar química na universidade –, acabei ingressando na UFSM, no curso de filosofia, em 1983.

Lia muito na adolescência e, por conta disso, acabei fazendo parte de um grupo grande de amigos que se reuniam todos os finais de semana em bares da cidade onde, entre uma cerveja e outra, discutíamos sobre livros, cinema, política, etc. Desse convívio, surgiu o interesse por teatro. Participei, sempre na área técnica (iluminação, sonorização, assistente de direção), de vários grupos sendo o mais importante o Grupo Porão de Teatro de Santa Maria; neste grupo, em meados da década de setenta, conheci o professor Edson Andrade que viria ser colega aqui na Unioeste. Um de meus escritores favoritos era Jean-Paul Sartre, do qual li toda a obra literária incluindo todas as peças de teatro. Com isso, acabei naturalmente me aproximando de sua obra filosófica. Foi o primeiro filósofo que li, bem antes de ingressar no curso. Depois do fim do grupo Porão, formamos, no início da década de oitenta, um grupo de estudos de teatro com a participação do professor Edson, que já fazia graduação em filosofia. A partir daí, o interesse cresceu e comecei a pesquisar outros autores culminando na leitura, em 1982, dos livros “A ideologia da sociedade industrial” de Herbert Marcuse e “O Mito de Sísifo” de Albert Camus. Estas leituras foram decisivas para minha escolha.

Após a graduação, passei a dar aulas na UNIVALE em Cachoeira do Sul, RS, até 1993. Em 1994, como professor colaborador, dei aula no curso de Filosofia no qual fui formado, na UFSM. Em 1996, fui aprovado em concurso público e ingressei no quadro de professores do curso de filosofia da UNIOESTE aqui em Toledo.

Após o período de estágio probatório, iniciei minha qualificação. Primeiro o mestrado, cursado no programa de pós graduação da UFSC, Florianópolis, SC, no

início dos anos 2000. Após, cursei o doutorado na UFSCar em São Carlos, SP, concluindo o doutorado em fevereiro de 2012.

D – Acerca, agora, de sua trajetória de pesquisa iniciada com a obra de Descartes, mais precisamente. Quais as motivações que o levaram trabalhar tal autor no contexto mais amplo da filosofia moderna?

JAFG – A graduação na UFSM, no início dos anos 80, apresentava uma forte tendência voltada ao estudo da História da Filosofia. No início, a influência maior, pelo perfil da maioria de nossos professores, era direcionada para o estudo de autores da Filosofia Contemporânea que envolvia também autores do século XIX pós hegelianos. Quando passei a estudar o pensamento de Kant, as questões levantadas pelos pensadores modernos passaram a me interessar mais, principalmente questões levantadas pela Metafísica que me pareceram um avanço em relação à Metafísica da tradição aristotélica, embora ainda fosse apenas uma impressão superficial. Confesso que, num primeiro momento, Descartes não me pareceu nem um pouco atraente; acredito que a falta de leitura e compreensão de seus escritos tenha causado essa impressão de afastamento inicial. Com o tempo, e com o aprofundamento das leituras, bem como das discussões com os colegas, sempre muito estimulantes, minha opinião foi mudando. Na medida que mais compreendia as nuances de seu pensamento, mais interessante sua filosofia me parecia. Na sequência, consegui uma bolsa de pesquisa da FAPERGS (Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio Grande do Sul) para estudar especificamente o texto das “Meditações Metafísicas”. Esta bolsa foi fundamental, pois os trabalhos desenvolvidos a partir dela formaram a base de minha pesquisa de Mestrado.

Outro motivo que me levou a estudar o pensamento moderno foi meu interesse pela História da Ciência, principalmente o desenvolvimento da astronomia a partir dos trabalhos de Copérnico, Kepler e Galileu. Também fui influenciado, por intermédio de minha mãe, pela História da Arte do final do renascimento e do início do século XVII que, com o tempo fui percebendo, manifestava em suas obras muito da filosofia e ciência do período.

Enfim, foram muitos fatores que influenciaram e que me levaram quase que naturalmente para o estudo de autores deste período.

D – O professor também nutre um interesse particular pela literatura e pelo cinema. Poderia falar um pouco sobre tais interesses? Quais outros projetos teóricos tem em vista?

JAFG – A leitura sempre fez parte de meus interesses. Uma tia, que era bibliotecária numa cidade do interior do RS perto de Santa Maria, foi grande incentivadora em minhas primeiras leituras emprestando livros sempre que nos encontrávamos. Na

adolescência, acabei naturalmente me aproximando de pessoas com os mesmos interesses o que foi de grande incentivo para buscar conhecer com mais profundidade a literatura brasileira e internacional.

O cinema também sempre fez parte de minha vida. Tínhamos, em Santa Maria, dois cinemas grandes com programação bastante variada. Desde os sete anos frequentei as famosas “matinês” de domingo à tarde; em dias especiais, eram bastante concorridas as “seções duplas”. Durante a década de 70, com muita dificuldade, pois vivíamos o auge da ditadura, buscávamos nos informar de todas as formas possíveis sobre os títulos que não conseguíamos assistir por conta da censura, sonhando um dia poder ver o que conhecíamos apenas por resenhas críticas. A partir do início dos anos 80, com a revogação da censura sobre a maioria das obras, houve uma corrida das distribuidoras para trazer tudo o que tinha sido represado por pelo menos uma década. Foi um período efervescente de muitas mostras, retrospectivas, semanas de programações especiais e intermináveis discussões. No mesmo período, a Cooperativa dos estudantes de Santa Maria (CESMA) vinha com força com o “Cine Clube Lanterna Aurélio”, através do qual tive acesso a grande parte dos clássicos e que me fez iniciar os estudos sobre cinema. Também participei auxiliando nas projeções (eram utilizados dois projetores de 16mm na época).

Na graduação, no mesmo período, tivemos aulas com o professor Christian Hamm que, na época, estava muito ligado ao Centro Cultural Alemão e, como cinéfilo, conseguia trazer todas as mostras de cinema alemão que eram apresentadas no centro do país. Entre 1983 e 1985, assisti cerca de 250 filmes cobrindo praticamente toda as fases do cinema alemão desde seus primórdios. A Aliança Francesa, embora mais esporadicamente, também brindava os cinéfilos de Santa Maria com mostra de grandes expoentes do cinema francês. Trouxe toda essa experiência para a UNIOESTE. Através de projeto de extensão, passei longos anos apresentando sessões de filmes comentados. Também investimos no festival de curtas, de caráter internacional, que foi bastante concorrido tendo várias edições.

Seria muito bom retomar o projeto de extensão sobre cinema e, em função disso, já conversei com colegas sobre o assunto. Temos agora mais espaço para projeções, bem como mais pessoas desenvolvendo projetos que transitam por várias áreas da cultura e filosofia. Provavelmente teremos novidades para este ano; quem sabe filmes comentados acompanhados de debates.

D – O professor atua, na UNIOESTE, há quase três décadas. Que significado histórico-pessoal e acadêmico essa vivência lhe proporcionou?

JAFG – Praticamente toda minha vida profissional se desenrolou aqui na UNIOESTE. Embora já tivesse experiência anterior de regência, a verdadeira compreensão do sentido de ser professor adquiri através destes anos de trabalho

neste colegiado. O convívio com um grupo grande de professores foi importantíssimo para a continuação de minha formação filosófica e intelectual; alguns, amigos de longa data, Portela, Atílio, Edson, fizeram parte de meu crescimento intelectual desde a graduação na UFSM, outros, que conheci aqui em Toledo, aprendi a respeitar e se tornaram grandes amigos ao longo dos anos. O Simpósio de Filosofia foi o grande impulsionador para o crescimento do departamento e, com toda certeza, para o aprimoramento da formação de muitos de nós. Comigo não foi diferente; sem sair de Toledo, tive contato com um grande número de pesquisadores que compartilhavam meus questionamentos e projetos. Foi através do Simpósio que conheci o professor Luiz Roberto Monzani que, em 2006, leu minha dissertação de mestrado durante o Simpósio e se dispôs a me orientar no doutorado na UFSCar. Para mim, portanto, a vivência neste colegiado foi, e continua sendo a base fundamental de meu crescimento tanto pessoal, intelectual quanto acadêmico.

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?

JAFG – Desde a graduação, iniciada nos anos finais da ditadura militar, discutir a reintrodução da disciplina de filosofia no ensino médio era uma constante nas preocupações de todos. Não só por ampliar o mercado de trabalho, mas muito mais pela relevância dos temas que, assim entendíamos, a filosofia abordava. Ao longo dos anos, estes temas foram se ampliando e sua premência foi se intensificando, mas a base – proporcionar uma reflexão mais profunda sobre a realidade vivida – se manteve sempre atual. Como todos sabem, não foi fácil a volta da filosofia como disciplina e, mesmo voltando aos currículos do ensino médio, esta volta não se deu como todos esperavam. Soma-se a isto o fato de existir, na atual conjuntura, um fortíssimo movimento, tanto no meio político quanto na sociedade em geral, visando restringir o espaço das chamadas humanidades. Como reverter isso é a grande questão. Não sei se a implementação do Novo Ensino Médio pode ser um caminho, não conheço a fundo o assunto. No entanto, acredito que se quisermos que o Novo Ensino Médio tenha êxito, devemos focar na qualidade de sua implementação. Para isso, são fundamentais políticas públicas que visem o diálogo e a integração das várias instâncias de gestão; municípios, Estados e governo federal devem trabalhar em sintonia. A nova gestão federal é um sopro de esperança – voltamos de fato a ter um MEC –, mas sozinha não creio que consiga o avanço que desejamos. Em educação, as soluções para os problemas não se concretizam a curto prazo, mas vamos torcer para que esse seja o início do caminho e que as Humanidades e a Filosofia em especial, tenham sua importância reconhecida.

Não é desconhecido de ninguém que a filosofia nunca gozou de prestígio no sentido de ter muita demanda. Em geral, cursos de filosofia não são os mais concorridos e, especialmente em momentos como os que vivemos, esta realidade mais se acentua. É fundamental, além do que enfatizei acima, que tenhamos também políticas públicas na área da Educação Superior que enfatizem a importância da reflexão, do desenvolvimento de um pensamento mais autônomo sobre a natureza e a realidade. Penso que a sincronia entre as políticas direcionadas ao Ensino Médio e ao Ensino Superior possa, enfim, aumentar o interesse pelo curso. Nosso colegiado tem feito um grande esforço para preencher nossas vagas ociosas; espero que a nova gestão do MEC crie condições para tornar este trabalho mais exitoso. Não será fácil, mas já é um começo.

D – Qual a sua perspectiva para a Filosofia no país? Que desafios a área tem pela frente em meio a tantos ataques na seara, como um todo, das Humanidades?

JAFG – Estamos vivenciando uma quadra da vida nacional especialmente difícil. Um país dividido no qual uma parte da população abraçou a irracionalidade como arma e argumento. O ataque ao pensamento e às Humanidades no Brasil, especialmente nos últimos quatro anos, tornou mais tangível para nós o significado da ascensão da extrema direita neofascista, movimento que já vinha crescendo ao longo das últimas décadas no mundo. Frente a esta realidade, o papel da Filosofia se apresenta mais desafiador e urgente. Especificamente sobre nossa realidade, não creio que se possa trazer de volta à razão estes que hoje destilam sua irracionalidade e ódio com palavras e atos; sou cético quanto a isso. A Educação, no entanto, é o caminho para não permitir que o vazio de reflexão se espalhe.

A Filosofia no Brasil tem-se mostrado bastante produtiva e atuante no debate dos grandes temas atuais. Nosso colegiado é um exemplo; a produtividade dos colegas, a pluralidade de temas estudados e debatidos, bem como a publicidade e diversidade que nos é oferecida pelo Simpósio, tem resultado em respeito da comunidade local e internacional. Acredito que os desafios aumentaram significativamente, mas a capacidade de reflexão e debate que resultam em produção de alta qualidade também.

A mudança de mentalidade não é conquistada no curto prazo, mas creio que ela é possível, desde que o processo seja integrado, como afirmei mais acima. O envolvimento de todas as instâncias é fundamental. Capacidade teórica e prática nossos profissionais tem demonstrado há bastante tempo. É preciso agora termos políticas efetivas que melhorem as condições para que estes debates sejam feitos e tornem-se parte do nosso cotidiano. Temos as ferramentas humanas e tecnológicas para isso e agora temos uma perspectiva de governo que pode facilitar o debate. É trabalhar para que nossas expectativas se realizem.

A Revista Diaphonía agradece ao aceite do convite do entrevistado João Antônio Ferrer Guimarães, e também à sua participação conosco nessa primeira edição inédita de 2023.

A Política Em Aristóteles: A Expressão Humana Do Habitar O Mundo

Aristotle's Politics: The Human Expression Of Dwelling In The World

EDUARDO DE ABREU¹

Resumo: O objetivo deste artigo é apresentar o conceito aristotélico de política, fundamentando-o na sua concepção sobre ética que é, senão, um “modo de habitar” o mundo. Segundo Aristóteles o melhor modo de ser é aquele que corresponde ao propósito humano supremo, a felicidade. Entende-se que a felicidade para Aristóteles não significa qualquer momento acidental ou efêmero de prazer, mas uma condição de vida gerada pela alma racional que pensa e discerne (virtudes) os caminhos que vitalizam o ser. Desta forma, a política seria a organização do mundo para a habitação de todas as pessoas, pois deve corresponder ao propósito supremo humano que é a felicidade. Ao longo deste trabalho, se explora a condição atual desta finalidade da política pensada por Aristóteles, analisando o estilo de vida de hoje e seus consequentes reflexos nas atuais estruturas políticas, a fim de investigar se o “modo de habitar” ainda corresponde ao propósito supremo da felicidade.

Palavras-chave: Política. Felicidade. Modernidade.

Abstract: The purpose of this article is to present the Aristotelian concept of politics, basing it on his conception of ethics, which is, if not, a “way of inhabiting” the world. According to Aristotle, the best way to be is the one that corresponds to the supreme human purpose, happiness. It is understood that happiness for Aristotle does not mean any accidental or ephemeral moment of pleasure, but a condition of life generated by the rational soul that thinks and discerns (virtues) the paths that vitalize the being. In this way, politics would be the organization of the world for the habitation of all people, as it must correspond to the supreme human purpose that is happiness. Throughout this work, the current condition of this purpose of politics thought by Aristotle is explored, analyzing today's lifestyle and its consequent reflections on current political structures, in order to investigate whether the "way of inhabiting" still corresponds to the supreme purpose of happiness.

Keywords: Politics. Happiness. Modernity.

Introdução

Aristóteles (384-322 a.C.) foi um filósofo que viveu justamente no período mais tenso da história da Antiga Grécia, pressionada pela expansão do Império Macedônico, se interessando avidamente pelos assuntos políticos de seu tempo. Embora Aristóteles tenha sido discípulo de Platão, divergiu de seu mestre por ter se atraído mais a questões da vida empírica. Tanto é que seus escritos sobreviventes ao tempo são vários tratados sistematizados e direcionados ao cotidiano das pessoas.

No estudo hermenêutico de suas obras, vemos que Aristóteles organiza o conhecimento humano em três categorias: teórica, prática e produtiva. Considerando que as “ciências teóricas” são relacionadas ao estudo do saber enquanto fim a si mesmo (física, metafísica e matemática) e as “ciências produtivas” são relacionadas ao estudo do saber para o fazer (poética, estética e arte), as

¹ E-mail: sir.herenvar@gmail.com

“ciências práticas” (ética, economia e política) se dedicam a definir o comportamento humano para a formação de uma boa vida (ANTISERI; REALE, 2017).

Das ciências práticas, Aristóteles funda a *ética* como um estudo dedicado a encontrar o melhor modo de vida (*ethos*), que pudesse gerar aquilo que os antigos gregos chamavam de estar sob “a posse de um bom demônio” (MORA, 2001), ou seja, a felicidade (*eudaimonía*) é este “demônio” (*daímon*) que afeta positivamente a vida do indivíduo, pois, na verdade, ele construiu a sabedoria que conhece boas direções que atendem à melhor e mais perfeita decisão, ação e condição para se viver. Aristóteles identifica que a vida feliz é algo desejado por todos e a institui como bem supremo a ser pensado numa escala coletiva. Desta maneira ele funda a *política*, o estudo dedicado a propiciar a felicidade a partir da organização comum das decisões, ações e condições para a vida com o outro, que se expandem além dimensão particular.

Assim como a ética determina quais são as virtudes para o indivíduo, a política determina quais são as virtudes para a cidade. Não pode haver política sem ética, ou seja, o indivíduo que não empreende sua sabedoria naquilo que forma a felicidade, o aperfeiçoamento de sua alma através do pensamento, também não a empreenderá no convívio com o outro.

A cidade equilibrada não é obra do acaso, mas do conhecimento e da vontade. Uma cidade é equilibrada quando os cidadãos que participam do seu governo também são equilibrados. Temos, por conseguinte, de investigar como pode um homem tornar-se bom. Na verdade, sendo possível que todos sejam bons coletivamente sem que cada um seja bom individualmente, o melhor é que cada cidadão individual seja bom já que a bondade de todos depende do bem de cada um. (ARISTÓTELES, *Política*, VII, 1332b30).

Aristóteles discorre estas ideias em seu livro *Política*, onde registra diversos ensinamentos de como deveria ser uma cidade ideal baseando-se nas exigências culturais de seu tempo. Porém, na atualidade, os valores sociais tiveram profunda mudança pelo desenvolvimento da cultura Moderna. É objetivo deste trabalho observar tal mudança na mentalidade ocidental da contemporaneidade, mas ainda assim seguir a mesma base teórica de Aristóteles quando este redigia sobre a política ser derivada da ética.

Tomar-se-á como problema fundamental para a vida coletiva de hoje os fenômenos causados pela falta de um cuidado com a própria individualidade, aprofundando-se no conceito aristotélico sobre ética e investigando os hábitos do estilo de vida moderno. A partir disso, será tratada a seguinte questão: como pode haver uma vida coletiva harmoniosa, segura e humanamente evoluída se cada

indivíduo sofre dificuldades de desempenhar a mesma *saúde* humana em sua vida íntima?

Um dos possíveis caminhos para esta problemática, assim como Aristóteles argumenta na *Política*, é a educação como formação da humanidade, sendo esta a característica de um indivíduo conseguir verter sua inteligência e imaginação para a construção não apenas de fantasias (que levariam a técnicas para transgredir a realidade), mas também de uma construção ativa na vida através do reconhecimento da existência muito além do indivíduo, que precisa ser tomada como fim de todo esforço para a sobrevivência humana — o que se assemelha a *eudaimonía* aristotélica: erigir a vida simbólica e afetiva com o material da realidade.

Por fim, a política como expressão humana poderá ser entendida não apenas como uma teoria sobre o contemporâneo, mas como de fato o fundamento de toda capacidade humana de organização dos recursos, espaços e desejos (a brutalidade da natureza), a fim de responder à vontade de vida pulsante em cada indivíduo em habitar o mundo.

Ética e Política

O termo “política”, muito antes de Aristóteles o ter tomado conceitualmente, se origina na Antiga Grécia para se referir a tudo que está associado a *polis*, isto é, à vida em cidade que submete o indivíduo ao seu sistema de regras e benefícios, a fim de proporcionar um funcionamento que gera o bem-comum, a partir do interesse comum. Escreve Giovanni Reale:

Com a constituição e a consolidação da *polis*, isto é, da cidade-Estado, o homem grego não sentiu mais nenhuma antítese e nenhum vínculo à própria liberdade; mais ainda, foi levado a considerar-se essencialmente como cidadão. E assim o Estado tornou-se até a era helenística o horizonte ético do homem grego. Os cidadãos sentiram os fins do Estado como o próprio bem, a grandiosidade do Estado como a própria grandiosidade, liberdade do Estado como a própria liberdade. Se não tivermos presente isso, não poderemos compreender grande parte da filosofia grega, especialmente a ética e toda a política da era clássica, ele além disso também as complexas mudanças da era helenística. (REALE, 2017, p. 19).

Esta atmosfera cultural dos antigos gregos teve enorme intensidade na época em que surge a democracia em Atenas, onde a *polis* é tomada como ponto central de toda intelectualidade, uma vez que a democracia movimentava debates sobre os caminhos da cidade como um todo. Assim, a filosofia se volta para as questões que implicam diretamente na vida do humano, na forma em como o indivíduo conduz sua vida e como isto reflete na saúde da coletividade. Os gregos chamaram de *ethos*

este aspecto fundamental do indivíduo que é, senão, sua maneira de habitar o mundo.

O *ethos* é a casa do homem. O homem habita sobre a terra, acolhendo-se ao recesso seguro do *ethos*. Este sentido de um lugar de estada permanente e habitual, de um abrigo protetor, constitui a raiz semântica que dá origem à significação do *ethos* como costume, esquema praxeológico durável, estilo de vida e ação. A metáfora da morada e do abrigo indica justamente que, a partir do *ethos*, o espaço do mundo torna-se habitável para o homem. O domínio da *physis*, ou o reino da necessidade, é rompido pela abertura do espaço humano do *ethos* no qual irão inscrever-se os costumes, os hábitos, as normas e os interditos, os valores e as ações. Por conseguinte, o espaço do *ethos* enquanto espaço humano, não é dado ao homem, mas por ele construído ou incessantemente reconstruído. (VAZ, 1988, p. 13).

Aristóteles percebe que é justamente os assuntos *ethikos*, isto é, aquilo que se refere à conduta do indivíduo, a grande discussão que deve ocupar os pensamentos. Nomeia *ética* “como investigações ‘sobre o *ethos*’, ‘sobre as propriedades do caráter’, porque a apresentação das propriedades do caráter, boas e más (das assim denominadas virtudes e vícios) era uma parte integrante essencial destas investigações” (TUGENDHAT, 2000, p. 33).

A conclusão de Aristóteles sobre suas investigações éticas foi que a felicidade (*eudaimonía*) é a finalidade suprema de todos os indivíduos. O melhor “modo de ser” é ser feliz. Mas o que exatamente é felicidade para o filósofo? Aristóteles segue a tradição helênica de seu tempo que cultivava a *areté* (virtude) como expressão de um indivíduo excelente, que correspondia a um “bem supremo” realizável pelo humano, definido por Aristóteles como felicidade. Este bem supremo “consiste em aperfeiçoar-se como homem, ou seja, naquela atividade que diferencia o homem de todas as outras coisas. [...] O homem que quer viver bem deve viver segundo a razão” (ANTISERI; REALE, 2017, p. 218). Agora, para compreender a importância que Aristóteles dá à vida conforme a razão, é necessário expor sua *psicologia* (a saber, *psyché* “alma”, *logos* “estudo”).

Aristóteles diz que todos os seres vivos possuem alma, que é a essência da vida. Existem três tipos de alma que caracterizam os seres vivos, iniciando com a mais básica a “alma vegetativa” (nascimento, nutrição), a “alma sensitiva” (sensação e movimento) e a mais superior “alma racional” (pensamento e escolha). O humano comporta todos três tipos de alma em seu ser, sendo a alma racional a que lhe difere de todos os seres (REALE, 2017). Por isso, Aristóteles reitera que os humanos devem corresponder ao seu dote, cultivando as virtudes éticas (controle dos impulsos vegetativos e sensitivos, também conhecidos como “instintos”) e as virtudes dianoéticas (discernir, a partir do pensamento sobre o mundo, os caminhos bons dos maus, o benefício do malefício).

Desta forma, a felicidade provém do bom refinamento da intrínseca “alma racional”, podendo ser entendido como a preocupação com as ideias, crenças e significações feitas sobre as coisas, refletidas na forma do caráter que determina a saúde do indivíduo entre a falta e o excesso. Chegando até aqui, pode-se constatar que a ética seja de fato o pensamento racional voltado à saúde da alma, que é o aperfeiçoamento sempre inconcluso das ideias, do comportamento e da decisão humanas, a fim de arranjar um bom domicílio do ser em si mesmo por sua ação no mundo.

Portanto, se conclui que um indivíduo ético toma sua vida como uma morada (*ethos*), cuidando de si porque é onde habitam seus desejos e suas realizações como ser existente. Se faz isto, certamente haverá satisfação, *felicidade*. Não obstante, Aristóteles via ser possível o mesmo efeito numa cidade que fosse ética, dado que ela asseguraria como valor máximo a formação e segurança de seus domínios para fazer de si uma “boa morada”. “Para avaliar Aristóteles, é preciso ter presente que o seu problema teórico é o de identificar o melhor regime político para a manifestação das excelências humanas” (HENRIQUES, 1998, p. 35).

Política Na Modernidade

A sociedade em que Aristóteles vivia era alicerçada por uma constelação em comum de valores simbólicos, que garantiam uma certa união cultural e, portanto, os fins do indivíduo sempre eram os mesmos que o da sociedade como um todo². No entanto, tal constelação simbólica foi abruptamente modificada pelo desenvolvimento do conhecimento científico e do novo estilo de vida baseado na liberdade da razão, o que caracteriza a Modernidade. Para explicar estas modificações sociais, o sociólogo Zygmunt Bauman diz que hoje há um fenômeno de extrema individualização, onde as pessoas estão desoladas de sua *polis* por justamente não se sentirem mais ligadas a ela.

O que costumava ser considerado uma tarefa para a razão humana, vista como dotação e propriedade coletiva da espécie humana, foi fragmentado (“individualizado”), atribuído às vísceras e energia individuais e deixado à administração dos indivíduos e seus recursos. [...] Esta importante alteração se reflete na realocação do discurso ético/político do quadro da “sociedade justa” para o dos “direitos humanos”, isto é, voltando o foco daquele discurso ao direito de os indivíduos permanecerem diferentes e de escolherem à vontade seus próprios modelos de felicidade e de modo de vida adequados. (BAUMAN, 2007, p. 41).

² Por “fins do indivíduo”, se entende *felicidade* no sentido aristotélico. O próprio surgimento da cidade é expressão natural desta finalidade humana: “A cidade é natural na medida em que permite aos seres humanos atingir e aperfeiçoar o que ele chama de *telos*, isso quer dizer, o seu fim, o seu propósito”. (LEYSER; ANACLETO, 2015, p. 77).

Aqui se coloca a reflexão fundamental da ética e política aristotélicas: como pode haver um indivíduo político, isto é, que se preocupa em fazer do coletivo sua morada, se particularmente deve rejeitar o outro para prevalecer a sua forma individualizada de felicidade?

Esta questão vem recair devidamente em nossa época, onde “a depressão é a principal causa de incapacidade em todo o mundo e contribui de forma importante para a carga global de doenças” (ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DA SAÚDE, 2008). Com a extrema individualização das pessoas, surge o que o psicanalista Christan Dunker alega estarmos vivendo uma “cultura da indiferença”, que esclarece as atuais epidemias de psicopatologias relacionadas à atmosfera moderna.

‘Tudo aquilo que não se parece comigo; está fora da minha zona de gosto; está fora da minha forma de vida; não se integra nos meus valores, eu coloco numa zona, se eu tenho condições para isso, de indiferença’. Indiferença, então, vai se tornando não apenas um efeito de distanciamento [...], mas uma política de enfrentar conflitos, obstáculos, pelo método da esquiva. (DUNKER, 2017).

O mal-estar sentido na sociedade individualizada é cultivado porque a estrutura de gozo das pessoas está majoritariamente estruturada no seu próprio eu (narcisismo), que só inclui o outro quando este for necessário. No entanto, como argumenta Dunker, a esquiva da realidade gera um empobrecimento de experiências de aprendizado, que fortaleceriam o indivíduo se este estruturasse sua vida para além de suas fantasias de controle (DUNKER, 2017).

Uma vez que hoje há muita tecnologia para alimentar um *falso eu*³ virtual, principalmente com o uso das redes sociais, a interação com as pessoas se dá por um viés utilitarista, onde a sua ética é prontamente a de um consumidor preocupado com o próprio prazer de sentir-se seguro. Conforme Bauman parafraseia George Simmel (1999, p. 211), “o indivíduo condenado a uma busca interminável de um ponto fixo em si mesmo, uma vez que não pode mais encontrá-lo fora de si, todas as relações com os outros sendo em última análise meras estações na estrada pela qual o eu chega a si mesmo”.

Aristóteles não concebia um cidadão eticamente formado ser capaz de não se interessar pela vida pública, devido ao intrínseco entrelaçamento da felicidade privada com a coletiva. Alguém infeliz individualmente não consegue demonstrar nenhum legítimo interesse pela felicidade pública — sempre subverterá os

³ Ver a teoria do psicanalista inglês D. Winnicott, onde o *falso eu* é produto de uma separação do *verdadeiro eu*, isto é, daquele que é brutalmente afetado pelo mundo, como um mecanismo de defesa sobre a imprevisibilidade deste *verdadeiro eu*, na esperança de substituí-lo por um *falso eu* construído, encenado (GALVÁN; AMIRALIAN, 2009).

benefícios externos para sua carente vida interna⁴. É o que também Bauman alega como fenômeno da sociedade individualizada:

[...] o espaço público está cada vez mais vazio de questões públicas. Ele deixa de desempenhar sua antiga função de lugar de encontro e diálogo sobre problemas privados e questões públicas. Na ponta da corda que sofre as pressões individualizantes, os indivíduos estão sendo, gradual mas consistentemente, despidos da armadura protetora da cidadania e expropriados de suas capacidades e interesses de cidadãos. Nessas circunstâncias, à perspectiva de que o indivíduo *de jure* venha a se tornar algum dia indivíduo *de facto* (aquele que controla os recursos indispensáveis à genuína autodeterminação) parece cada vez mais remota. (BAUMAN, 2007, p. 55).

O ensimesmamento típico da vida de hoje impede que haja uma preocupação autêntica com problemas que saem da esfera do eu. Uma possível solução, imposta por Aristóteles como fundamento da vida política, é realizar uma educação (*paideia*) que forme o indivíduo à coletividade, pois “nenhum cidadão deve julgar-se útil por si próprio, mas sim em função da cidade, visto que cada um é uma parte dela, e o cuidado de cada parte deve, por natureza, refletir-se na preocupação pelo todo” (ARISTÓTELES, *Política*, VIII, 1337a25).

A etimologia da palavra educação, conforme Benjamin Veschi (2019), está associada com “conduzir para fora” e “externalizar”. Algo assim remete que a função do educador é justamente esta “condução” do educando para além de si mesmo, daquilo que sua dimensão psíquica construiu durante os anos vividos para proteger-se do real, inserindo-o num mesmo mundo simbólico e, portanto, habilitando-o como ser político.

Quando se educa efetivamente uma pessoa diminui o desenvolvimento de afecções mentais que podem arrastar o indivíduo para uma vida repleta de dificuldades, que confundirão sua potência em estar no mundo como um ser transformável e transformador. Por isso, a educação é essencialmente a formação ética do indivíduo, conforme Aristóteles, uma vez que educar é alimentar a alma racional a desenvolver virtudes, boa saúde, *felicidade* e, então, naturalmente refletir os mesmos atributos na dimensão coletiva. A fórmula ficaria assim: sem educação, sem ética; sem ética, sem política; sem política, sem felicidade.

Análise Jornalística

Para compreender a tese de Aristóteles sobre a política ser uma faculdade inerente à ética, isto é, de que não há como um indivíduo cultivar interesse pelo

⁴ Aliás, os antigos gregos denominaram como *idiótes* (idiota) aquele que é “metido com seus próprios afazeres, afastado da gestão da coisa pública” (RODRIGUES, 2012).

modo de habitar (*ethos*) de sua coletividade quando está preso às estruturas individuais que criou para sua própria vida, tomou-se como objeto a ser analisado a seguinte notícia emitida pelos jornalistas Gustavo Garcia, Luiz Felipe Barbiéri e Marcela Mattos do portal de notícias “g1” (2022): “Câmara conclui aprovação de PEC [Proposta de Emenda da Constituição] que dribla lei e permite ao governo criar pacote social pré-eleitoral”. Segundo a reportagem:

O plenário da Câmara dos Deputados concluiu na noite desta quarta-feira (13) a aprovação da Proposta de Emenda Constitucional (PEC) que contorna a legislação a fim de permitir ao governo conceder uma série de benefícios sociais às vésperas da eleição presidencial. [...] A proposta atende principalmente ao interesse eleitoral do presidente Jair Bolsonaro (PL), candidato à reeleição, que em todas as pesquisas de intenção de voto está atrás do opositor Luiz Inácio Lula da Silva (PT). Entre outros pontos, a PEC aumenta o valor do Auxílio Brasil, amplia o Vale-Gás e cria um “voucher” para os caminhoneiros (leia em detalhes mais abaixo). De acordo com o texto, todos os benefícios acabam em dezembro, segundo mês após a eleição. Com a aprovação nesta quarta, o governo prevê começar a pagar os benefícios em 9 de agosto. (BARBIÉRI; GARCIA; MATTOS, 2022).

A PEC de tal propósito, como se observa na reportagem, só foi possível por conta de um uso intencional da legislação para atender a uma urgência social, mas antes esta teve que ser oficializada, justamente às vésperas da campanha eleitoral. A legislação referida diz:

No ano em que se realizar eleição, fica proibida a distribuição gratuita de bens, valores ou benefícios por parte da Administração Pública, exceto nos casos de calamidade pública, de estado de emergência ou de programas sociais autorizados em lei e já em execução orçamentária no exercício anterior [...]. (BRASIL, 1997).

Seguindo a reportagem:

O texto da PEC justifica que o estado de emergência é necessário em razão da “elevação extraordinária e imprevisível dos preços do petróleo, combustíveis e seus derivados e dos impactos sociais deles decorrentes”. [...] Ao estabelecer o estado de emergência, a PEC abre caminho para um pacote de benefícios que deve chegar a R\$ 41 bilhões. A PEC também é chamada de PEC Kamikaze, em razão do impacto nas contas públicas. (BARBIÉRI; MATTOS, 2022).

O que se pode observar nesta notícia é que o atual Congresso brasileiro aproveita da subjetividade legislativa, despertada por uma ambiguidade de interesses eleitoreiros e necessidades reais da população, para explorar o mal-estar econômico produzido pela alta inflação do país (CARRANÇA, 2022). Nesta condição, o Estado não pratica uma política voltada para a saúde e o fortalecimento

do seu povo (que seria a felicidade, nos termos aristotélicos), mas se volta a dedicar seus investimentos sobre a vulnerabilidade existencial dos indivíduos, ao custo bruto destes reagirem favoráveis às candidaturas dos políticos envolvidos com este amparo instrumentalizado. A partir desta notícia, se constata outro fenômeno típico da problemática ética-política, que é o surgimento de um Estado voltado para o indivíduo, invertendo o que Aristóteles cultuava em seus escritos.

O Estado social fez da autoconfiança e da fé na possibilidade de acesso a um futuro melhor, uma propriedade comum a todos os seus cidadãos. O Estado da proteção pessoal, pelo contrário, baseia-se no medo e na incerteza, dois arqui-inimigos da confiança e da fé, e, tal como qualquer instituição, desenvolve interesses na multiplicação das fontes que o nutrem, assim como em colonizar novas, como terras virgens que possam ser convertidas em fazendas. Indiretamente, solapa nesse processo os alicerces da democracia. (BAUMAN, 2008, p. 200).

O Estado de proteção individual surge, como se vê na reportagem analisada, com propósitos muito distantes daqueles que Aristóteles argumentava. Não se parte mais de um indivíduo eticamente estruturado na vida coletiva que lhe garantiria os caminhos para a felicidade. Na falta de uma unidade cultural de valores e signos que representam virtudes, conforme Aristóteles, o desamparo do indivíduo é prontamente alienado a um discurso que visa favorecer a classe política vigente, explorando o típico sofrimento da sociedade individualizada.

Aristóteles alegava que “os regimes que se propõem atingir o interesse comum são retos, na perspectiva da justiça absoluta; os que apenas atendem aos interesses dos governantes são defeituosos e todos eles desviados dos regimes retos” (ARISTÓTELES, *Política*, VIII, 1279a15). Isso pode ser demonstrado conclusivamente ao se observar as consequências daquilo que a reportagem indicava como impacto:

Na prática, os analistas dizem que a proposta — originalmente batizada de ‘Kamikaze’ pelo próprio ministro da Economia, Paulo Guedes — deixa ainda mais nebulosa a gestão das contas públicas do país, o que pode levar a um cenário já enfrentado pelo Brasil em outras ocasiões. Pode haver uma piora da percepção de risco dos investidores internacionais com a economia brasileira, levando a uma desvalorização do real, o que tem potencial para provocar mais inflação. Ou seja, uma proposta desenhada para trazer algum alívio para o bolso da população pode acabar agravando a situação financeira das famílias. A PEC ‘Kamikaze’ prevê, por exemplo, um aumento do valor do Auxílio Brasil de R\$ 400 para R\$ 600 e a criação de um “voucher” de R\$ 1 mil para caminhoneiros autônomos até o fim do ano. (G1, 2022).

Considerações Finais

Ao fim da pesquisa aqui empenhada, constatou-se que o princípio de Aristóteles sobre a ética ser fundamento da política, de fato pode ser observada no comportamento político de nosso tempo. Atualmente as ciências sociais e o afã da filosofia indicam que a mentalidade dos antigos gregos podia florescer ideias sobre política como consequência natural do *ethos* do indivíduo, que sempre buscava uma vida satisfeita, *feliz*, encontrando no convívio com o outro uma necessidade para seu sucesso individual. Mas hoje, onde o indivíduo é separado da sua *polis*, a política parece converter-se numa classe igualmente separada da coletividade. Isto transforma a política em algo que muda de estrutura e finalidade, contrastando o que Aristóteles definia em suas “ciências práticas”.

O “animal político” decretado por Aristóteles no início de sua obra dedicada a investigar e construir tal concepção, hoje é colocado em xeque por uma mentalidade difusa, que acredita e é amparada por uma liberdade individual de sucesso cada vez mais independente de relações sólidas e concretas com o outro. A sistematização das sociedades pelo advento da modernidade, que introduz a excelência da racionalidade nos processos de produção, fez do *ethos* (modo de habitar) individual uma propriedade privada, garantida não por uma construção própria, mas pela comercialização de competências especializadas que surgem para atender o desamparo simbólico do indivíduo.

Pode-se concluir que a ética nos tempos de hoje é estritamente elaborada pela exploração e predatismo do outro sobre o Eu, que passa a ter um *modo de habitar* o mundo definido de forma alheia a suas reais necessidades. Portanto, entende-se aqui o efeito social de psicopatologias relacionadas a doenças causadas pela ansiedade, angústia e insatisfação com a própria vida — todos nomes que podemos muito bem reconhecer como faces da vida *infeliz*.

Os argumentos éticos de Aristóteles são especialmente testados nos dias de hoje. A vida extremamente individualizada impele as pessoas a elaborem um modo de habitar o mundo construído sob a medida de suas demandas próprias, o que acarretará, como visto, em uma *antipolítica*, isto é, em agentes políticos que agirão numa estrutura de governo para explorar as vulnerabilidades individuais de sua população, a fim de manipulá-la aos seus propósitos e deixando de lado elementos que possam propiciar condições favoráveis à vida coletiva, agora podendo ser pensada numa dimensão global.

O ensimesmamento, conforme foi argumentado, dificulta que os processos políticos hoje sejam voltados para um propósito coletivo de bem-estar. A política se subverte ao indivíduo, colapsando seu poder para ações e decisões que não beneficiam a habitação coletiva, o que gerará mais e mais uma demanda de ensimesmamento, indiferença.

Nesta condição viciosa — e não *virtuosa* —, a saúde humana se enfraquece e deteriora a vida numa escala coletiva. Conclui-se, então, que o projeto político mais legítimo a ser assumido pela contemporaneidade é a educação como o ensino da justiça, da virtude (*areté*). Para que a vida em coletivo seja efetivamente um benefício na vida individual (e vice-versa), todos precisam se submeter à consciência de seus próprios desejos e das maneiras de realizá-los com a suprema intenção de buscar o prazer, sem que para isto sejam gerados maiores frustrações.

A educação, como está bem presente em todo pensamento aristotélico, é naturalmente o processo de preservar os meios em que o humano consegue se realizar, fazendo sua atenção despontar para além de sua particularidade como indivíduo. Com pessoas educadas, “conduzidas para fora” de suas elaborações individuais do mundo, só assim pode nascer o animal político, que habita a realidade ao expressar sua inteligência que a observa e a organiza sob a luz da sua vontade.

Referências

- ANACLETO, Gesiel; LEYSER, Kevin Daniel dos Santos. Filosofia política. Indaial: UNIASSELVI, 2015.
- ANTISERI, Dario; REALE, Giovanni. Filosofia: Antiguidade e Idade Média, vol. 1. São Paulo: Ed. Paulus, 2017.
- ARISTÓTELES. Política. Trad. António Campelo Amaral; Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa: Ed. Vega, 1998.
- BARBIÉRI, Luiz Felipe; GARCIA, Gustavo; MATTOS, Marcela. Câmara conclui aprovação de PEC que dribla lei e permite ao governo criar pacote social pré-eleitoral. g1, Brasília, 13 jul. 2022. Disponível em: <<https://g1.globo.com/politica/noticia/2022/07/13/camara-conclui-aprovacao-de-pec-que-dribla-lei-e-permite-ao-governo-criar-pacote-social-pre-eleitoral.ghtml>>. Acesso em: 05 set. 2022.
- BARBIÉRI, Luiz Felipe; MATTOS, Marcela. Câmara mantém criação de estado de emergência na PEC dos benefícios sociais em ano eleitoral. g1, Brasília, 13 jul. 2022. Disponível em: <<https://g1.globo.com/politica/noticia/2022/07/13/camara-mantem-estado-de-emergencia-pec.ghtml>>. Acesso em: 05 set. 2022.
- BAUMAN, Zygmunt. Modernidade Líquida. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar, 2007.
- _____. Modernidade e Ambivalência. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar, 1999.
- _____. Medo Líquido. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar, 2008.
- BRASIL. Lei nº 9.504, de 30 de setembro de 1997. Estabelece normas para as eleições. Brasília, DF, 1997. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l9504.htm#:~:text=Art.%201%C2%BA%20As%20elei%C3%A7%C3%B5es%20para,de%20outubro%20do%20ano%20respectivo>. Acesso em: 5 set. 2022.
- CARRANÇA, Thais. Por que PIB cresce mas sensação de mal-estar econômico persiste. BBC News Brasil, São Paulo, 01 set. 2022. Disponível em: <<https://www.bbc.com/portuguese/brasil-62747306>>. Acesso em: 05 set. 2022.

- DUNKER, Christian. Narcisismo e a cultura da indiferença. YouTube, 13 jun. 2017. Disponível em: <<https://youtu.be/NSQeGipn5Zw>>. Acesso em: 31 ago. 2022.
- GALVÁN, Gabriela Bruno; AMIRALIAN, Maria Lúcia Toledo Moraes. Os conceitos de verdadeiro e falso self e suas implicações na prática clínica. *Aletheia*, Canoas, n. 30, p. 50-58, dez. 2009. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-03942009000200005&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 01 set. 2022.
- G1. PEC 'Kamikaze': por que ela pode prejudicar e não ajudar o bolso do brasileiro. g1, [S. l.], 02 set. 2022. Disponível em: <<https://g1.globo.com/economia/noticia/2022/07/02/pec-kamikaze-por-que-ela-pode-prejudicar-e-nao-ajudar-o-bolso-do-brasileiro.ghtml>>. Acesso em: 06 set. 2022.
- HENRIQUES, Mendo Castro. Introdução à *Política* de Aristóteles. In: ARISTÓTELES. *Política*. Lisboa: Ed. Vega, 1998.
- MORA, José Ferrater. *Dicionário de Filosofia*, Tomo II. São Paulo: Ed. Loyola, 2001.
- ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DA SAÚDE. Organização Pan-Americana da Saúde. *Depressão*, [S. l.], 2008. Disponível em: <<https://www.paho.org/pt/topicos/depressao#:~:text=Em%20tod%20o%20mundo%20C%20oestima,s%C3%A3o%20mais%20afetadas%20que%20homens>>. Acesso em: 31 ago. 2022.
- RODRIGUES, Sérgio. O idiota nem sempre foi estúpido. *Veja*, [S. l.], 2012. Disponível em: <<https://veja.abril.com.br/coluna/sobre-palavras/o-idiota-nem-sempre-foi-estupido/>>. Acesso em: 31 ago. 2022.
- TUGENDHAT, Ernst. *Lições sobre ética*. Petrópolis: Ed. Vozes, 2000.
- VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de filosofia II: ética e cultura*. São Paulo: Loyola, 1988.
- VESCHI, Benjamin. *Etimologia de Educação e Educar*. *Etimologia: origem do conceito*, [S. l.], 2019. Disponível em: <<https://etimologia.com.br/educacao/>>. Acesso em: 30 ago. 2022.

Submissão: 12. 10. 2022 / Aceite: 01. 02. 2023

O sentido das paixões e emoções: Cícero e os estoicos

The sense of passions and emotions: Cicero and the Stoics

FREDERICO ROMERO¹

Resumo: Este artigo apresenta uma revisão bibliográfica crítica sobre as particularidades da ética estoica descrita por Cícero em sua análise das paixões. As principais palavras utilizadas pelos estoicos derivam-se do grego *páthe* (paixões), que Cícero traduziu para o latim como *perturbationes* (perturbações). Os estoicos definem as paixões como movimentos contrários à natureza e desviados da razão correta; como julgamentos cognitivos equivocados de valor sobre quais os verdadeiros bens a serem perseguidos pelo ser humano, de modo que deveriam ser eliminadas (*apátheia*) na busca final pela virtude e felicidade. Nesse sentido, Cícero descreve 32 espécies de paixões definidas e detalhadas pelos estoicos, correlacionando-as e diferenciando-as das definições apresentadas por seus principais adversários.

Palavras-chave: Mundo Grego. Mundo Romano. Evolução Cultural. Filologia.

Abstract: This article presents a critical literature review on the particularities of Stoic ethics described by Cicero in his analysis of the passions. The main words used by the Stoics are derived from the Greek *páthe* (passions), which Cicero translated into Latin as *perturbationes* (disorders). The Stoics define the passions as movements contrary to nature and deviating from correct reason; as mistaken cognitive judgments of value about which are the true goods to be pursued by the human being, so that they should be eliminated (*apátheia*) in the final search for virtue and happiness. In this sense, Cicero describes 32 types of passions defined and detailed by the Stoics, correlating them and differentiating them from the definitions presented by their main opponents.

Keywords: Greek World. Roman World. Cultural Evolution. Philology

Introdução

As emoções já foram caracterizadas de diversas maneiras: como sentimentos exclusivamente fisiológicos e expressivos do corpo; simples avaliações positivas e negativas do mundo; e movimentos cognitivos e voluntários da alma. Os pensadores ocidentais recentes tendem a caracterizar as visões mais remotas das emoções como negativas, tratando-as como alterações corporais involuntárias e irracionais. Contudo, essas observações dualistas e antagonistas sobre a história das emoções, contrapondo-as à razão, ao intelecto e à vontade, é uma invenção recente. Anteriormente à criação de uma categoria super abrangente de emoções, as “paixões” eram utilizadas para se referir a fenômenos racionais e éticos mais refinados do que são as “emoções” hoje em dia (DIXON, 2003, p. 3; LERNER et al., 2015, p. 2).

A utilização do termo “emoção” para se referir às teorias antigas das paixões não leva em conta que os sentidos em que elas eram utilizadas se modificaram radicalmente no curso da história. Platão e Aristóteles, por exemplo, caracterizavam as “paixões” como movimentos naturais e voluntários da alma associados à razão, à

¹ Doutorando em Filosofia pela UNIOESTE. E-mail: frederico.romero2@gmail.com

moral e a uma variedade de estados relacionados aos prazeres e dores, com importante papel na formação do caráter e da virtude do ser humano.

Os estoicos, por sua vez, descrevem as paixões como movimentos contrários à natureza e desviados da razão correta, de modo que, qualquer um que deseje viver a melhor vida possível deve procurar eliminá-las. Marco Túlio Cícero (106 a.C. – 43 a.C.) foi um filósofo, advogado e político que viveu durante a ascensão e queda da República Romana. Apesar de não ser, ele próprio, um estoico, Cícero refletiu amplamente a filosofia ética estoica, que ele admirava por sua meticulosidade e racionalização. A princípio, a visão estoica lhe pareceu até um pouco extrema, quase desumana em comparação àquela dos peripatéticos – discípulos de Aristóteles –, que insistiam que as paixões eram naturais e serviam a um propósito útil. Contudo, ao contrário de outras obras mais antigas, em que Cícero favorecera a visão peripatética, na obra *Discussões Tusculanas*, é a posição dos estoicos que ele recomenda aos seus leitores como a visão mais bem arrazoada, a mais apropriada para os estadistas e a única capaz de proporcionar felicidade real a seus seguidores (GRAVER, 2002, p. xii).

O trabalho de Cícero é reconhecido como a documentação mais completa e antiga sobre a visão estoica das paixões. A maioria dos acadêmicos da época procurava reconstruir e interpretar cuidadosamente as posições dos primeiros pensadores gregos do período, como Zenão de Cítio, Crísipo de Solos, Epicuro e Posidônio de Rodes. Cícero, por sua vez, forneceu uma abordagem contínua que, apesar de se originar de um período um pouco posterior e de uma cultura diferente, pode servir como fonte inestimável de referência sobre o pensamento helênico que o precedeu. Cícero se baseou em diversas fontes orais e escritas que se perderam na atualidade, e seu tratamento é tanto inteligível quanto relativamente imparcial. Seguindo-se seus argumentos em seus próprios termos, trabalhando-se suas motivações e, então, comparando-os a outras fontes, pode-se aprender muito sobre o estoicismo (GRAVER, 2002, p. viii).

Com o escopo de entender melhor o significado e a evolução histórica das expressões utilizadas para descrever o que atualmente denominam-se “emoções”, o objetivo principal deste artigo é avaliar as características centrais das visões clássicas de Cícero e dos estoicos em suas discussões sobre as paixões.

Questões Teóricas

O termo mais utilizado por Cícero para a tradução das paixões gregas (*páthe* ou *πάθη*²) foi *perturbationes*³ *animae*.

² De *πάθος, ους, τό*: paixão (GINGRICH, 1993).

³ De *perturbatio, -onis*, subs. f.: perturbação (do espírito), paixão, emoção (FARIA, 1962).

Eu poderia ter traduzido isso [*páthe*] literalmente e denominado “doenças” [*morbos*], mas a palavra “doença” não serviria para todos os casos; por exemplo, ninguém fala de piedade [*misericiandiam*], nem de raiva [*iracundiam*], como uma doença [*morbum*], embora os gregos chamem isso de *pathos*. Aceitemos então o termo “perturbação” [*perturbatio*], cujo próprio som parece denotar algo vicioso, e essas perturbações [*perturbationes*] não são excitadas por nenhuma influência natural (CÍCERO, *Finibus*, 1914 [3.35]).

Cícero insiste que a palavra *páthos* (ou *πάθος*), em si, pode ser apropriadamente traduzida como *morbos*⁴, trazendo essa possibilidade semântica para marcar um ponto retórico preliminar contra aqueles que tratam as paixões como experiências “normais” ou “naturais” (GRAVER, 2002, p. 79).

O equivalente grego se aplica a todas as perturbações [*perturbationem*] de maneira geral, uma vez que eles usam a palavra *pathos* ou “doença” [*morbum*] para cada movimento turbulento da mente. Nosso uso é melhor, na medida em que o sofrimento [*aegritudo*] é, de todas as emoções, a mais semelhante a doenças [*aegris*] físicas. O desejo não se assemelha a uma enfermidade [*aegrotationis*], nem a alegria irrestrita, que é um deleite excessivo e selvagem da mente. Até o medo não é particularmente semelhante a uma doença [*morbi*], embora esteja intimamente relacionado ao sofrimento [*aegritudini*]. Mas *aegritudo* sugere especificamente dor mental, assim como *aegrotatio*, “enfermidade”, sugere dor corporal (CÍCERO, *Tusculan*, 2002, p. 12-13 [3.23]).

32

Ademais, a tradução de *páthe* como *perturbatio animi*, que significa literalmente “perturbação da alma”, é uma metáfora que Cícero expande para diversas outras situações (GRAVER, 2002, p. xxxviii).

É a casos como esse, certamente, que os estoicos se referem ao afirmar que todos os tolos [não sábios] são loucos. Deixe de lado as perturbações [*perturbationes*], especialmente a raiva, e a posição deles se tornará ridícula. Mas eles explicam que quando dizem “todos os tolos são loucos”, é como “todos os pântanos fedem”. Nem sempre! Mas perturbe [*commove*] o pântano e você sentirá o cheiro. Mesmo assim, a pessoa irascível nem sempre está com raiva - bata nela [*laccesse*], porém, e você a verá enlouquecer (CÍCERO, *Tusculan*, 2002, p. 58 [4.54]).

O uso do termo “emoções” não foi utilizado nos primórdios da doutrina clássica latina, assim como nos textos helênicos que a precederam. O termo mais próximo de “emoção” que foi utilizado no latim clássico foi *motus*⁵. Outro vocábulo

⁴ De *morbos*, -i, subs. m., sent. próprio: 1) doença, enfermidade física; sent. figurado: 2) doença do espírito, paixão; 3) aflição, pesar, dor (FARIA, 1962).

⁵ De *motus*, -us, subs. m., sent. próprio: 1) movimento, agitação, abalo; 2) gesto, gesticulação; 3) tremor de terra; 4) movimento, agitação (de uma multidão); sent. figurado: 5) movimento (de alma),

utilizado para traduzir *páthos* foi *affectio* ou *adfectio*⁶, mas essa palavra também era usada para traduzir o grego *héxeis* (ou *ἕξεις*⁷). Sêneca e outros autores posteriores geralmente preferiram utilizar o termo *habitus*⁸ para *héxeis* e passaram a traduzir *páthos* por *affectio* ou *affectus*⁹. A expressão “*passiones animae*”, que se tornou o termo mais popular em latim, não foi empregada na época de Cícero.

Apesar de Platão e Aristóteles terem elaborado uma lista de espécies classificadas como paixões, eles não desenvolveram nenhuma taxonomia sistemática das paixões (KNUUTTILA, 2018, n. p.). Os estoicos, por sua vez, classificaram as paixões em quatro gêneros básicos – desejo (*epithymía* em grego; *libido*¹⁰ em latim), alegria ou prazer (*hedoné* em grego; *laetitia*¹¹ em latim), medo (*phóbos* ou *φόβος*¹² em grego; *metus*¹³ em latim) e angústia ou dor (*lýpas* ou *λύπας*¹⁴ em grego; *aegritudo*¹⁵ em latim).

Esta, então, é a definição de Zenão para uma perturbação [*perturbatio*] (que ele chama de *páthos*): “um movimento da mente contrário à natureza e afastado da razão correta.” Outros dizem, mais resumidamente, que uma perturbação é “um impulso muito vigoroso”, onde “muito vigoroso” significa “ter se desviado muito da consistência da natureza”. As diferentes classes de perturbações [*perturbationum*], dizem eles, surgem de dois tipos de coisas consideradas boas e duas consideradas más. Assim, há quatro possibilidades: as que surgem dos bens [*bonis*] são o desejo [*libidinem*] e a alegria [*laetitiam*], a alegria sendo dirigida aos bens presentes e o desejo aos bens futuros; enquanto os que surgem dos males [*malis*] são o medo [*metum*] e a angústia [*aegritudinem*], o medo de ser direcionado para males futuros e angústia nos presentes (CÍCERO, *Tusculan*, 2002, p. 43 [4.11]).

sentimento, comoção, paixão, desvario; 6) motim, perturbação da ordem, levante; 7) motivo (FARIA, 1962).

⁶ De *affectio* (*adfectio*), *-onis*, subs. f.: 1) relação, disposição, modo de ser, estado; 2) boa disposição para com alguém, afeição, sentimento, paixão; 3) vontade, inclinação; 4) influência (FARIA, 1962).

⁷ De *ἕξεις*, *εως*, *ἦ*: prática, exercício (GINGRICH, 1993).

⁸ De *habitus*, *-us*, subs. m.: 1) condição, estado (de uma coisa), estado (do corpo), compleição, aspecto exterior, boa constituição; 2) aspecto, aparência, situação; 3) atitude, posição, postura; 4) maneira de ser, natureza, situação; 5) disposição (do espírito), sentimentos (FARIA, 1962).

⁹ De *affectus* (*adfectus*), *-us*, subs. m.: 1) estado ou disposição de espírito; 2) sentimento, impressão; 3) sentimento de afeição; 4) paixão (termo da linguagem filosófica e retórica) (FARIA, 1962).

¹⁰ De *libido* (*lub-*), *-inis*, subs. f., sent. próprio: 1) desejo, vontade; sent. particular: 2) desejo sensual, erótico, luxúria, sensualidade; 3) devassidão, fantasia, capricho (FARIA, 1962).

¹¹ De *laetitia*, *-ae*, subs. f., sent. próprio: 1) fecundidade, fertilidade (língua rústica); sent. genérico: 2) alegria, prazer; na língua retórica: 3) encanto, graça, beleza (de estilo) (FARIA, 1962).

¹² De *φόβος*, *ου*, *ό*: 1) o que causa medo, terror; 2) temor, medo, alarme, medo, reverência, respeito [fobia] (GINGRICH, 1993).

¹³ De *metus*, *-us*, subs. m., sent. próprio: 1) receio, inquietação, ansiedade, temor, medo; em sent. particular: 2) temor religioso; 3) objeto de receio (FARIA, 1962).

¹⁴ De *λύπη*, *ης*, *ἦ*: tristeza, dor, aflição, pesar (GINGRICH, 1993).

¹⁵ De *aegritudo*, *-inis*, subs. f., sent. próprio: 1) doença (física); sent. figurado: 2) desgosto, inquietação, aflição (FARIA, 1962).

Várias outras paixões derivam-se dessas paixões básicas; Cícero diferencia e define 32 espécies de paixões. Essa lista de paixões não é exaustiva, apenas demonstra que as paixões podem ser convincentemente classificadas em um dos quatro gêneros definidos na teoria estoica (GRAVER, 2002, p. 142).

Classificados sob angústia [*aegritudini*], por exemplo, estão inveja [*invidia*] [...], rivalidade [*aemulatio*], ciúme [*obtrectatio*], piedade [*misericordia*], languidez [*angor*], luto [*luctus*], preocupação [*maeror*], cansaço [*aerumna*], dor [*dolor*], lamentação [*lamentatio*], preocupação [*sollicitudo*], sofrimento [*molestia*], aflição [*adflctatio*], desespero [*desperatio*] e tudo mais desse tipo. O medo [*metum*] é classificado em indolência [*pigritia*], vergonha [*pudor*], terror [*terror*], temor [*timor*], pânico [*pavor*], petrificação [*exanimatio*], agitação [*conturbatio*] e fobia [*formido*]. Sob a alegria [*voluptati*] vem o despeito [*malevolentia*] (aquele tipo de rancor que se alegra com os males dos outros), encantamento [*delectatio*], vanglória [*iactatio*] e semelhantes, enquanto sob desejo [*lubidini*] vem a raiva [*ira*], o calor [*excandescencia*], o ódio [*odium*], o rancor [*inimicitia*], a discórdia [*discordia*], a penúria [*indigentia*], o anseio [*desiderium*] e outras coisas desse tipo (CÍCERO, *Tusculan*, 2002, p. 45 [4.16]).

Os estoicos dão definições mais cuidadosas para os quatro gêneros básicos de paixões, a fim de transmitir não só o quão falhos eles são, mas também o quanto eles estão sob o poder da razão (GRAVER, 2002, p. 44).

34

A angústia [*aegritudo*], então, é “uma opinião nova de que um mal está presente na qual se pensa que é certo rebaixar e contrair a mente.” Alegria [*laetitia*] é “uma nova opinião de que um bem está presente em que se pensa que é certo ser elevado”. O medo [*metus*] é “uma opinião de que um mal está iminente que se pensa ser intolerável”. Desejo [*libido*] é “uma opinião de que um bem está em perspectiva e que seria conveniente ter presente aqui e agora” (CÍCERO, *Tusculan*, 2002, p. 44-45 [4.14]).

As definições das espécies de paixões frequentemente incluem seu gênero, seja como descrição mais particular do objeto ou como descrição complementar da sensação em si. Exemplificando, inveja (*invidia*¹⁶) é definida como a “[...] angústia [*aegritudini*] vivida por causa da boa sorte de outra pessoa”, que não faz mal a quem inveja; luto (*luctus*¹⁷) é “[...] angústia [*aegritudo*] pela morte prematura de uma

¹⁶ De *invidia*, -ae, subs. f., sent. próprio: 1) inveja, má vontade, ódio; 2) antipatia, hostilidade (FARIA, 1962).

¹⁷ De *luctus*, -us, subs. m., sent. próprio: 1) dor (principalmente pela morte de uma pessoa querida), luto, aflição; 2) lamentações, gemidos, lágrimas; 3) objeto do luto, perda, morte (FARIA, 1962).

pessoa querida” (CÍCERO, *Tusculan*, 2002, p. 45-46 [4.16-18]); e temor (*timor*¹⁸) é “[...] medo [*metum*] do mal iminente” (CÍCERO, *Tusculan*, 2002, p. 46 [4.18-19]).

Cícero contrasta dois modelos de apresentação: um dialético, que ele associa à própria exposição dos tratados estoicos; e outro retórico, que ele correlaciona aos peripatéticos, seguidores de Aristóteles, apesar de também se referir a alguns posicionamentos hedonistas, mas que são utilizados apenas como contraponto à sua tese. Dessa forma, em *Discussões Tusculanas*, sua exposição consiste quase inteiramente por uma sequência de silogismos intercalados com algumas observações menos formais e diversas digressões sobre questões de etimologia e semântica. Além disso, Cícero assume posição de oposição às teses levantadas por seus adversários, principalmente em relação aos peripatéticos. Na realidade, Cícero teve pouco conhecimento dos trabalhos originais que atualmente são atribuídos a Aristóteles. A posição contrária que é defendida é, portanto, uma versão mais superficial da que se conhece sobre Aristóteles na atualidade. Abordando o tema sob essa direção, pode-se entender por que os peripatéticos de Cícero têm grande ênfase na suposição de que as paixões são úteis e de fato indispensáveis para a vida ordinária. As paixões, diziam eles, são similares às habilidades que cada indivíduo tem de perceber e responder ao ambiente, de modo que seria imprudente viver sem elas (GRAVER, 2002, p. 163-164).

Mas isso não significa dizer que as escolhas que os seres racionais fazem não têm influência nenhuma sobre suas paixões. Tanto Aristóteles quanto seus discípulos apoiavam que o envolvimento da razão é uma característica definitiva das paixões em humanos, tornando as paixões distintas, tanto qualitativa quanto eticamente, do que pode ocorrer em animais não humanos. A responsividade das paixões à razão parece primariamente uma questão de limitações: a razão impõe um “limite” ou “quantidade moderada” para que as paixões não existam em excesso, nem tampouco em escassez. Nesse modelo peripatético, aqueles momentos em que se percebe estar agindo contra o melhor julgamento são as ocasiões em que a parte passional de alma toma o controle da pessoa como um todo e a induz a perseguir seus próprios objetivos, ao invés dos objetivos da parte racional (GRAVER, 2002, p. 164).

Os estoicos atribuem um nível extra de funcionalidade à razão, que permite ao ser humano a habilidade de entender o que é bom e planejar-se de acordo com esse entendimento. A partir dessa perspectiva, no entanto, eles procedem para conclusões bem diferentes sobre a natureza das paixões e o seu lugar na vida humana. Eles não toleram nem mesmo as paixões moderadas advogadas pelos peripatéticos. Para os estoicos, as paixões são de fato racionais em apenas um sentido da palavra, mas não são naturais e não tem espaço na melhor vida possível.

¹⁸ De *timor*, -oris, subs. m., sent. próprio: 1) temor, medo, receio; 2) temor religioso; 3) objeto de temor, que inspira temor; 4) O Temor (divindade); 5) receios, apreensões (FARIA, 1962).

Sêneca também afirma, a esse respeito, que se uma coisa é um bem genuíno, então tê-la em maior grau é sempre melhor e, em menor grau, pior. Uma vez que esse não é o caso da raiva, então a raiva não pode ser boa ou útil “por natureza” (*natura*). Recomendar uma “quantidade moderada” (*mediocritas*) para as paixões, portanto, é recomendar o mal moderado (GRAVER, 2002, p. 164).

Segundo os estoicos, as paixões são “crenças errôneas” ou falsas convicções, contrárias à natureza e à razão correta. Dessa maneira, o verdadeiro sábio deveria procurar eliminá-las completamente, a partir da qual surgiu a noção de *apátheia* (ou *ἀπάθεια*¹⁹), a ausência da influência externa das paixões. Isso não significava, porém, que o sábio não poderia vivenciar formas similares de sentimentos chamados de “paixões boas”, aos quais os estoicos denominaram *eupátheia* (ou *ευπάθεια*²⁰) e Cícero traduziu como *constantia*²¹.

A diferença entre as falsas convicções requeridas para uma paixão e as convicções verdadeiras das *eupátheias* é expressa pelo termo “racional” (*lógos* ou *λόγος*²²). O sábio delibera “racionalmente” o que é um bem presente ou um bem futuro, ou o que é um mal futuro, e a partir dessas deliberações vivencia alegria (*chará* ou *χαρά*²³ em grego; *gaudium*²⁴ em latim), vontade (*boúlesis* ou *βούλησις*²⁵ em grego; *voluntas*²⁴ em latim) e cautela (*eulábeia* ou *εὐλάβεια*²⁶ em grego, *cautio*²⁷ em latim). Nesse caso, o bem ou o mal são proposições cognitivas verdadeiras, ou seja, as *eupátheias* são direcionadas somente para objetos ou estados de coisas que são genuínos bens ou males para o estoicismo. Exemplificando, a alegria de um sábio deve ser uma elevação da alma sobre a correta suposição de que a virtude de sua ação, ou condição virtuosa, está próxima; a cautela deve ser um retrocesso na perspectiva de perdê-la. Essa interpretação pode ser confirmada pela ausência de uma *eupátheia* direcionada a males presentes, pois males genuínos – isto é, os vícios em si mesmo – são excluídos por definição da vida do sábio. Para certos eventos supostamente aceitos como males, tais como luto ou pobreza, assim como para todos os eventos indiferentes, o sábio não vai apresentar nenhuma resposta, com

¹⁹ De *ἀπάθεια*: impassibilidade [*impassibility*] (LIDDELL, 1940).

²⁰ De *ευπάθεια*: conforto, calma [*comfort, ease*] (LIDDELL, 1940).

²¹ De *constantia*, -ae, subs. f., sent. próprio: 1) permanência, invariabilidade; sent. figurado: 2) perseverança, fidelidade; 3) firmeza (de caráter), constância; 4) acordo, conformidade (FARIA, 1962).

²² De *λόγος*, ου, ό: 1) palavra, assunto sob discussão, matéria, coisa, ponto, tema, queixa, declaração, asserção, afirmação; 2) A Palavra ou Logos, (Verbo) a Palavra de Deus; 3) reconhecimento, conhecimento, razão, motivo (GINGRICH, 1993).

²³ De *χαρά*, ας, ή: alegria, gozo, regozijo (GINGRICH, 1993).

²⁴ De *gaudium*, -i, subs. m., sent. próprio: 1) alegria, satisfação, prazer, regozijo; 2) prazer dos sentidos, gozo; sent. figurado: 3) alegria, prazer (FARIA, 1962).

²⁵ De *βούλημα*, ατός, τό: intenção, vontade (GINGRICH, 1993).

²⁶ De *εὐλάβεια*, ας, ή: temor, reverência, temor de Deus (GINGRICH, 1993).

²⁷ De *cautio*, -onis, subs. f., sent. próprio: 1) precaução, cautela, prudência; sent. concreto: 2) caução, garantia, fiança; 3) promessa, empenho (FARIA, 1962).

exceção das “pré-paixões” (*propatheias* ou *προσπαθειας*²⁸) de curta duração e moralmente insignificantes que são produzidas sem assentimento (GRAVER, 2002, p. 136-138).

Portanto, assim que uma pessoa recebe uma impressão de alguma coisa que ela pensa ser boa, a própria natureza a incita a procurá-la. Quando isso é feito com prudência e de acordo com a consistência, é o tipo de alcance que os estoicos chamam de *boulesis*, e que chamarei de “vontade” [*voluntatem*]. Eles pensam que uma vontade, que eles definem como “um desejo por algum objeto de acordo com a razão”, é encontrada apenas no sábio. Mas o tipo de alcance que é despertado com muito vigor e de maneira oposta à razão é chamado de “desejo” [*libido*] ou “anseio desenfreado”, e isso é o que se encontra em todos os tolos. Da mesma forma, existem duas maneiras pelas quais podemos ser movidos pela presença de algo bom. Quando a mente é movida silenciosa e consistentemente, de acordo com a razão, isso é denominado “alegria” [*gaudium*]; mas quando se derrama com uma espécie de elevação oca, isso é chamado de “alegria [*laetitia*] selvagem ou excessiva”, que eles definem como “uma elevação irracional da mente”. E assim como é por natureza que buscamos o bem, também é por natureza que nos afastamos do mal. Uma retirada que está de acordo com a razão é chamada de “cautela” [*cautio*], e isso, como eles a entendem, é encontrada apenas na pessoa sábia; enquanto o nome “medo” [*metus*] é aplicado a um retraimento à parte da razão e que envolve um desmaio humilde e efeminado. Portanto, o medo é a cautela que se afastou da razão (CÍCERO, *Tusculan*, 2002, p. 44 [4.12-13]).

37

As definições e estruturas das *eupatheias* são amplamente similares às da alegria ou prazer, desejo e medo, mas diferem dessas paixões por serem crenças ou convicções sobre bens e males verdadeiros – virtudes e vícios –, em consonância com a razão correta. Assim, tanto os quatro gêneros de paixões quanto os três gêneros de *eupatheias* são produtos de duas dicotomias – presente ou futuro, e bem ou mal –, podendo ser expostos graficamente na forma da Tabela 1.

TABELA 1 – CLASSIFICAÇÃO ESTOICA DAS PAIXÕES E EUPÁTHEIAS BÁSICAS

Paixões				<i>Eupatheias</i>			
		Valor				Valor	
		Bem	Mal			Bem	Mal
Tempo	Futuro	Desejo	medo	Tempo	Futuro	vontade	Cautela
	Presente	alegria ou prazer	angústia ou dor		Presente	alegria	-

Os estoicos desenvolveram uma teoria extensa sobre as paixões, mas que muitas vezes é considerada difícil de compreender, pois eles externaram suas teorias

²⁸ De *pro*: antes, perante, em frente a; + *πάθος, ους, τό*: paixão (GINGRICH, 1993).

em termos familiares ao estoicismo, mas potencialmente ambíguos para a linguagem tradicional. Desse modo, a teoria estoica das paixões somente pode ser entendida por referência às suas próprias teorias mais amplas sobre *psychē*, ética, epistemologia e física (BRENNAN, 1998, p. 21).

Diferentemente dos peripatéticos, que definiam as paixões como movimentos voluntários da alma, pautados pela razão, que tinham o objetivo de tornar a vida mais agradável e virtuosa e que, portanto, eram naturais e serviam a um propósito útil; para os estoicos, as paixões são erros cognitivos e morais, que ocorrem pela conjunção de dois julgamentos falsos. O primeiro erro se assenta na convicção de que um objeto ou evento fora do controle do indivíduo seja um bem ou mal verdadeiro, a ser perseguido ou evitado, quando na realidade é um evento indiferente. Para os estoicos, o único bem real para o ser humano é a virtude. O segundo equívoco consiste na conclusão de que uma resposta/ação seja apropriada para o indivíduo, frente a essa falsa convicção. Essa resposta geralmente consiste em alterações psicossomáticas ou impulsos como “elevação” (*éparsis* ou *ἐπαρσις*²⁹), no caso de alegria ou prazer; “contração” (*sustolé* ou *συστολή*³⁰), no medo; “perseguição” (*órexis* ou *ὄρεξις*³¹), no desejo; ou “retraimento” (*tapeinósis* ou *ταπείνωσις*³²), na angústia ou dor. As paixões, assim, decorrem de convicções equivocadas que são assentidas pelo indivíduo, de modo que são consideradas atos racionais e voluntários (KNUUTTILA; SIHVOLA, 1998, p. 13).

Os peripatéticos sustentavam que a norma humana e todas as motivações humanas podiam ser entendidas em termos de prazeres (*hedoné*) e dores (*lýpas*). Para eles, era um fato da natureza que os seres humanos e os animais irracionais eram constituídos para perseguir o prazer e evitar a dor. De fato, as sensações de prazer e dor, tanto do corpo quanto da alma, são importantes formas de se obter informações sobre o ambiente em que se vive. Mas os seres humanos têm também o poder da razão, capaz de maximizar o prazer através da administração inteligente. Pode-se preferir sentir dores leves com o objetivo de obter maiores prazeres posteriormente ou evitar outras dores mais intensas. Pode-se experimentar prazeres mentais tão intensos que são capazes de se sobrepôr às dores corporais. É também possível direcionar a atenção para alguns objetos ao invés de outros, desconsiderando as dores em favor de prazeres presentes ou mesmo rememorados. Pode-se, ainda, eliminar diversos sentimentos perturbadores através de cuidadosa análise de suas convicções pessoais, rejeitando-se aquelas que não resistem ao escrutínio, pois alguns dos desejos e temores mais poderosos estão relacionados a

²⁹ De *ἐπαρσις*: subindo, inchando [*rising, swelling*] (LIDDELL, 1940).

³⁰ De *συστολή*: aproximando, puxando, contração [*drawing together, drawing up, contraction*] (LIDDELL, 1940).

³¹ De *ὄρέγω*: aspirar a, desejar, lutar por (GINGRICH, 1993).

³² De *ταπείνωσις, εως, ἥ*: humilhação, humildade, ser humilde (GINGRICH, 1993).

erros que podem ser introduzidos pela literatura ou outras influências culturais (GRAVER, 2002, p. xxvi).

Ao tratar dessas perturbações [*perturbationes*], preservarei a distinção familiar feita há muito tempo por Pitágoras e mais tarde por Platão. Eles dividem a mente [*animus*] em duas partes, uma das quais tem participação na razão [*rationis*], enquanto a outra não. Na parte que tem participação na razão colocam tranquilidade (isto é, uma consistência calma e tranquila); na outra, os movimentos turbulentos [*motus turbidos*] de raiva e desejo, que se opõem à razão e são hostis a ela (CÍCERO, *Tusculan*, 2002, p. 43 [4.10]).

A teoria estoica não objetiva excluir toda e qualquer resposta afetiva da vida humana em sua melhor forma, apenas as paixões reconhecidas como movimentos irracionais. As palavras “razão” e “racional” (*lógos*) são empregadas pelos estoicos de duas formas: um sentido descritivo, no qual ser racional é ser capaz de refletir, argumentar e agir sobre a informação na forma de proposições, demonstrando assim que o seu comportamento não é cego ou randômico, mas pensado e planejado; e um sentido normativo, em que ser racional é fazer todas essas mesmas coisas corretamente, de forma consistente consigo mesmo e com a razão universalmente correta (GRAVER, 2002, p. xix-xx).

Cícero distingue entre duas formas ou condições da alma; uma sendo racional no sentido normativo e outra irracional no sentido normativo, mas ainda racional no sentido descritivo. Assim, ele distingue as almas “plenamente” racionais dos sábios das almas “parcialmente” racionais dos seres adultos ordinários; as primeiras, sujeitas apenas a afetos bem fundamentados ou *eupátheias* e, as últimas, sujeitas às paixões (GRAVER, 2002, p. 135).

Mas a fonte de todas as perturbações [*perturbationum*], dizem eles, é a “perda de controle” [*intemperantiam*], que é uma rebelião na mente como um todo contra a razão correta [*recta ratione*]. Essa rebelião se afastou daquilo que a razão dita a tal ponto que não há como o impulso da mente ser dirigido ou restringido. Acalma os impulsos de autocontrole e os faz obedecer à razão correta, considerando e mantendo os julgamentos da mente; mas a perda de controle é justamente o oposto: inimiga da razão, ela incendeia todos os estados da mente, lançando-a em distúrbios e tumultos. É assim que todas as formas de angústia, medo e outras perturbações [*perturbationes*] surgem da perda de controle (CÍCERO, *Tusculan*, 2002, p. 46-47 [4.22]).

A “perda de controle” e “rebelião na mente” (*intemperantia*), para Cícero, não é a rebelião da parte inferior – irracional – da alma contra a parte racional, mas uma

rebelião da alma racional como um todo contra a razão correta (*recta ratione*), isso é, a razão normativa. Além disso, essas expressões sugerem que ele tem familiaridade com a questão teórica complementar sobre o modo como a maioria das pessoas utiliza esses termos (GRAVER, 2002, p. 141-142). Pois, em *A república*, Platão divide a alma humana em três partes – racional (*logistikón* ou *λογιστικόν*³³), irascível (*thymikón* ou *θυμικόν*³⁴) e irracional ou concupiscível (*epithymetikón* ou *ἐπιθυμητικόν*³⁵) –, sendo as paixões derivadas das duas últimas. Esse modelo tripartite era defendido com base na observação de que os indivíduos que são agitados por seus desejos irracionais podem ao mesmo tempo pensar que deveriam agir de outra forma e reprovar o seu comportamento. Assim, concluiu-se que os desejos simultâneos em perseguir e evitar o mesmo objeto eram atribuídos às suas origens em diferentes partes da alma. Platão, às vezes, tratava a alma como três agentes distintos, cada um com suas próprias representações e capazes de agir independentemente (BRENNAN, 1998, p. 23; KNUUTTILA; SIHVOLA, 1998, p. 1).

Cícero insiste que os estoicos podem explicar esse fenômeno sem invocar a divisão da alma em partes racionais e irracionais, pelo simples fato de um impulso excessivo ou vigoroso ser capaz de impedir impulsos contrários subsequentes. Dessa forma, não há necessidade de se invocar nenhuma outra característica do impulso, além de sua intensidade, para explicar o motivo da falha do corpo em responder a um segundo comando. Não se pode, por exemplo, evitar de sentir uma paixão intensa mesmo que se julgue conscientemente que não é o momento oportuno para tanto. Essa “desobediência”, contudo, não é prova de que a paixão é menos racional ou voluntária do que o impulso que procura preveni-la. O impulso da paixão é apenas anterior ao impulso que procura evitá-la e, sendo o primeiro forte o suficiente, predomina sobre o segundo. Somente nesse sentido a paixão é contrária à razão de um indivíduo, tanto no sentido descritivo quanto no sentido normativo (GRAVER, 2002, p. 142). Assim, diferentemente de Platão, Aristóteles e a maioria dos seus discípulos, os estoicos defendem a unidade – teoria monista – da alma e criticam a sua divisão em partes racionais e irracionais; a alma humana é uniforme e integralmente racional (BRENNAN, 1998, p. 23; KNUUTTILA; SIHVOLA, 1998, p. 17).

Em grego, linguagem e racionalidade são sinônimos – ambos são *lógos* – e essa coincidência é importante para os estoicos, pois o uso da linguagem, ao contrário da simples produção de sons de linguagem, como os animais irracionais fazem, torna

³³ De *λογιστικός*: dotado de razão, racional [*endued with reason, rational*] (LIDDELL, 1940).

³⁴ De *θυμός*: 1) desejo ou inclinação, esp. desejo por comida e bebida, apetite; 2) mente, temperamento, vontade; 3) espírito, coragem; 4) a sede da raiva; 5) o coração, como a sede das emoções, esp. alegria ou tristeza; 6) mente, alma, como a sede do pensamento [1) *desire or inclination, esp. desire for meat and drink, appetite*; 2) *mind, temper, will*; 3) *spirit, courage*; 4) *the seat of anger*; 5) *the heart, as the seat of the emotions, esp. joy or grief*; 6) *mind, soul, as the seat of thought*] (LIDDELL, 1940).

³⁵ De *ἐπιθυμητικός*: desejar, cobiçar, ter atração [*desiring, coveting, lusting after*] (LIDDELL, 1940).

os seres racionais cientes do significado das coisas, ao que os estoicos chamam *lektá* (ou *λεκτά*³⁶). A apreensão e o processamento das informações recebidas do mundo são características dos seres racionais e são realizadas por meio de proposições (*lektá*), manifestas ou não. Mesmo as ações podem ser descritas em forma de proposições, pois assim como a convicção de que algo é ou não é verdade envolve um empreendimento da alma em assentir ou não com a verdade daquela proposição, também as ações conscientes implicam nesse comprometimento para avaliar as proposições em que o próprio indivíduo é o sujeito da ação (GRAVER, 2002, p. xx-xxi).

Obviamente, há certas ações que somente ocorrem involuntariamente, como piscar os olhos a intervalos regulares ou movimentar os olhos ao dormir, mas essas não são ações propriamente ditas. Com exceção dessas ações automáticas ou reflexas, fazer uma determinada atividade significa que o indivíduo acredita, pelo menos no exato momento em que está agindo, que essa atividade é a coisa certa a se fazer, e não outra ação qualquer. Um animal cujos processos mentais não são “proposicionais” não pode “agir” com base no assentimento e, assim, no sentido estoico do termo, não podem sequer realizar uma “ação” (GRAVER, 2002, p. xx-xxi).

O ser racional, contudo, não age de outra maneira. Isso significa que todas as ações de seres humanos adultos podem ser atribuídos aos seus agentes, no mesmo sentido que animais e crianças jovens não podem ser responsabilizados por seus atos. Isso é verdade mesmo para as atividades que são realizadas em momentos de forte paixão; mesmo quando se sente “arrebataado” pelo desejo ou pela raiva de agir contra alguém ou alguma coisa. Também nesses casos, os estoicos consideram que os impulsos da ação se originam de modo caracteristicamente racional, através do assentimento a uma proposição. Assim, as paixões, consideradas como impulsos de agir, são inerentes aos animais racionais – em sentido descritivo – e incluem o assentimento e a responsabilização por eles (GRAVER, 2002, p. xx-xxi).

As feras têm impulsos, raiva, ferocidade, agressividade; mas ira, por certo, não têm mais do que luxúria, embora em certos prazeres sejam mais intemperantes que o homem [...] Apenas ao homem foi concedida a prudência, a previdência, a diligência e a reflexão, e não somente das virtudes humanas os animais foram privados, mas também dos vícios (SÊNECA, 2014, p. 57-58).

Se todas as ações implicam que o indivíduo acredita que a atividade que está realizando é a coisa certa a fazer, e se todas as convicções assumem a forma de proposições, então, pode haver padrões de coerência lógica entre as convicções e ações, e o ser racional pode se tornar ciente disso. De fato, é da natureza humana identificar padrões. As proposições que parecem corretas a um indivíduo, em geral,

³⁶ De *λεκτά*: coisas ditas [*things said*] (GRAVER, 2002, p. xx).

são normalmente aquelas coerentes com as convicções que ele já tem. Apesar de nenhum ser humano dos tempos atuais ou da época dos estoicos ter desenvolvido a racionalidade em seu potencial máximo, pelo menos teoricamente, seria possível para um indivíduo particularmente reflexivo confrontar todas as suas convicções entre si e com a ordem natural superior. Alguém que exibisse essa coerência perfeita em suas convicções pessoais poderia ser considerado racional no sentido mais completo da palavra, isto é, no seu sentido normativo. Seus pensamentos e ações estariam, então, em total consonância com a razão universal e se assemelhariam à razão universal trabalhando em conjunto como um sistema perfeitamente ordenado. Para os estoicos, é isso que significa ter o conhecimento ou ser sábio e, também, o que é ser virtuoso. Essa noção ambiciosa de potencial humano serve para fundamentar um sistema de valores que se aplica a todas as circunstâncias da vida. Os estoicos afirmam que a virtude, como definida acima, é o único bem para o ser humano. A bondade não é definida por aquilo que atrai um indivíduo, mas como referência à coerência interna de um sistema (GRAVER, 2002, p. xxi).

Em si mesmos, outros tipos de objetivos, como boa saúde, dinheiro ou vitória, não são nem bons, nem maus. Os estoicos os chamam de “indiferentes”, o que significa que eles não fazem nenhuma diferença na condição humana. Nenhum deles é necessário para se alcançar a virtude humana. Isso não significa, porém, que o ser humano deva ser “indiferente” a essa classe de objetos. Desde o nascimento, dizem os estoicos, o ser humano tem preferências por diversos objetos materiais e eles são de fato dignos de serem almejados. Mas há também, e de maneira bastante distinta, certos traços de caráter e modos de acreditar e agir que devem ser ambicionados com prioridade. Assim, apesar de ser possível cultivar uma boa saúde e procurar evitar a dor, o luto, a morte e as coisas similares, não se deve tratá-los como valores, pois na realidade não são de fato bons ou ruins (GRAVER, 2002, p. xxii).

Por isso é que os estoicos negam que as paixões possam ser racionais no sentido normativo da palavra. Eles refletem que as paixões como são conhecidas são sempre dependentes de uma convicção que é inconsistente com esse sistema de valores. Se um indivíduo não tem a convicção de que algo é ruim para si, não há motivo de ele o temer ou sofrer em antecipação, apesar de ainda poder procurar evitá-lo. Mas se ele acreditar nisso, estará acreditando em uma coisa que não é real, pois uma coisa que não depende de sua vontade não pode ser considerada ruim, normativamente falando. Isso ocorre com todas as paixões existentes, mostrando a dependência dessas paixões a proposições ou impressões falsas de valor ou desvalor que não estão sob o controle voluntário do seu agente. Dessa forma, como a razão universal – razão no sentido normativo – deve excluir as impressões falsas através do seu perfeito confronto com a ordem natural superior, as paixões não podem fazer

parte da norma humana e qualquer um que deseje viver a melhor vida possível deve procurar eliminá-las (GRAVER, 2002, p. xxii).

Frente a essa definição de paixões, é mais fácil entender por que os estoicos acreditam que o sábio não tem paixões e que é sempre errado vivenciá-las (*apátheia*). Isso porque as paixões são julgamentos equivocados de valor e sempre envolvem considerar algo eticamente indiferente como um bem ou mal verdadeiro. Como convicções equivocadas, as paixões são todas imperfeições da razão e, portanto, deletérias ao objetivo final dos seres humanos. O correto seria o indivíduo ter impulsos racionais para perseguir os objetos que são racionais para ele e evitar aqueles que não são racionais, não sentindo as paixões de desejo ou medo em relação a nenhum deles. É esse tipo de impulso que é denominado “seleção” (*eklogé* ou *ἐκλογή*³⁷), que pode ser exercitado tanto pelo sábio quanto pelo não sábio (GRAVER, 2002, p. 167-168). A substituição gradual das paixões por seleções é um importante componente do progresso em direção à virtude e à felicidade; “[...] onde eu costumava desejar comida e sentir prazer em consumi-la, agora eu a seleciono quando é racional para mim comer e a consumo com indiferença” (BRENNAN, 1998, p. 36).

A doutrina das seleções é um importante complemento da doutrina das paixões, pois explicita o equívoco popular de que todos os impulsos dos não sábios são paixões (*páthe*) e que todos os impulsos do sábio são sempre *eupátheias*. Se um evento indiferente estiver presente como, por exemplo, um estado de perda de saúde ou riqueza, o sábio vai ter a verdadeira convicção de que ele é indiferente, pois todos os eventos são determinados por Deus, que é natureza e razão. Ele não vai sentir nem “elevação”, nem “contração”, pois esses impulsos são respostas equivocadas a um evento indiferente. Ainda assim, o sábio tem um escopo bastante amplo para ter “paixões” no seu sentido subjetivo ou fenomenológico. Se houver sentimentos internos consistentes com a avaliação correta e sábia sobre o real valor dos eventos indiferentes ou bens verdadeiros ao seu redor, então a proibição às paixões não o impedirá de senti-los. Pode ser que, mesmo nesse âmbito estoico, ele possa ter uma vida “passional” muito rica e complicada, pois os estoicos não advogam a eliminação das paixões pelas razões às vezes alegadas, quer dizer, porque a experiência das paixões é subjetivamente desagradável ou perturbadora. Nesse sentido, a imagem popular do sábio estoico como frio e impassível precisaria ser reformulada. Se os estoicos tivessem pensado que, para se alcançar a virtude humana, seria necessário sentir sofrimento e dor, eles a teriam defendido mesmo assim, pois o conforto físico não é da essência do ser humano ou um requerimento para se atingir a virtude (BRENNAN, 1998, p. 32-33; KONSTAN, 2015, p. 183).

³⁷ De *ἐκλογή*, ης, ἡ: seleção, escolha, eleição (GINGRICH, 1993).

Dessa forma, apesar de alguns impulsos de agir poderem ser efeitos de determinadas paixões, eles não são exclusivamente paixões. Uma “perseguição”, por exemplo, pode ser uma ação tanto “bem fundamentada”, ou seja, um assentimento a proposições cognitivas verdadeiras, quanto “mal fundamentada”, isto é, o assentimento a falsas convicções. Somente no último caso a “perseguição” vai ser considerada “desejo”, pois o que identifica um evento cognitivo como paixão não é o efeito que ele produz, mas um erro característico de racionalização. Se o afeto for bem fundamentado, o movimento será uma *constantia* (*eupátheia*), ao invés de uma paixão (*páthos*). Na *constantia*, o sábio vai ter a correta convicção de um bem como verdadeiro quando ele for de fato real, no sentido estoico da palavra; o assentimento de um mal somente quando for verdadeiramente mal; e a conclusão de que um evento é indiferente quando for, assim, indiferente (BRENNAN, 1998, p. 35-36). Dessa forma, as sensações psicossomáticas do sábio podem envolver efeitos muito similares aos que as pessoas ordinárias vivenciam com as paixões (GRAVER, 2002, p. 125).

Além disso, tanto o sábio quanto o não sábio podem apresentar versões fugazes desses efeitos, as chamadas “pré-paixões” (*propatheias*), mesmo sem seu consentimento (GRAVER, 2002, p. 140). Sêneca chama essas “pequenas contrações” e “mordidas” de “primeiros movimentos” (SORABJI, 1998, p. 149-150; KONSTAN, 2015, p. 174); “não são paixões [*adfectus*], mas princípios que preludiam as paixões [*principia proludentia adfectibus*]” (SÊNECA, 2014, p. 73 [2.2.5]).

44

Sêneca fornece uma lista longa e, à primeira vista, um tanto intrigante dessas pré-paixões, que incluem respostas como tremores ou arrepios quando alguém é borrifado com água fria, aversão a certos tipos de toque (presumivelmente coisas viscosas e semelhantes: a ideia é a de nojo), o cabelo eriçado com as más notícias, o rubor com a linguagem obscena, a vertigem produzida pelas alturas, as respostas aos espetáculos teatrais e narrativas de eventos históricos, canções e trombetas marciais, pinturas horríveis e a visão de punições mesmo quando são merecidos, e risos e tristezas contagiantes - estas últimas, explica ele, não são tristezas mais genuínas do que a carranca evocada por ver um naufrágio em uma peça, assim como não é medo real que se sente ao ler sobre o desastre romano na batalha de Canas (KONSTAN, 2015, p. 175).

O ponto principal de Sêneca sobre os “primeiros movimentos” (*propatheias*) é que eles ainda não são paixões. Quando um indivíduo os sente, mas ainda não teve tempo de valorar o que os gerou como bem ou mal, não se pode dizer que foi subjugado pelas paixões (SORABJI, 1998, p. 150).

Sêneca, em suas obras, está claramente mais preocupado em auxiliar os indivíduos ordinários a se livrarem das paixões, que são destrutivas de sua própria paz de espírito e dos laços sociais em geral, especialmente em *Consolações* e *Sobre a ira*. Com esse objetivo, ele aplicou suas habilidades de persuasão e mostrou através de uma variedade de exemplos e argumentos que as paixões, uma vez que se apoderam de alguém, são impossíveis de controlar. Assim, o único remédio é interrompê-las no seu início, não assentindo com os julgamentos que as desencadearam e reconhecendo suas terríveis consequências (KONSTAN, 2015, p. 183-184).

Assim como Cícero, Sêneca observa que não se costuma ter piedade do assassino condenado que está sendo levado do tribunal para cumprir sua pena. A piedade é baseada em um julgamento moral, e é isso que a constitui como uma paixão para os estoicos. Mas apesar de também ter sido listada na maioria dos textos gregos e latinos sobre as paixões, por mais nobre ou justificável que a piedade possa ser, para os estoicos, ela também deve ser eliminada. Não obstante, assim como renunciar à raiva e a outras paixões similares não significa que se deva tolerar os danos passivamente, pois ainda se pode defender e exigir punição, embora desapaixonadamente e no interesse da justiça, também se pode agir de forma similar em relação à piedade. Dessa forma, permanecer inerte à piedade não significa que se deva negligenciar os desafortunados ou aqueles que pedem misericórdia. Aqui, também, é possível responder com bondade ou benevolência, mas sem o impulso extra de paixão que inevitavelmente compromete a razão (KONSTAN, 2015, p. 179).

Os peripatéticos não admitiam uma vida sem desejo ou temor, pois, sem as paixões, nada poderia ser almejado ou evitado e a existência que restaria dificilmente poderia ser considerada como uma vida humana. Mas os estoicos não fazem das paixões a única motivação para perseguir ou evitar os objetivos humanos. Ao invés de distinguir a parte (ou função) racional da alma de suas funções motivacionais e passionais, eles atribuem todas as funções do indivíduo à própria alma, isto é, uma única “faculdade governante” (*hegemonikón* ou *ήγεμονικόν*³⁸), que David Furley sugestivamente traduziu como “centro de comando”. Essa alma, com sua funcionalidade integrada, pode às vezes avaliar mal o seu ambiente, produzindo sensações que são reconhecidas como temor, ira, prazer e outros movimentos denominados paixões. De outro modo, ela também pode causar movimentos sem qualquer tipo de erro, pois as impressões que têm o seu assentimento e que produzem um impulso não implicam, necessariamente, um julgamento cognitivo em termos de bem ou mal, mas apenas uma convicção de que algumas ações possíveis são apropriadas (*kathēkon* ou *καθήκον*³⁹). Buscar as coisas dessa maneira é o modo que os estoicos chamam de “seleção” (*eklogé*) e é dessa forma que os não

³⁸ De *ηγemonía, ας, ή*: liderança, comando do ofício do imperador romano (GINGRICH, 1993).

³⁹ De *καθήκω*: ser próprio, apropriado (GINGRICH, 1993).

sábios realizam qualquer ação apropriada (BRENNAN, 1998, p. 23; GRAVER, 2002, p. xxii-xxiii).

Considerações Finais

As definições e sentidos que são atribuídos hoje às emoções diferem significativamente daqueles que eram dados às paixões no passado, em decorrência de seus característicos contextos histórico e cultural. Em verdade, o termo “emoções” sequer foi utilizado nas linguagens clássicas grega e latina.

O elemento fundamental na definição estoica de paixões são os erros cognitivos e morais, considerando-se um objeto ou evento fora do controle do indivíduo como um bem ou mal verdadeiro, a ser perseguido ou evitado. Para eles, portanto, as paixões são definidas com base nas perturbações que causam na razão e na sua dependência a falsas crenças ou convicções, de modo que deveriam ser eliminadas (*apátheia*) na busca final pela virtude e a felicidade.

Pode-se dizer que, da mesma maneira que os prazeres e dores são complementos fundamentais das paixões para Aristóteles, contidos nas próprias definições de muitas delas; o julgamento equivocando de valores, considerando-se um objeto ou evento fora do controle do indivíduo como um bem ou mal verdadeiro, a ser perseguido ou evitado, é o elemento fundamental da definição de paixões para os estoicos. Para estes, portanto, as paixões não são definidas pelas sensações de prazer ou dor que produzem, mas com base nas perturbações que causam na razão e na sua dependência a falsas crenças ou convicções.

Apesar dessas diferenças, há certamente semelhanças e compatibilidades entre as definições de paixões dos peripatéticos e dos estoicos. Alguns autores defendem até que suas teorias supostamente conflitantes são de fato a mesma posição filosófica, distintas apenas por diferenças triviais de terminologia. A teoria estoica, assim como a peripatética, considera que as paixões são atos racionais e voluntários da alma, no sentido em que implicam comprometimento cognitivo para avaliar as informações recebidas do mundo e exigem responsabilização por seu consentimento. Ademais, os estoicos não objetivam excluir toda e qualquer resposta afetiva da vida humana em sua melhor forma, apenas as paixões reconhecidas como contrárias à razão. Na presença de *eupátheias* (*constantiae em latim*) ou de “pré-paixões” (*propatheias*), vão ocorrer sensações psicossomáticas muito similares às paixões, mas que não são condenadas pelos estoicos; as primeiras por serem assentimentos a proposições verdadeiras (virtudes), as últimas por ocorrerem sem o assentimento racional do indivíduo, que não teve tempo de valorar o que os gerou como bem ou mal.

Da mesma forma, tanto os estoicos quanto os peripatéticos defendem que as virtudes são modalidades de escolha (*eklogé* para os estoicos; *προαίρεσις* ou

*proairesis*⁴⁰ para os peripatéticos) que somente são adquiridas através da prática do exercício (*ἄσκησις* ou *áskesis*⁴¹ para os estoicos; *héxeis* para os peripatéticos). A diferença, aqui, é que os estoicos não precisam de qualquer tipo de erro ou inconsistência de valores – como são consideradas as paixões – para mover o indivíduo para a ação, apenas que o objeto esteja de acordo com a sua natureza.

Nesse sentido, Cícero detalha quatro gêneros principais e 32 espécies de paixões definidas pelos estoicos, correlacionando-as e diferenciando-as das definições apresentadas por seus principais adversários, com o objetivo de auxiliar os não sábios a se livrarem das paixões e perseguirem seus próprios objetivos racionais.

Apesar das similitudes com a teoria de Aristóteles, os estoicos descrevem as paixões (*páthos*, em grego; *perturbatio*, em latim) de modo predominantemente ético e epistemológico, não como movimentos naturais da alma, mas como movimentos contrários à natureza e desviados da razão correta; não pelas sensações físicas que produzem, mas como julgamentos cognitivos equivocados de valor sobre quais os verdadeiros bens a serem perseguidos pelo ser humano.

Referências

- BRENNAN, T. “The old stoic theory of emotions”. In: SIHVOLA, J.; ENGBERG-PEDERSEN, T. (Orgs.). *The emotions in Hellenistic philosophy*. Dordrecht: Springer, 1998. p. 21-70.
- CÍCERO, M. T. “De finibus bonorum et malorum”. In: PAGE, T. E.; ROUSE, W. H. D. (Ed.). *Cicero: de finibus bonorum et malorum*. London: William Heinemann, 1914.
- _____. “Tusculan disputations: books 3 and 4”. In: GRAVER, M. *Cicero on the emotions*. Chicago: The University of Chicago Press, 2002.
- _____. “Tusculanae disputationes”. Disponível em: <Cicero: Tusculan Disputations (thelatinlibrary.com)>. Acesso em: 21 ago. 2022, 15:45:00.
- DIXON, T. *From passions to emotions: the creation of a secular psychological category*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. 287 p.
- FARIA, E. *Dicionário escolar latino-português*. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura, 1962. 1077 p.
- GINGRICH, F. W. *Léxico do novo testamento grego/português*. São Paulo: Sociedade Religiosa Edições Vida Nova, 1993. 227 p. Revisão de Frederick W. Danker. Tradução de Júlio P. T. Zabatiero.
- GRAVER, M. *Cicero on the emotions: Tusculan disputations 3 and 4*. Chicago: The University of Chicago Press, 2002. 297 p.
- KNUUTTILA, S.; SIHVOLA, J. “How the philosophical analysis of emotions was introduced”. In: SIHVOLA, J.; ENGBERG-PEDERSEN, T. (Orgs.). *The emotions in Hellenistic philosophy*. Dordrecht: Springer, 1998. p. 1-19.

⁴⁰ De *προαιρέω*: escolher (para si mesmo), determinar, decidir (GINGRICH, 1993).

⁴¹ De *ἄσκησις*: exercício, prática, treino [*exercise, practice, training*] (LIDDELL, 1940).

KNUUTTILA, S. “Medieval theories of the emotions”. In: ZALTA, E. N. (Ed.). *The Stanford encyclopedia of philosophy*. Stanford: Stanford University, 2018.

KONSTAN, D. “Senecan emotions”. In: BARTSCH, S.; SCHIESARO, A. (Org.). *The Cambridge Companion to Seneca*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015. p. 174-184.

LERNER, J. S.; LI, Y; VALDESOLO, P.; KASSAM, K. “Emotion and decision making”. in *Annual Review of Psychology*, Palo Alto, v. 66, p. 799-823, 2015.

LIDDELL, H. G. *A Greek-English lexicon*: revised and augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones with the assistance of Roderick McKenzie. Oxford: Clarendon Press, 1940.

SÊNECA, L. A. *Sobre a ira, sobre a tranquilidade da alma*. São Paulo: Editora Schwarcz S.A., 2014. 179 p. Tradução de José Eduardo S. Lohner.

_____. *De ira*. Disponível em: <Seneca the Younger (thelatinlibrary.com)>. Acesso em: 21 ago. 2022, 15:45:00.

SORABJI, R. “Chrysippus – Posidonius – Seneca: a high-level debate on emotion”. In: SIHVOLA, J.; ENGBERG-PEDERSEN, T. (Orgs.). *The emotions in Hellenistic philosophy*. Dordrecht: Springer, 1998. p. 149-169.

Submissão: 06. 09. 2022 / Aceite: 15. 10. 2022

Bergson (hoje?): entre a ciência e a metafísica Bergson (today?): between science and metaphysics

GABRIEL VON PRATA LAZARO¹

Resumo: O objetivo do presente trabalho é analisar as críticas de Bergson às pretensões científicas de seu tempo. Compreendemos que suas críticas não tocam a ciência em si, mas as correntes que insistem em matematizar o mundo e negar a duração da vida e da consciência. A partir disso, buscamos evidenciar, ao ressaltar o papel da metafísica, que as reflexões de Bergson sobre a ciência em geral e a psicologia em particular se mantêm atuais.
Palavras-chave: Bergson. Metafísica. Ciência.

Abstract: The objective of the present work is to analyze Bergson's criticisms of the scientific pretensions of his time. We understand that his criticisms do not touch science itself, but the currents that insist on mathematizing the world and denying the duration of life and consciousness. From this, we seek to show, by emphasizing the role of metaphysics, that Bergson's reflections on science in general and psychology in particular remain current.
Keywords: Bergson. Metaphysics. Science.

Introdução

“A metafísica é, portanto, o conhecimento que supera, em relação a determinados objetos, a lacuna entre nosso conhecimento e a realidade, e assim alcança o absoluto.”²

“A ciência é, portanto, conhecimento e domínio matemático, pela inteligência humana, da parte da realidade que se presta a ela.”³

Frédéric Worms.

A ciência é um instrumento caro para a humanidade. Se a inteligência compõe a característica essencial do ser humano, como propõe a *Evolução Criadora*, podemos ver, n' *O Pensamento e o Movente* que a ciência leva a inteligência, que é

¹ Graduando em Filosofia pela Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho" (UNESP) - Campus Marília (FFC). É Membro do grupo de estudos Filosofia e Democracia (FIDEMO) e desenvolve pesquisa de iniciação científica financiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) denominada: "O nascimento da justiça: uma análise sobre a razão comparativa no Segundo Discurso de Rousseau". Ademais, possui interesse em Filosofia Moderna, com ênfase em Rousseau, Condillac, Locke e Hobbes. E-mail: von.prata@unesp.br

² Cf. *Le vocabulaire de Bergson*. Frédéric Worms, 2000, p. 44. Tradução nossa. ["La métaphysique est donc la connaissance qui surmonte, quant à des objets déterminés, l'écart entre notre connaissance et la réalité, et accède ainsi à l'absolu."].

³ Cf. *Le vocabulaire de Bergson*. Frédéric Worms, 2000, p. 58. Tradução nossa. ["La science est donc la connaissance et la maîtrise mathématique, par l'intelligence humaine, de la partie du réel qui s'y prête."].

um instrumento de sobrevivência, o mais longe possível sem mudar sua direção⁴. A ciência, dessa forma, é um instrumento importante de manutenção da vida humana.

Propõe-se no presente artigo analisar as críticas de Bergson a certas pretensões científicas de seu tempo. Acreditamos que muitas dessas críticas se mantêm atuais. Compreendemos que muito dessas críticas são úteis ainda hoje para pensar a vida em geral e a psicologia e a ciência em particular. De forma geral, defendemos, tal como Bergson, que a ciência é insuficiente para dar uma resposta para o que é a vida e sua relação com a duração. Mas, é necessário deixar evidente: partimos da ideia de que Bergson não descarta a validade da ciência, mais que isso, a iguala à metafísica⁵. A questão é saber de que forma a ciência vem ultrapassando os limites de seu método e fazendo um papel que deveria ser o da metafísica.

Dessa forma, buscamos discutir as posições de Bergson diante do método científico, que, de modo geral, é mediado por símbolos e não pode ter um contato imediato com o objeto em questão. Há incoerências em certas leituras científicas, sobretudo, nas áreas da biologia e da psicologia. Bergson mostra, a exemplo dessas áreas, a validade do pensamento metafísico pelo método intuitivo.

Mais que isso, o real é temporal. A ciência acredita que a vida é associação, combinação, mas para Bergson a vida é dissociação. A ciência, quando faz do mundo uma máquina, nega o *elã vital*⁶: o princípio imanente da vida. Apenas a intuição permite que retornemos à ideia de *elã vital*. Nesse sentimento, o *elã vital* é a duração no sentido cosmológico, de modo que, no sentido individual, o *elã vital* diz respeito ao nível psíquico, à estrutura psicológica.

Mas isso diz pouco sobre o pensamento e os argumentos de Bergson. É necessário, dessa forma, uma análise mais acurada do texto bergsoniano.

Ciência versus Metafísica?

Ciência e filosofia sempre estiveram unidas até o advento da modernidade⁷. De certa forma, o desenvolvimento científico, separado do pensamento filosófico, faz

⁴ “Antes de especular, é preciso viver, e a vida exige que tiremos partido da matéria, seja com nossos órgãos, que são utensílios naturais, seja com os utensílios propriamente ditos, que são órgãos artificiais. Muito antes que tivesse havido uma filosofia e uma ciência, o papel da inteligência já era o de fabricar instrumentos e guia a ação de nosso corpo sobre os corpos circundantes. A ciência levou esse trabalho da inteligência bem mais longe, mas não mudou sua direção.” (BERGSON, 2006, p. 36).

⁵ “Conferimos, portanto, à metafísica um objeto limitado, principalmente o espírito, e um método especial, antes de tudo a intuição. Ao fazê-lo, distinguimos claramente a metafísica da ciência. Mas ao fazê-lo também lhes atribuímos um valor igual. Acreditamos que podem, ambas, tocar o fundo da realidade. Rejeitamos as teses sustentadas pelos filósofos, aceitas pelos cientistas, sobre a relatividade do conhecimento e a impossibilidade de atingir o absoluto.” (BERGSON, 2006, p. 35).

⁶ Citamos aqui o conceito de *elã vital*, mas no decorrer do presente trabalho, pelo objetivo e limites de tempo, não conseguiremos desenvolver mais profundamente o conceito.

⁷ Bruno Bernardi e Bensaude-Vincent escrevem: “Lá séparation actuelle des sciences et des humanités a produit un effet écran sur la culture des Lumières qui ne distinguait pas le savant du philosophe. Qu'on se rappelle, en effet, la célèbre “Système figuré des connaissances humaines” donné en appendice du Discours préliminaire de l' *Encyclopédie*: la philosophie regroupe la science de la nature

com que a própria metafísica também se torne científica⁸. Ou seja, os progressos das ciências duras passam a ser o exemplo das ciências sociais. Com efeito, para Foucault (2016), a modernidade cria uma *episteme* específica para pensar cientificamente a ordem social. Criam-se as ciências sociais⁹. Quer dizer, se a ciência da natureza compartilhava o mesmo berço que as ciências do homem — a filosofia —, a partir da modernidade, são as ciências que passam a ser o espelho das humanidades e da filosofia. O mundo deve ser quantificável e extenso. Medir e calcular passam a ser os imperativos.

No entanto, Bergson ressalta, n’*O Pensamento e o Movente*, que é contra essa visão de mundo estática e, em certo sentido, que a filosofia é capaz de superar a ciência. Ele questiona:

De certo, a ciência há de nos dar de forma cada vez melhor a físico-química da matéria organizada; mas a causa profunda da organização, com relação à qual vemos perfeitamente que não entra nem no quadro do puro mecanismo nem no da finalidade propriamente dita, que não é nem unidade pura nem multiplicidade distinta, que nosso entendimento, enfim, sempre caracterizará por simples negações, será que não a atingiremos ao recuperar pela consciência o elã da vida que está em nós? (BERGSON, 2006, p. 30).

Essa crítica se evidencia ainda mais na *Evolução Criadora*. A ciência, por meio de símbolos, cria sistemas artificiais que isolam o objeto. Ora, “[...] um ser vivo distingue-se de tudo que nossa percepção ou nossa ciência isola ou fecha artificialmente. Seria, portanto, um erro compará-lo a um *objeto*.” (BERGSON, 2005, p. 16). Tanto visões mecanicistas quanto visões finalistas¹⁰ negam a duração real dos objetos em geral e dos seres vivos em específico. Para Bergson, “[...] os sistemas sobre os quais a ciência opera estão em um presente instantâneo que se renova

et la science de l’homme. L’ouvre des savants qu’on appelle de la physique - générale ou particulière - des mathématiques, de la logique voire un théorie des sensations ou de la connaissance. Ce qui nous semble aujourd’hui un mélange des genres constitue la règle et non l’exception.” (BERNARDI; BENSUAUDE-VINCENT, p. 9).

⁸ Bergson nota isso: “metafísica por suas origens, tornou-se científica à medida que se fazia rigorosa, isto é, exprimível em termos estáticos.” (BERGSON, 2006, p. 31).

⁹ No entanto, embora se trate de uma criação de uma nova *episteme* no século XVIII, na avaliação de Foucault, não se pode falar que as ciências humanas sejam de fato ciências, mas isso também não as diminui diante das outras ciências duras. “Falar de “ciências do homem”, em qualquer outro caso, é puro e simples abuso de linguagem. Avalia-se assim quão vãs e ociosas são todas as enfadonhas discussões para saber se tais conhecimentos podem ser ditos realmente científicos e a que condições deveriam sujeitar-se para vir a sê-lo. As “ciências do homem” fazem parte da *epistémê* moderna como a química ou a medicina ou alguma outra ciência; ou, ainda, como a gramática e a história natural faziam parte da *epistémê* clássica. Mas dizer que elas fazem parte do campo epistemológico significa somente que elas nele enraizam sua positividade, que nele encontram sua condição de existência, que não são, portanto, apenas ilusões, quimeras pseudocientíficas, motivadas ao nível das opiniões, dos interesses, das crenças, que elas não são aquilo a que outros dão o estranho nome de “ideologia”. O que não quer dizer, porém, que por isso sejam ciências.” (FOUCAULT, 2016, p. 505).

¹⁰ Embora Bergson critique duramente as teses finalistas, há ressalvas diante dessa perspectiva. O próprio Bergson assume teses finalistas, como ele mesmo nota.

incessantemente, nunca na duração real, concreta, na qual o passado se consubstancia com o presente.” (BERGSON, 2005, p. 23). É necessário versar sobre a duração para conhecer o ser vivo, mas os sistemas artificiais da matemática e da ciência versam apenas sobre a extremidade dos objetos e dos seres vivos¹¹.

Para conhecer não apenas a extremidade é necessário ter um conhecimento imediato do objeto. Segundo Deleuze, esse conhecimento absoluto, essa simpatia com a coisa é resultado do método intuitivo. Embora Deleuze perceba que a proposta de Bergson não é exatamente fazer a crítica à ciência, cujos muitos resultados são precisos e confiáveis¹², no entanto, também compreende que é oportuno ressaltar que a ciência é limitada pela mediação dos símbolos e pela soma de pontos de vista. Ela nunca compreende a coisa em sua totalidade. Ora, “[...] aquilo que é propriamente ela [a coisa analisada], aquilo que constitui sua essência, não poderia ser percebido de fora, sendo, por definição, interior, nem tampouco ser expresso por símbolos, sendo incomensurável com qualquer coisa.” (BERGSON, 2006, p. 186).

O problema que a ciência enfrenta ao propor um mundo estático advém, em grande medida, pelo instrumental simbólico com o qual ela sempre se vê vinculada. Isso faz com que o conhecimento proposto pela ciência seja sempre parcial. De um lado, então temos a ciência e de outro a metafísica:

A primeira implica que se deem voltas ao redor dessa coisa; a segunda, que se entre nela. A primeira depende do ponto de vista no qual nos colocamos e dos símbolos pelos quais nos exprimimos. A segundo não remete a nenhum ponto de vista e não se apoia em nenhum símbolo. Do primeiro conhecimento diremos que se detém no *relativo*; do segundo, ali onde ele é possível, que atinge o *absoluto* (BERGSON, 2006, p. 184).

Só o absoluto “[...] é perfeito na medida em que ele é perfeitamente aquilo que ele é.” (BERGSON, 2006, p. 186). Ora, essa perfeição nunca poderá ser alcançada pela ciência. Ou seja, Bergson propõe que há um conhecimento ainda mais completo e perfeito, o qual só pode ser alcançado a partir da filosofia por meio do método intuitivo, cuja proposta é também auxiliar a ciência em seus próprios objetivos. Como salienta Mascarenhas, “[...] de fato, *abandonada* às mãos da ciência

¹¹Nas palavras de Bergson: “[...] o conhecimento do ser vivo, ou sistema natural, é um conhecimento que versa sobre o intervalo mesmo de duração, ao passo que o conhecimento de um sistema artificial, ou matemático, só versa sobre a extremidade.” (BERGSON, 2005, p. 24).

¹² “O fato é que Bergson contava com o método da intuição para estabelecer a filosofia como a disciplina absolutamente ‘precisa’, tão precisa em seu domínio quanto a ciência no seu, tão prolongável e transmissível quanto a própria ciência.” (DELEUZE, 2008, p. 8). Ou seja, Deleuze observa que Bergson considera a ciência precisa. De fato, Bergson parece não ter a proposta de criticar o método científico pela base como fazem os filósofos da ciência como Feyerabend, Lakatos etc. No entanto, vale a pena observar as críticas de Bergson sobre a psicofísica em específico no *Ensaio dos dados imediatos da consciência*, em em geral no *Introdução à metafísica*.

ou da inteligência, a experiência só poderá oferecer um conhecimento relativo do real.”, dessa forma, “[...] para que se obtenha um conhecimento absoluto ou conhecimento *do* absoluto, a intuição (a filosofia) e a inteligência (a ciência) devem caminhar juntas.” (MASCARENHAS, 2009, p. 210, grifos do autor).

Em suma, a metafísica não tem intenções de acabar com a ciência. Os méritos da ciência são inegáveis¹³. Em *Matéria e Memória* e outros textos fica explícito a importância da ciência. Bergson se reporta a uma série de experimentos, por exemplo, para compreender a cegueira psíquica. Os experimentos são necessários e importantes. Mas Bergson também deixa claro, em diversos casos, ao tratar de experimentos da psicofísica, o problema de tradução: “[...] ou se acaba apenas traduzindo o fato psicologicamente constatado numa linguagem fisiológica que nos parece ainda menos clara, ou é sempre a uma metáfora que se retorna.” (BERGSON, 1999, p. 113). No *Ensaio*, Bergson também ressalta o problema da inadequação da linguagem: “É esse progresso qualitativo que interpretamos no sentido de uma mudança de grandeza, porque amamos as coisas simples, e porque nossa linguagem não é adequada para as sutilezas da análise psicológica.” (BERGSON, 2020, p. 23). Ou seja, há uma inadequação da linguagem ao querer tornar científico aquilo que é metafísico. De um lado, transpõe-se uma reflexão para uma linguagem fisiológica, o que não garante cientificidade; de outro, apenas estabelece metáforas para salvar uma hipótese. Assim, aquilo que pertence ao campo da metafísica ainda aparece desvinculado de seu método adequado, foi apenas transcrito para uma linguagem científica.

Ou seja, a ciência, por vezes, apenas traduz o fato que é da ordem psicológica, por isso metafísica, para uma linguagem típica das ciências empíricas. Isso não explica ou resolve os problemas. Além disso, é inegável também o limite que a ciência encontra quando busca entender a vida, pois “[...] é grande seu embaraço [da ciência] quando chega no espírito. [...] Nesse novo terreno não avançaria nunca, como no antigo, fiando-se exclusivamente da lógica.” (BERGSON, 2006, p. 36).

Ora, a partir disso, é possível traçar certas ligações com a proposta de Bergson com a crítica contemporânea da filosofia da ciência. De forma ampla, a filosofia da ciência contemporânea parece trazer à tona antigos ceticismos que pareciam unir o pensamento filosófico ao científico: “Simplesmente não existe método que possibilite às teorias científicas serem provadas verdadeiras ou mesmo provavelmente verdadeiras.” (CHALMERS, 1993, p. 19). A proposição de Chalmers diante do desenvolvimento das pesquisas em filosofia da ciência é reveladora. Primeiro, parece ir contra à tradição filosófica que depositou uma grande crença na

¹³ Isso fica claro até nas críticas ao idealismo no *Pensamento e o Movente*. O problema do idealismo é que ele “[...] não consegue passar da ordem que se manifesta na percepção à ordem que resulta da ciência, isto é, realidade.” (BERGSON, 1999, p. 269).

razão humana¹⁴. Bem como parece equivaler ao pensamento filosófico e das humanidades em geral junto às ciências duras. A questão é entender que Bergson só poderia concordar com essa frase na medida em que, sozinho, o conhecimento científico é incompleto; mas não poderia aceitar que a ciência não pode expor certas verdades. Ou seja, como mostramos n' *O Pensamento e o Movente*, Bergson é contra a relativização do conhecimento, mas esse conhecimento só é de fato completo se há o trabalho em conjunto entre filosofia e ciência.

De uma forma ou de outra, a crítica às crenças estabelecidas pela ciência está na ordem do dia. Ou, pelo menos, o diálogo com as ciências deveria estar na ordem do dia para a filosofia. Quer dizer, esse diálogo e posicionamento crítico contra a proposta de um mundo fixo e estático promovido por uma visão científica é reiteradamente anunciado por Bergson. Tal como os filósofos contemporâneos da ciência, que não desejam acabar com a ciência ou negar seus progressos, Bergson não nega a validade do pensamento científico, apenas mostra que a ciência está embebida de conceitos metafísicos, os quais devem ser refinados pela filosofia.

É no lastro metafísico que, em nota, no *Pensamento e o Movente*, Bergson defende uma *filosofia da ciência* ou uma *metafísica da ciência* “[...] que habita o espírito dos grandes cientistas, que é imanente à sua ciência e que frequentemente é sua invisível inspiradora.” (BERGSON, 2006, p. 184). Isto é, a ciência precisa da filosofia, assim como a filosofia precisa da ciência¹⁵. Se os filósofos da ciência no século XX iniciam uma exaustiva investigação crítica sobre o método da ciência — muito devido à natureza metafísica dos conceitos utilizados para compor as teorias¹⁶ —, Bergson também identifica as limitações do pensamento científico mediado por símbolos e defende o papel da filosofia em relação à ciência.

Assim, cabe analisar de forma mais detida a crítica de Bergson às ciências também no campo da psicofísica do século XIX.

De uma crítica à psicofísica para uma crítica à ciência?

¹⁴ Quer dizer, dos gregos até Kant, ciência, *episteme* é conhecimento universal e necessário.

¹⁵ Frédéric Worms nota um ponto de inflexão na relação entre ciência e metafísica com a publicação do *Pensamento e o Movente*. Se na *Introdução à metafísica* Bergson nota a necessidade de a ciência ultrapassar seu método para atingir o contato absoluto com o objeto segundo o método intuitivo, no *Pensamento e o Movente*, Worms compreende que “a ciência e a metafísica não mais se unirão 'na intuição', mas 'na experiência'. Assim, é paradoxalmente distinguindo a ciência da metafísica que daremos à ciência um alcance metafísico (acesso à realidade) e à metafísica uma dimensão científica (um determinado objeto).” (WORMS, 2000, p. 45, tradução nossa). [“Science et métaphysique ne se rejoindront plus 'dans l'intuition' mais 'dans l'expérience'. Ainsi, c'est paradoxalement en distinguant la science de la métaphysique qu'on donnera à la science une portée métaphysique (un accès au réel) et à la métaphysique une dimension scientifique (un objet déterminé).”].

¹⁶ Feyerabend, em sua obra *Diálogos sobre o conhecimento*, apresenta em uma das falas, a posição da metafísica em relação à ciência: “[...] precisamos nos tornar metafísicos, porquanto a metafísica é definida como uma disciplina que não se baseia na observação, mas examina as coisas independentemente daquilo que a observação parece nos dizer: Numa palavra, a boa ciência tem necessidade de argumentos metafísicos para continuar a se desenvolver; hoje ela não seria o que ela é sem essa dimensão filosófica.” (FEYERABEND, 2008, p. 17-18).

A crítica de Bergson parece definitiva em relação à psicofísica em especial e à ciência de modo geral:

A física, cuja tarefa é submeter ao cálculo a causa exterior de nossos estados internos, se preocupa o mínimo possível com esses próprios estados [qualitativos] — de caso pensado, ela sempre os confunde com sua causa. Ela encoraja a ilusão do senso comum a esse respeito. Chega o momento em que a ciência, familiarizada com essa confusão entre a qualidade e quantidade, entre a sensação e a excitação, buscaria medir uma como mede a outra. Tal foi o objetivo da psicofísica. (BERGSON, 2020, p. 54).

A questão é que “[...] a filosofia de Bergson foi uma reação a uma certa concepção da realidade como um conjunto de elementos acabados, petrificados e inertes.” (RODRIGUES, 2011, p. 243). Bergson busca mostrar essa realidade petrificada ao questionar a universalização do método das ciências naturais. Fica evidente que já em sua primeira publicação importante (RODRIGUES, 2011, p. 231), Bergson já se preocupava com o horizonte científico e a captação da psicologia para esse contexto. Quer dizer, ele buscou mostrar “[...] que a tentativa de universalização do método das ciências naturais, anunciada em todas as letras meio século antes dele por Auguste Comte, exige que se justifique de maneira consistente uma espécie de naturalização da consciência [...]” (RODRIGUES, 2011, p. 232). Ou seja, a psicologia se afasta do pensamento filosófico e “[...] passa a reivindicar o título de ciência empírica ou natural logo na primeira metade do século XX.” (RODRIGUES, 2011, p. 232).

Notadamente, a naturalização da psicologia pressupõe, para os teóricos do século XIX, a “quantificação dos dados, determinação de leis e paralelismo psicofísico [...]” (RODRIGUES, 2011, p. 234), no entanto, isso implica diretamente na tentativa de conciliar aquilo que é quantitativo com aquilo que é qualitativo. De forma geral, pelo imperativo científico, “substituímos assim, [...], a impressão qualitativa recebida por nossa consciência pela sua interpretação quantitativa oferecida pelo nosso entendimento.” (BERGSON, 2020, p. 43). Paulo Rodrigues esclarece a posição de Bergson quanto a essa confusão: “Ao pensar a ‘grandeza intensiva’, o psicólogo estabelece relações entre termos inconciliáveis, isto é, entre o qualitativo e quantitativo.” (RODRIGUES, 2011, p. 235). Ou seja, a limitação do método científico, que seja em grande parte o vocabulário do senso comum, para analisar a consciência, culmina na confusão entre o qualitativo e o quantitativo¹⁷.

¹⁷ Bergson deixa evidente que se trata de um problema tanto do senso comum quando da ciência: “[...] abstração feita das sensações afetivas das quais falamos acima — se reduziriam, portanto, a mudanças qualitativas, se não tivéssemos contraído o hábito de colocar a causa no efeito e de substituir nossa impressão ingênua pelo que a experiência e a ciência nos ensinam.” (BERGSON, 2020, p. 45).

A análise acurada de Bergson, que critica pontualmente o localizacionismo, o associacionismo e o paralelismo psicofísico defendidos pela psicofísica do século XIX, propõe o “[...] retorno aos ‘dados imediatos’ que fará da psicologia um verdadeiro estudo dos fatos de consciência.” (RODRIGUES, 2011, p. 241). Em *Matéria e Memória* esse retorno pode ser vislumbrado a partir da explicação que Bergson fornece sobre a natureza da memória. Não podemos reportar ao cérebro a uma função de arquivo de memórias, pois “[...] se as lembranças fossem realmente depositadas no cérebro, aos esquecimentos bem definidos corresponderiam lesões do cérebro bem caracterizadas.” (BERGSON, 1999, p. 276-277). Quer dizer, Bergson utiliza as próprias conclusões científicas para criticar o localizacionismo, bem como perspectivas do idealismo e do realismo¹⁸. A grande questão é: “[...] a memória é algo diferente de uma função do cérebro, e não há uma diferença de grau, mas de natureza [...]” (BERGSON, 1999, p. 276, grifos do autor). Ora, não é possível simplesmente seguir os métodos das ciências duras se não é possível reportar ao corpo para explicar a memória, por exemplo. Mais que isso: “[...] o movimento só pode produzir movimento [...]” (BERGSON, 1999, p. 112), por isso o “[...] corpo é um instrumento de ação e somente ação. Em nenhum grau, em nenhum sentido, sob nenhum aspecto ele serve para preparar, e muito menos explicar, uma representação.” (BERGSON, 1999, p. 265). Por isso, o retorno à metafísica é necessário. A explicação da consciência não pode ser efetuada pela ciência pois há uma diferença de natureza, a qual sua metodologia de pesquisa é insuficiente¹⁹.

Mas, como esse retorno é possível? Paulo César Rodrigues responde: “[...] para Bergson, é preciso dizer, a consciência só revela seus segredos numa apreensão que é antes de tudo um contato, uma *simpatia*, ou *coincidência* com o conteúdo movediço da vida interior.” (RODRIGUES, 2011, p. 241). Ora, trata-se de um retorno à metafísica através do método intuitivo. Trata-se de “[...] fundar uma psicologia que seja a porta de entrada da metafísica, ostentando a distinção radical entre o universo da extensão e a *duração*, a exterioridade e a interioridade.” (RODRIGUES, 2011, p. 242).

¹⁸ Ao comentar sobre a atenção, percepção e a memória, Bergson responde às teses realistas e materialistas. Sua conclusão é que ambas são limitadas em pontos em comum: “De sorte que a obscuridade do realismo, como a do idealismo, decorre de se orientar nossa percepção consciente, e as condições de nossa percepção consciente, para o conhecimento puro e não para a ação.” (BERGSON, 1999, p. 270). E a crítica segue: “Partindo do realismo, retornamos ao mesmo ponto a que o idealismo havia conduzido; recolocamos a percepção nas coisas. Vemos assim realismo e idealismo muito próximos de coincidirem, à medida que afastamos o postulado, aceito sem discussão, por ambos, que lhes servia de limitante comum.” (BERGSON, 1999, p. 271).

¹⁹ Nessa toada, Aristeu Mascarenhas apresenta a diferença entre a intuição e a inteligência para indicar o limite à ciência positiva: “[...] a evolução da vida conduz ao desenvolvimento da *inteligência*, faculdade voltada para a ação útil no mundo e que se remete, em última instância, à *matéria inerte*; por outro, se faz visível outra e não menos importante ‘faculdade’ cuja inflexão se dá onde os esquematismos da *inteligência* e, por conseguinte, de uma ciência positiva, não são suficientes — lá na *matéria organizada*, na vida em sua dinamicidade, enfim, no espírito.” (MASCARENHAS, 2009, p. 208-209, grifos do autor).

Guardadas as devidas proporções, Bergson propõe um retorno à metafísica. Não se trata de negar o valor das ciências, mas de propor o valor da filosofia. Se é possível um paralelo, não poderíamos supor que uma frase como a de Feyerabend — “devemos realmente acreditar que as regras ingênuas e simplistas que os metodologistas adotam como guia são capazes de explicar esse ‘labirinto de interações’?” (FEYERABEND, 1977, p. 19) — poderia ser assinada por Bergson? Quer dizer, pelo prisma de um positivista lógico, o retorno à metafísica e a proposta de um anarquismo científico proposto por Feyerabend não seriam atitudes no mínimo parecidas?

A crítica, ainda mais, não para no aspecto da filosofia da ciência, mas atinge também a própria filosofia, que insiste em trabalhar com conceitos fora da duração. Compreender o paralelo entre a filosofia da ciência e a crítica à imobilidade e a certas crenças no método científico podem ser uma boa analogia para pensar a crítica de Bergson à própria filosofia.

Se é da inteligência que os filósofos insistem em criar e considerar conceitos para explicar o mundo, Bergson percebe também as crenças em uma filosofia que faz do mundo algo fixo:

A inteligência parte ordinariamente do imóvel e reconstrói como pode o movimento com imobilidades justapostas. A intuição parte do movimento, põe-no, ou antes, percebe-o como a própria realidade e não vê na imobilidade mais do que um momento abstrato, instantâneo que nosso espírito tomou a mobilidade. (BERGSON, 2006, p. 32).

57

Como vimos, a inteligência se vincula à matéria inerte e aos objetivos pragmáticos da ciência²⁰. Por isso, a filosofia não pode se limitar à inteligência²¹ e à mediação simbólica. Esse é o desafio deixado por Bergson, tanto para a ciência quanto para a filosofia.

Além disso, podemos pensar a atualidade de Bergson. Até que ponto o pensamento de Bergson é atual? Ora, não só diante de uma crítica da filosofia da ciência, as posições de Bergson são ainda hoje urgentes diante da farmacologia atual.

²⁰ “Com efeito, os processos da inteligência se aplicam legitimamente à matéria, mas os falsos problemas surgem quando de sua aplicação *ao espírito*” (MASCARENHAS, 2009, p. 209, grifos do autor).

²¹ Mais que isso, para Jacques Maritain, Bergson oferece uma dura crítica à inteligência e à racionalidade de modo geral: “La théorie bergsonienne de l’intelligence consiste, en dernière analyse, à déclarer que l’entendement nous trompe dans la formation des concepts, que la raison nous trompe dans les analyses qu’elle fait de la réalité, que l’intelligence n’est pas faite pour la vérité; que la connaissance intellectuelle est une connaissance purement ‘pratique’ et ‘verbale’.” (MARITAIN, 1948, p. 118).

Do ponto de vista social e histórico, muitos autores já trataram sobre o tema. Basta ver os estudos feitos por Foucault para compreender o desenvolvimento da ideia da loucura e do louco, do anormal, do marginal ao longo de seus cursos no Collège de France e na *História da Loucura*. No entanto, parece que Bergson consegue ir mais ao fundo, do ponto de vista epistemológico, para pensar no problema da medicalização, bem como do próprio método da psicologia.

Bergson hoje: a medicalização e o problema da consciência

Além da perspectiva da filosofia da ciência, Bergson parece ser atual também no ponto de vista da crítica à medicalização. Obviamente o desenvolvimento de fármacos ajudou e continua ajudando a humanidade a tratar uma série de doenças, enfermidades; em suma: poupou muito sofrimento. A positividade histórica da medicalização não está em jogo. O que se trata é, mais uma vez, a proposta de uma visão estática e cientificista para tratar de problemas sociais, psicológicos e, com efeito, metafísicos.

Kenneth Camargo Jr. ressalta que um dos pontos que se pode levar em consideração sobre a farmacologização da sociedade é o imperativo de criar identidades que funcionem aptos a consumir fármacos. Ela escreve:

A farmacologização cria identidades em torno do uso de determinados fármacos, [...] levando à expansão do mercado farmacêutico para além das áreas tradicionais, incluindo o uso por indivíduos saudáveis, [...] criando relações diretas da indústria com ‘consumidores’ e a colonização da vida humana pelos produtos farmacêuticos. (CAMARGO JR., 2013, p. 845).

58

Ora, a criação de identidades que justificam a medicalização pressupõe uma ideia fixa do indivíduo. Essa necessidade, em nome de uma classificação científica, ignora a duração real do sujeito. Bergson compreende que “[...] não existe lei biológica universal que se aplique tal e qual, automaticamente, a todo e qualquer ser vivo.” (BERGSON, 2005, p. 17), pois “[...] uma definição perfeita só se aplica a uma realidade já feita; ora, as propriedades vitais não estão nunca inteiramente realizadas, mas sempre em processo de realização; são menos *estados* do que *tendências*.” (BERGSON, 2005, p. 14). Mas é justamente isso que a medicalização faz. As classificações “[...] permitem que quase todos os nossos sofrimentos e condutas sejam definidos em termos médicos.” (CAPONI, 2009, p. 530). Segundo Sandra Caponi, o normal e o patológico se tornam ambíguos, confundem-se, de modo que passam a envolver todos os domínios da vida:

A medicalização de condutas classificadas como anormais se estendeu a praticamente todos os domínios da nossa existência. Novos diagnósticos e novos transtornos surgem a cada dia, levando-nos a agrupar num mesmo espaço classificatório fenômenos tão diversos e heterogêneos com a esquizofrenia, a depressão, os

transtornos de ansiedade e sono, as fobias e os mais variados e inimagináveis tipos de comportamento considerados indesejados. (CAPONI, 2009, p. 530).

Ora, esse cenário caótico de novas doenças e transtornos parecem justificar as teses de Bergson. Se a ciência insiste em classificar e fixar os estados da consciência, o resultado deve ser esse: uma confusão e multiplicação incalculável de novos diagnósticos que, em suma, não explicam a natureza psicológica do sujeito. Isso ocorre, como mostra o *Ensaio*, a partir da confusão entre o que é qualitativo e o quantitativo; e, também, como mostra a *Evolução Criadora*, isso ocorre, pois o método científico ignora a duração. O tempo real é eliminado pela necessidade de fixar o sujeito em exigências lógicas e linguísticas²².

O ser humano, assim como todas as coisas, está em duração, o que implica em um processo no qual o passado “[...] rói o porvir e que incha ao avançar.” (BERGSON, 2005, p. 5). Isso significa que nossa consciência não é, nem pode ser, estática. Nem ao menos pode ser a mesma consciência duas vezes²³. Isso confirma a confusão de classificações e de diagnósticos na psicologia contemporânea. Se nem ao menos uma consciência pode ser definida nela mesma segundo um estado, como se pode querer classificar várias consciências a partir de um diagnóstico geral que corresponde a determinado transtorno?

A psicologia e a psiquiatria atual esquecem que a vida é a criação do novo constantemente. Os estados psicológicos do ser humano acompanham essa lógica: “Assim, nossa personalidade viceja, cresce, amadurece incessantemente. Cada um de seus momentos é algo novo que se acrescenta àquilo que havia antes.” (BERGSON, 2005, p. 6). Apenas uma lógica mecanicista ou finalista pode querer estabilizar a consciência e a própria vida na tentativa de racionalizar aquilo que é da ordem da intuição. Isso é impossível, pois prever significa que o mesmo só resulte no mesmo, mas “[...] os momentos de nossa vida, dos quais somos os artífices. Cada um deles é uma espécie de criação.” (BERGSON, 2005, p. 7).

Os imperativos farmacológicos, denunciados por Sandra Caponi e Kenneth Camargo Jr., esquecem que “[...] criamos continuamente a nós mesmos.” (BERGSON, 2005, p. 7). Viver é criar. Viver é estar no fluxo da duração. A consciência evidencia esse nível de duração. Entre um dado qualitativo e sucessão pura, como propõe o *Ensaio*; entre a conservação do passado, como propõe *Matéria*

²² “Se nossa existência fosse composta por estados separados cuja síntese tivesse que ser feita por um ‘eu’ impassível, não haveria duração para nós. [...] A verdade é que obtemos assim uma imitação artificial da vida interior, um equivalente estático que se prestará melhor às exigências da lógica e da linguagem, justamente porque o tempo real terá sido dele eliminado. Mas, quanto à vida psicológica, tal como se desenrola por sob os símbolos que a recobrem, percebe-se sem dificuldade que o tempo é o tecido mesmo de que ela é feita.” (BERGSON, 2005, p. 4).

²³ “Dessa sobrevivência do passado resulta a impossibilidade de uma consciência passar duas vezes pelo mesmo estado.” (BERGSON, 2005, p. 6).

e *Memória*; e entre criação, como propõe a *Evolução Criadora*, Bergson fornece um novo pano de fundo para compreender o que é a vida. Existir é criar-se indefinidamente²⁴, de tal modo que a ciência nunca será capaz de matematizar ou mecanizar o ser que existe.

Considerações finais

Buscamos apresentar uma reflexão sobre a ciência e a metafísica no pensamento de Bergson. Trata-se de mostrar que a ciência é um campo importantíssimo para a humanidade e tem um lugar de valor no pensamento de Bergson. A questão é: Bergson mostra um caminho para aperfeiçoar a ciência através da filosofia. Mas isso implica em uma nova compreensão da filosofia, a qual se baseia no método intuitivo.

De forma geral, a proposta de Bergson é olhar para um horizonte mais amplo, capaz de mostrar novos caminhos, tanto para ciência quanto para a própria filosofia. Mas isso não é apenas um sonho utópico. A ciência deve mudar, uma vez que as próprias conclusões científicas indicam isso. Quer dizer, Bergson mostra de que forma as ciências e certos paradigmas, como o mecanicismo e o finalismo, encerram o horizonte da própria ciência, e o mais impressionante é que a ciência, por si só, é capaz de perceber esse cerceamento.

No entanto, é pela filosofia, pela análise da vida em geral e da consciência em particular, que Bergson sustenta sua proposta. É pela filosofia que percebemos a duração da vida e da consciência, a qual não pode ser ignorada pelo pensamento científico. A proposta de Bergson não está destacada do mundo, nem se mostra inalcançável. Basta olhar para o mundo e ver que ele não pode ser uma ordem fixa e mecânica. Muito embora a inteligência e sua função prática de resolver problemas influencie nessa perspectiva de mundo, ainda assim a vida flui e não deveria ser um problema para a ciência lidar com esse fato. A intuição permanece no ser humano. Isso não pode ser um problema para ciência ou para inteligência, deve ser sua resposta²⁵.

Isso parece ficar nítido em certas críticas à ciência contemporânea feita por Feyerabend. Embora o presente trabalho não tenha condições de analisar detalhadamente a proposta da filosofia da ciência e o problema dos sistemas

²⁴ “Buscamos apenas determinar o sentido preciso que nossa consciência dá à palavra ‘existir’ e descobrimos que, para um ser consciente, existir consiste em mudar, mudar em amadurecer, amadurecer, em criar-se indefinidamente a si mesmo.” (BERGSON, 2005, p. 8).

²⁵ E, como nota Aristeu Mascarenhas: “Não se pode deixar de dizer, aqui, que o intento de Bergson, ao se voltar para a *Intuição*, não é o de depreciar a inteligência, julgando-a inadequada ao fim a que se destina, mas, muito mais, fazer notar que a inteligência em seu *modus operandi* tem que se restringir com fins à praticidade, e também que por uma necessidade prática ‘espacializa’ a duração em representações imóveis, motivo pelo qual ela não pode pretender alcançar integralmente a vida que é escoamento, a mobilidade.” (MASCARENHAS, 2009, p. 209, grifos do autor).

artificiais que neguem o papel da metafísica, ainda assim é possível encontrar paralelos entre os pensamentos.

Além disso, fica evidente a atualidade do pensamento de Bergson, sobretudo se observamos o problema da medicalização. Embora autores do grau de Foucault já tenham se debruçado pela análise do desenvolvimento dos manicômios, do conceito de loucura e a proposta de controle da vida humana que se desenvolve a partir do século XVIII, ainda sim, Bergson consegue lidar com esses problemas sociais e históricos na ordem epistemológica. Por que a medicalização desregrada é um problema? Pela ordem do social e da filosofia política as questões parecem terem sido respondidas, mas pelo lado epistemológico a proposta de Bergson se torna atual. Trata-se do problema da consciência e da própria vida. Este tema é amplamente comentado por Bergson. Ele apresenta o problema de tratar a consciência segundo uma perspectiva científica que transforma o qualitativo em quantitativo, bem como apresenta o próprio papel da vida que não pode ser fixado em nenhum plano estático.

Vida e consciência são criativas. Podem e devem ser estudadas e intuídas, mas a proposta de diagnóstico e controle, por exemplo, por parte dos imperativos farmacológicos atuais não podem ir senão contra a própria natureza da consciência e da vida. Ou seja, no plano epistemológico Bergson dá respostas a problemas atuais.

Dessa forma, buscamos refletir sobre a relação entre metafísica e ciência. Nesse caminho, buscamos evidenciar a atualidade do pensamento de Bergson. Compreendemos que a psicologia e a ciência de hoje têm muito a ganhar se levarem em consideração o pensamento de Bergson.

Referências

BENSAUDE-VINCENT, B; BERNARDI, B. *Rousseau et les sciences*. Paris: L'Harmattan, 2003,

BERGSON, H. *Matéria e memória: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. Trad. Paulo Neves. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. *A evolução criadora*. Trad. Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. *O pensamento e o movente: ensaios e conferências*. Trad. Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Trad. Maria Adriana Camargo Cappello. São Paulo: Edipro, 2020.

CAMARGO JR., K, R. Medicalização, farmacologização e imperialismo sanitário. *Cadernos de Saúde Pública*. 2013, v. 29, n. 5, pp. 844-846.

- CAPONI, S. Biopolítica e medicalização dos anormais. *Physis: Revista de Saúde Coletiva* [online]. v. 19, n. 2, 2009.
- CHALMERS, A, F. *O que é ciência afinal?* Tradução: Raul Filker. São Paulo: Editora Brasiliense, 1993.
- DELEUZE, G. *Bergsonismo*. Trad. Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 1999.
- FEYERABEND, P. *Contra o método*. Trad. Octanny S. da Mota e Leonidas Hegenberg. Rio de Janeiro: F. Alves, 1997.
- _____. *Diálogos sobre o conhecimento*. Trad. Gita K. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2008.
- FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Trad. Salma Tannus Muchail. 10 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2016.
- MASCARENHAS, A, Intuição, ciência e metafísica em Bergson. IN: MORATO PINTO, D, C; MARQUES, S, T. (orgs.). *Henri Bergson: Crítica do negativo e pensamento em direção*. São Paulo: Alameda, 2009.
- MARITAIN, J. *La philosophie bergsonienne: études critiques*. 5. ed. Paris: P. Tequi, 1948.
- RODRIGUES, P. C. Henri Bergson e a crítica à psicologia científica. *Princípios: Revista de Filosofia (UFRN)*, [S. l.], v. 18, n. 29, p. 231–244, 2011.
- WORMS, F. *Le vocabulaire de Bergson*. Paris: Ellipses, 2000.

A doutrina da causalidade aristotélica como fio condutor para a construção da questão da técnica em Martin Heidegger

The doctrine of Aristotelian causality as a guiding principle for the construction of the issue of technique in Martin Heidegger

FRANCISCO WIEDERWILD DA SILVA¹/KATIELI PEREIRA²

Resumo: O artigo tematiza a construção da questão técnica moderna tendo como fio condutor a doutrina das quatro causas de Aristóteles. Heidegger, em *A Questão da Técnica*, inicia o processo de desvelamento da essência do fenômeno técnico a partir da crítica à determinação instrumental e antropológica da técnica, pressupondo a causalidade como seu fundamento. Ao resgatar a noção de causalidade dos pensadores gregos sintetizada na doutrina de Aristóteles, o filósofo constata que a *poiésis*, além de unir as quatro causas numa coerência, determina essencialmente a técnica antiga artesanal e a arte como formas de desvelamento do ente. Por fim, demonstra-se que o desvelamento da essência da técnica moderna só é possível a partir do caminho de pensamento que perpassa a doutrina das quatro causas aristotélica elucidando seu fundamento e a relação originária entre *poiésis* e composição.

Palavras-chave: Técnica moderna. Causalidade. *Poiésis*. Composição.

Abstract: The article discusses the construction of the modern technical question having as a guideline the doctrine of the four causes of Aristotle. Heidegger, in *The Question of Technique*, begins the process of unveiling the essence of the technical phenomenon from the critique of the instrumental and anthropological determination of technique, presupposing causality as its foundation. By rescuing the Greek thinkers' notion of causality synthesized in Aristotle's doctrine, the philosopher notes that *poiesis*, in addition to uniting the four causes in a coherence, essentially determines the ancient artisanal technique and art as forms of unveiling of beings. Finally, it is shown that the unveiling of the essence of modern technique is only possible from the path of thought that permeates the Aristotelian doctrine of four causes, elucidating its foundation and the original relationship between *poiesis* and composition.

Keywords: Modern technique. Causality. *Poiesis*. Composition.

Introdução

Vocês devem aprender a não se assustar quando lhes falamos de Aristóteles. Aristóteles e os antigos gregos não estão "acabados", "obsoletos". Ao contrário, ainda nem começamos a entendê-los. (HEIDEGGER, 2009, p. 47).

O artigo propõe como tema a construção da pergunta pela essência da técnica moderna, dispendo da doutrina das quatro causas do filósofo Aristóteles como fio condutor para a edificação de uma relação livre com o fenômeno técnico. Heidegger assevera que, para tanto, é necessário superar a determinação instrumental e

¹ Mestrando em Filosofia pela UNIOESTE. E-mail: wiederwild@hotmail.com

² Mestranda em Filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE), e graduada em Psicologia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (2012-2016). E-mail: katieli.p@outlook.com

antropológica da técnica, que a concebe como uma atividade humana e instrumento passível de ser controlado. Comprometido com a proposta de controle, o homem contemporâneo permanece preso a técnica, sem liberdade, forçado a prestar apologia ou a negá-la.

A partir da crítica à determinação corrente, que concebe o fenômeno técnico como meio para fins, Heidegger reconduz a instrumentalidade da técnica à doutrina da causalidade aristotélica. Por conseguinte, determina a *poiésis* (produção) como responsável por unir numa coerência as quatro causas como modos de deixar viger o ente. Não obstante seja a *poiésis* essência da técnica antiga artesanal e da arte, a essência da técnica moderna se configura como um fenômeno radical e essencialmente novo.

Apoiada nas ciências da natureza, a técnica moderna, regida pela composição, se caracteriza como uma forma de desvelamento explorador, que compreende a natureza como fonte de recurso e informação. Neste ínterim, a técnica se torna uma questão fundamental para a contemporaneidade, pois, ao intervir tecnicamente em todos os níveis, o homem compreende a si mesmo como um ente presente na natureza e, com isso, como mais uma fonte de recurso e informação suscetível a exploração técnica, obscurecendo o caráter essencial que o distingue dos demais entes.

Diante deste perigo que ameaça a condição existencial humana, reduzindo-a às relações meramente técnicas, Heidegger propõe como salvação a edificação de uma relação livre com a técnica, mediante a *rememoração* do vínculo originário entre composição e *poiésis*. A salvação, portanto, torna-se possível somente com o pensar que abre caminho através da recondução da instrumentalidade da técnica à causalidade.

A doutrina de Aristóteles, contudo, não se configura apenas como um “ponto de partida” para a construção da questão da técnica. As quatro causas, como modos de deixar viger o ente, caracterizam o fator decisivo que permite ao pensamento conduzir-se à região originária que situa o mistério da técnica moderna, implicando, inclusive, na proposta de salvação indicada por Heidegger do perigo inerente ao fenômeno técnico.

A construção da questão

Ao introduzir a conferência *A Questão da Técnica*, Martin Heidegger assevera que a construção da questão permeará um *caminho de pensamento*. O pensador, então, aconselha ao leitor se ater ao caminho, evitando se deter às várias sentenças e títulos particulares (HEIDEGGER, 2012). As diversas proposições e jargões podem causar efeitos passionais imediatos que, quando não se fiam ao caminho de pensamento, invariavelmente obstruem a construção da questão. Por conseguinte, distante do percurso indicado pelo filósofo, o leitor se veria pressionado a escolher entre prestar apologia ou a demonizar da técnica.

O caminho de pensamento proposto por Heidegger visa a construção da

pergunta pela essência da técnica, com a tarefa de preparar uma *relação livre* com ela, sem negá-la e tampouco tentar controlá-la como se fosse um mero instrumento. O desígnio de “dominar com o espírito a técnica” não é sequer cogitado por Heidegger, pois a essência da técnica pela qual o filósofo pergunta não se confunde com as aparelhagens técnicas. Em suma, a essência da técnica não é “nenhum procedimento, nenhuma invenção, nenhum resultado, produto ou instrumento, mesmo e sobretudo o de última geração, há de nos mostrar o que é a técnica – a técnica moderna ou a tecnologia, pois é esta que está em questão.” (FOGEL, 2022, p. 164). Não obstante, o fato de o homem, na contemporaneidade, se ver na urgência de dominar a técnica indica um dos grandes dilemas de nossa época:

Tudo depende de se manipular a técnica enquanto meio e instrumento, da maneira devida. Pretende-se, como se costuma dizer, “*manusear com o espírito a técnica*”. Pretende-se dominar a técnica. Este querer dominar torna-se tanto mais urgente quanto mais a técnica ameaça escapar ao controle do homem. (HEIDEGGER, 2012, p. 12).

A ameaça de escapar ao controle do homem coloca em perigo sua liberdade e integridade física, além de pôr em risco a preservação do meio ambiente. Partindo da premissa de que a técnica é meio para fins, a convicção tradicional presume que, para resolver este dilema, basta estipular novos fins – mais *seguros e sustentáveis* –, para assegurar o seu controle. Visto isso, o problema, para a concepção tradicional da técnica, não está no “meio” (na técnica), mas, sim, nos fins estipulados pelo homem. A habitual representação da técnica como meio para fins e uma atividade humana é problemática e, em última análise, revela a deficiência conceitual das tradicionais filosofias da tecnologia. Irene Borges-Duarte, em *Arte e Técnica em Heidegger*, demonstra a fragilidade dessa noção a partir do fato de que, ao intervir tecnicamente em todos os níveis, o homem moderno alcança o bem-estar social, racionaliza o seu comportamento e domestica a natureza. Habitado ao bem-estar social que conseguiu estabelecer artificialmente, para conservá-lo e ampliá-lo, o homem domestica a si mesmo, convergindo tudo o que está sob seu domínio a esta finalidade. Neste sentido,

Aquilo que parecia um mero meio (a técnica) transforma-se no próprio motor do progresso social e, desse modo, impõe-se ao homem como “*o que há de fazer*”, como “*a maneira como comportar-se*”. (BORGES-DUARTE, 2019, p. 179).

O fato de a técnica ameaçar a liberdade humana e a preservação do meio ambiente demonstra que ela não é um simples meio, mas um poder que se impõe ao homem e que ele não domina. Por isso, a constatação simplória de que a técnica como meio não é um problema, mas, sim, os fins estipulados pelo homem, é produto da deficiência conceitual da concepção tradicional que concebe a técnica como meio para fins e uma atividade humana, ignorando completamente a essência

do fenômeno técnico.

Heidegger assegura que essa concepção tradicional se fundamenta na *determinação instrumental e antropológica da técnica*, que parte do pressuposto de que a técnica é um instrumento e uma atividade do homem, que estabelece os fins para o uso dos equipamentos técnicos. A determinação instrumental e antropológica da técnica, de acordo com Heidegger, é correta. “Quem ousaria negar que ela é correta? Ela se rege evidentemente pelo que se tem diante dos olhos quando se fala em técnica.” (HEIDEGGER, 2012, p. 12).

Em suma, a determinação instrumental e antropológica se configura a partir daquilo que se mostra, como instrumento e atividade humana, mas permanece cega para a essência da técnica, que persiste oculta a aplicação de meios para se alcançar fins. Por isso, embora seja correta, ela não é verdadeira:

Ora, somente onde se der o desencobrir da essência, acontece o verdadeiro em sua propriedade. Assim, o simplesmente correto ainda não é o verdadeiro. E somente este nos leva a uma atitude livre com aquilo que, a partir de sua própria essência, nos concerne. (HEIDEGGER, 2012, p. 13).

É necessário, então, transcender a exatidão da determinação instrumental e antropológica, para se preparar a relação livre a partir da construção da pergunta pela essência da técnica. Para tanto, Heidegger sustenta que devemos nos empenhar na tarefa de *procurar o verdadeiro através e por dentro do correto*. É possível, com isso, atingir o verdadeiro quando descobrirmos o que é o instrumental em si e a que pertence o meio e os fins estipulados pelo homem, visto que “onde se persegue fins, aplicam-se meios; onde reina a instrumentalidade, aí também impera a causalidade.” (HEIDEGGER, 2012, p. 13).

A recondução da determinação instrumental e antropológica às quatro causas da doutrina aristotélica

O caminho de pensamento para a construção da pergunta pela essência da técnica atravessa a exatidão da determinação corrente, “reconduzindo a instrumentalidade às quatro causas.” (HEIDEGGER, 2012, p. 13). Essa recondução da determinação instrumental às quatro causas transforma o problema da causalidade em uma estação indispensável em meio ao caminho de pensamento proposto por Heidegger, sem a qual não é possível a edificação de uma relação livre com essência da técnica.

Em uma carta à Medard Boss, datada de 28 de outubro de 1953, Heidegger assevera que, ao preparar o texto para a conferência *A Questão da Técnica*, foi necessário mergulhar profundamente na questão da causalidade, para determinar a relação do homem com a natureza e com a arte:

Na cabana³ escrevi um amplo esboço que me fez mergulhar profundamente na questão da causalidade. Mas agora a dificuldade principal é conservar uma linha simples para uma conferência de duas horas que focalizasse simultaneamente nossa relação com a natureza e com a arte, e que, principalmente, não seja pesada e *heideggeriana demais!* (HEIDEGGER, 2009, p. 289).

O risco de tornar a conferência “*pesada e heideggeriana demais*” se deve a complexidade relacionada a tematização da técnica moderna e, no que tange a causalidade, o fato de ela ser obscura em sua essência. A procura pelo verdadeiro, então, deve abrir caminho a partir da elucidação do fundamento da causalidade e, por conseguinte, da determinação corrente da técnica. Heidegger esclarece, inicialmente, que a causalidade conforme pensada pela metafísica tradicional é radicalmente diferente da causalidade no sentido grego. Para a tradição metafísica que sucede a filosofia grega clássica, as quatro causas são compreendidas como *operação de efeitos*. “Efetuar significa, então: visar resultados, efeitos”. (HEIDEGGER, 2007, p. 378). A causalidade conforme compreendida pelos gregos remete à doutrina aristotélica das quatro causas que, segundo Heidegger, foi assimilada e difundida pela tradição metafísica como “eficiente”. Giovanni Reale, no volume II de *História da Filosofia Antiga*, por exemplo, defende que, dentre as definições possíveis⁴, a metafísica de Aristóteles é “a doutrina das causas primeiras”, assumindo que a “vontade humana é a causa eficiente das várias ações humanas”. (REALE, 1994, p. 341). Outros manuais sobre a filosofia de Aristóteles, como o *Curso de Filosofia Aristotélica*, de Eduardo C. B. Bittar, caracterizam o homem como “o portador de um saber instrumentalizável em causa eficiente para a transformação da matéria.” (BITTAR, 2003, p. 385).

Contudo, ao traduzir a palavra grega “*aitía*”, causa, com a palavra latina “*casus*”, a metafísica que sucedeu a Aristóteles dotou-a de um sentido completamente diferente do original. Heidegger recorda que a palavra latina *casus*, pertencente ao verbo *cadere*, cair, que permite que algo “caia” ou surja de uma determinada maneira no resultado. Este processo de produção ocorre mediante o que Heidegger designa como *pensamento calculador*, que assume o homem como *causa eficiente* (HEIDEGGER, 2012).

O cálculo auferido pelo pensamento neste processo de produção não é necessariamente uma forma de operar com números. “Em sentido essencial e amplo, calcular significa contar com alguma coisa, levá-la em consideração e observá-la, ter

³ Trata-se da famosa cabana construída em 1922, a margem da aldeia de Todtnauberg, no meio da Floresta Negra, Alemanha, onde Heidegger escreveu importantes ensaios, na qual passou os seus dias livres e recebeu amigos até o fim de sua vida (SAFRANSKI, 2000).

⁴ Segundo Reale (1997), além de “doutrinas das causas primeiras”, é possível definir a metafísica aristotélica como “doutrina do ser enquanto ser”, “ciência que indaga a substância enquanto o ser fundamental” e “doutrina teleológica” que, ao radicalizar a busca pelas causas até as últimas consequências, encontra Deus.

expectativas, esperar dela alguma coisa.” (HEIDEGGER, 2012, p. 50). Neste sentido, a causa eficiente, o homem, dispõe dos meios de produção, estipula os fins e, por conseguinte, *conta* com o resultado. O produto do processo de produção, então, surge como resultado de um processo causal, que assume a causa eficiente como o fator determinante.

Entretanto, “a doutrina de Aristóteles não conhece uma causa chamada eficiente e nem usa uma palavra grega que lhe corresponda.” (HEIDEGGER, 2012, p. 15). O homem, enquanto artífice, é uma das causas determinantes segundo a doutrina aristotélica, mas de forma alguma como “eficiente” e tampouco configura o fator decisivo da causalidade. No quinto livro de *Metafísica*, Aristóteles assevera que as causas primeiras se reduzem a quatro modos: causa formal, causa material, causa final e *princípio primeiro de mudança* (assimilado pela tradição como “causa eficiente”). (ARISTÓTELES, 2002). Visto isso, o homem, como princípio de mudança, junto as demais causas, é uma das causas que permitem ao ente, na produção, passar do encobrimento para o desencobrimento.

As quatro causas que concernem a doutrina da causalidade aristotélica são formas de “deixar viger”, que conduzem o desvelamento do ente, a *Alétheia*:

Onde nos perdemos? Questionamos a técnica e chegamos, agora, à ἀλήθεια [*Alétheia*]. O que a essência da técnica tem a ver com o desencobrimento? Resposta: tudo. Pois é no desencobrimento que se funda toda a produção. Esta recolhe em si, atravessa e rege os quatro modos de deixar-viger a causalidade. À esfera da causalidade pertencem meio e fim, pertence a instrumentalidade. Esta vale como o traço fundamental da técnica. (HEIDEGGER, 2012, p. 17, acréscimo nosso).

68

Toda produção, neste sentido, incide dos quatro modos de deixar viger, que se fundam na noção grega de verdade como desvelamento. Marlène Zarader afirma que os pensadores da Grécia Antiga compreendiam *Alétheia*, por um lado, como desvelamento, como a vinda do ente à presença; e por outro lado, como velamento ou ocultação. A palavra *A-létheia* é formada por um “a” privativo, que caracteriza o traço essencial do desvelamento e pressupõe o ocultamento originário do qual procede a verdade. Desvelamento, nesta perspectiva, significa a saída para fora, a vinda à presença do ser a partir da ocultação (ZARADER, 1997).

O caminho de pensamento proposto por Heidegger, que procura o verdadeiro por dentro da exatidão da determinação instrumental, portanto, remonta o conceito de verdade em seu sentido grego originário, como desvelamento. “A técnica não é um simples meio. A técnica é uma forma de desencobrimento.” (HEIDEGGER, 2012, p. 17). Não obstante, a técnica antiga e artesanal, como desempenhada pelos gregos contemporâneos de Aristóteles, correspondia a uma forma específica de desencobrimento: o desvelamento *poiético*, que opera como *responder e dever*. Logo, as quatro causas, enquanto modos de deixar viger, “são

quatro modos, coerentes entre si, de responder e dever.” (HEIDEGGER, 2012, p. 14). Não se trata, porém, de dever e de responsabilidade no sentido estritamente moral. Para ilustrar como as quatro causas conduzem o desvelamento do ente, Heidegger oferece o exemplo da produção de um cálice de prata: o cálice deve à prata (causa material) aquilo de que é feito; deve à forma (causa formal) aquilo que a define previamente; o fim (causa final) responde pelo utensílio, circunscrevendo-o na esfera da libação; e finalmente, o homem responde pelo cálice, ao recolher, mediante a reflexão, numa unidade as três causas supracitadas.

A produção, nesta perspectiva, não se restringe a atividade de confecção artesanal do cálice. Se assim fosse, o homem seria, tal como compreende equivocadamente a tradição metafísica, “causa eficiente”: aquele que estipula uma meta (causa final) e que, mediante a aplicação de meios, produz o cálice como resultado de um processo de confecção. Produção, *poiésis*, é uma forma de desvelamento, que conduz o ente do encobrimento para o desencobrimento, e o homem é um dos modos de deixar viger do ente, responsável por unir mediante a reflexão as demais causas (HEIDEGGER, 2012). Com isso, encontramos elementos suficientes para responder às seguintes indagações de Heidegger:

Por que existem precisamente quatro causas? No tocante às quatro causas, o que significa “causa” em sentido próprio? De onde se determina o caráter de causa das quatro causas e de modo tão uniforme a ponto de se pertencerem uma à outra numa coerência? (HEIDEGGER, 2012, p. 13).

69

O caráter de causa das quatro causas é fundado pela *Alétheia* como forma de conduzir o ente do encobrimento para o desencobrimento. Causa, neste sentido, é uma forma de *deixar viger*, enquanto um modo de fazer o ente surgir ou aparecer. Mas uma causa só deixa viger o ente, se associada com outra causa numa coerência e uniformidade, que é determinada pelo homem, que as une mediante a reflexão: o homem “reflete e recolhe numa unidade os três modos mencionados de responder e dever”. (HEIDEGGER, 2012, p. 15).

A condução do caminho para a salvação dos perigos derivados da exploração técnica

Questionada a instrumentalidade da técnica, a partir da decomposição da doutrina aristotélica das quatro causas, o caminho de pensamento desenhado por Heidegger revelou o caráter de desvelamento da técnica antiga artesanal e alcançou a sua essência, a produção (*poiésis*). Mas embora a produção seja a essência da técnica artesanal e da arte, ela não corresponde a essência da técnica moderna. O desvelamento que rege a técnica moderna é uma forma de *exploração*, que compreende a natureza como fonte de recurso e informação (HEIDEGGER, 2012).

Heidegger denomina a essência da técnica como *Gestell*, composição, uma palavra alemã coloquialmente utilizada para designar a “estrutura” de objetos como

uma estante de livros, um chassi de automóvel ou um esqueleto (HEIDEGGER, 2012). Visto isso,

Composição, “*Gestell*”, significa a força de reunião daquele que põe, ou seja, que desafia o homem a descobrir o real no modo da disposição, como disponibilidade. Composição denomina, portanto, o tipo de descobrimento que rege a técnica moderna, mas que, em si mesmo, não é nada técnico. (HEIDEGGER, 2012, p. 24).

Como a essência da técnica não se confunde com aparelhos técnicos, a *Gestell* configura a força ontológica de reunião que estrutura e expõe na disponibilidade. Em outras palavras, trata-se de um poder que se impõe ao homem e que ele não domina, provocando-o a agir tecnicamente compreendendo o real como fonte de recurso e informação, o que, nas palavras de Heidegger, equivale a “descobrir o real como disponibilidade” (HEIDEGGER, 2012, p. 24).

A novidade inaugurada pela técnica moderna, em comparação com a técnica antiga, se deve ao fato de sua essência surgir apoiada na teoria da natureza desenvolvida pela física moderna:

A teoria da natureza, proposta pela física moderna, não preparou o caminho para a técnica, mas para a essência da técnica moderna. Pois a força da exploração, que reúne e concentra o descobrimento da dis-posição, já está regendo a própria física, mesmo sem que apareça, como tal, em sua propriedade. (HEIDEGGER, 2012, p. 25).

A concepção tradicional supõe que a técnica moderna é uma derivação da ciência, caracterizando-se como uma forma de “ciência aplicada”, devido ao fato de ter se desenvolvido no fim do século XVIII na esteira da ciência da natureza, que nasceu no início do século XVII. Embora a técnica moderna surja cronologicamente depois da revolução científica, sua essência já imperava na teoria da natureza inicialmente proposta por Galileu Galilei e consumada por Isaac Newton, que descrevem a natureza como passível de ser explorada como fonte de recurso e informação. Por isso, somente mediante a perspectiva de que a técnica se configura como uma forma de *Alétheia*, desvelamento, é possível compreender a relação originária entre técnica e ciência e a distinção entre técnica moderna e técnica antiga artesanal (FERREIRA JÚNIOR, 2012).

Para determinar a distinção radical entre técnica moderna e técnica antiga e artesanal, Heidegger elenca os seguintes exemplos:

(...) Uma região se desenvolve na exploração de fornecer carvão e minério. O subsolo passa a se descobrir, como reservatório de carvão, o chão, como jazidas de minério. Era diferente o campo que o camponês outrora lavrava, quando lavrar ainda significava cuidar e tratar. O trabalho do camponês não provoca e desafia o solo agrícola. (HEIDEGGER, 2012, p. 19).

O filósofo, com isso, define o contraste entre a figura do minerador, que opera baseado na técnica moderna, e a figura do camponês, que desempenha seu ofício assentado na técnica artesanal. Lavrar e cuidar da terra, conforme desempenhados pelo camponês, é uma forma de desvelamento no sentido da *poiésis*: conhecer no ato de produzir. O desvelamento auferido pelo minerador moderno, porém, é radicalmente diferente: ele provoca a terra a se desencobrir, para extrair os minérios. O que é o solo para o minerador? Um reservatório de carvão e minérios. O minerador explora a terra; o camponês a cultiva.

Ao provocar a natureza a se desencobrir como fonte de recurso e informação, o homem contemporâneo corre um grande perigo. Não se trata, entretanto, do risco eminente de acidentes com máquinas perigosas as quais os operadores estão expostos ou na destruição da integridade física humana consequente dos avanços da engenharia militar. Trata-se de uma ameaça oriunda da dimensão ontológica à condição existencial humana: a redução do homem às relações meramente técnicas. Consequentemente, em meio a um profundo esvaziamento de pensamento, o homem contemporâneo enxerga a si mesmo como mais um ente presente na natureza, passível de ser explorado como fonte de recurso e informação (RÜDIGER, 2014). Afinal, qual a proposta de salvação elaborada por Heidegger em relação a este perigo que ameaça a condição existencial humana? Ora, se o perigo ao qual o homem está exposto não ameaça à sua integridade física e psicológica, a salvação não consiste em simplesmente distanciá-lo das máquinas e tecnologias que eventualmente podem ameaçá-lo. “Salvar diz: chegar à essência, a fim de fazê-la aparecer em seu próprio brilho.” (HEIDEGGER, 2012, p. 31). Portanto, a salvação consiste na construção da pergunta pela essência da técnica para, mediante consumação de uma relação livre com ela, fazê-la aparecer em seu próprio brilho.

No encerramento da conferência *A Questão da Técnica*, Heidegger apresenta a hipótese de que a salvação dos perigos derivados da exploração técnica é possível mediante o questionamento de sua essência, “num espaço que, de um lado, seja consanguíneo da essência da técnica e, de outro, lhe seja fundamentalmente estranho.” (HEIDEGGER, 2012, p. 37). A técnica antiga artesanal e a arte, por serem essencialmente *poiéticas*, dispõem o espaço que expressa essa ambiguidade.

A relação de consanguinidade – de familiaridade – entre arte, técnica artesanal e técnica moderna provém do fato de que elas são modos de desvelamento do ente e possuem origem comum. Não obstante, embora consanguínea a *poiésis*, a essência da técnica moderna, a composição, é fundamentalmente estranha as formas de desvelamento *poiético*, por se estabelecer como desvelamento explorador. Com isso, Heidegger sustenta a hipótese de que é possível atingir a salvação do perigo emitido pela essência da técnica moderna mediante a *rememoração* do vínculo originário entre composição e *poiésis*. Questionando, assim, o vínculo entre ambas, é possível revelar o mistério que compõe a essência da técnica moderna e transcender a determinação instrumental e antropológica (WIEDERWILD, 2022).

Para tanto, é necessário percorrer o caminho que passa através e por dentro da exatidão da determinação instrumental e antropológica, reconduzindo a instrumentalidade às quatro causas da doutrina de Aristóteles. Visto isso, o caminho de pensamento proposto por Heidegger se desdobra a partir da doutrina aristotélica e se encerra quando chega a *poiésis*, a estação terminal responsável por unir as quatro causas numa coerência. A tarefa fundamental legada por Heidegger à contemporaneidade, neste íterim, consiste na consumação da rememoração da relação originária entre composição e *poiésis*, para conduzir o caminho de pensamento a estação da salvação, o abrigo que aguarda obscurecido na mais remota distância.

Considerações finais

Conforme o caminho de pensamento proposto por Heidegger se desdobra, a relação livre com a essência da técnica moderna se estabelece não mediante a negação e demonização do fenômeno técnico, mas por meio da compreensão da técnica como uma forma de desvelamento. Neste sentido, a relação livre com a técnica se configura a partir da recondução da determinação instrumental à causalidade sintetizada pela doutrina de Aristóteles, procurando o verdadeiro através e por dentro da exatidão da determinação instrumental e antropológica.

A recondução da determinação instrumental à causalidade nos permitiu delimitar a *poiésis* como fundamento das quatro causas e corrigir a interpretação equivocada sustentada pela tradição metafísica posterior a Aristóteles da doutrina das quatro causas como “*eficiente*” e, ademais, tornou exequível a distinção radical entre técnica moderna e técnica antiga artesanal como modos de desvelamento do ente.

Determinando a técnica como uma forma de desvelamento e as quatro causas como modos de deixar viger o ente, reconhecemos a radical transformação da forma como o homem compreende a realidade, antes e depois do imperialismo da essência da técnica moderna. Além disso, identificamos o perigo a qual a humanidade encontra-se exposta e para o qual a tradição metafísica, até então, permanece cega: ao compreender a técnica como mero instrumento e atividade humana, ignora completamente a vigência de sua essência que incide sobre o homem como um poder que ele não domina.

A tematização do vínculo originário entre composição e *poiésis*, na terceira parte de nossa reflexão, tornou possível elucidar que a hipótese de salvação dos perigos derivados da exploração técnica foi construída por Heidegger através e por dentro da determinação instrumental fundamentada pela vigência das quatro causas. Ao se deter a doutrina da causalidade edificada há mais de dois milênios por Aristóteles, Heidegger abre caminho para pensar o imperialismo da técnica no presente, demonstrando que as raízes históricas deste problema se remetem a remota aurora do pensamento Ocidental. Com efeito, a construção da questão da

técnica moderna só é possível mediante o diálogo fecundo com os antigos pensadores gregos.

Referências

- ARISTÓTELES. *Metafísica*. São Paulo: Edições Loyola, 2002. Edição bilingue, traduzida para a língua italiana e comentada por Giovanni Reale. Edição de texto de Marcos Marcionilo e revisão de Marcelo Perine.
- BITTAR, Eduardo C. B. *Curso de Filosofia Aristotélica: leitura e interpretação do pensamento aristotélico*. São Paulo: Manole, 2003.
- BORGES-DUARTE, Irene. *Arte e Técnica em Heidegger*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2019.
- FERREIRA JÚNIOR, Wanderley J. *A Era da Técnica e o Fim da Metafísica*. São Paulo: Editora PHI Ltda, 2012.
- FOGEL, Gilvan. *Do Coração Máquina – A Técnica Moderna como Compaixão do Homem pelo Homem*. Rio de Janeiro: editora MAUAD X, 2022, primeira edição.
- HEIDEGGER, Martin. *Ciência e Pensamento do Sentido*. [Ensaio e Conferências]. Petrópolis: Editora Vozes, 2012. Tradução de Emanuel Carneiro Leão.
- _____. *A Questão da Técnica*. [Ensaio e Conferências]. Petrópolis: Editora Vozes, 2012. Tradução de Emanuel Carneiro Leão.
- _____. *A Questão da Técnica*. *Scientiae Studia*. São Paulo: v. 5, n. 3, p. 375-398, 2007. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ss/a/QQFQSQx77FqjnxGrNBHDhD/?lang=pt>. Tradução de Marco Aurélio Werle. Acesso em: 21 de jun. de 2022.
- _____. *Seminários de Zollikon*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2009. Tradução de Gabriella Arnhold e maria de Fátima de Almeida Prado.
- REALE, Giovanni. *História da Filosofia Antiga: volume II, Platão e Aristóteles*.
- RÜDIGER, Francisco. *Martin Heidegger e a Questão da Técnica: prospectos acerca do futuro do homem*. Porto Alegre: Sulina, 2014.
- SAFRANSKI, Rüdiger. *Heidegger um mestre na Alemanha entre o bem e o mal*. São Paulo: Geração Editorial, 2000.
- WIEDERWILD, Francisco. *A Arte Como Salvação dos Perigos Derivados do Esquecimento do Ser: uma Hipótese Heideggeriana*. *STVDIVM: Anuário do Grupo de Pesquisa Fenomenologia, Hermenêutica e Metafísica*. Org. KAHLMEYER-MERTENS, Roberto; FELIX, Wagner Dalla Costa; DIAS, José; PERIN, Ricardo José; PEREIRA, Katieli; WIEDERWILD, Francisco. Disponível em: <https://drive.google.com/file/d/121W5VaPkDGkwPOYeGfDoPIQAWVhVVnAT/view>. Acesso em: 21 de jun. de 2022.
- ZARADER, Marlène. *Heidegger e as Palavras de Origem*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997. Tradução de João Duarte.

Submissão: 22. 08. 2022

/ Aceite: 29. 09. 2022

Hannah Arendt e a natureza do Totalitarismo

Hannah Arendt and the nature of Totalitarianism

RODRIGO MOREIRA DE ALMEIDA¹

Resumo: O texto analisa a natureza do totalitarismo segundo H. Arendt. O totalitarismo representa uma forma inédita de governo. Para definir sua natureza, Arendt parte da tipologia de Kant e de Montesquieu acerca das formas de governo, que busca definir a essência, o princípio de ação e a experiência comum que as caracterizam. Ela conclui que o totalitarismo tem o terror como essência, visto que esse se torna um instrumento permanente. A ideologia torna-se o princípio de ação que aliena os indivíduos da realidade e cria um mundo fictício onde todos devem adequar-se ao papel de vítimas ou carrascos. Já a experiência comum Arendt a vincula à experiência de desolação e superfluidade das massas modernas, cujo desamparo significa que não têm um lugar reconhecido no mundo das relações sociais.

Palavras-chave: Totalitarismo. Terror. Ideologia.

Abstract: The text analyzes the nature of totalitarianism according to H. Arendt. Totalitarianism represents an unprecedented form of government. To define its nature, Arendt starts from the typology of Kant and Montesquieu about the forms of government, which seeks to define the essence, the principle of action and the common experience that characterize them. She concludes that totalitarianism has terror as its essence, since it becomes a permanent instrument. Ideology becomes the principle of action that alienates individuals from reality and creates a fictional world where everyone must conform to the role of victim or executioner. The common experience, in turn, Arendt links her to the experience of desolation and superfluity of the modern masses, whose helplessness means that they do not have a recognized place in the world of social relations.

Keywords: Totalitarianism. Terror. Ideology.

O presente artigo visa analisar os principais argumentos, conceitos e tipologias que a pensadora alemã Hannah Arendt lança mão para indagar a natureza dos regimes totalitários que emergiram na Europa do século XX. Tais regimes são rigidamente delimitados pela autora no tempo e no espaço: trata-se do Comunismo Soviético por volta de 1930 e da Alemanha Nazista após 1938 (Cf. ARENDT, 2008, p. 367). De acordo com ela, como buscaremos evidenciar, o totalitarismo representa uma forma inédita de dominação fundada em dois pilares, a saber, o *Terror* e a *Ideologia*.

A exposição será dividida em três momentos. No primeiro, nos ocuparemos com a tese arendtiana de que o totalitarismo representa uma forma completamente

¹ Graduado em Filosofia pela Universidade Regional do Noroeste do Rio Grande do Sul (UNIJUÍ); Mestre em Filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE) e Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). E-mail: rmoreiradealmeida351@gmail.com.

nova de governo, não podendo ser confundida e equiparada com os demais tipos tradicionais de dominação tais como tiranias, ditaduras e despotismos, não obstante algumas semelhanças. Indicaremos que autora recorre, sobretudo, à tipologia de Kant e Montesquieu acerca das definições das formas de governo para tentar apreender as especificidades dos governos totalitários e sua natureza.

Na segunda seção do artigo, analisaremos a noção de *terror total* que Arendt cunha afim de definir a *essência* desses regimes. Segundo ela, o totalitarismo coloca um desafio à tradicional dicotomia entre regimes legais (como os republicanos) e ilegais (como as tiranias), não se adequando rigorosamente a nenhum deles. O totalitarismo não é um regime legal, porquanto não se preocupa em estabelecer uma nova constituição ou um código positivo de direitos. Por outro lado, não pode ser considerado totalmente ilegal ou arbitrário, pois seus líderes afirmam observar rígida e fielmente às chamadas *leis da história* ou *da natureza* que devem ser aplicadas de forma constante e impiedosa diretamente na humanidade por meio do terror total que as converte em realidade. Assim, se a legalidade é a essência do governo constitucional, como a arbitrariedade e a ilegalidade definem o governo tirânico, o terror torna-se a própria essência do governo totalitário.

Na última seção do texto, discorreremos sobre o conceito e o papel da *ideologia* nesses regimes. Esta é definida por Arendt como sendo exatamente a *lógica de um ideia* que visa explicar e revelar todos os meandros do processo histórico e dotá-los de uma coerência inexistente na realidade mesma dos eventos. Conforme nossa filósofa, a ideologia serve como o *princípio de ação* que, através da sua lógica implacável, coage internamente as mentes das massas desamparadas a se adequarem ao movimento das leis da natureza e da história assim como o terror constrange a liberdade e a ação dos indivíduos externamente. Na segunda parte dessa seção, mostraremos como Arendt associa essa disposição das massas ao pensamento ideológico com o fenômeno da *desolação* e do *desamparo* que, diferentemente da solidão, significa não ter um lugar reconhecido no mundo comum das relações humanas e sociais e sentir-se supérfluo.

A novidade totalitária

Hannah Arendt pensa o fenômeno totalitário do século XX sob o signo da novidade radical. Qualquer tentativa de assimilá-lo às formas tradicionais de opressão ou deixar-se levar pelas óbvias semelhanças e aproximações com aspectos exteriores que compartilha com as ditaduras, despotismos e tiranias, nos faria desviar e desperceber aquilo que a autora chamou de “*terrificante originalidade do totalitarismo*” (SOUKI, 2006, p. 43). Evitando as teses históricas que seguem uma imagem continuísta, a autora insiste que é necessário criar conceitos novos, novas categorias de pensamento se quisermos compreender a novidade totalitária e sua natureza específica.

Para a autora, os crimes cometidos e o mal radical perpetrado por estes regimes não podiam ser julgados por padrões morais tradicionais e pelas regras do bom senso ou ser punidos dentro do quadro de referência legal de nossa civilização. Tampouco o ímpeto desses movimentos é explicado por motivos de interesse pessoal, de classe ou ainda pela simples exacerbação do poder do Estado. Os *campos de concentração*, por exemplo, a instituição central destes regimes, não foram estabelecidos tendo-se em vista a maior produtividade ou quaisquer objetivos utilitários, eram até mesmo contraproducentes no contexto de uma guerra extremamente dispendiosa (Cf. SOUKI, 2006, p. 55). Sempre que chegou ao poder, observa Arendt:

[...] o totalitarismo criou instituições políticas inteiramente novas e destruiu todas as tradições sociais, legais e políticas do país. Transformou as classes em massas, substituiu o sistema partidário não por ditaduras unipartidárias, mas por um movimento de massa, transferiu o centro do poder do Exército para a polícia secreta e estabeleceu uma política exterior que visava abertamente ao domínio mundial (1989, p. 512).

Os movimentos totalitários, prossegue a autora, são organizações maciças de indivíduos atomizados e isolados, distinguem-se dos outros partidos e movimentos pela exigência de lealdade total, irrestrita e incondicional de cada membro individual e cujo terror e uso da técnica de dominação total atinge todas as esferas da vida (privada e pública). Não se limita, como nas ditaduras e tiranias tradicionais, a destruir as capacidades políticas do homem, pois não admite nenhuma espontaneidade e liberdade, seja de ação ou mesmo de pensamento ou quaisquer atividades gratuitas. A combinação específica entre ideologia e terror cria uma força de penetração e um grau de mobilização da sociedade qualitativamente nova em relação a qualquer regime autoritário ou despótico do passado, visto que suas técnicas permitem penetrar e politizar todas as células do tecido social visando a transformação mesma da natureza humana.

Não obstante este ineditismo, nosso argumento é o de que para compreender o fenômeno totalitário, Arendt irá recorrer à tipologia de Kant e de Montesquieu para tentar definir a natureza e a estrutura dessa nova forma de governo. Kant, em *Paz perpétua*, teria definido a estrutura dos governos a partir de uma simples distinção entre *formas de governo* (legais e legítimas) e *formas de dominação* (portanto, ilegais e ilegítimas). As primeiras teriam como *essência*, sua legalidade e constitucionalidade como nas Repúblicas, já as segundas, encontram sua essência na arbitrariedade e ilegalidade, como no governo Despótico (Cf. ARENDT, 2008, p. 349). Montesquieu, por sua vez, inova ao investigar a natureza do governo. Além de perguntar por sua essência, isto é, *o que o faz ser o que é*, acrescenta uma outra pergunta absolutamente original: *o que faz um governo agir como age?* Ele teria

descoberto, segundo Arendt, que para além da estrutura particular, cada governo possui também um *princípio de ação* que o põe em movimento (Ibidem, p. 350).

Tais princípios motores e norteadores regem e inspiram não apenas as ações do governo, mas também as dos governados: “são os critérios mesmo de condução e avaliação de toda a vida pública” (ARENDDT, 2008, p. 350). Assim, define Montesquieu, em uma República o princípio da ação é a *virtude*; na Monarquia a *honra* e em uma tirania o *medo*. Arendt infere, ainda, dos escritos do filósofo francês, uma terceira tipologia. Trata-se do que ela chamou de “terreno comum” ou “experiência fundamental” (Ibidem, p. 354) que é fundamento, base e origem de onde brotam a estrutura e os princípios de ação desses regimes e que estão intimamente relacionadas com algum dos elementos da *condição humana*.

Em uma Monarquia, por exemplo, o terreno comum à sua estrutura legal e ao princípio da honra, seria o amor à distinção, trata-se da experiência de que os homens se distinguem, isto é, se diferenciam entre si pelo nascimento. Já em uma República, a experiência que fundamenta sua constituição e a virtude como princípio orientador, é o amor à igualdade e corresponde ao fato de que a natureza conferiu a cada um, por nascimento, o mesmo montante de poder e valor. Já nas tiranias, marcada pela ilegalidade e arbitrariedade, que têm o medo por princípio, a experiência fundamental compartilhada seria o isolamento e a impotência (Cf. ARENDT, 2008, p. 355).

A questão a saber, portanto, é em que medida essa tipologia ajuda Arendt a determinar ou, ao menos, a se aproximar da originalidade e natureza dos regimes totalitários enquanto uma nova forma de governo. Em outras palavras, qual seria a essência própria desses governos, qual o princípio de ação que o rege e em que experiência humana básica fundamental estaria assentado?

A legalidade totalitária e o terror como essência do totalitarismo

Sobre a essência do governo totalitário, Arendt afirma que esse não se enquadra na distinção tradicional kantiana que coloca de um lado regimes tirânicos e despóticos, que são ilegais e arbitrários e, de outro, os governos republicanos constitucionais, baseados na lei e no estado de direito. Como ela observou, “em vez de dizer que o governo totalitário não tem precedentes, poderíamos dizer que ele destruiu a própria alternativa sobre a qual se baseiam, na filosofia política, todas as definições da essência dos governos” (ARENDDT, 1989, p. 513). Deveras, o domínio totalitário sempre desafiou as leis positivas, os códigos legais e programas definidos. A personificação da lei na chamada *vontade do Führer*, sempre mutável e infalível, era uma de suas marcas. Prova disso é o fato de que nunca observaram as leis que eles próprios estabeleceram (como no caso da Constituição Soviética de 1936) ou não se deram ao trabalho de abolir (como no caso da Constituição de Weimar) (Ibidem, p. 514).

Isso não quer dizer, porém, que os regimes totalitários sejam completamente arbitrários e ilegais, uma vez que não operam sem a firme orientação de uma lei, pois que afirmam obedecer rigorosa e inequivocamente certas *Leis da Natureza* ou *da História* que, tais como o *Direito Natural* ou o *Direito Divino*, sempre acreditávamos constituir a fonte transcendente de autoridade da qual as leis e códigos positivos recebem a sua legitimidade e estabilidade final. Dessa forma, longe de ser ilegal, o totalitarismo afirma recorrer diretamente às fontes da justiça pretendendo, assim, perniciosamente, alegar “uma forma *superior* de legitimidade e de legalidade que pode dispensar legalidades menores” (ARENDDT, 2008, p. 359).

Além disso, longe de exercer o seu poder arbitrariamente ou no interesse de um só homem, o governo totalitário está constantemente disposto a sacrificar os interesses vitais e imediatos à execução do que supõe ser a lei da História ou a lei da Natureza. Conforme a autora, “a legalidade totalitária pretende haver encontrado um meio de estabelecer o reino da justiça na terra — algo que a legalidade da lei positiva certamente nunca pôde conseguir, [...] e, portanto, se resume a impedir a injustiça” (ARENDDT, 1989, p. 514). Desse modo, pretende-se executar e aplicar as leis da Natureza ou da História *diretamente* à humanidade, sem a mediação das leis positivas e sem atender à conduta dos homens em particular com seus *desejos e opiniões*, visando um produto final: a raça superior ariana ou a sociedade sem classes comunista. É essa expectativa que está por trás da pretensão de domínio mundial de todos os governos totalitários (ARENDDT, 2008, p. 359).

O que está em jogo aqui, observa a filósofa, é que o próprio conceito tradicional de lei é desvirtuado pelo totalitarismo. A lei sempre teve um caráter de estabilização, de oferecer os limites, fronteiras e canais de comunicação que criam o espaço da liberdade onde a ação humana e a vida política tornam-se possíveis. Tal estabilidade é derivada das fontes de autoridade que eram tidas como imutáveis, permanentes e eternas, enquanto as ações dos homens são sempre cambiantes e instáveis. Além disso, sublinha a pensadora, “a grandeza, mas também a perplexidade, das leis nas sociedades livres é que a lei apenas define os limites da vida pessoal, mas não pode tocar no que se passa dentro deles” (ARENDDT, 1989, p. 519). A lei diz o que *não* se pode fazer, mas nunca o que se *deve* fazer.

Com o totalitarismo, assinala Arendt (2008, p. 359), o próprio conceito de lei mudou de significado: “todas as leis se tornam *leis de movimento*”. Em outras palavras, as leis deixam de designar o arcabouço de estabilidade no qual as ações humanas poderiam ocorrer, e passam a ser a própria expressão do movimento da Natureza ou da História. Na base da crença nazista nas leis raciais, aponta a autora, está a ideia darwiniana do homem como um resultado do desenvolvimento natural em direção à raça mais apta. Na base da crença bolchevique do materialismo dialético e da luta de classes está a noção marxista dos homens como produto de um

gigantesco processo histórico em marcha para o fim dos tempos e para a sociedade sem classes (Ibidem, p. 360).

É nesse ponto que Arendt forja o conceito de *terror total* e atribui ao mesmo o caráter de *essência* dos regimes totalitários. Isso porque o terror total é a encarnação do movimento da história ou da natureza, cabendo a ele traduzir e efetivar as leis que exigem o sacrifício constante bem como a eliminação das classes ou raças hostis e parasitárias.

Assim como as leis positivas no governo constitucional são necessárias para traduzir e concretiza o imutável *ius naturale*, da mesma forma o terror é necessário para concretizar e traduzir em realidade viva as leis de movimento da História ou da Natureza” (ARENDT, 2008, p. 360).

O terror visa eliminar os indivíduos que atravancam o movimento para o bem da espécie, a parte em nome do todo. Enquanto as leis positivas são designadas a estabelecer as fronteiras e os limites estáticos criando um espaço onde os cidadãos se movam no seu interior, a lei totalitária, inversamente, por meio do terror total, recorre a todos os meios e recursos técnicos-burocráticos para tornar os homens estáticos, no fito de impedir qualquer ato imprevisto, livre ou espontâneo que possa retardar o livre curso do movimento inexorável histórico ou natural. Portanto, escreve Arendt, “se a lei [e a legalidade] é a essência do governo constitucional ou republicano, o terror é a essência do governo totalitário” (ARENDT, 2008, p. 361).

Diante do exposto fica clara a distinção, não apenas em grau mas também qualitativa, do totalitarismo diante das tiranias e ditaduras tradicionais, não obstante suas semelhanças técnicas e superficiais, sobretudo, em sua fase inicial de consolidação do poder. Certamente tais regimes autocráticos e despóticos se utilizam de forma intensa e constante de instrumentos de violência, do terror policial, da espionagem e demais técnicas de vigilância e punição para estabelecer uma perseguição implacável àqueles que são considerados culpados por se opor abertamente ao regime e as suas normas, e que, por isso, devem ser eliminados impiedosamente.

Também ali encontramos uma enorme concentração e centralização do poder que é exercido fora da constituição, visando a exclusão de opiniões e manifestações divergentes. Para tanto, o governo tirânico derruba as fronteiras das leis e o espaço público feito pelos homens, o que significa privar os homens de seus direitos político-civis, de sua personalidade jurídica e de suas liberdades fundamentais bem como elimina o espaço vital para exercê-las. No entanto, sublinha Arendt, embora a tirania elimine os direitos políticos e civis dos homens, tornando-os impotentes e isolando-os uns dos outros, ainda deixa atrás de si uma espécie de “deserto” que, “se já não é o espaço genuíno da liberdade”, permite ainda “certos movimentos

medrosos e cheios de suspeita dos seus habitantes”, sobretudo, nas esferas privada e social de suas vidas (ARENDDT, 1989, p. 518).

O terror totalitário, Arendt enfatiza, vai muito além disso. Deixa de ser um simples meio para suprimir a oposição e só se torna total quando independe de toda contestação declarada. “Reina supremo quando ninguém mais lhe barra o caminho” (ARENDDT, 1989, p. 577). Conforme Bobbio (1998, p. 1249), o terror total arregimenta as massas de indivíduos isolados “forçando-os à adesão e sustentação entusiástica do regime a um ponto máximo de penetração e mobilização política da sociedade, tornando-se, por isso, um instrumento *permanente* de Governo”. Nesse contexto, “culpa e inocência viram conceitos vazios” (ARENDDT, 1989, p. 517), posto que culpado não é quem age livremente, opina ou conspira contra o regime, mas qualquer um que fica no caminho, interfere na *lei do movimento* retardando o processo histórico ou natural inexorável, simplesmente porque pertence a uma raça inferior ou a classes decadentes. Isto é o que Arendt chamou de “*inimigo objetivo*”, os judeus, no caso do nazismo e a classe burguesa-proprietária, no caso do stalinismo (Idem, p. 517). Além disso, o governo totalitário não se contenta, como as tiranias e ditaduras, em apenas abolir os direitos e liberdades essenciais dos indivíduos e seus canais de comunicação, ele “destrói também o deserto sem cercas e sem lei, deserto da atomização, da suspeita e do medo que a tirania deixa atrás de si” (Idem, p. 518).

80

O terror totalitário possui um grau de penetração social e de intensidade infinitamente mais elevado que as formas tradicionais de despotismo, visto que é perpetrado em todas as esferas da vida e infundavelmente (Cf. BOBBIO, 1998, p. 1249). Tende a destruir os próprios grupos e instituições que formam o tecido das relações privadas e sociais do homem, visando a politização das áreas mais remotas (esporte, atividades livres, de lazer etc.), através da polícia secreta, cuja técnica operacional transforma toda a sociedade num sistema de espionagem onipresente e onde todos se sentem sob constante vigilância. “Nenhum grupo, [associação] ou instituição do país fica ileso” (ARENDDT, 2008, p. 366). Arendt dá o exemplo de Himmler que frisou para as SS que não havia nenhuma tarefa que um verdadeiro nazista pudesse executar sem um motivo maior, nem mesmo o xadrez. Um alemão só era um cidadão privado quando estava dormindo, se dizia. O terror total visa à eliminação total da espontaneidade nela mesma e consegue suprimir toda a ação e iniciativa.

Com isso, o totalitarismo pretende extinguir a distinção entre a vida privada e a vida pública dos indivíduos (entre estado e sociedade), eliminada pela pretensão à dominação total do homem. O terror total atinge profundamente camadas inteiras, grupos profissionais ou grupos étnicos, e os atinge de modo contínuo e capilar: todos se sentem sob o constante controle da polícia e ninguém pode dizer-se livre

do terror totalitário. Sua finalidade justifica-se em um movimento contínuo cuja finalidade é a destruição ou instrumentalização de qualquer instituição e do próprio ordenamento jurídico. Esta espécie de terror é um instrumento essencial do domínio totalitário. Nas palavras da autora:

O terror substitui as fronteiras e canais de comunicação entre os indivíduos por um anel de ferro que prende todos juntos com tanta força que parece fundi-los entre si, como se a sua pluralidade se dissolvesse em Um-Só-Homem de dimensões gigantescas [homogeneização]. O terror, servo obediente da Natureza ou da História e executor onipresente de sua predestinação em movimento, forja essa unidade de todos os homens ao abolir as cercas da lei que provê o espaço de liberdade para cada indivíduo (ARENDDT, 2008, p. 361-362).

Como observou Nádía Souki (2006, p. 55), os *campos de concentração* são paradigmáticos para ilustrar tudo isso. Eles são a instituição central destes regimes porque representam os laboratórios do totalitarismo. Neles, a dominação totalitária encontra sua realização acabada, onde o objetivo não é o de transformar o mundo ou eliminar inimigos declarados, mas de modificar a própria natureza humana. Não visa a produtividade ou qualquer objetivo utilitário e econômico. Servem à horrível experiência que consiste em eliminar, em condições cientificamente controladas, a própria espontaneidade enquanto expressão do comportamento humano e sua personalidade moral.

A ideologia como princípio de ação do totalitarismo

Definida a essência dos governos totalitários, Arendt parte para a segunda questão a respeito da natureza destes regimes, qual seja, a do *princípio de ação* que os move. Assim como a legalidade no governo constitucional não é suficiente para inspirar as ações dos homens, também o terror no governo totalitário não é suficiente para inspirar e guiar o comportamento e a conduta humana dos cidadãos e gerar aquele grau de unidade, homogeneidade e mobilização que a dominação total demanda. Poderíamos pensar que, assim como nas tiranias, o medo serve de princípio de ação também ao totalitarismo. Arendt, porém, logo descarta essa possibilidade. Isso porque o medo deixa de ter sentido e não pode aconselhar a conduta dos cidadãos quando a escolha das vítimas não guarda nenhuma relação com as ações, desejos ou opiniões dos indivíduos (Cf. ARENDT, 2008, p. 367). Com vimos, o terror total escolhe suas vítimas independentemente de ações individuais, unicamente segundo a necessidade objetiva do processo natural ou histórico, cujo perigo nenhuma escolha prudencial pode dirimir ou evitar.

Em rigor, o que o totalitarismo necessita, portanto, não é bem um princípio norteador de ação (como a virtude, honra ou medo), já que que descarta por completo e visa eliminar a ação humana livre e espontânea bem como substituir o

próprio desejo de agir por uma ânsia e necessidade de penetrar às leis do movimento segundo as quais funcionam o terror. Nesse contexto, os seres humanos só podem ser executores ou vítimas da lei da natureza ou da história. Logo, o que o totalitarismo de fato necessita para guiar a conduta dos seus súditos “é um preparo para que cada um se ajuste igualmente bem ao papel de carrasco e ao papel de vítima” (ARENDR, 1989, p. 520). Essa preparação bilateral, que substitui o princípio de ação, é feita por uma *Ideologia* oficial.

Ideologias, na definição arendtiana, são sistemas de explicação de mundo na medida em que alegam ter descoberto uma forma de explicar todo o processo histórico - suas causas, mistérios, acontecimentos e sua direção futura – a partir de uma única ideia, tomada como premissa axiomática, da qual todo o resto é deduzido sem maiores relações com a experiência concreta e suas contingências. De forma sintética, ideologia é literalmente “a lógica de uma ideia” (ARENDR, 1989, p. 521). A ideologia trata o curso dos acontecimentos como se seguissem a mesma “lei” adotada na exposição lógica da sua “ideia” que, aplicada no processo histórico, pretende conhecer os segredos do passado, as complexidades do presente e as incertezas do futuro. Assim, o racismo e o comunismo são tomados como “chaves da história” (Idem, p. 522) e tais regimes derivam as diretrizes de ação dessas Ideologias, cuja legitimidade é garantida pela conformidade com a lei da evolução histórica ou natural.

A grande vantagem e atração dessa explicação lógico-ideológica, comenta Arendt, é que o movimento de dedução pode se emancipar das contradições e imprevisibilidades factuais, explicando-os todos como estágios de um só movimento coerente e idêntico. Desse modo, se podia criar toda uma linha de pensamento e forçá-la sobre a mente, uma vez que pressupõe que uma ideia é suficiente para explicar tudo no desenvolvimento da premissa, que nenhuma experiência ou acontecimento pode abalar ou refutar, posto que serão absorvidos no processo de dedução e coerência lógica. Essa lógica persuasiva como guia da ação e de justificação impregna toda a estrutura dos movimentos e governos totalitários (Cf. Arendt, 1989, p. 522).

A doutrinação ideológica e a propaganda totalitária, destaca a autora, tem um papel fundamental para mobilizar as massas na medida em que visa alienar e libertar os indivíduos de toda experiência factual da qual pudessem aprender algo novo. Cabe aos movimentos propaga-la sem cessar por todo o tecido social, cujas organizações funcionais realizam a sincronização ideológica de todos os tipos de grupos e de instituições sociais e a politização das áreas mais remotas (esporte, lazer, arte, educação etc.). É nesse esteio que o nazismo e o stalinismo atingem um grau de mobilização das massas qualitativamente novo em relação a qualquer regime autoritário ou despótico anterior, minando-lhes a lealdade e os critérios de comportamento para os subordinar aos princípios e aos imperativos ideológicos.

Uma vez que tenha estabelecido a sua premissa, o seu ponto de partida, a experiência já não interfere com o pensamento ideológico. Para essa emancipação da realidade, o pensamento ideológico oferece uma suposta “realidade mais verdadeira” que se esconde por trás de todas as coisas perceptíveis, que as domina a partir desse esconderijo e exige um “*sexto sentido*” para que possamos percebê-la (ARENDRT, 1989, p. 523). Tudo o que acontece é disposto e organizado logicamente sobre a ideia de *conspiração*, de tramas secretas onipresentes, e se procura sempre atribuir segundas intenções por de trás de cada ato político público, daí a ênfase na perseguição e vigilância constante. Esse *sexto sentido* é ensinado, sobretudo, nas instituições educacionais e na mídia de massa que os regimes totalitários detêm o monopólio. A ideologia totalitária, segundo Bobbio (1998, p. 1258) oferece uma explicação indiscutível do curso histórico, uma crítica radical da situação existente e uma orientação ainda mais radical para a sua transformação total.

Não basta, no entanto, ficar apenas no plano da doutrinação, o terror e todo aparato técnico é necessário para tornar e manter o mundo coerente a ferro e fogo, para dominar os seres humanos até que percam sua espontaneidade. É o terror que efetiva a transformação imediata do conteúdo ideológico em realidade viva no mundo e o submete às suas deduções por meio dos instrumentos da organização totalitária, cujo exemplo mais drástico são os campos de concentração e extermínio onde se prova que *tudo é possível*. Ao mesmo tempo a ideologia oficial justifica e dá as diretrizes de ação para o terror, são dois lados da mesma moeda.

A força coercitiva dessa lógica da ideologia, segundo Arendt, emana do nosso pavor à contradição bem como da contingência e imprevisibilidade do mundo factual e dissonante. A “tirania da lógica”, alienando os indivíduos da realidade, visa tolher e substituir a liberdade inerente ao pensamento e sua criticidade, isto é, a liberdade humana de mudar de opinião, que constitui um grande risco e enorme entrave à dominação total. Com efeito, o totalitarismo substitui o princípio de ação e mobiliza as massas por meio da compulsão do pensamento ideológico que impele as pessoas para frente e as engolfa em um processo sem fim. “Através dessa submissão, o indivíduo renuncia à sua liberdade interior, tal como renuncia à liberdade de movimento quando se curva a uma tirania externa” (ARENDRT, 1989, p. 525). Tal como o terror é necessário para que o nascimento de cada novo ser humano, com suas ações livres e espontâneas, não dê origem a um novo começo que imponha ao mundo a sua voz, também a força autocoerciva da lógica é mobilizada para que ninguém jamais comece a pensar — “e o pensamento, como a mais livre e a mais pura das atividades humanas, é exatamente o oposto do processo compulsório de dedução” (Idem, p. 526). O governo totalitário só se sente seguro na medida em que:

[...] pode mobilizar a própria força de vontade do homem para que ele se enquadre no mundo artificial e ideologicamente determinado,

afim de forçá-lo a mergulhar naquele gigantesco movimento da História ou da Natureza, que supostamente usa a humanidade como material, e que busca transformar a própria natureza humana (ARENDRT, 1989, p. 526).

Uma vez definido o *terror como essência e a ideologia como princípio de ação*, resta saber qual a *experiência humana comum* está na base e no solo de onde brotaram os regimes totalitários, para assim compreendermos a verdadeira natureza desses regimes. Conforme Arendt, o totalitarismo está baseado na *desolação* das massas, isto é, na experiência de absoluto não pertencimento ao mundo, de desarraigamento e superfluidade, que é uma das mais radicais e desesperadas experiências que o homem pode ter. A desolação difere, essencialmente, do isolamento e da solidão que são, por assim dizer, pré-totalitários. O isolamento como vimos, resulta da impotência, ou seja, da incapacidade de agir da esfera pública e ocorre quando os contatos políticos e as redes de comunicação entre os homens são tolhidas pela violência ditatorial ou tirânica. Porém nem todos os contatos entre os homens são interrompidos. Toda a esfera da vida privada, juntamente com a capacidade de sentir, de inventar e de pensar, permanece intacta. “Sabemos que o cinturão de ferro do terror total elimina o espaço para essa vida privada, e que a autocoerção da lógica totalitária destrói a capacidade humana de sentir e pensar tão seguramente como destrói a capacidade de agir”, e é isto que significa estar desolado (ARENDRT, 1989, p. 527).

Também a desolação não é solidão. Posso estar sozinho e isolado, isto é sem contato com outros e sem a capacidade de agir, e, ainda assim, não estar desolado, isto é, numa situação em que, como pessoa, me sinto completamente abandonado por toda companhia humana. Quando estou só, posso estar na companhia de mim mesmo e representar o mundo e os outros em sua pluralidade no pensamento, no diálogo do dois-em-um de que fala Arendt (1989, p. 528). Tal retirada, momentânea e voluntária do mundo, é necessária e até mesmo produtiva, como fica evidente na *vida contemplativa* do filósofo, do artista etc. O homem, porém, precisa da companhia dos outros para superar a natureza dual da solidão e se reconstituir como indivíduo. É a presença dos outros, em sua pluralidade, que nos confirma a realidade, nosso *senso comum* e nossa experiência de mundo, de modo a não ser abandonado por sua própria companhia. O que torna a solidão tão insuportável, segundo Arendt, é a perda do próprio eu, que pode realizar-se quando está a sós. Nessa situação:

O homem perde a confiança em si mesmo como parceiro dos próprios pensamentos, e perde aquela confiança elementar no mundo que é necessária para que se possam ter quaisquer experiências. O eu e o mundo, a capacidade de pensar e de sentir, perdem-se ao mesmo tempo (ARENDRT, 1989, p. 529).

Conclusão

Conforme Arendt, a desolação enquanto solo fértil para o terror e ideologia totalitários, tem íntima ligação com o desarraigamento e a superfluidade que atormentavam as massas modernas desde o começo da Revolução Industrial e se tornaram cruciais com o surgimento do imperialismo no fim do século passado e o subsequente colapso das instituições políticas e tradições sociais do nosso tempo. A sociedade de massa se consolida, sobretudo, com o processo de atomização social consecutiva à Primeira Guerra Mundial, ao desemprego e a inflação, os quais esmagaram todas as distinções de classe, aplainando, assim, o caminho do totalitarismo (Cf. ARENDT, 1989, p. 528). Vale dizer que o totalitarismo tanto brota quanto se aproveita dessa atmosfera da desolação das massas ao mesmo tempo em que a intensifica artificialmente por meio do terror e da ideologia, tornando-a produtiva a seus propósitos. “Não ter raízes significa não ter no mundo um lugar reconhecido e garantido pelos outros; ser supérfluo significa não pertencer ao mundo de forma alguma” (Ibidem, p. 528).

Na definição da autora, as massas são caracterizadas pelo seu enorme contingente, pela apatia, atomização, extremo individualismo e despolitização. Nenhum interesse comum, seja econômico, político ou social as agrega em um mundo comum. São pessoas que nunca se interessaram por questões públicas, nunca participaram da política ou se associaram a um partido. Convivem sem ter nada que os inter-relaciona. “A principal característica do homem massa não é a brutalidade nem a rudez, mas seu isolamento e a sua falta de relações sociais normais” (ARENDT, 1989, p. 367). Segundo Arendt, esse estranhamento físico e político e o desenraizamento espiritual e social, que ocorre sempre que os contatos humanos são cortados, vem aumentando diante das catástrofes de nosso tempo e se tornou a enfermidade de nossa época, a qual só pode conduzir ao desespero e ao desamparo humanos.

Para a pensadora alemã, é precisamente esse desespero das massas atomizadas desintegradas de um mundo comum e desprovidas de laços sociais normais que as predispõe à ideologia totalitária, na medida em que buscam encontrar alguma coerência e segurança no mundo fictício e logicamente justificado, oferecido pelo totalitarismo. Essa fuga da realidade para o pensamento ideológico (onde todos têm um lugar determinado pelo movimento e pelo partido) parece ser o último refúgio num mundo onde ninguém mais merece confiança e onde não se pode contar com coisa alguma e nem consigo mesmo. É justamente nessa situação de completo isolamento que a logicidade da ideologia se torna apelativa e o terror devastador, visto que sem nenhum contato com seus semelhantes ou possibilidade real de experiência, o indivíduo não tem mais nada a que possa recorrer a não ser às mais abstratas regras do raciocínio. A única capacidade do espírito humano que não precisa do eu nem dos outros e que independe da experiência, aponta a autora, é

precisamente a capacidade do raciocínio lógico, cuja premissa é aquilo que é evidente por si mesma. É a única verdade segura em que os seres humanos podem apoiar-se quando perdem a garantia mútua, que é o senso comum, de que necessitam para sentir, viver e encontrar o seu caminho num mundo comum.

Referências

ARENDR, H. Origens do totalitarismo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989

_____. Sobre a natureza do totalitarismo: uma tentativa de compreensão. In: Compreender. Formação, exílio e totalitarismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. p. 347-380.

BOBBIO, N. Dicionário de política. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.

SOUKI, N. Hannah Arendt e a banalidade do mal. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

Submissão: 25. 10. 2022 / Aceite: 30. 10. 2022

A religião na sociedade democrática segundo John Rawls

Religion in democratic society according to John Rawls

JOSÉ TARCIZO HENTZ¹

Resumo: O artigo apresenta a proposta de John Rawls para o problema da compatibilidade da religião na política. A resposta indicada por esta filosofia política ultrapassa a ideia meramente exclusivista ou inclusivista das ideias religiosas por acentuar o domínio político em torno da razão prática, garantindo, assim, a convivência das ideias plurais na razão pública. A objetividade do debate proposto aos cidadãos na esfera pública possibilita o diálogo político de todos com todos.

Palavras-chave: Rawls. Religião. Política.

Abstract: The article presents John Rawls' proposal for the problem of the compatibility of religion in politics. The answer indicated by this political philosophy goes beyond the merely exclusivist or inclusivist idea of religious ideas by accentuating the political domain around practical reason, thus guaranteeing the coexistence of plural ideas in public reason. The objectivity of the debate proposed to citizens in the public sphere enables the political dialogue of everyone with everyone.

Keywords: Rawls. Religion. Political

Introdução

Apesar do enfraquecimento do cristianismo tradicional cresce a reivindicação das ideias religiosas e abrangentes por espaço político no século 21, o que deixa os democratas cautelosos. Nesse cenário, é pertinente o pensamento do filósofo político norte americano John Rawls por oferecer uma resposta satisfatória para amenizar a tensão causada pelas ideias religiosas na sociedade democrática. Sua filosofia política ultrapassa a ideia meramente exclusivista ou inclusivista das ideias religiosas por acentuar o domínio político em torno da razão prática, garantindo, assim, a convivência das ideias plurais e o debate objetivo na esfera pública.

Esta convivência, para Rawls (2000b), tem por fundamento a ideia do consenso sobreposto, pelo qual os cidadãos assumem a razão pública como artifício de deliberação democrática orientados pela justiça como equidade. Ao exigir a tradução das ideias religiosas, o consenso sobreposto assume na razão pública um acento exclusivista para as ideias religiosas e abrangentes. Porém, a proposta rawlsiana em sua perspectiva liberal não exclui nenhum cidadão do processo

¹ Mestre em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGFIL), da Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS), Campus de Chapecó, na Linha de pesquisa de Ética e Filosofia Política. Licenciado em Filosofia pelo Centro Educacional de Brusque (1998), e graduado em Teologia e Pastoral pelo Instituto de Teologia e Pastoral de Passo Fundo (2002). Especializou-se em Ciências Sociais e Religiosas, na UNOESC (2010), em História da Ciência, na UFFS (2012) e em MBA, na Uninter (2018). Atua na Pastoral Paroquial da Paróquia São Daniel, em Seara, SC. E-mail: josetarcizohentz@gmail.com

político democrático e republicano. Assim garante-se também o acento inclusivista das ideias religiosas.

Aqui a pergunta essencial é: como cidadãos de diferentes doutrinas, como as religiosas, podem participar, assumir e endossar o acordo político sobre questões políticas fundamentais? (RAWLS, 2021). Problema que exige mais do que simplesmente buscar respostas objetivas que passam pela tradução das ideias religiosas em linguagem política para a razão pública. Trata-se, no pensamento de Rawls, de buscar elementos que justifiquem a concepção política de justiça como o mínimo social necessário para garantir a ativa participação de todos os cidadãos no processo político sem descaracterizá-lo.

Nas palavras do autor, a acomodação das ideias religiosas no espaço público por meio da razão pública se trata de um problema de justiça política e “[...] não de um problema sobre o bem supremo.” (RAWLS, 2000b, p. 33). Por isso o debate na razão pública deve ser pautado pela objetividade garantida pela razão prática. Essa objetividade se efetiva na compreensão rawlsiana de cidadão político que participa de um empreendimento cooperativo que é a sociedade e não apenas de um indivíduo com diferentes valores.

Tendo em vista esse quadro de discussões que o pensamento político de Rawls suscita, a respeito do ordenamento democrático, neste artigo parte-se da ideia de que o Estado democrático é laico e independente das ideias religiosas. Busca-se mostrar, a partir do pensamento rawlsiano, como esse ordenamento político, independente das ideias religiosas e abrangentes é capaz de criar as condições de uma sociedade liberal capaz de articular a pluralidade, sem interferir no sistema de crenças da sociedade.

O acordo político proposto por Rawls e a religião

O ordenamento liberal proposto por Rawls trata de um acordo político voluntário entre cidadãos livres e iguais. Esse acordo parece simples, mas envolve muito mais que uma ideia de imparcialidade, envolve também a ideia do consenso sobreposto e a ideia da razão pública. Trata-se de uma teoria filosófica ampla, possível de ser aplicada, que ressalta a necessidade da justificação das ideias na razão pública. O resultado possível da aplicação da concepção da justiça como equidade é a garantia de um processo político capaz de superar os conflitos entre as ideias abrangentes e religiosas. O limite dessa proposta de Rawls é ser ela aplicável apenas às democracias liberais; aliás, constata-se um forte acento ao regime constitucional, próprio da democracia dos Estados Unidos.

A eficiência procedimental da teoria rawlsiana resulta na objetiva neutralidade² em relação a pluralidade de ideias presentes na sociedade. Essa postura política neutra beneficia a todos, especialmente os adeptos dessas associações religiosas, pelo procedimentalismo da imparcialidade, iniciado na posição original.

Assim, se um regime constitucional tomar certas medidas para fortalecer as virtudes da tolerância e da confiança mútua, desencorajando, por exemplo, os vários tipos de discriminação religiosa e social (de formas coerentes com a liberdade de consciência e expressão), não se transforma por isso um Estado perfeccionista do tipo encontrado em Platão ou Aristóteles, nem estabelece uma religião específica, como nos Estados católicos e protestantes do início do período moderno. (RAWLS, 2000b, p. 243).

A tese de Rawls (2000b) é a de que a concepção política de justiça não exclui as ideias diferentes e dissonantes daquelas majoritárias na sociedade, apenas delimita e barra os dogmatismos e ideias de verdade no espaço da razão pública para garantir a governança democrática e justa. Cabe aos cidadãos adeptos de uma religião ou filosofia abrangente a humildade de aceitar o acordo em torno da concepção política de justiça como equidade e, assim, assumir o horizonte da razão pública, cujos princípios são a liberdade e da igualdade, para tratar das questões existenciais e coletivas.

Essa acomodação política da pluralidade é entendida pela justificação teórica da razão pública como adequada a uma cidadania que garanta a plena liberdade a todos, inclusive aos indivíduos religiosos.

A razão pública é entendida como o campo para o encontro das necessidades de uma sociedade representada pela pluralidade de ideias. Para acomodar essa pluralidade no espaço público, Rawls propõe inicialmente uma perspectiva exclusivista em *Uma Teoria da Justiça* (1971). No entanto, a teoria rawlsiana evoluiu com aprofundamentos no pensamento sem abandonar os fundamentos da teoria da justiça. O texto que mais sofreu alterações foi o da VI conferência de *O Liberalismo Político, e Ideia da razão pública revisitada*, onde as questões doutrinárias abrangentes e religiosas receberam um novo enfoque. Nesses textos, as ideias religiosas receberam a dignidade de [...] coexistir e cooperar de modo razoável e justo numa democracia constitucional [...]” (ARAUJO, 2011, p. 93). Assim a perspectiva exclusivista, de razão pública é então minimizada pela possibilidade inclusiva restritiva das ideias religiosas na razão pública.

² O próprio Rawls reconhece a dificuldade de expressar essa realidade com a palavra neutralidade, que pode ser distinguida como procedimental, da objetiva. A primeira é voltada a estrutura básica da sociedade e a objetiva visa garantir a liberdade de todos.

Foram os exemplos históricos, como os movimentos pelos direitos civis, e os exemplos de personalidades políticas, como Martin Luther King, que persuadiram Rawls nessa mudança. Constatou ainda que, nas questões práticas, a razão pública possibilita mais objetividade e entendimento. Porém, as verdades religiosas por sua natureza as vezes ultrapassam esta objetividade o que dificulta o entendimento.

Desse modo, a teoria rawlsiana mostra que não é possível justificar publicamente a religião como uma doutrina concernente a todos. Essa impossibilidade não se aplica a concepção política de justiça. Isso porque a noção de justiça é neutra diante das ideias religiosas e abrangentes, sem, contudo, deixar de ser procedimentalmente eficiente, garantindo a liberdade e a igualdade dos cidadãos e das instituições que compõem a sociedade.

A teoria rawlsiana imputa ao Estado o dever de garantir a liberdade religiosa e de culto sem, contudo, abrir mão de sua laicidade. Essa relação de autonomia beneficia o processo democrático e as religiões em si.

O acordo político e a perspectiva exclusivista e inclusivista da religião na razão pública

A teoria política de Rawls almeja o debate amplo entre os cidadãos. Nesse sentido, o consenso sobreposto e a razão pública, numa primeira análise indicam um acento exclusivista ao priorizar o aspecto político³. Nas palavras do autor: “Proponho que, na razão pública, as doutrinas abrangentes de verdade ou direito sejam substituídas por uma ideia do politicamente razoável dirigido aos cidadãos como cidadãos.” (RAWLS, 2021, p. 174). Essa afirmação não é apenas uma máxima razoável para possibilitar o debate, mas uma determinação que barra as ideias abrangentes e religiosas ou obriga sua tradução para o debate público.

Essa visão restritiva das ideias abrangentes e religiosas na razão pública visa preservar a imparcialidade desse fórum deliberativo. O aspecto restritivo evidencia que, em sua essência liberal, a concepção política de justiça não ataca ou crítica nenhuma ideia abrangente ou religiosa, “[...] exceto na medida em que essa doutrina seja incompatível com os elementos essenciais da razão pública e de uma sociedade política democrática.” (RAWLS, 2021, p. 174).

No ordenamento para essa restrição, as ideias puramente religiosas e abrangentes se encontram nos enunciados da justiça como equidade e seus princípios. Esse conjunto que constitui a concepção política de justiça possibilita o debate público e plural democraticamente. Essa é a lei legítima que precisa ser

³ Essa separação é uma interpretação do pensamento de Rawls, apenas para compreender a amplitude de sua teoria.

autenticada pela adesão pessoal dos cidadãos que assumiram o alcance do consenso sobreposto como uma ideia mais profunda que apenas um *modus vivendi*⁴.

Assim sendo, o consenso sobreposto, como acordo em torno da concepção política de justiça, não apenas garante a tolerância e a paz, mas uma cooperação de ideias em torno do justo, o que restringe politicamente as ideias universais garantindo a participação de todos na razão pública. O pacto configura-se como uma deliberação coletiva que resulta em cisão das pretensões meramente individuais e universais, possibilitando o ordenamento político de cidadãos pela razoabilidade do debate. Esse pacto se efetiva a partir da decisão pessoal de cada cidadão, pois não haverá estabilidade democrática adequada se os princípios constitucionais são aceitos apenas para garantir a liberdade religiosa, sem, em contrapartida, um comprometimento integral dos cidadãos com a justiça como equidade. Esse comprometimento integral é requerido de todos os cidadãos, mas, principalmente, dos grupos religiosos, pois a perda de terreno e influência desses grupos na esfera pública é pré-requisito para a garantia da liberdade e da igualdade na sociedade.

Além disso, a proposta rawlsiana é a de que aconteça uma plena e irrestrita aceitação da democracia deliberativa pela razão pública. Essa adesão à razão pública descarta a possibilidade de aceitá-la apenas condicionalmente, como nas situações em que os “[...] cidadãos estão preparados para resistir ou desobedecer a leis que julguem prejudiciais a suas posições.” (RAWLS, 2021, p. 197).

Pelo exercício democrático do consenso sobreposto renuncia-se às formas de rigidez conceitual, próprias de ideias religiosas e abrangentes, para que a concepção política de justiça prevaleça na efetivação da razão pública como uma lei legítima, a qual não atua como ideia abrangente ou moral. A confiança na razão pública precisa ser confirmada pela razoabilidade das ideias no debate público.

Essa forma de prevalência da razão pública é um procedimento político, e é justificada por exigir a coerência e imparcialidade dos cidadãos sem que precisem recorrer ou apelar a quaisquer valores morais ou religiosos. Por isso, as ideias religiosas apenas podem endossar e não orientar a razão pública. Assim, a razão pública tem a necessária imparcialidade para atuar como um fórum de legítima justiça nos casos pertinentes da sociedade que “[...] devem ser tratados de forma similar, e a igual oportunidade para as partes conflitantes apresentarem suas

⁴ Para defender sua filosofia política, que restringe as ideias religiosas, Rawls (2021) baseia-se nos conflitos históricos de cunho religioso. O conflito entre protestantes e católicos no século XVI e XVII, e o acordo de tolerância subsequente e seus desfechos foi um exemplo de *modus vivendi*, pois não se tratou de um pacto justo e amplo, como o que está em questão, mas tratou-se apenas de um acordo razoável e bom para evitar o flagelo da guerra. Nesses moldes, o papel da razão pública serve “[...] meramente para acalmar a divergência e encorajar a estabilidade social.” (RAWLS, 2021, p. 197).

reclamações.” (RAWLS, 2000b, p. 239). A finalidade da razão pública é garantir o respeito a todas as ideias presentes na sociedade democrática.

Embora não se espere que ninguém coloque em perigo a sua doutrina religiosa ou não religiosa, devemos todos renunciar para sempre à esperança de mudar a Constituição para estabelecer a nossa hegemonia religiosa ou de qualificar as nossas obrigações para assegurar a sua influência e sucesso. Conservar tais esperanças e objetivos seria incompatível com a ideia de liberdades básicas iguais para todos os cidadãos livres e iguais. (RAWLS, 2021, p. 198).

Sublinha-se que a recusa de toda hegemonia religiosa a partir da concepção política de justiça como equidade, visa garantir a liberdade de consciência e a conseqüente necessidade de tolerância às diferenças. Além disso, essa recusa significa a exclusão de todas as ideias que possam influenciar a Constituição a favor de uma ideia abrangente ou religiosa que poderia, no futuro, vir a limitar a ampla liberdade e igualdade garantida constitucionalmente a todos os cidadãos.

Além disso Rawls (2000b), defende esse acento exclusivista da razão pública na sua concepção política de justiça como equidade como um contraponto à força desarticuladora das ideias religiosas e abrangentes. Isso porque, além da imparcialidade, o núcleo da concepção política de justiça como equidade é a liberdade e a igualdade que, por vezes, entra em choque com as ideias abrangentes e religiosas.

A ideia exclusivista da razão pública toma como premissa a não conciliação das ideias religiosas e abrangentes com as demais ideias plurais que constituem o espaço público. Mesmo assim, esse acento visa conferir dignidade a todas as ideias como expressões da razão humana. Tal dignidade é atingida, não a partir de um decreto ou de uma lista de palavras proibidas, mas pelo processo político de uso da razão pública, que restringe todas as ideias que venham a limitar a justiça como equidade e, sobretudo, a liberdade e a igualdade das pessoas.

Anos mais tarde, em *O Liberalismo Político* (1993), Rawls manifesta a necessidade de mudança em sua tendência inicial de não aceitar a introdução dos termos doutrinários e abrangentes na razão pública, dada a capacidade destruturadora de consensos desses termos. A partir do debate acadêmico sobre os movimentos abolicionistas e sobre a luta pelos direitos civis, Rawls passou a admitir a necessidade de uma perspectiva inclusivista restritiva que possibilita a inclusão dos argumentos religiosos no debate público.

Devo muito a Amy Gutmann e Lawrence Solum pela discussão e pela correspondência sobre esses limites. No início, eu me inclinava pelo que chamo de ‘visão exclusiva’; eles me persuadiram que essa visão era restritiva demais, como mostra o exemplo dos abolicionistas (que é de Solum) e de Martin Luther King Jr. Ainda

não me ocupei por completo das complexidades dessa questão da maneira indicada na correspondência com eles. (RAWLS, 2000b, p. 289).

A razão pública, nessa nova perspectiva, possibilita uma visão ampla da cultura política do Estado, garantindo a inclusão das doutrinas abrangentes e religiosas sem renunciar às restrições a elas impostas pela concepção de justiça como equidade. Em outros termos, essas doutrinas podem ser introduzidas na razão pública “[...] contanto que sejam apresentadas, no devido tempo, razões políticas adequadas – e não razões dadas unicamente por doutrinas abrangentes.” (RAWLS, 2021, p. 200).

A partir dessa mudança de perspectiva, nota-se um contraste entre a razão pública, que garante o diálogo de todos entre si, e as razões não-públicas, presentes na cultura de fundo, onde não há possibilidade de acordo duradouro. Na cultura de fundo, as religiões podem elaborar e exigir de seus adeptos os dogmas do seu grupo religioso. Tal exigência não é possível na sociedade, pois, do contrário, poderia reacender conflitos religiosos historicamente superados. A finalidade dessa restrição, da cultura de fundo, no âmbito mais amplo da sociedade é garantir “[...] a estabilidade da sociedade bem-ordenada, a civilidade e a mútua confiança entre os cidadãos.” (REICH, 2017, p. 88).

Percebe-se ainda que, para Rawls (2021), existe apenas uma razão pública orientada pela justiça como equidade, em contraste com a cultura de fundo, na qual cada associação ou Igreja pode ter sua razão não-pública. Essas razões não-públicas expressam as ideias de bem dos seus grupos. Quando expostas na razão pública, essas ideias de bem tornam aparentes as diferenças e os conflitos, colocando na ordem do dia a necessidade de um ordenamento pela concepção política de justiça como equidade. Por isso, a razão pública, pela sua cultura política, serve como um filtro para que prevaleça a razoabilidade diante das diferenças das ideias divergentes na esfera pública.

Então, sob certas condições, Rawls (2021) defende a possibilidade e a necessidade de acolher ideias religiosas e abrangentes na razão pública. Para realizar esse acolhimento, primeiramente, é necessário considerar o *proviso* rawlsiano, do acordo em torno da justiça como equidade e seus princípios. Nesses termos procedimentais, pode-se debater uma ideia religiosa na razão pública sem o estabelecimento prévio de regras. Essa é uma das características da razão pública que a diferencia da razão não-pública das religiões, pois esta última já tem previamente estabelecidos seus cânones. Na razão pública é o conjunto da concepção política de justiça, traduzido na cultura democrática de uma época e contexto, que orientará o debate público. Este requer razoabilidade e bom senso para a compreensão das ideias religiosas.

Numa perspectiva liberal, seria incoerência vedar a entrada das ideias abrangentes e religiosas na cultura pública, “[...] contanto que o *proviso* seja

cumprido, não mude a natureza e o conteúdo da justificativa na própria razão pública.” (RAWLS, 2021, p. 201). Então, a inclusão das ideias religiosas e abrangentes na esfera pública não passa pela comprovação da lógica dessas doutrinas, mas pela sua sujeição ao debate, à apreciação racional e pela exigência de que essas doutrinas e ideias demonstrem claramente e de modo razoável seus pontos de vista.

A perspectiva inclusivista do liberalismo rawlsiano possibilita a participação e o conhecimento mútuo dos cidadãos e das suas doutrinas. Ao mesmo tempo, essa perspectiva exige que todos também conheçam e adiram ao ideal democrático da razão pública; o conheçam pelas razões certas e não por razões não-públicas, as quais poderiam limitar a participação de todos. Aqui, há um claro acento liberal que valoriza todas as demandas sociais, inclusive as religiosas, para o debate público (RAWLS, 2021). Sua efetivação requer dos cidadãos, inclusive dos adeptos de doutrinas abrangentes e religiosas, aceitarem o acordo, um compromisso com a democracia constitucional aberta a todos os cidadãos.

Compreende-se que os cidadãos religiosos, apesar de manifestarem seu compromisso com o acordo político, não podem negar suas raízes e convicções religiosas. Mas pela força procedimental da razão pública e pelo compromisso constitucional orientado pela justiça como equidade, essas convenções pessoais subjacentes não irão prevalecer. Para ilustrar a importância da integração das diferenças, Rawls (2021) cita dois exemplos.

O primeiro é o apoio público às escolas mantidas por igrejas, comprometidas com a educação dos cidadãos. Em Rawls (2021), é sensato que os responsáveis pelas escolas mantidas por igrejas mantenham suas doutrinas em suas escolas. Mas, ao se dirigir à sociedade é necessário que expliquem suas posições com razões políticas. Outro exemplo foram os movimentos abolicionistas e sua militância por direitos civis a partir de questões práticas, de valores constitucionais fundamentais. Esses movimentos tinham ideias com forte acento religioso, mas encontraram amparo político na sociedade da época. Com isso, constata-se a característica inclusivista da razão pública, capaz de unir as diferenças no debate de questões objetivas ligadas à vida dos cidadãos.

A perspectiva inclusivista não significa uniformizar, mas possibilitar a liberdade e a igualdade garantindo a valorização das diferenças, que podem ser conhecidas e expressadas na razão pública. Nos dois casos citados acima o *proviso* foi cumprido mesmo que tenham enfatizado as raízes religiosas das suas doutrinas. O ponto de convergência foi a ação prática que resultou em valores constitucionais básicos “[...] como eles mesmos afirmavam – e, portanto, sustentavam concepções razoáveis de justiça política.” (RAWLS, 2021, p. 202).

A introdução das ideias abrangentes e religiosas na razão pública não passa apenas pela validade racional e lógica dos seus raciocínios, mas, sobretudo, pela

discussão pública dirigida aos outros de forma razoável. “O raciocínio público almeja a justificativa pública.” (RAWLS, 2021, p. 203). Isso requer o dever da civilidade na apresentação desses argumentos no debate público. Não há problema em cada um apresentar suas ideias a partir de doutrinas religiosas e abrangentes, contanto que não exijam que os outros as compartilhem. É importante que cada um que apresentou sua ideia religiosa manifeste seu compromisso constitucional com a justiça, que poderá ser endossada pelas ideias particulares. “Dessa maneira, os cidadãos que sustentam doutrinas diferentes são tranquilizados, e isso fortalece os vínculos de amizade cívica.” (RAWLS, 2021, p. 204).

Enfim, a perspectiva inclusivista e restritiva da razão pública visa garantir a liberdade e a igualdade dos cidadãos e das suas associações. Por isso, a razão pública deve ser o eco das situações humanas e sociais com civilidade, conforme os princípios democráticos. A razão pública precisa ser sincera e sem manipulações. Seus participantes, a partir de suas necessidades e raízes, precisam explicar detalhadamente suas intenções bem como ouvir as dos outros da mesma forma com razoabilidade. Desse modo, poderão esclarecer as próprias incompreensões e as dos outros de forma civilizada sem pretensões de verdades universais⁵.

Portanto, as ideias religiosas e abrangentes têm o papel de endossar a razão pública. Esse papel é a expressão máxima do princípio da liberdade estendido a todos os cidadãos. “Ao endossar um regime democrático constitucional, uma doutrina religiosa pode dizer que esses são os limites postos por Deus à nossa liberdade.” (RAWLS, 2021, p. 227). Nesses termos, a aceitação de uma democracia constitucional razoável “[...] constitui a única forma de assegurar equitativamente a liberdade de seus aderentes de forma consistente com as liberdades iguais dos outros cidadãos livres e iguais razoáveis.” (RAWLS, 2014, p. 187).

Dessa forma, esse acento inclusivista das ideias religiosas na razão pública, mesmo que seja de forma restrita, garante a liberdade e possibilita o debate como expressão da pluralidade de doutrinas presentes na sociedade de forma imparcial e justa. A razão pública é restritiva porque recusa as ideias religiosas toda vez que elas universalizam verdades. A validação da universalização de verdades resultaria na desestruturação da razão pública e da democracia.

A religião e a razão prática na razão pública

Como as respostas são insatisfatórias a partir do acento exclusivista ou inclusivista da razão pública, busca-se agora uma análise a partir da razão prática rawlsiana. Em meio a pluralidade de ideias não bastam apenas as regras de inclusão ou exclusão das ideias religiosas garantido pelo consenso sobreposto. Essa releitura

⁵ Quanto ao tema do funcionamento da razão pública seria pertinente um aprofundamento da teoria rawlsiana na perspectiva cética, que garante a imparcialidade, mas não a neutralidade. Cf. FRANCO, D. O método de esquiwa rawlsiano como consenso cético. *Rev. Brasileira de Filosofia do Direito*. Maranhão, v. 3, n. 2, p. 75 – 90, jul/dez. 2017.

da obra rawlsiana visa apontar para a importância da objetividade do debate para possibilitar o entendimento político na razão pública.

Para Rawls (2000b), as diferentes doutrinas e os conflitos resultantes surgem não só a partir de interesses pessoais, mas também porque os indivíduos veem o mundo político segundo um ponto de vista limitado. Consequentemente a pluralidade é um produto natural da “[...] razão prática livre, no contexto de instituições livres.” (RAWLS, 2000b, p. 80). Desse modo a pluralidade não pode ser entendida como uma infelicidade na vida humana, mas deve ser interpretada a partir de uma razão prática e objetiva e ser elo de entendimento na razão pública.

Ao evocar a definição rawlsiana da razão prática, faz-se referência a razão para a ação, ou seja, a razão política de cidadãos que agem democraticamente para resolver seus problemas na razão pública (2000b). Primeiramente, essa definição inclui as concepções de sociedade e de cidadão, bem como do papel público dos princípios de justiça, que constituem os eixos fundantes da razão prática.

No processo democrático, não só é aplicada uma razão prática, como também ela é necessária diante do contexto no qual as questões e problemas práticos surgem. Além disso, a ideia da razão prática inclui a ideia da natureza do estado e da cooperação social, assentada em cidadãos livres e iguais que possuem papéis diferentes e desiguais, com destaque na diferenciação dos adeptos de uma cultura e religião.

A fim de dar respostas objetivas ao problema do entendimento em meio a pluralidade acirrada pela força das ideias religiosas na esfera pública a primeira e mais importante ideia de uma razão prática é a compreensão do Estado laico. Essa característica garante a separação entre as Igrejas e o Estado para que todos os cidadãos possam endossar o processo democrático com vistas ao pluralismo razoável⁶. Essa característica laica e neutra do Estado é bem objetiva, prática e fácil de ser observada e se fundamenta em duas ideias distintas: a primeira é que o justo não deriva do bem; a segunda é que a separação entre religião e Estado faz bem a ambos.

Na concepção política de justiça, o justo é vislumbrado pelo procedimento político que contrasta com um critério independente e já determinado, como acontece para alcançar o bem. Nesse processo político e prático, as ideias distintas do razoável e do racional constituem as partes determinantes nas ações políticas dos cidadãos. Essas noções são inseparáveis, mas apenas enquanto diferenciação pelas suas peculiaridades, o racional possibilita uma concepção de bem e o razoável possibilita uma concepção de justiça como equidade. Por determinação de uma

⁶ A ideia rawlsiana de Estado laico vem aprimorar a liberdade religiosa como uma opção dos indivíduos e não atributo estatal, como proclamou a Revolução Francesa (1789).

doutrina religiosa, elas podem divergir, mesmo sendo racionais e razoáveis, pelo seu enfoque no bem.

Na razão pública, diferentemente da razão não-pública, “[...] o equilíbrio de valores políticos de um cidadão deve ser razoável, e um equilíbrio que possa ser considerado razoável pelos outros cidadãos; mas nem todos os equilíbrios razoáveis são iguais.” (RAWLS, 2000b, p. 294). Essa é uma das razões pelas quais as doutrinas religiosas e abrangentes entram constantemente em choque. Elas não apresentam uma sustentação forte dos seus valores políticos de forma razoável.

Desse modo, a neutralidade estatal nas questões religiosas e abrangentes é a forma mais apropriada para garantir a justiça como equidade e a cooperação dos cidadãos e das associações. Para ilustrar o problema da ausência dessa neutralidade, basta lembrar as guerras religiosas geradas pela busca da verdade. Segundo Rawls:

Durante as guerras religiosas, as pessoas não tinham dúvidas sobre a natureza do bem supremo, ou sobre a fundamentação da obrigação moral na lei divina. Julgavam saber essas coisas com a certeza da fé, pois aqui sua teologia moral lhes dava orientação completa. O problema, na verdade, era: como é possível a convivência de pessoas de diferentes convicções religiosas? Qual poderia ser a base da tolerância religiosa? Para muitos, não havia base nenhuma, pois esta implicaria aceitar heresias em relação a pontos fundamentais, bem como a calamidade decorrente da falta de unidade religiosa. Até os mais antigos defensores da tolerância viam a divisão do cristianismo como um desastre, embora um desastre que tinha de ser aceito, uma vez que a alternativa seria uma interminável guerra civil por motivos religiosos. (RAWLS, 2000b, pp. 31-32).

A garantia do Estado laico no horizonte ético também é importante porque não despreza as concepções abstratas e subjetivas. Mas, ao mesmo tempo, o objetivo prático desta concepção de Estado é o de possibilitar relações interpessoais que garantam a cooperação social, e não a busca do bem ou uma salvação além da vida, como ditam os cânones das religiões. No Estado laico, o elemento substancial e primordial é a vida concreta das pessoas orientada por ideias políticas. Por outro lado, essa orientação não significa a exclusão do elemento religioso da sociedade e da vida privada das pessoas.

A existência de um Estado laico não significa a defesa de uma razão secular,⁷ mas a restrição das razões com moral dominante, que podem ser de ordem religiosa ou secular. Desse modo, a não interferência pública nas questões religiosas

⁷ Grosso modo, razão secular significa uma razão inteligível e racional que não dependem normativamente da existência de Deus. Definição que para Rawls é ambígua pela dificuldade em consolidar uma razão puramente política, na pluralidade democrática. Por isso, o liberalismo político em questão encara todos os argumentos da mesma maneira e lhes confere uma dignidade a partir da ideia da liberdade e da igualdade.

possibilita, sem barganhas, a livre organização dessas denominações e, sobretudo, possibilita não fazer eco às intransponíveis diferenças existentes nesses grupos.

Pela sua natureza racional, as ideias religiosas se norteiam geralmente a partir das ideias de bem que se tornam irreconciliáveis no ambiente público e plural. No entanto, a tese rawlsiana é a de que os conflitos entre democracias e entre as próprias doutrinas religiosas razoáveis “[...] são grandemente mitigados e contidos dentro dos limites dos princípios razoáveis de justiça em uma sociedade democrática constitucional.” (RAWLS, 2021, p. 230).

Nessa dinâmica, ressalta-se que o surgimento do Estado laico passou a evitar esses graves conflitos religiosos ao longo da história humana. Além disso, a separação entre Igreja e Estado “[...] protege a religião do Estado e o Estado da religião, protege os cidadãos das suas igrejas e um cidadão do outro.” (RAWLS, 2021, p. 218). A garantia do respeito mútuo é um direito básico do cidadão livre e uma obrigação do Estado. É dever do Estado garantir a liberdade dos indivíduos de mudarem a própria crença, assim como aceitar a apostasia como um direito natural dos cidadãos.

Um exemplo de Estado que conserva essa liberdade são os Estados Unidos, onde existe ampla aceitação religiosa e as religiões foram protegidas do Estado, sem que nenhuma delas dominasse sobre as outras nem sobre o poder político. Nesse sentido, Rawls (2021) cita o estudo de Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, cujo um dos tópicos é o declínio religioso vivido pela Europa por causa da união íntima entre os poderes da religião e do mundo ao longo da sua história do cristianismo.

Ao discutir ‘As principais razões que tornam a religião poderosa na América’, Tocqueville diz que os sacerdotes católicos ‘todos pensavam que a principal razão para o calmo domínio da religião no país era a completa separação de Igreja e Estado. Não tenho nenhuma hesitação em afirmar que ao longo de toda a minha estadia na América não encontrei ninguém, leigo ou clérigo, que não concordasse com isso’. (RAWLS, 2021, p. 219).

Na revisão histórica da tradição religiosa ocidental constata-se que: “Um zelo perseguidor tem sido a grande maldição da religião cristã.” (RAWLS, 2021, pp. 218-219). Basta lembrar que houve, no século IV, a conversão do Imperador Romano Constantino ao cristianismo, que buscava a expansão do Império. Com essa mudança o cristianismo passa de perseguido a perseguidor dos hereges ao longo da história.

O Império caiu, mas a barbárie de conflitos e perseguições persistiu, com destaque à Inquisição e à Reforma Protestante, que passou a compartilhar o dilema dos conflitos em sua expansão. No cristianismo católico, esse flagelo começou a

mudar oficialmente⁸ com o Concílio Vaticano II, que passou a comprometer-se com a liberdade religiosa. Porém, essas decisões de cúpula não chegaram plenamente à base, onde persistem as profundas diferenças e incompreensões.

Garantida a separação entre religião e Estado, como ideia base para as demais, ressalta-se a necessidade da clareza no diálogo e no procedimento político como segunda ideia fundamental da razão prática para o debate na razão pública. O Estado e a religião são dois campos de atuação bem distintos. O primeiro possui uma razão pública que é geral e o segundo, uma não-pública, que é particular e própria de cada comunidade religiosa. Isso requer respeito às diferentes razões e, especialmente, clareza no procedimento político no âmbito de encontro das diferenças que acontece na razão pública. Mas cabe, de modo especial, às razões não-públicas a clareza de poder situar-se e se articular na razão pública. Entre as razões particulares não haverá consenso apenas na razão pública, onde se constitui um terreno comum para a predominância da razoabilidade adquirida pelo domínio político.

Essa clareza, no palco comum, entre a razão pública e as não-públicas pode, para Rawls (2021), ser facilitada quando as religiões adotam uma ética centralizada na comunidade, onde seja necessário enfatizar relações apropriadas ao diálogo e à convivência. Constata-se, em Rawls, certa prioridade às questões objetivas e de proximidade, que possibilitam o diálogo claro e o entendimento político.⁹ Essa terceira ideia da razão prática afasta a razão pública de éticas transcendentais e religiosas, bem como da simples busca do bem, aproximando-a da busca da justiça.

O enfoque na justiça requer o estabelecimento de formas claras e objetivas no diálogo das relações interpessoais e democráticas, o que supõe respeito com as demais doutrinas compreensivas presentes na sociedade. A clareza no debate e compartilhamento das ideias serve como um imperativo da razão pública em torno dos valores “[...] dos quais deve ser buscada a coesão social, sem embargo de que as inclinações e interesses particulares ou de grupos possam manifestar-se livremente.” (RAWLS, 2000b, p. 8).

⁸ Na prática, ainda há muitos conflitos, sobretudo, a partir do surgimento de novas ramificações religiosas no cristianismo.

⁹ Rawls, em dezembro de 1942, na sua monografia da graduação, descreve um tipo de Ética Teológica que centraliza a comunidade. A pesquisa foi intitulada como: *Uma breve investigação sobre o significado de pecado e fé: uma interpretação baseada no conceito de comunidade*. Nesse trabalho, Rawls deu ênfase às relações humanas, “[...] onde essas formam um nexos, de modo que a relação com qualquer pessoa ressoa em relação com os outros, incluindo Deus e o mundo. Este, em sua essência, é uma comunidade de criadores, de criados e tem Deus como sua fonte. No entanto, as relações pessoais podem ser positivas ou negativas: incluem o ódio, o amor, a inveja e o egoísmo, bem como a comunhão entre as pessoas da comunidade. É por causa disso que a ética e a religião devem estar preocupadas não com a busca do bem, mas com o estabelecimento da forma adequada de relações interpessoais. Nessa perspectiva, a ética adequada é aquela que enfatiza a relação de pessoa para pessoa e, finalmente, com Deus.” (LIMA, 2020, p. 48).

A necessidade da clareza no diálogo público remete a quarta ideia entendida como um desafio as religiões de terem doutrinas compreensivas e evitarem ideias sectárias e inatingíveis, de modo a permitir aos seus adeptos participarem do debate público. Evitasse com isso as características sectárias das religiões que não fazem bem a elas nem a sociedade democrática. O liberalismo proposto por Rawls aponta para o problema do isolamento de diferentes grupos em torno de suas ideias de forma sectária na sociedade, prejudicando, assim, a convivência democrática da pluralidade de ideias. Nesse sentido, faz-se necessário lembrar que as diferentes doutrinas religiosas razoáveis possuem sua legitimidade por serem expressões de existências e compreensões históricas dos seus adeptos.

A concepção política de justiça como equidade garante a liberdade e convida cada uma dessas doutrinas a cooperarem, se adequando à razão pública. As religiões precisam expressar suas demandas de forma clara e de acordo com a razão pública. Elas precisam entender o contexto e serem entendidas no que toca a razão pública, pois o liberalismo político possibilita ampla participação e debate, mas não coabita com a coação e a intolerância.

A quinta ideia fundamental para uma razão prática é a abordagem procedimental que se caracteriza pela imparcialidade na razão pública. A razão pública não é depositária em si da justiça, apenas oferece um procedimento com destaque à liberdade e à igualdade, de forma imparcial, o que torna possível buscar a justiça como equidade pela deliberação política. A razão pública oferece um procedimento equitativo e todos estão convidados, como num jogo, a lançar suas ideias e, nessa discussão, deliberar de forma imparcial sobre as questões consideradas necessárias.

Que exista um bem político e social desse tipo não é mais misterioso que os membros de uma orquestra, ou os jogadores de um time, ou mesmo dos dois times num jogo, sentirem prazer em sua atividade e um certo orgulho (apropriado) por um bom desempenho, ou por um bom jogo, algo de que gostarão de se lembrar. Não há dúvida de que as condições necessárias são mais difíceis de satisfazer à medida que as sociedades crescem e a distância social entre os cidadãos aumenta, mas essas diferenças, por maiores e por mais inibidoras que sejam, não afetam o princípio psicológico envolvido na obtenção do bem da justiça numa sociedade política bem-ordenada. (RAWLS, 2000b, p. 253).

Essa dinâmica do jogo democrático orientado por um procedimento imparcial se aplica a todos os cidadãos e não apenas aos agentes públicos. Portanto, o ideal procedimental caracterizado pela imparcialidade da razão pública não só é aplicado aos gestores e juízes públicos, mas aos cidadãos comuns que, pela sua cidadania, edificam a sociedade como um empreendimento cooperativo.

A sexta ideia importante para a razão prática é a constatação da incompatibilidade da hegemonia de uma doutrina religiosa na sociedade com a condição de cidadãos livres e iguais. Essa incompatibilidade completa a ideia do Estado laico e é verificada porque o liberalismo político rawlsiano confere a cada cidadão igual liberdade na razão pública. Por essa condição, eles podem adotar razões não-públicas em suas vidas privadas, como doutrinas e ideias abrangente que os submetem a uma autoridade religiosa ou a outro modelo, conforme sua consciência.

No entanto, na razão pública é necessário o respeito às diferenças e o direito igual à liberdade. “Isso porque, quando um consenso sobreposto sustenta a concepção política, essa concepção não é vista como incompatível com os valores religiosos, filosóficos e morais básicos.” (RAWLS, 2000b, p. 204). Então, as ideias religiosas podem endossar a concepção política de justiça, sem que esse endossamento signifique a hegemonia de doutrinas ou uma moral. A tese de Rawls é de que a prevalência de ideias políticas na razão pública possibilita a diminuição dos “[...] conflitos graves com outros valores.” (RAWLS, 2019, p. 204).

A afirmação da incompatibilidade da predominância de uma doutrina religiosa na razão pública não significa uma contraposição às afirmações desta ou daquela doutrina religiosa. Pelo contrário, somente a concepção política de justiça como equidade possibilita a igual liberdade para todos na esfera pública. Também não se pode afirmar que os valores políticos na razão pública são exclusivamente “[...] mais importantes que outros valores, e que é por isso que estes últimos são superados pelos primeiros.” (RAWLS, 2000b, p. 204).

Além dessas ideias práticas apresentadas, que possibilitam a aplicação da concepção política de justiça no espaço deliberativo da razão pública e aproximam a religião desse espaço deliberativo, poderiam ser citadas outras. Exemplo disso é a ideia de pessoa como cidadão de bom senso e a ideia da estrutura democrática que não permite coação ou cooptação, apenas a deliberação democrática. Certo é que a resposta política não é simples, mas Rawls pode ser definido como um inclusivista restrito, ou melhor, como um proponente de uma perspectiva inclusivista restritiva de razão pública.

É notório que a dignidade de todas as ideias e doutrinas possuem respaldo no liberalismo político de Rawls. Para possibilitar esse processo, são necessárias as devidas restrições às religiões e doutrinas abrangentes com a finalidade de não desestabilizar o processo político. Portanto, pelo consenso sobreposto na razão pública acontece a articulação e a busca da justiça nesse conjunto de mecanismos executado pela razão prática. Cabe às doutrinas abrangentes, que acentuam as ideias de bem e a verdade, acatar esse processo deliberativo e prático da razão pública.

Considerações finais

Considerando a filosofia política de John Rawls, com destaque à obra *Uma Teoria da Justiça*, pode-se afirmar que suas obras “[...] representaram um verdadeiro divisor de águas na história do pensamento contemporâneo.” (GARGARELLA, 2008, p. XIII). Mesmo não tratando exclusivamente da questão religiosa, o pensamento rawlsiano contribui para esse debate e para o estabelecimento de um pacto de convivência com a pluralidade, possibilitando a complementariedade democraticamente. O mal-estar democrático que se acentuou atualmente no mundo não pode significar uma volta ao passado com apelos universalistas e religiosos, mas deve ser um alerta para a necessidade de elevação das virtudes políticas de convivência com as diferenças.

A tese rawlsiana insere a religião no multiculturalismo, cuja importância é a de expressar as diversas demandas das necessidades humanas. Com a legitimação do multiculturalismo, incentiva-se a convivência das diferentes doutrinas no processo político a partir da razão pública.

A viabilidade do pacto de convivência das diferenças, inclusive das ideias religiosas em torno da concepção política de justiça como equidade, proposto por Rawls, tem como núcleo um domínio político que realça as demais ideias oriundas do multiculturalismo contemporâneo como valores dignos de análise política, sem desqualificá-las como valores inferiores.

O pacto político proposto por Rawls possibilita que as demais ideias presentes na sociedade, inclusive as religiosas, participem da deliberação política conforme critérios da razão pública. Cabe aos cidadãos, às associações e às religiões que constituem a sociedade exercer sua liberdade e estabelecer as relações razoáveis a fim de defender suas necessidades com justificativas políticas claras.

O liberalismo político rawlsiano busca estabelecer relações e debates congruentes com os valores políticos estabelecidos pela estrutura básica e as normas constitucionais, evitando com isso os conflitos intransponíveis na razão pública. Isso porque “[...] nenhuma doutrina abrangente é apropriada enquanto concepção política para um regime constitucional.” (RAWLS, 2000b, p. 181).

Esse acento político e objetivo da concepção política de justiça de Rawls inclui todos os que aceitam essa dinâmica democrática, inclusive as questões oriundas da fé, mas faz com que as ideias puramente doutrinárias e religiosas fiquem fora do debate público. As barreiras colocadas especialmente pela razão pública às ideias religiosas e abrangentes visam possibilitar acordos livres e democráticos.

Cabe então à religião e aos demais adeptos de ideias abrangentes a humildade de aceitar o consenso em torno da justiça como equidade e assumir o horizonte da razão pública, a partir das questões existenciais e coletivas nos termos da liberdade e da igualdade. Essas ideias e doutrinas necessitam, no entanto, ser traduzidas de forma adequada para o debate na razão pública, facilitado pela razão prática. Em

nome da democracia, é necessário manter e desenvolver a capacidade da coexistência com as ideias plurais, para nas divergências fortalecer as instituições democráticas da sociedade.

Fica clara, então, a importância que Rawls confere ao Estado laico e independente das ideias religiosas, mas não antirreligioso. Essa importância decorre da necessidade de liberdade de manifestação de todas as ideias em uma sociedade liberal politicamente ordenada. Essa legitimidade política do Estado é conquistada pela sua neutralidade diante das questões doutrinárias, o que irá beneficiar os próprios adeptos dessas associações religiosas pela análise procedimental da posição original.

Portanto, em vistas da busca da convivência democrática das doutrinas religiosas e das ideias abrangentes na sociedade, fica evidente a pertinência da teoria rawlsiana e a necessidade de reforçar as virtudes políticas e o regime constitucional, garantindo a razoabilidade do processo político. As ideias religiosas até podem endossar esse processo político, desde que sejam justificadas politicamente de forma não apenas racional, mas razoável.

Para o bem da democracia, essas ideias devem preferencialmente ocupar seu espaço próprio, o foro íntimo da individualidade e das associações que compõem a sociedade e sua cultura de fundo. Para isso, é necessário fortalecer o regime político e constitucional a fim de garantir os direitos básicos, sobretudo, a igualdade e a liberdade de todos. Cabe ao Estado ser neutro nas questões religiosas e abrangentes através da acentuação do domínio político na esfera pública.

Referências

ARAÚJO, L. B. L. “John Rawls e a visão inclusivista da razão pública”. In: *Rev. Fil. Dissertatio*, Pelotas, nº 34, pp. 91-105, 2011. Disponível em: <<https://periodicos.ufpel.edu.br>> Acesso em: 30 out. 2020.

_____. “Razão pública e pós-secularismo: apontamentos para o debate”. In: *Ethic@*, Florianópolis v. 8, n. 3, pp. 155 - 173 Maio/2009. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ethic/article>> Acesso em: 23 out. 2020.

BAILEY, T. & GENTILE, V. (Orgs.). *Rawls and religion*. Nova York, Columbia University Press, 2015.

COITINHO, D. *Justiça e coerência: ensaios sobre John Rawls*. São Paulo: Loyola, 2014.

LIMA, E. M. G. M. “John Rawls: a questão da religião e a razão prática”. In: *Griot. Revista de Filosofia*, Amargosa – BA, v. 20, n. 1, pp. 39-50, 2020. Disponível em: <<https://www3.ufrb.edu.br/seer/index.php/griot/article/view/1250>> Acesso em: 30 out. 2021.

PRUSAK, B. “Uma Entrevista com John Rawls”. In: *Commonweal Magazine*, set. 1998. Disponível em: <<https://www.commonwealmagazine.org/interview-john-rawls>> Acesso em: 18 set. 2021.

RAWLS, J. *Justiça e democracia*. Tradução: Irene A. Paternot. São Paulo: Martins Fontes, 2000a.

_____. *O liberalismo político*. Tradução: Dinah de Abreu Azevedo. 2 ed. São Paulo: Ática, 2000b.

_____. *Justiça como equidade: uma reformulação*. Tradução: Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. *A lei dos povos e a ideia de razão pública revisada*. Tradução Paulo Barcelos. Lisboa: edições 70, 2014.

_____. *Uma teoria da justiça*. Tradução Jussara Simões. São Paulo: Martins Fontes, 2016.

Submissão: 23. 12. 2022 / Aceite: 10. 01. 202

Sobre a autonomia: um estudo acerca da liberdade de espírito

About autonomy: a study on freedom of spirit

VITOR LEANDRO KAIZER¹

Resumo: O presente trabalho trata-se de um esforço investigativo acerca da autonomia ou, como queira, da chamada “liberdade de espírito”. Empreendeu-se tal propósito partindo da hipótese comum de que “forças ocultas” — porque são desconhecidas — obstruem o acesso e o exercício da autonomia, mesmo sabendo-se de todas as vantagens que residem nesta e das desvantagens que sua ausência implica. Ao longo do texto, porém, o conceito de autonomia é aclarado, cedendo espaço a proficuas discussões acerca da *inteligência* (voûç — *razão, mente*), a partir das quais se encontrou determinada correspondência desta com um sentido inerente ao modo de ser mais próprio do homem enquanto ente *dotado* de razão. Por essas vias, chegou-se à constatação de que a inteligência, que dispõe o ser-livre do homem, é a potência que mais bem o caracteriza como homem; de maneira que a efetivação ou não da liberdade de espírito corresponde, exclusivamente, a um *modo de ser* do homem. Tal modo, aliás, por tratar-se unicamente da maneira como o homem, isto é, esse ente dotado de razão, exige de si mesmo a sua satisfação; conseqüentemente, por corresponder à essência de ‘homem’ em sua natureza e movimentos originários, tal modo de ser, dizia-se, consiste em percorrer as veredas de um caminho a que todo *humano* tem acesso por direito.

Palavras-chave: Filosofia. Ontologia. Autonomia. Inteligência.

Abstract: The present paper is an investigative effort concerning autonomy or, as we would like to call it, the so-called “freedom of spirit”. This purpose was undertaken starting from the common hypothesis that “hidden forces” — because they are unknown — obstruct the access to and the exercise of autonomy, even though we know all the advantages that reside in it and the disadvantages that its absence implies. Throughout the text, however, the concept of autonomy is clarified, giving way to fruitful discussions about *intelligence* (voûç — *reason, mind*), from which a certain correspondence was found with a sense inherent to human's way of being as an entity *endowed* with reason. In these ways, it was concluded that intelligence, that determines the free-being of the human, is the power that best characterizes him as human; in such a way that the realization or not of freedom of spirit corresponds exclusively to a *way of being* of human. Such a way, by the way, is only about the way the human, that is, this being endowed with reason, demands from himself his own satisfaction; consequently, by corresponding to the essence of 'human' in his nature and original movements, such a way of being, it was said, consists in walking the paths of a path to which every *human* being has access by right.

Keywords: Philosophy. Ontology. Autonomy. Intelligence.

¹ Licenciado em Música pelo Instituto Superior de Educação Ivoti (ISEI), em 2017 e Graduando em Filosofia pela UFPel. É Professor de Música no Município de Estância Velha-RS. Mestre em Filosofia pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS), em 2020. Atualmente, doutorando em Filosofia nessa mesma universidade. E-mail: vlkaizer@hotmail.com

“O espírito só alcança sua verdade na medida em que se encontra a si mesmo no dilaceramento absoluto” (HEGEL, 2014, p. 41).

As forças opositoras ao logro da autonomia de consciência e ao seu exercício — como vigor e aplicação efetiva da independência espiritual —, quando analisadas cuidadosamente, mostram-se como algo mais que simples “forças opositoras”, como se costuma de modo corrente entender e expressar tal fenômeno. Porque a liberdade de e em espírito trata-se — ao mesmo tempo em que é discursiva e vaidosamente cobiçada pela comunidade² — do desferimento de um golpe que põe fim, ainda que parcialmente, a uma sistematização robusta e massiva e, ademais, decreta nulos tanto a falácia por liberdade quanto os discursos que lhe fazem oposição, os quais constituem o enredo da vida em comunidade; por tais circunstâncias hostis à liberdade espiritual, o preço exigido para a conquista da autonomia excede sobremaneira qualquer *disposição comum* e *boa vontade* que se tenha para alcançá-la. Pois, justamente por desferir um golpe mortal ao aí consolidado em comum, a saber, ao que institui e mantém a unanimidade do inconsciente coletivo na falácia moral (pois é só discurso *para os outros*) e indução ao “que pensar” (e não *como pensar*), em resumo: porque é praticamente o caminho inverso daquilo que visa justificar a falta de autonomia e de criatividade que caracteriza tal unidade comum, qualquer ação (ou inclusive inação) que possa dar a entender *autenticidade* e *autonomia* é interpretada imediatamente como um verdadeiro atentado ao bem comum, ou seja: à manutenção da comunidade enquanto rebanho e à vacuidade do existir individual de seus membros; de modo que *disposição comum* e *boa vontade* não são, pois, o bastante para se transpor a falta de liberdade espiritual: — exige-se algo mais.

Não seria uma surpresa tão grande contar entre aquelas “forças” que fazem oposição ao se distinguir do comum — enquanto efetivação de um estado de autoconsciência e independência espiritual — certos condicionamentos que, à primeira vista, não dizem respeito a nenhum modo de pensar exclusivo ou exclusivista, através do qual “autonomia” e “liberdade” seriam, assim, supostamente acessíveis. Em primeiro lugar: é compreensível a maneira como se pressupõe que a liberdade de espírito, sustentáculo da autonomia, seja mero “distinguir-se em pensamentos”, isto é, um “modo peculiar de pensar”, pois o modo de pensar é, justamente, um dos aspectos em maior relevo a expor a diferença entre indivíduos “livres” e “não livres”. Mas esse é um pré-juízo grave que encontra seu suporte em consequências lógicas.³ Por ser *autônomo* e *livre*, a liberdade em que consiste o livre

² Por ‘comunidade’, entenda-se sempre aquela “unidade” em cuja constituição comum há indivíduos carentes de autonomia (no preciso sentido que se está tratando de evidenciar aqui).

³ É totalmente consequente a especulação que aponta a liberdade de pensar como fruto de um *modo de pensar*; pois é evidente que a formulação de um pensamento qualquer, seja ele resultado de um pensar dito “não livre”, seja de um pensar dito “livre”, *exige* lógica. Mas, porque a liberdade consiste precisamente num *livre acesso* à razão, o problema disso tudo está na redução da liberdade à simples *lógica formal*, isto é: a um “modo de pensar”.

pensar precede a lógica por meio da qual diferentes modos de pensar são possíveis. Assim, antes de se cogitar um modo peculiar — e querer imputar a ele o “segredo da soberania espiritual” —, deve-se ter em conta *quem pensa*: — eis aí o “calcanhar de Aquiles” da comunidade. Em segundo lugar: se o que promovesse a liberdade de pensar fosse propriamente um “pensar libertador” (e aqui novamente um “modo de pensar”), então o acesso à posse da autonomia estaria impedido pelo estado de aprisionamento em que a consciência ora se encontra; — isto seria o mesmo que exigir, a fim de se conceder a liberdade a um prisioneiro, que ele primeiramente deixasse de ser prisioneiro: ora, ser prisioneiro *é a condição determinante* de seu estado de não liberdade. Com efeito, derivar a liberdade de pensamento de um “modo livre de pensar” incide num erro tautológico.

Então, a pergunta norteadora a esta investigação deve ser, precisamente, “em que consiste liberdade de pensamento?” Tem-se aí um problema extremamente grave, persistente e, é claro, atual a ser tratado. Com a finalidade de encontrar respostas, devem-se considerar preliminarmente algumas outras questões decisivas: “o que mantém os membros da comunidade firmes em sua aderência mútua e, concomitantemente, esvaziados de si mesmos?”, “o que — muito embora contrariando os desejos insaciáveis de liberdade dos indivíduos — é visto antes como sua garantia de bem-estar individual e, simultaneamente, é o que garante a manutenção do estado de consciência ali vigente?”

O que é designado com o termo ‘massa’ é uma coisa que, como fenômeno, se comporta como uma torrente impetuosa em constantes fluxos, ebulições e movimentos multidirecionais e de incalculáveis proporções, — é sem sentido e imprevisível, onde ninguém é autor de nada e nenhum fato consolidado pode ser presumido a partir da intenção que lhe pôs em curso. O comportamento da massa é a exemplificação mais clara e precisa do termo ‘ilógico’. Não obstante seja um conglomerado de indivíduos em perpétuas disputas, tais indivíduos que integram a chamada “massa” são precisamente os únicos responsáveis pelo estado caótico dessa mesma comunidade e zelam, ademais, por sua preservação; é isto, justamente, o que explica o comportar-se como massa de cada membro — e a sua consequente dependência espiritual.

O comum na comunidade é o pensar comum, e, desta maneira, também um agir comum; e isto não contradiz o que foi dito logo acima: que a massa se comporta caoticamente. Pois, por “pensar comum”, não se pretende aqui designar “pensamentos comuns”, como “pensamentos concebidos com fins generosos” etc., mas, antes, retratar uma incapacidade geral de seus membros de pensar vinculado à razão, ou seja, de consultar à razão e exercer independência. Com efeito, muito embora ao pensar comum aí vigente seja-lhe, obviamente, permitido pensar (isto é, conceber) o diverso — e as possibilidades que aí se apresentam são infinitas —,

ainda assim será uma pensar inautêntico, pois é privado da substância que conferem autenticidade.

Com a finalidade de entender em que reside tal problema da não liberdade, é oportuna a elucidação que Hegel faz, em sua *Fenomenologia do espírito*, sobre o conceito de ‘verdadeiro’ — não como correção de um enunciado, isto é, de coerência entre a coisa pensada e seus predicados, mas em termos “processuais”.

[...] A substância viva é o ser, que na verdade é *sujeito*, ou — o que significa o mesmo — que é na verdade efetivo, mas só na medida em que é o movimento do pôr-se-a-si-mesmo, ou a mediação consigo mesmo do tornar-se outro. [...]. Só essa igualdade *se reinstaurando*, ou só a reflexão em si mesmo no seu ser-Outro, é que são o verdadeiro; e não uma unidade *originária* enquanto tal, ou uma unidade *imediata* enquanto tal (HEGEL, 2014, p. 32, grifos do autor).

A verdade não existe: — isto quer dizer unicamente que a verdade não é uma “coisa existente”. Ora, o vocábulo ‘existir’ provém do latim *existere*, palavra cujo prefixo *ex-* designa aquilo que “está fora”, “para fora” ou “à frente”, e o radical *sistere* indica o ato de “suster”; de modo que com esta palavra visa-se designar aquilo que, de algum modo, “se sustém fora (de seu princípio)”. Na realidade, o que sustém uma coisa qualquer que aí está é o fato de ela ter, mesmo nestas condições, um “ponto de apoio” no ser. Tal suporte é precisamente a essência, a “coisidade” que a coisa carrega em seu âmago, o elo entre o físico e o metafísico. A essência da coisa é o elemento que lhe media o seu estar no mundo, como existente, e o seu participar ou refletir o ser que ela é, do qual ela provém e sobre o qual ela vigora como coisa aí *sendo* e não somente “aí *estando*”. Enfim, não é correto afirmar a verdade como sendo “um algo”: seja uma coisa, seja a essência dessa coisa, seja o seu ser; o verdadeiro não é uma unidade imediata (que aí está) nem uma unidade originária (que sustenta o aí estar). A verdade é, isto sim, o instaurar-se do ser no ente e do ente, de volta, no ser. A verdade é o movimento de encontrar-se consigo mesmo no outro; é o vigorar do *ser* que se estendeu até o *outro* instituindo a *si mesmo* naquele diferente, no *outro* — que passa, assim, a ser-lhe um igual. Devido a isso é que se diz e com razão: “esta coisa que aí está (que existe) é — por exemplo — um homem e permanecerá existindo enquanto sua presença atender às exigências de ser *homem de fato*”.

Se a verdade é, pois, o movimento de encontrar-se a si mesmo no outro, então a verdade está interligada àquilo que se chama ‘autenticidade’: a capacidade de ser si mesmo (inclusive em circunstâncias adversas). E aqui se adentra com maior precisão ao problema da autonomia do pensar.

Por autenticidade ou pensar autêntico, entende-se aquele pensar que provém do próprio pensador; é o pensar de quem exige de si mesmo, com dureza e

disciplina, o *porquê* de seu pensar, o *fim* e os *meios* para a resolução de determinado conflito; é um pensar ponderado que abrange uma amplidão de possibilidades a serem levadas em conta, e que está, sobretudo, compenetrado não nos *tópoi* do pensamento, mas nas *propriedades* que cada pensamento, que é único, lhe oferece. Nele, o verdadeiro é justamente aquilo que vem a ser *no processo* do pensar, a saber: um processo estabelecido em meio à busca pela autoidentificação — de quem pensa naquilo que é pensado. É assim como a verdade *vem a ser* — não precisamente porque a verdade seja o pensado, mas porque o processo de pensar está comprometido com o autodescobrimento de quem pensa, e o pensamento aí concebido, por sua vez, assinalado por tal inscrição. — “O verdadeiro é o vir-a-ser de si mesmo, o círculo que pressupõe seu fim como sua meta, que o [si mesmo] tem como princípio e que só é efetivo mediante sua atualização e seu fim” (HEGEL, 2014, p. 32-33).

O seu oposto, o pensar inautêntico, é assim designado não por carecer de novidade ou por estar, eventualmente, revestido com fórmulas antiquadas, com lugares-comuns do pensamento, mas por ser um pensar que se efetua como pensar o que o outro pensaria. Há uma negligência de identidade nesse processo. Conquanto seja um pensar negligente para com quem propriamente pensa, e que, aliás, persiste e ganha consistência apesar do desprezo e da irresponsabilidade para com o *eu mesmo* que pensa, tal pensar se instaura como *diferença*. E “pensar diferente” não significa, nesse caso, o elogiável ato de *pensar a diferença*, a diversidade ou de não pensar prontamente o óbvio. Com tal expressão pretende-se, antes, destacar uma falha essencial: a diferença que se impõe, velada e restritivamente, entre *pensador* e *pensamento*.

O *pensamento* é o produto imediato do pensar; *quem pensa* é o produtor, pois traz o pensado à existência (ex-sistência). Assumido como resultado do ato de pensar, o pensamento é assim o produto de um processo interno um tanto complexo. Entretanto, o pensamento pode, desse modo, ser entendido ou como um ente que *veio a ser*, ou como um não existente que foi *aduzido à existência*, — mas sempre *por meio do pensar*; tanto faz como se queira dizer isto, o importante é reconhecer o pensamento como dependente do pensar. Já o pensador é quem pensa; é quem, ao pensar, torna factível uma possibilidade que permanecia adormecida em si mesma como “potência para”. Como produtor desse ente chamado ‘pensamento’, o pensador “infla” o seu *si mesmo* no pensado; é o autor do pensamento, e isto, não por ter sobre ele alguma autoridade concedida por vias legais ou consolidada pelo consentimento comum — mas pelo *fato* de tê-lo conduzido à existência e, principalmente, pelo *fato* de o pensamento ser justamente o seu reflexo.

Apesar de ser um existente, um pensamento é, em si só, carente de vida. Um pensamento não é nem *tem* um ser próprio — por mais que se diga que tenha “vida própria”. Pois um pensamento não é capaz de se autogerar; necessita de um

pensador, e, como pensamento, tão somente reflete este pensador. Nesse sentido, trata-se de um ente que traz à superfície perspectivas, aspectos, contornos ou, dito de outro modo, traços de seu autor.⁴ Com efeito, a autoridade do autor sobre o pensamento consiste naquilo que de *próprio* e *seu* reluz no pensado enquanto pensamento mesmo (isto é, não enquanto enunciação do pensado).

Fica explicitado, assim, que o pensar inautêntico é um pensar que se institui como um processo de pensar ancorado e, ademais, restringido a uma suposição preconceituosa, a qual consiste em pensar o que o *outro* pensaria. Nele, o *outro* — em relação ao *eu* que pensa — não é a diferença a ser pensada e assenhoreada através da razão identificadora, isto é, da razão que, compreendendo-o, torna o *outro* um *si*. No processo inautêntico de pensar, o *outro* não é o objeto tomado pelo pensamento nem é aquilo que conduz o pensador ao ato de pensar; tampouco é um pensar que leva em conta a alteridade ou as possibilidades diversas que se apresentam ao pensar, ganhando assim dignidade e nobreza. Mas, ao contrário, o *outro* é simplesmente uma forma de efetivação do pensar que exclui ao pensador — ao *eu mesmo* que pensa — a sua autonomia; ou seja, é um processo que persevera na anulação da identidade do pensador. Ora, pensar a partir de uma suspensão de quem verdadeiramente move o pensamento, e, nesse processo, gerencia e determina o ato de pensar segundo uma igualdade *consigo mesmo*, significa por um lado (1) uma indiferença entre o *si* que pensa e o *outro* que é pensado; indiferença que, aliás, disfarça-se como “benevolência para com o outro”, “ânimo de alteridade”, “empatia” etc., conquistando assim certa legitimidade e aprovação geral *extrínsecas*; mas, sobretudo, significa (2) que não há absolutamente nada de essencial pensado aí, isto é, não há razão; é puro pensamento vazio, pois está destituído da verdade (processual) implementadora do verdadeiro, — por mais que esteja repleto de intencionalidades, como mais à frente será demonstrado.

A partir dessas considerações, salta à vista um fato fundamental e decisivo:

O bem-conhecido em geral, justamente por ser *bem-conhecido*, não é *reconhecido*. É o modo mais habitual de enganar-se e de enganar os outros: pressupor no conhecimento algo como já conhecido e deixá-lo tal como está. Um saber desses, com todo o vaivém de palavras, não sai do lugar — sem saber como isso lhe sucede (HEGEL, 2014, p. 40, grifos do autor).

O suposto bem conhecido pensamento é resultado de um processo, este sim, bem instaurado e sedimentado de *ocultação de intencionalidades*. Urge que se visualize com clareza como se dá, portanto, o movimento do pensar a fim de se compreender o porquê de tal processo de autoengano.

⁴ Considere-se também a contingência à que está sujeito um pensamento no que toca à sua correta expressão: a elocução de um pensamento nunca é igual ao pensamento mesmo.

O *si* que pensa o *outro* o pensa a partir de um comum a ambos.⁵ A igualdade que há na relação do pensar está, pois, precisamente no *si*, que pensa o *outro*, e no *outro*, que é pensado pelo *si*. Ora, para o *outro*, o *eu* que lhe pensa é um *outro*; isto indica que o *outro* toma-lhe também como um *outro*, pois também lhe pensa a partir da unidade de *si mesmo*. Só que do ponto de vista do *si mesmo* que era há pouco pensado pelo *outro*, a relação se inverte: aquele que era visto como sendo o *si mesmo* em relação ao *outro* é agora um *outro* em relação ao *si*; através da mudança de perspectivas, modificou-se também o ponto de partida para a identificação da relação *si/outro*. Por conseguinte, o *eu* é *si* em relação a *si mesmo* e *outro* em relação a *outro* que não o seu *eu*; do mesmo modo, o *outro* é *si* em relação ao seu *eu* e *outro* em relação a qualquer *outro eu*. Logo, ser *si* e ser *outro* é o comum que permeia e instaura o movimento do pensar, ainda que o pensar não seja, propriamente, nem um nem outro, mas a potência desse instaurar: — pensar é um distender-se sobre que aproxima o desconhecido (o *outro*) ao conhecido (o *si*). Com efeito, se pensar é um ato próprio da inteligência que dissipa a diferença aí contida, então inteligir significa tornar o *outro* inteligível o fazendo um *si* — a saber, um *conhecido*. E, ainda, se tornar o *outro* inteligível é somente possível através do estender-se do *si mesmo* até o *outro*, então inteligir também significará promover a irrupção de um *outro* dentro do *si*, que não mais será, absolutamente, o mesmo *si* de antes. Assim, *si* e *outro* são momentos que se dissolvem no movimento do pensar enquanto efetivação da inteligência, a qual não é um nem outro, mas justamente o elemento que torna possível a ambos. — A inteligência é o que permanece incólume.

111

Entretanto, pensar *a partir de* um *outro*, e aí vigorar em detrimento do *si* que pensa — e que, porquanto é *si*, está identificado com aquela potência inerente de *ser razão* —, não é levar em conta a circularidade que viabiliza o pensamento como um produto da razão. Quando o pensar não se efetiva a partir de uma unidade *consigo mesmo*; se ele não se reconhece como sendo *si mesmo* pensando o *outro*, então esse pensar se instala e persiste numa ruptura entre o sujeito dotado de intelecto (o sujeito pensante) e a razão que legitima e confere razoabilidade ao aí pensado.⁶ E pensar a partir de um *outro* — é tornar-se um *outro* em relação a *si mesmo*. Eis aí o problema. Esse problema indica um fato decisivo na humanidade como um todo e um retraimento do ser no interior do homem, não por causa de um “retraimento” do ser propriamente dito, mas, sim, devido à autoalienação do homem.

⁵ Para esse argumento, entenda-se o “outro” como um ente racional. A exposição, em geral, talvez possa aplicar-se à relação entre entes percipientes irracionais, mas, de qualquer modo, não é precisamente o caso aqui perseguido.

⁶ O uso do termo ‘razoabilidade’, aqui empregado, refere-se não ao sentido contingencial, de algo pensado ser passível ou não de possuir razão, mas, definitivamente, à qualidade de ter ou não vínculo essencial com a razão.

‘Alienação’, ou ‘alheação’, é um termo que designa a ocorrência de uma “concessão a outro”, seja consciente, seja inconscientemente, de algo que pertence devidamente a alguém. Esse algo, porém, é sempre uma *coisa*: um patrimônio ou um direito. Ao se falar de autoalienação, no entanto, está-se fazendo referência a uma concessão a outro daquilo que não é propriamente uma coisa qualquer. O prefixo ‘auto-’ indica “aquilo que é próprio”, que “pertence a si mesmo” e a mais ninguém. Ora, o que o homem de fato possui? e que, ao ser o seu possuidor, o distingue de outras espécies animais e, inclusive, dos demais homens, pois o torna único? — A inteligência. A alienação daquilo que é exclusivamente próprio do indivíduo, ou seja, a autoalienação, é, com efeito, o comprometimento mais comprometedor a que um homem possa estar sujeito. Porque designa justamente a alienação daquilo que constitui o homem *como homem*, ou seja, da essência humana do homem, que é precisamente *ser homem*, a autoalienação é a mais grave ocorrência que esse ente poderia sofrer em seu existir.

Enquanto homem massa, o indivíduo toma a si mesmo como outro e, perseguindo-o, espera nele encontrar a satisfação de si. Tal homem não vê em si mesmo o sentido de ser o que ele é. Pensar a partir de outro, não pensar por si mesmo nem requerer de si razoabilidade, é mais que um modo de falseamento da liberdade de pensar — pois o intelecto engendra e produz tudo que lhe for requerido também de maneira “autônoma” em relação à razão (— exemplos disto: *sectarismo político, religioso, fanatismos, armas de destruição em massa, bombas atômicas...*) —: indica uma falha. É sobre essa falha do “pensar inautêntico” que uma sociedade de massa⁷ se faz plausível, se instaura e preserva. Mas por que razão ocorre tal fenômeno de cisão entre intelecto pensante e razão?

Em primeiro lugar, convém reforçar o entendimento de que a inversão *si outro* implica ao ato de pensar a consequência desastrosa de se trazer à existência uma aberração: — um ente produzido como consequência de uma falsa relação entre pensador e sua identidade. A causa fundamental disso está — como se viu — em que o pensador não toma a si mesmo como autor do pensamento: pensa em detrimento de quem ele essencialmente é (— “O que o outro pensaria nesse caso?”). Nunca se será capaz, talvez, de considerar o outro na essencialidade de seu si mesmo; o que se pode dele pensar é sempre perspectivístico. O outro é, sob vários aspectos, plurívoco. Não obstante, o que se pode fazer, e é justo que assim se faça, é lançar-se a um esforço de pensar autenticamente o *outro* a partir de *si*; isto é, não o tomando forçosamente como sendo *meu si* particular, mas conhecendo e aperfeiçoando a íntima relação *inteligência/si* através da qual a inteligência é reconhecida em sua identidade *consigo mesma*, que é puramente *ser inteligência livre*. É assim como o *outro* pode ser, por fim, libertado de *ter de ser também outro*

⁷ Entenda-se sempre o sentido de “massa” como alusão à dependência espiritual. Nesse sentido, note-se como até mesmo um único indivíduo pode corresponder àquele conceito.

em relação a *si*; pois o autorreconhecimento que a inteligência faz em *si*, ao se perceber como inteligência e, portanto, livre, conduz o homem a reconhecer imediatamente a liberdade própria e também a de todas as outras essências em suas naturezas particulares.

Em segundo lugar, no tocante à investigação do porquê desse fenômeno — que é o engano de todos os enganos —, é assaz pertinente chamar a atenção a um fato decisivo. O que alguém ganharia tomando a *si* mesmo, e, aparentemente, de maneira desinteressada, como um *outro*? Isso é, por que razão alguém abriria mão de sua identidade consigo mesmo, se é justamente nessa relação em que reside o sentido de seu ser? A resposta a tal questão preliminar requer ainda uma investigação que viabilize uma inteligência mais ampla do que é a razão, ou seja, o que é a inteligência; pois somente através de uma compreensão mais precisa acerca dessa substância é que será possível verificar do que a inteligência é capaz e quais vantagens, por ventura, poderiam estar sendo visualizadas naquela renúncia. Ademais, ao se responder a tal questionamento prévio, estar-se-á também preparando a formulação de uma pergunta decisiva, que intencionalmente não foi estruturada ainda, mas que questionará justamente aquilo que principia este texto, a saber, “o que impede a liberdade de espírito”.

Martin Heidegger é esclarecedor ao propor uma investigação do problema do pensar, assertando do seguinte modo: «o que quer dizer pensar é algo que se nos revela se nós mesmos pensamos. Para que um tal tentame seja bem-sucedido é preciso que nos disponhamos a aprender a pensar» (2012, p. 111). Deve-se procurar o acesso a tais respostas aqui perseguidas examinando o pensar através do próprio pensar. O mover-se da inteligência como pensar é, em sua perfeição, um processo que concerne somente à espécie humana. O homem é, por excelência, o animal que pensa — melhor dito: que *pode* pensar. Enquanto processo, portanto, o ato de pensar requer um ente capacitado a tal efetivação. E o pensamento é a realização da potência do pensar.

O homem é, no entanto, visto como o ente que pode pensar. E isso com razão, pois o homem é o ser vivo racional. A razão, porém, a *ratio*, desdobra-se em pensamentos. Enquanto ser vivo racional, o homem, desde que queira, precisa poder pensar. Mas talvez o homem queira pensar e não possa. Em última instância, com este querer-pensar o homem quer demais e, por isso, pode de menos (HEIDEGGER, 2012, p. 111).

Entre a potência e o ato há um elemento intermediário que não é, pois, nem a capacidade de pensar nem o pensamento pensado. Situado entre a inteligência e o inteligido, tal elemento mediador, que em seu labor raciocinante se constitui como requerente daquela potência — e, portanto, de uma possibilidade muito distante — é, decisivamente, o *homem*. Dessa sorte, ao pensar, o homem torna efetivo o

extraordinário que em seu interior dormitava enquanto mera potência para pensar. Conforme Heráclito (2017, p. 101), «é dado a todos os homens conhecer-se a si mesmos e pensar» — o que não exclui o fato determinante de que tal viabilidade lhes seja facultada em forma de “potência para tal”. A posse de fato dessa atribuição humana, enquanto potência, é contingente, pois pode ou não ser requerida pelo homem. Todavia, uma coisa ainda é certa: “a morada do homem, o extraordinário” (2017, p. 103).

Capitulam-se os momentos do pensar, enquanto processo de requerimento à inteligência, com isto, de autorequerimento, da seguinte maneira:

O homem pode pensar à medida que tem a possibilidade para tal. Tal ser-possível, porém, ainda não nos garante que o possamos. Pois ser na possibilidade de algo quer dizer: permitir que algo, segundo seu próprio modo de ser, venha para junto de nós; resguardar insistentemente tal permissão. Sempre podemos somente isso para o qual temos gosto — isso a que se é afeiçoado, à medida que o acolhemos. Verdadeiramente só gostamos do que, previamente e a partir de si mesmo, dá gosto. E nos dá gosto em nosso próprio ser à medida que tende para isso. Através desta tendência, reivindica-se nosso próprio modo de ser. A tendência é conselheira (HEIDEGGER, 2012, p. 111).

Pela expressão “homem interiorizado” pretende-se, assim, assinalar o indivíduo e sua busca por si mesmo; busca essa que, ademais, traz a marca de insistência, de permanência na evocação do evocado, que é precisamente aquele modo de ser mais próprio do homem. É, pois, nessa tendência de buscar a si mesmo que o homem (interiorizado) reivindica a sua morada mais íntima. Ora, a morada do homem não se encontra na ordem do ordinário, naquilo que meramente satisfaz suas necessidades subsistenciais. Tudo aquilo que atende à *subsistência* humana pertence, igualmente, a uma gama de necessidades indispensáveis, que proveem seu estar aí existencial, mas que, no entanto, dizem respeito estritamente àquele estrato mais subsidiário do estar aí: o conservar-se corporalmente. Em contrapartida àquelas condições que atendem à posse de seu *ser* aí, nas condições anteriormente aludidas o homem simplesmente *está* aí.⁸ Por isso, a morada do *homem* que vigora no sentido mais pleno de seu conceito é o extraordinário. O homem que não se estabelece em sua morada interior, na qual vige a possibilidade da inteligência, torna-se para si mesmo um diferente.

Ao permitirem o autoencobrimento da consciência de *si*, através do qual o homem se faz um diferente para si mesmo, «do *Logos* com quem sempre lidam se afastam, e por isso as coisas que encontram lhes parecem estranhas» (HERÁCLITO,

⁸ A propósito das línguas germânicas, o verbo ‘ser’ não é, definitivamente, sinônimo do verbo ‘estar’: *sein/sein* (alemão), *be/be* (inglês), *være/være* (dinamarquês), *zijn/zijn* (holandês), dentre outras.

2017, p. 91). Ora, persistindo como um desconhecido a si mesmo, o homem não necessariamente deixa de usufruir de sua faculdade intelectual, mas, necessariamente, impede que essa vigore em unidade com o λόγος heraclitiano; — dele afastando-se, tudo se lhes torna estranho, isto é, “sem compreensão: ouvindo, parecem surdos, o dito lhes atesta: presentes estão ausentes” (2017, p. 79). Porquanto permaneça dissociado de sua unidade primacial, o homem se comportará em relação à sua mente de maneira semelhante ao gato em relação à própria cauda: um brinquedo das circunstâncias e uma vítima de si mesmo. Em compensação, quando atuando em unidade *consigo mesmo* pensa o *outro* — seja esse outro um ente que pensa ou um ente privado de razão —, produz-se um movimento em que o sujeito do pensar coloca-se à espera de *si mesmo* tornando-se, assim, objeto de *si mesmo*, que é aquele privilégio humano da razão. Portanto, integrado à inteligência, ao *logos*, sujeito pensante e objeto pensado dissolvem-se em suas individualidades para formarem, junto ao imutável ponto de partida, uma *unidade*. — “Auscultando, não a mim [que penso], mas [a]o *Logos* [que a tudo reúne], é sábio concordar que tudo é um” (2017, p. 83): tanto o ente que pensa faz-se *uno* quanto o ente pensado é compreendido também em sua unidade essencial naquela integração.

Com efeito, a razão é δύναμις (potência) do pensar; o pensamento, a seu turno, ἐνέργεια (ato) da razão. Entre um extremo e outro está um elemento intermediário, que pode realizar a efetivação da razão. Mas esse elemento não é nem razão nem ainda pensamento. Esse meio termo, que aqui se designa como movimento do pensar, é ἐντελέχεια (atualização, efetivação) daquela potência; efetivação que é possível e se dá justamente no intelecto *humano*. Isso não significa, note-se bem, que por esse fato a razão em toda a sua potencialidade se faça presente em todo e qualquer pensar: — há muita coisa repleta de intelecto que, não obstante, carece de razão. — Deve-se, inclusive, levar em consideração a questão de se a potência de razão que há no humano não consiste unicamente em ele ter as condições para tanto precisamente *no* intelecto (otimizadamente desenvolvido para tanto), diferentemente dos animais que contam somente, dir-se-ia, com “princípios” não desenvolvidos.

Talvez tenha sido por reflexões como essas que Gottfried Leibniz, em *Discurso de metafísica*, chega à concepção de que “[...] toda substância porta, de certa forma, o caráter da sabedoria infinita e da onipotência de Deus, e o imita tanto quanto ela disso seja suscetível” (2019, p. 21).⁹ Essa asserção indica — dando azo à investigação aqui objetivada — que a excelência e a perfeição do homem incidem essencialmente no tornar efetivo aquilo de que ele está dotado. Ser homem, no sentido mais próprio e autêntico, não significa aqui simplesmente ser da espécie ‘homem’, mas, antes, implementar seu estar aí, enquanto homem, com as potências que lhe são pertinentes. Tal movimento de fazer-se quem se é, assim compreendido, indica a

⁹ Cf. também o § 48 de *A monadologia*, do mesmo autor.

inevitável busca heraclitiana pelo *si mesmo* e a necessidade de uma interiorização até a essência fundante desse que aí está. E é essa interiorização que, como caminho, reconduz o homem à sua unidade. Em *A monadologia*, Leibniz chama essa unidade primordial de ‘mônada’, e indica: “a Mônada [...] não é senão uma substância simples, que entra nos compostos”. “É necessário que haja muitas substâncias simples, visto que há compostos; pois o composto outra coisa não é que um amontoado ou *aggregatum* dos simples” (2009, p. 25). O modo como o filósofo descreve essa substância simples e a introduz na composição de todas as demais substâncias (compostas) é claro e viável, ainda que o método sintético-dedutivo que emprega seja contestável. Deve-se notar, contudo, que tais substâncias simples, as mônadas, são partículas imateriais (posto que são *simples*) e inteligentes, que se orientam através de dois princípios: a *faculdade perceptiva* e a *faculdade apetitiva* (2009, p. 27 *et seq.*). É isso, justamente, que convém levar em conta aqui; pois se as mônadas, sendo imateriais, comportam-se inteligentemente, então podem ser apreciáveis e sugestivas a este estudo as considerações de Leibniz acerca delas.

Perceber (e, em alguns casos especiais, *aperceber* — isto é, ter consciência do percebido) e *apetecer* são as duas faculdades primordiais de todo ente vivo;¹⁰ mas o homem, dentre todos, é um ente privilegiado, porque, além destas, tem a faculdade perceptiva desenvolvida de tal maneira que, talvez, possa-se afirmar que haja nele uma “terceira faculdade”: a faculdade *aperceptiva*, isto é: a consciência ou a razão. Além do mais, junto a tal incrementação exponencial da faculdade perceptiva, contam-se nele também ampliações na capacidade de imaginar, de recordar, de representar, de julgar, dentre outras, que o distinguem de sobremaneira até dos animais mais desenvolvidos. Não obstante se possa, assim, chamá-lo “racional”, resta a advertência do filósofo: “os homens agem como os irracionais na medida em que as consecuições de suas percepções apenas se executam com base na memória” (2009, p. 30), do mesmo modo quando agem apenas imaginativamente ou quando julgam em desconsideração à realidade como um todo etc. Com efeito, isso tudo quer dizer que não basta ter nascido homem nem ser dotado com as capacidades a ele atinentes: é indispensável *fazer-se* homem.

Uma discussão ainda mais precisa acerca do que é a razão, e no sentido aqui indagada, pode ser encontrada em Aristóteles, especificamente quando trata, no capítulo 9 do Livro Λ de sua *Metafísica*, sobre alguns problemas relativos à inteligência. Nesse texto, o estagirita inicia a investigação sobre a inteligência partindo do pressuposto de que ela “parece ser a coisa mais divina que se manifesta

¹⁰ “Se quisermos denominar Alma a tudo aquilo que possui percepções e apetites no sentido geral que acabo de explicar, todas as substâncias simples ou Mônadas criadas poder-se-iam denominar Almas. Mas, como o sentimento é algo mais que uma simples percepção, concordo que o nome geral de Mônadas e Enteléquias é suficiente para as substâncias simples que só possuem esta percepção e que se denominem Almas somente aquelas cuja percepção é mais distinta e acompanhada de memória” (LEIBNIZ, 2009, p. 28).

no homem”, não obstante haja muitas dificuldades em compreender o porquê de tal hipótese. Vale lembrar também que, com essa hipótese, Aristóteles pretende esclarecer o que de certo modo já havia sido estabelecido em passagens precedentes, nas que tratavam sobre a “substância suprassensível” chamada “inteligência”, dizendo: “ora, o pensamento que é pensamento por si, tem como objeto o que por si é mais excelente, e o pensamento que é assim maximamente tem como objeto o que é excelente em máximo grau” (ARISTÓTELES, 2015, p. 565). Quando se tem em vista o pensamento *enquanto pensamento*, deve-se abstrair dele o que ele aporta como pensado e procurar, naquela simplicidade mesma, a sua substância. Esse “algo essencial” para que o pensamento aponta é, pois, o mais elevado grau a que o pensamento mesmo pode chegar; é a sua excelência enquanto pensamento mesmo ser: pensamento de pensamento.

A partir disso, o estagirita prossegue: “a inteligência é, com efeito, o que é capaz de captar o inteligível e a substância, e é em ato quando os possui” (ARISTÓTELES, 2015, p. 565). Ora, uma coisa é algo ser dotado de uma capacidade — como a inteligência, por exemplo —, outra bem diferente é tal capacidade ser tornada um ato, isto é, ser realizada. O *voûs* (inteligência, mente, razão) enquanto *δύναμις* é mera possibilidade para *inteligir* (*voéw*) e só se torna fato, ou seja, *ἐνέργεια*, à medida que aquela possibilidade é requerida e passa a vigorar não mais como possibilidade (— inefetiva), mas já como atualização (*ἐντελέχεια*). Tal vir a ser é, portanto, um terceiro fator que não deve ser confundido nem com a “potência para ser”, nem tampouco com o “ato de ser”. E, com isso, chega-se à seguinte proposição: *inteligência que não é de fato movimento de inteligir o inteligível não é inteligência de fato*.

A asserção acima parece, ademais, estar inteiramente de acordo com o entendimento de Tomás de Aquino, que, em *O ente e a essência*, ao abordar a questão das múltiplas inteligências¹¹ que há no universo, assinala:

Há, portanto, distinção delas [inteligências] entre si, de acordo com o grau de potência e ato; de tal modo que uma inteligência superior, que está mais próxima do primeiro [ente primeiro, isto é, Deus], tem mais ato e menos potência e assim em relação às demais. E isto se encerra na alma humana que ocupa o último grau nas substâncias intelectuais (TOMÁS, 2014, p. 40-41).

A requisição à inteligência resume-se, assim, a uma efetivação (atualização) que quanto mais implementada maior também se faz o seu grau de distinção enquanto inteligência (efetiva, portanto); — de modo que o deus supremo somente poderia ser entendido como sendo, ao mesmo tempo, a mais elevada inteligência

¹¹ Não confundir com a teoria psicológica que Howard Gardner propõe em *Inteligências múltiplas*: a teoria na prática.

efetivada; isto é, a inteligência desse deus não lhe estaria como potência, mas ser-lhe-ia, necessariamente, como ato e realização plena.

O fato de a inteligência *ter de ser* requisitada conduz, agora, a uma aclaração ao que Heidegger indicava em parágrafos anteriores. Quando, ao considerar que pensar é tornar efetivo um “poder ser”, que reside na potência da razão, Heidegger chegara ao entendimento de que vigorar na requisição do pensar é algo a *ser procurado*, aparentado a uma *tendência*. Se o pensar, entendido a partir das definições aduzidas até então, não é algo pronto ou que esteja dado de maneira espontânea no homem, mas um esforço de contatar a inteligência, então a insistente requisição à inteligência e o chamado por sua efetivação deve ser um *ἔθος* (costume, hábito); isto é, uma atividade assumida como *modo de ser* do homem — talvez a mais genuína e valiosa. A inteligência, todavia, será sempre *possibilidade de* entender; e, neste sentido, dentre todos os demais entes inteligentes, existentes e conhecidos, o homem é sem dúvidas o mais bem dotado de capacidades para o exercício ótimo de tal potência, a qual também é nele diferenciada.¹² Pois “a inteligência pensa a si mesma, captando-se como inteligível: de fato, ela é inteligível ao intuir e ao pensar a si mesma, de modo a coincidirem inteligência e inteligível” (ARISTÓTELES, 2015, p. 565). Complementa a essa afirmação o que, em *Sobre a alma*, o filósofo asseve acerca do entendimento, dizendo:

[...] O entendimento é, de algum modo, em potência os objectos entendíveis, mas não é nenhum deles em acto antes de entender: é, em potência, como uma tabuinha em que ainda não existe nada escrito em acto. É o que acontece no caso do entendimento (2010, p. 116).¹³

Pois bem, presume-se agora que aquele pressuposto supramencionado, a saber, que “a inteligência parece ser a coisa mais divina que se manifesta no homem”, esteja já mais bem preparado para os passos seguintes. A partir dessas discussões prévias, o filósofo retoma então a questão central a fim de propor uma decisão acerca da suposta divindade da inteligência; e lança duas hipóteses a serem consideradas: 1) “se [a inteligência] não pensasse nada, não poderia ser divina, mas estaria na condição de quem dorme”; 2) “e se pensa, mas se seu pensar depende de algo superior a si, sua substância não será o ato de pensar, mas a potência, e não

¹² Sobre esse aspecto ainda, o aquinate afirma: “e, por isso, o Filósofo [Aristóteles] (*De An.*, III, 4, 429b 31 – 430a 1) a compara [a inteligência] a uma tabuleta, na qual nada está escrito. E, por isso, visto ter entre as demais substâncias inteligíveis mais potência, torna-se, assim, tão próxima das coisas materiais, que uma coisa material é levada a participar do seu ser, de tal modo que da alma e do corpo resulta um ser composto, embora esse ser, na medida em que é da alma, não seja dependente do corpo” (TOMÁS, 2014, p. 41).

¹³ Esse trecho, diga-se de passagem, é mal-interpretado por alguns educadores que veem nele a origem de certo preconceito que, supostamente, sustentou a concepção de que o educando, sendo uma “*tabula rasa*”, deve ser “preenchido” conteudisticamente por intermédio do educador; equívoco a que se espera não ser necessário prevenir o leitor por conta de todo o procedimento crítico-reflexivo adotado em nosso estudo.

poderá [portanto] ser a substância mais excelente: do pensar, com efeito, deriva seu valor” (ARISTÓTELES, 2015, p. 575); — a procurada “divindade” da inteligência seria admitida, note-se bem, caso a inteligência fosse uma substância autodependente.

No que tange à primeira hipótese, é oportuno que se questione o problema do seguinte modo: ou a inteligência pensa algo diferente de si ou, definitivamente, ela pensa a si mesma; ao que Aristóteles hesita: “mas, é ou não é bem diferente pensar o que é belo ou uma coisa qualquer?” (ARISTÓTELES, 2015, p. 577). No primeiro caso, tem-se uma *intelecção* — o belo — a partir de um movimento da inteligência buscando em si mesma um sentido, uma resolução ou, talvez, certa unidade, que abstrai da coisa pensada de modo a torná-la conceito. Devido a isso, a inteligência opera aí inteligivelmente “formalizando” o objeto da experiência em unidade conceitual: um produto seu. Mas, note-se bem: a experiência da inteligência será sempre e de qualquer modo *autoexperiência*, pois se perfaz em um buscar em si a unidade diante da diversidade que reluz na coisa pensada. “Portanto, é evidente que ela pensa o que é mais divino e mais digno de honra, e que o objeto de seu pensar não muda” (2015, p. 577). Ou seja, buscando em si uma resolução ao que se lhe apresenta, *pensa a si mesma* e, assim, de pronto efetiva-se como *inteligência diante do inteligível*.

No que pese a segunda hipótese, como bem se explorou anteriormente, na substância mesma da inteligência reside toda a sua potência *de ser ou para ser* inteligência. Disso, infere Aristóteles (2015, p. 577): “se não é pensamento em ato mas em potência, logicamente a continuidade do pensar seria fatigante para ela” — visto que estaria constantemente requerendo de *outro* a sua condição de ou para ser. Com isso, a segunda hipótese perde força, pois “a inteligência não é um ser dependente de outro, mas seu ser e sua possibilidade residem nela mesma”; “ademais, é evidente que alguma outra coisa seria mais digna de honra do que a Inteligência, a saber, o Inteligível” (2015, p. 577).

Para se fazer justiça ao que se aduziu anteriormente — isto é, que a possibilidade da inteligência se funda em ela requerer de si mesma seu ser inteligência —, não é possível afirmar com o que se viu que, prontamente, o mais excelente na relação inteligência-inteligível seja a inteligência. Ora, isso se assenta no fato de que a inteligência só vem a ser o que é *fazendo-se inteligência*, ou seja, inteligindo; no entanto, o inteligir mesmo requer o *estender-se sobre o objeto inteligível*.

Como prova desse paradigma, que impede qualquer conclusão precipitada, o filósofo cita um paradoxo incontestável:

De fato, a capacidade de pensar e a atividade de pensamento também pertencem a quem pensa a coisa mais indigna: de modo que, se isso deve ser evitado (de fato, é melhor não ver certas coisas que vê-las), o que há de mais excelente não pode ser o pensamento.

Se, portanto, a Inteligência divina é o que há de mais excelente, ela pensa a si mesma e seu pensamento é pensamento de pensamento (ARISTÓTELES, 2015, p. 577).

Como se vê, o filósofo não se permite, do simples fato de a inteligência, a princípio, requerer seu ser de si mesma, aduzir com isso prontamente um motivo para indicá-la como o mais excelente e digno; pois se mostrou evidente que a potência para pensar (isto é, para inteligir) e o pensar mesmo também participam de “pensamentos indignos” — sejam estes compreendidos como incorreção de juízo, sejam compreendidos como “daninhos” ou “autodestrutivos”. — Eis uma questão complicada. No entanto, uma coisa é certa: se a excelência da inteligência for mesmo determinada pelo objeto pensado, então o mais excelente não será a inteligência, e, sim, o inteligível.

Aristóteles havia apontado como hipótese inicial o pré-juízo de que “a inteligência, sendo divina, é o que há de mais excelente e que, portanto, ela pensa a si mesma”; só que encontrou algo comprometedor: que o inteligível (isto é, os objetos pensados) tanto impede quanto viabiliza a efetivação da inteligência, de modo que, se assim realmente for, não a inteligência, mas o inteligível será contado como o mais excelente.

Todavia, parece que a ciência, a sensação, a opinião e o raciocínio têm sempre por objeto algo diferente de si, e só reflexamente têm a si mesmos por objeto. Além disso, se uma coisa é o pensar e outra o que é pensado, de qual dos dois deriva para a Inteligência sua excelência? De fato, a essência do pensar e a essência do pensamento não coincidem (ARISTÓTELES, 2015, p. 577).

Primeiramente, é importante reconhecer se o objeto da inteligência atuante, quer na ciência, sensação, opinião, quer no raciocínio *lato sensu*, seja algo diverso da inteligência mesma, porque, se divergirem seus objetos, então aquele paradoxo terá solução e aquelas duas possibilidades iniciais — quais sejam: ou a inteligência, ou o inteligível, é o mais excelente — serão aduzidas ao debate novamente. Aliás, a distinção proposta como necessária é reforçada ao se perceber de modo evidente que a essência do pensar e a do pensado não são a mesma coisa. Sim, a essência do pensar é a *racionalidade*, e a essência do pensamento é a *coisidade* do pensado: — do humano, o que lhe faz homem e não animal irracional, isto é, sua “humanidade”; do animal, o que lhe faz animal e não planta; da planta, o que lhe faz planta e não pedra, e assim por diante.

Na realidade, em alguns casos, a própria ciência constitui o objeto: nas ciências produtivas, por exemplo, o objeto é a substância imaterial e a essência, e nas ciências teóricas o objeto é dado pela noção e pelo próprio pensamento. Portanto, não sendo diferentes o pensamento e o objeto de pensamento, nas coisas que não têm

matéria serão o mesmo, e a Inteligência divina coincidirá com o objeto de seu pensamento (ARISTÓTELES, 2015, p. 577).

Se o que constitui a ciência é um conhecimento sobre o objeto do qual deriva tal ciência, então o objeto da ciência não é nem poderia ser um objeto particular (— *essa casa, esse cachorro, esse homem chamado Sócrates ou essa estátua de Napoleão*), mas, ao contrário, o próprio *conhecimento universal* (*em construção de casas, em medicina veterinária, em filosofia, em arte de esculpir*). O objeto da inteligência não é, portanto, o objeto particular que aí está, mas o produto de sua própria elaboração — o inteligível. Com efeito, em questões imateriais, inteligência e inteligível *convergem no mesmo objeto*, ou seja, na própria inteligência.

Resta saber, agora, se o que é pensado em geral pela inteligência é ou não é material; resumidamente, se é ou não *substância composta*. Ora, caso a inteligência pensasse a substância composta (como “*essa porta do vizinho do número 902*”), então:

[...] nesse caso a Inteligência divina mudaria, passando de uma [*dessa porta dada*] à outra parte [*à essência: à matéria (da porta — a madeira) e à forma (da porta — a forma de porta e não de janela ou de abajur)*] das que constituem o conjunto de seu objeto de pensamento. Eis a resposta ao problema. Tudo o que não é matéria não tem partes [*não é substância composta*]. E assim como procede a inteligência humana — pelo menos a inteligência que não pensa compostos — (de fato, ela não tem seu bem nesta ou naquela parte, mas tem seu bem supremo no que é um todo indivisível, que é algo diverso das partes): pois bem, desse mesmo modo procede também a Inteligência divina, pensando a si mesma por toda a eternidade (ARISTÓTELES, 2015, p. 577 e 579, grifos nossos).

121

Inteligir não é, pois, um ato de perseguir determinado objeto em sua constituição composicional. O ato de inteligir se faz viável através de um *estender-se sobre* algo; é um movimento intrínseco da inteligência forçando o inteligir e tornando o objeto, por sua vez, algo inteligível a partir desse estender-se sobre. O objeto da inteligência é, portanto, o pensamento sobre o objeto pensado, isto é, a própria inteligência. Objeto pensado e objeto da inteligência são um e a mesma coisa; pois o que é propriamente inteligível no objeto, e o constitui como *objeto para a inteligência*, só o é *através da inteligência*. É por isso que o objeto da inteligência é a inteligência do objeto. Enfim, porque é movimento circular de busca por si mesma ou autorrequisição, — a inteligência é imaterial e autodependente.

Instituindo o seu objeto por meio da efetivação de si mesma enquanto inteligência, de *potência* a inteligência se faz *ato*. Portanto, inteligir é um tornar-se si mesmo por intermédio da ousadia de pensar; não é, *de modo algum*, algo dado. No entanto, como *tendência*, a propensão ao ato de pensar não deve ser confundida com simples busca por pensamentos ou por aquilo que de objetivo eles aportam. A

disposição para pensar — é uma disposição a buscar a si mesmo em sua mais autêntica possibilidade de ser.

Se, em oposição aos demais animais, “ser homem” significa “ser animal dotado de razão”,¹⁴ então efetivar tal capacidade em seu mais alto grau de manifestação é algo que transpõe também o sentido proposicional habitual que visa responder à expressão “o que é o homem”. — Além do mais, o homem *fazer-se razoável* significaria até mesmo uma travessia e consumação do conceito de homem aqui estabelecido, qual seja, de “ente potencialmente razoável”. Essa é uma questão complexa a ser decidida — ou, quem sabe, esquecida; de qualquer modo, permanece o fato aludido.¹⁵

Dando prosseguimento à investigação, se inteligir é consequência do ato de pensar junto à potência da razão, da qual o homem está essencialmente provido enquanto ‘homem’; ou, melhor dito, se inteligir é resultado de um processo em que a potência da razão (a inteligência) é requisitada pelo sujeito pensante a se fazer razão de fato, então inteligir, não se restringindo com obviedade à formulação de pensamentos sobre coisas,¹⁶ refere-se à efetivação daquilo de que pende o *ser homem*: a razão. Inteligir é, com efeito, recuperar aquele momento originário sobre o qual se sustenta o homem. Ora, se ‘homem’ é a designação a “ente dotado de razão”, então pôr em atividade a razão através do obrar da inteligência é o mesmo que requisitar à inteligência o *ser* por intermédio do qual o ente homem é, e com justiça, *homem*. Porquanto seja uma atividade na qual a razão é solicitada com insistência a participar, pensar é um ato de efetivação daquilo que dormita como não sendo. Requisitar uma possibilidade é o mesmo que fazer-se presente ante ela, mas, sobretudo, é *instaurá-la* como possível — acessível; o que exige, obviamente, que ela seja levada em conta com precedência. Dessa sorte, se o sujeito dito “pensante” não se acorda de sua própria natureza ou essência reconhecendo nela quem ele é em potência, a possibilidade que ela lhe reserva, ainda que em *potência* livre, vige então, simplesmente, como *impossibilidade*, dada a negligência e o

¹⁴ Diferentemente da proposição “o homem é animal racional”, que impetra, necessariamente, a razoabilidade em *todos os homens* e em *todos os seus atos* — o que se mostra, ademais, incoerente à realidade —, o enunciado aqui proposto condiz com a essência do homem enquanto “ser — meramente — *dotado de razão*”. Ora, isso se dá pelas mesmas razões com as quais se diz, e com justiça, que “as aves são animais dotados, dentre outras coisas, de asas”, quer dizer, que uma ave *pode* voar como também *pode não* voar — por mais que toda ave seja necessariamente dotada de asas. Desse modo, enfim, *homem é animal dotado de razão* — mas não, necessariamente, razoável.

¹⁵ Nietzsche, em *Assim falou Zaratustra*, defende categoricamente a posição aqui adotada, dizendo: “o homem é uma corda, atada entre o animal e o super-homem — uma corda sobre um abismo. Um perigoso para-lá, um perigoso a-caminho, um perigoso olhar-para-trás, um perigoso estremecer e se deter. Grande, no homem, é ser ele uma ponte e não um objetivo” (NIETZSCHE, 2018, p. 14).

¹⁶ Em sentido rigoroso, ‘inteligir’ não é abarcado pela noção de ἐπιστήμη. O conhecimento contido e proporcionado pelo conceito de *episteme* (do prefixo *epi-*, “sobre”, “acerca”; mais o radical *steme*, “estar de pé”, “ficar”), isto é, o conhecimento enquanto epistemologia, conhecimento “acerca de coisas” ou “sobre coisas”, não apreende o sentido interior e essencial implícito no ato de *inteligir*, que é, resumidamente, *compreender*, “*estar junto ao retido*”.

desespero fundamentais em sua atitude. Portanto, o ato de pensar, *lato sensu*, é dúbio: ou faz-se como recordação de si mesmo, ou então como autoesquecimento — neste caso é, no máximo, intelectualismo desprovido de inteligência.

Com isso, em relação ao princípio da racionalidade, tem-se dois modos fundamentais de pensar. Um, é o *pensar que visa o pensado*. Esse modo de pensar é uma maneira de *incutir* nas coisas pensadas um sentido ou satisfação a quem pensa, posto que aí a meta do pensar é pensar e mais nada. Poder-se-ia o identificar, inclusive, como “categorial”, pois é um modo de apreender a coisa segundo *modos de ser*, sem se ocupar com o sentido essencial formulado no questionamento “*que ser*”. Pensar, aqui, é como o tecer sem fim de Penélope à espera de seu Odisseu amado:¹⁷ — uma tarefa que, em sendo executada, já se desfaz, porque não efetiva nada firme — a não ser a própria inefetividade de um ente que “sendo não é”; é um devir que nunca vem a ser e no qual o deveniente, em seu autoesquecimento, afirma-se antes em sua condição de deveniente. Tal firmar-se é o mesmo que erigir-se sobre o esquecimento de si; diferente do que seria afirmar-se sobre a deveniência *enquanto processo de busca por si mesmo*.

O outro modo de pensar é o *pensar que, antes de tudo, busca a si*. Buscar a si mesmo antes de tudo é saber-se previamente como um não sendo; mas, sobretudo, é recordar-se de si como possibilidade para ser; é despertar essa possibilidade. “O homem é dotado de razão” — no entanto, toma posse dessa potência quando se recorda *hic et nunc* de quem é. *Que é o homem?* — Uma vaga *recordação*; um ente capaz de exercer razão. Mas razão não é o mesmo que ser capaz de pensar. O pensar deve levar em conta a razão ao extremo; deve ser fiel, simpático a ela para que vigore também como razão, como pensar razoável. — Sob essa perspectiva, pensar é fácil, mas efetivar o pensar como um processo de busca por si mesmo é uma tarefa já bem mais exigente, que, no entanto, abre as vias de acesso ao *logos*.¹⁸

A autonomia do pensar corresponde ao desdobramento da capacidade humana da razão, a qual, por sua vez, faz-se possível através da recordação de *si*. Se à autonomia de pensar designa-se “liberdade de espírito”, é porque, na lembrança e recuperação de *si*, o sujeito que pensa encontra-se essencialmente *consigo mesmo*. Autorizar-se a percorrer o acesso a si mesmo não é o resultado de uma disposição natural ou espontânea dada; é, ao contrário, consequência de uma ousadia de negar a situação do aí sendo, como algo dado e positivo, e, além do mais, auscultar em si suas próprias potências até que respondam alguma coisa. Vigorar nesse autorrequerimento da inteligência é, isto sim, permanecer numa constante busca pela “liberdade de espírito”. Não obstante, vedar a si mesmo tal encontro é tornar-se dominado por um *modo de ser* — também franqueado pela própria liberdade a que

¹⁷ Cf. *Odisseia* de Homero.

¹⁸ “Pensar é a maior coragem, e a sabedoria, acolher a verdade e fazer com que se ausculte ao longo do vigor” (HERÁCLITO, 2017, p. 101).

está sujeito o espírito. Porque é livre em si, ou seja, porque residem em si mesmo as vias de acesso a si, o espírito pode eleger — sua liberdade ou escravidão. Esse é um direito intransferível de todo homem. Assim, como possibilidade procedente do livre acesso que o homem tem em relação a si mesmo, é-lhe dado o direito: optar por ser *si mesmo* ou por ser *outra coisa qualquer* — em relação a si.

Na “preferência pelo *outro*”, encerram-se certa obviedade e certa inconsequência. A inconsequência, primeiramente, em optar por não ser *si mesmo* reside já na contradição íntima e essencial expressa na *decisão pelo outro* que não é *eu*, — é o *eu* atuando positivamente (logo, fazendo-se perceber) na negação de si e na afirmação e assunção de outro. Em segundo lugar, a obviedade assinalada nessa decisão se mostra evidente no próprio fato de o indivíduo se submeter ao rompimento com sua essência na pretensão de poder vigorar, enquanto existente, à mercê de *outras* possibilidades que não aquela própria, essencial e latente. Sim, a renúncia à busca por *si mesmo* indica, no sentido oposto, a busca por quaisquer outros modos (*inessenciais*) de fruir a existência. Não obstante irrompa em um decisivo afastamento de si (como ente) em relação a *si mesmo* (como essência), esse modo inautêntico de ser merece ser investigado com maior profundidade.

Fruir a existência é um direito de todo existente; e o conceito mesmo de existir contém tal justificação. ‘Existir’ sugere “sustentação de si”, mas sustentação essa que vigora “fora” de seu princípio originário. Desse modo, o conceito em questão indica a necessidade constante de se *buscar motivos para*, propriamente, *per-sistir*, — isto é, encontrar razões para vigorar como ser aí. Todavia, não há justificativas precisas através das quais uma determinada existência humana deva persistir: podem-se encontrar inúmeros motivos na interioridade à qual o homem tem acesso livre, *em si*; mas, também, inúmeras outras na exterioridade em que o homem habita, isto é, *em outro*. Seja em *si mesmo*, seja no *outro* — qualquer um desses recantos oferece motivos potencialmente consistentes, e seguros, para satisfazer à exigência constante e intransigente a que todo homem é chamado enquanto vir a ser de potências: o existir.

Quando um indivíduo se sujeita a pensar como *outro* pensaria, renunciando assim à potência inata de razão, consciente ou não disso, abre mão daquele seu direito originário e essencial. Renunciar à potência da razão indica, nesse caso, que tal indivíduo *concede* (e conceder é um ato positivo e deliberativo) determinados privilégios a *outro*. Toda concessão indica que se está dando a *outro* liberdade para... Ora, o critério de toda livre-associação é que todos os participantes concedam aos demais certas liberdades em troca, é claro, de outros favores. Sem dúvida: conceder é sempre necessário quando se trata de bem-estar social; no entanto, conceder a própria capacidade deliberativa, isto é, renunciar à inteligência de que se está dotado, em troca de algo também imprescindível ao outro, é algo bem diferente da concessão aqui aludida. Ao renunciar à inteligência e sujeitar-se aos domínios de

outro, o indivíduo abre mão de seu maior e mais indissociável bem. E é lógico, também: a maior e mais decisiva de todas as renúncias torna manifesta, a seu turno, a maior e mais acentuada tentativa de satisfazer o estar aí do homem, isto é, de se fazer jus àquela exigência existencial. Encontrar tal satisfação *por intermédio* de *outro* não satisfaz, porém, tal requerimento.

Ora, o conceito de satisfação designa ou aponta para um estado de suficiência, de plenitude, que consuma determinado ente em seu ser. Por exemplo: uma justiça que não é justa não satisfaz seu conceito, ainda que nela mesma resida toda a sua possibilidade; assim também, um homem que não exerce sua humanidade, que é precisamente sua potência humana, não satisfaz o seu conceito. Com efeito, satisfação é *autossatisfação*, pois é sempre satisfação a uma exigência íntima. Assim sendo, o que se expressou acima como “satisfação por intermédio de *outro*”, definitivamente, não é satisfação: é prazer. A essência do prazer é — junto à etimologia do vocábulo — ‘*placere*’: sentimento de “ser aprovado”, “aceito”, “querido” *por outrem*, e, com isso, tencionar aplacar aquela determinação correlativa ao estado devenida do homem enquanto tal.

A aparente satisfação encontrada no prazer, em ser agradável aos critérios e exigências de *outro*, exige, no entanto, a concessão daquilo que é mais caro ao homem — talvez o seu *único* bem. A concessão da autonomia veda ao homem o direito de fruir de seu princípio da razão. E intelecto sem razão será sempre, e no máximo, intelectualismo; é erro justificado com aparência de verdade. Em outras palavras: é a carência de razão que, sem mais, permite a uma comunidade humana qualquer se comportar como “massa”, isto é, como associação de indivíduos privados de *autonomia*.

Autonomia é a liberdade de pensar e nomear as coisas de acordo com a razão que nelas está contida. Não obstante, o intelecto dissociado da razão, por mais que tenha à sua frente um *outro*, não lhe outorga (não lhe *reconhece*, pois não conhece essencialmente nem a si mesmo) sua liberdade inerente de ser *si mesmo*, de ser o *que é*. Ao contrário, cindido de *si mesmo*, tal intelecto imputa ao *outro* predicados e atribuições ilusórios. Para ele, o *outro* não é respeitado e percebido como *outro*, mas sempre como uma oportunidade de posse e de instrumentalização que visa ao *prazer*.

Sabe-se agora o que torna possível e, de certo modo, explica o fenômeno da autoalienação. Resta, porém, indicar quais são realmente as chamadas “forças opostas” à consecução da liberdade de espírito. Como se pôde notar, o homem é um ente complexo, dotado de distintas capacidades. O que diferencia a espécie ‘homem’ de todo gênero ‘animal’ é a razão. O animal está dotado, provavelmente, de uma *faculdade perceptiva* e de uma *faculdade apetitiva*; mas somente o homem as tem no mais alto grau de perfeição: o homem é, por excelência, o animal dotado de razão (*ratio*) e de vontade (*voluntas*) — uma vontade que não mais necessariamente

está subordinada aos instintos animais. Parece, inclusive, que o princípio de contradição não é aplicável ao homem enquanto devenida: pois ele *é* e *não é* — ao mesmo tempo e no mesmo sentido — um animal. Melhor dito: o homem é um ente que tem o poder de se tornar muitas coisas: tanto de pôr em vigor, e com excelência, a razão quanto de se fazer escravo, no sentido mais grave do termo, de sua vontade.¹⁹

Por fim, o que se opõe à liberdade de espírito do homem é o fato mesmo de ele ser homem e de estar, por isto, sujeito a tudo aquilo que lhe é inerente enquanto homem. Devido a isso, asseverou-se que a liberdade de espírito é algo que se conquista, que se toma de si mesmo com ousadia. Pois, se pensar como um *outro* significa restringir o intelecto à busca pelo prazer, então pensar como *si mesmo* — concedendo à razão a soberania que lhe é intrínseca — equivale a recusar-se um “ganho” ilegítimo *através* do *outro*; é renunciar ao prazer de tomar o *outro* como objeto — ali onde se corre o mesmo risco, aliás, de ser tomado de igual forma. Porquanto seja apazível ao indivíduo renunciar à própria razão a fim de fruir de uma falsa satisfação existencial, o preço requerido para a conquista da liberdade será, por conseguinte, proporcionalmente inverso ao valor atribuído ao *outro*. E, ainda, sempre que o homem encobrir de si mesmo a sua natureza, preferindo antes vigorar no auto desconhecimento, as forças opositoras à consecução da autonomia, aqui visada, permanecerão sendo “forças opositoras”, pois continuarão obscurecidas pela negligência primeira e decisiva.

126

Referências

ARISTÓTELES. *Metafísica*. 5. ed., v. II. Texto grego com tradução de Giovanni Reale. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2015.

_____. *Sobre a alma*. Tradução de Ana Maria Lóio. Lisboa: INCM, 2010.

GARDNER, H. *Inteligências múltiplas: a teoria na prática*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1995.

HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*. 9. ed. Tradução de Paulo Meneses e colaboradores. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014.

HEIDEGGER, M. “O que quer dizer pensar?”. In: HEIDEGGER, M. *Ensaio e conferências*. Tradução de Gilvan Fogel. 8. ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2012.

¹⁹ Talvez tenha sido por perceber exatamente isso que se diz: “(e [Heráclito] chamava a autossuficiência de doença sagrada e (dizia) que a visão induz a erro)” (HERÁCLITO, 2017, p. 83). Certamente, conquistar a suficiência em *si mesmo* indica, por um lado, que há incompatibilidade com o que é comum, com o que está dado, e, por outro, visto sob do prisma do que é comum, uma doença — porém, sagrada: que leva à revigoração daquilo que dormitava como mera potência. Posto dessa maneira, deixar-se conduzir por um intelecto sensorial, privado de *razão*, talvez seja a verdadeira doença a que se está sujeito enquanto homem.

HERÁCLITO. “Fragmentos”. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. *In: ANAXIMANDRO; PARMÊNIDES; HERÁCLITO. Os pensadores originários*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017. (Coleção Vozes de Bolso.)

HOMERO. *Odisseia*. 25. ed. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.

LEIBNIZ, G. W. *A monadologia e outros textos*. Organização e tradução de Fernando L. B. Gallas e Souza. São Paulo: Hedra, 2009.

_____. *Discurso de metafísica*. Tradução de Fábio Creder. Petrópolis, RJ: Vozes, 2019. (Coleção Vozes de Bolso.)

NIETZSCHE, F. W. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

TOMÁS DE AQUINO. *O ente e a essência*. 2. ed. Tradução de Carlos Arthur do Nascimento. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

Submissão: 06. 12. 2022 / Aceite: 06. 01. 2023

A igualdade política como fundamento da legitimidade democrática no pensamento de Jeremy Waldron

Political equality as the foundation of democratic legitimacy in Jeremy Waldron's thought

MARCOS ANTONIO DA SILVA¹

Resumo: A reflexão e o objeto desta pesquisa, basicamente, se prendem a analisar, de um modo geral, a conexão filosófica entre os dois valores políticos caros à modernidade, é dizer, liberdade e igualdade e, de um modo específico, as implicações que o conceito de igualdade política produz no pensamento político de Jeremy Waldron, sobretudo no que diz respeito à sua reflexão sobre a legitimidade democrática do *judicial review*, renovando a pertinência de se estabelecer um diálogo constante com a crítica por ele levada a efeito contra esse modelo de atuação judicial presente em vários contextos constitucionais da contemporaneidade.

Palavras-chave: Liberdade. Igualdade. Igualdade política. Desacordos Morais.

Abstract: The reflection and object of this research, basically, relate to analyzing, in general, the philosophical connection between the two political values dear to modernity, that is, freedom and equality and, in a specific way, the implications that the concept of political equality produces in Jeremy Waldron's political thought, mainly with regard to his reflection on the democratic legitimacy of judicial review, highlighting the pertinence to establish a constant dialogue with the criticism he carried out against this model of judicial action present in various contemporary constitutional contexts.

Keywords: Liberty. Equality. Political Equality. Moral Disagreements.

Introdução

O artigo pretende discutir a igualdade política como fundamento de legitimidade no pensamento do filósofo neozelandês Jeremy Waldron, segundo o qual nós somos muitos, discordamos sobre tudo e devemos resolver os desacordos conjuntamente, por meio da ação política. Waldron sustenta que, por conta da pluralidade, que é característica das sociedades contemporâneas, as instituições democráticas precisam dar respostas aos desacordos morais ali produzidos, de modo que são os parlamentos, cuja composição reflete com mais fidelidade essa pluralidade, o *locus* credenciado para mitigar os efeitos dos desacordos. E, na medida em que a lei é o resultado do trabalho, da deliberação e da decisão dos que representam as mais diferentes tendências do pensamento moral, é ela também a

¹ Possui graduação em Licenciatura em Filosofia pela Faculdade de Filosofia de Fortaleza (1988), Especialização em Metodologia da Pesquisa pela Universidade Federal de Roraima (1992), Mestrado em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Sergipe (1999) e Doutorado em Filosofia pela Universidad de Granada/Espanha (2003). Atualmente é Professor Titular na Universidade Federal do Vale do São Francisco; é líder e pesquisador do Grupo de Pesquisa História, Ciência e Cultura, e é Editor Responsável pela PROMETEUS FILOSOFIA EM REVISTA, revista eletrônica publicada pelo Grupo de Pesquisa Viva Vox. E-mail: marcosasilva789@gmail.com

síntese, digamos assim, das inúmeras vontades representadas, sendo, por excelência, a manifestação da legitimidade de determinada comunidade política.

Por conta desse raciocínio, Jeremy Waldron caracteriza-se por ser um crítico impenitente do modelo constitucional rígido e do controle judicial de constitucionalidade “no sentido forte”, que restringe e limita a atuação do parlamento, uma vez que tal desenho constitucional não tem o condão de lidar satisfatoriamente com os desacordos desencadeados na e pela comunidade política. Na verdade, acaba acentuando-os ainda mais, visto que as mesmas dissonâncias morais que residem na sociedade e que ficam bem patentes no exercício das legislaturas, segundo ele, continuam a existir, mesmo após as decisões proferidas pelos tribunais em relação à constitucionalidade dessas leis.

O texto seguirá um roteiro bem simples, na medida em que explorará, em um primeiro plano, o entrelaçamento entre liberdade e igualdade, ambas entendidas em sentido amplo, até porque são fenômenos intrinsecamente ligados um ao outro e ainda são muito recorrentes na Filosofia Política, no sentido de que é difícil falar em igualdade sem antes prestar homenagem à liberdade. Por fim, a investigação focará na ideia da legitimidade democrática aferida pela igualdade política à luz do pensamento de Jeremy Waldron. Eis, portanto, o itinerário traçado para o estudo do tema que este texto se lança a tratar.

Liberdade e igualdade no pensamento político: noções preliminares

É mais que evidente que liberdade e igualdade se conectam uma à outra no pensamento político e histórico, principalmente a partir do momento em que elas passaram a ser atributos inalienáveis e inerentes ao homem, sendo os conceitos-chave para transformá-lo em pessoa, tirando-o do mundo da natureza, digamos assim, e o colocando no mundo da cultura e no caminho do processo civilizatório. A fraternidade², terceiro conceito político-filosófico da Revolução Francesa, que obviamente merece ser destacada, pertence, porém, a uma outra linguagem, já que possui sua semântica mais voltada para o aspecto religioso do que para o político e o histórico (BOBBIO, 1995, p. XI). A título de diferenciação, tem-se que a liberdade, de um lado, é uma condição e a igualdade é, de outro, uma relação, na medida em que o homem, na qualidade agora de pessoa e em sua singularidade, deve ser livre, ao passo que, enquanto ser social, na relação com os demais indivíduos, deve ser tratado como um igual (BOBBIO, 1995, p. XI). Outrossim, por ser a liberdade uma

² Acerca da fraternidade, o professor italiano Eligio Resta, com tom de lamento, alude ao papel e ao prestígio que ela, ao seu ver injustamente, desempenha frente à liberdade e à igualdade: “A verdadeira exceção se torna, paradoxalmente, a *lei*, enquanto o lugar da emergência for a vida cotidiana: o *sacrifício*, obviamente, será endereçado aos excluídos. Não por acaso, na história do constitucionalismo moderno, à “fraternidade” cosmopolita, foi reservado o papel de parente pobre, de prima camponesa (já falamos sobre isso outras vezes) em relação à liberdade e à igualdade” (RESTA, 2008, p. 199).

condição, o homem é ou não é livre; por ser a igualdade uma relação, o homem é ou não é um igual se – e somente se – comparado a outro homem. Ainda nesta perspectiva, quando se discute a igualdade, nas palavras de Norberto Bobbio, deve-se perguntar inicialmente “igualdade entre quem?”, ou “igualdade em relação ao quê?” (BOBBIO, 2000a, p. 298–299).

Quanto à liberdade em específico, tal assunto, necessariamente, nos leva ao debate sobre a emancipação humana, pelo que se notará que, na modernidade, houve uma sequência de fatos por meio da qual é possível vislumbrar e separar três momentos distintos de emancipação do indivíduo rumo ao ideal libertário: “[A] História moderna da Europa e da América gira em torno do esforço para livrar o homem das peias *políticas, econômicas e espirituais* que o têm mantido acorrentado” (FROMM, 1983, p. 13) (grifo nosso). Essa sequência nos autoriza a dizer que tal emancipação ocorreu, ou pode ocorrer, em três dimensões. Primeiro, a emancipação religiosa, proporcionada pela Reforma Protestante, pelas Guerras Religiosas e pela Paz de Westfália, que pôs fim à Guerra dos Trinta Anos entre Católicos e Protestantes e, a partir da qual, tornou possível a cada um optar pela religião que bem lhe aprouvesse. Depois, a emancipação política, vinda pelas mãos da Revolução Francesa, que pôs fim ao *Ancien Régime*, pelo que a justificação do poder político deixou, de uma vez por todas, de ser uma manifestação transcendente da vontade de Deus e o Estado passou a ser laico e possibilitou ao governado a escolha de seus governantes. Em outros termos, o Estado, ao não mais professar nenhuma fé específica, em virtude da separação com a Igreja, agora cuida da vida terrena e imanente e a Religião das coisas do céu e transcendentais. E, por último, a ainda tão aguardada emancipação econômica, que poria termo à exploração do homem pelo homem, em que os bens necessários à manutenção da vida, vale dizer, os meios de produção, não se concentrassem apenas nas mãos de alguns, em detrimento da coletividade, em especial da classe trabalhadora, espoliada desses meios e obrigada a vender a sua força de trabalho para sobreviver (BOBBIO, 2000b, p. 364–365; 2003, p. 503).

Além disso, a prova da complexidade em torno da liberdade encontra-se na sofisticação das reflexões que os mais destacados pensadores realizaram sobre o tema, principalmente na modernidade. Em Thomas Hobbes, deve-se considerar uma peculiaridade na circunstância de que a sua visão sobre justiça está mais voltada para a ideia de ordem do que propriamente para a de liberdade ou igualdade (BOBBIO, 2000a, p. 116–117), eis que os homens, quando saem do estado de natureza e entram no estado civil, deixam à porta “todas as coisas, contentando-se, em relação aos outros homens, com a mesma liberdade que aos outros homens permite em relação a si mesmo. Porque, enquanto cada homem detiver o seu direito de fazer tudo quanto queira, todos os homens se encontrarão numa condição de guerra” (HOBBS, 2003, p. 113).

É fácil notar essa radicalidade hobbesiana acerca da liberdade na reflexão segundo a qual a liberdade do homem era algo a ser renunciado para o seu próprio bem e para o bem do estado civil (HOBBS, 2003, p. 47). Benjamin Constant, a seu turno, longe de contrastar um suposto estado de natureza e um necessário estado civil contemplados pelos contratualistas clássicos, compara os dois conceitos de liberdade tirados, não de uma metafísica peculiar a Hobbes, Locke e Rousseau, mas de duas realidades históricas e de dois mundos que a viam de maneira diametralmente opostas (CONSTANT, 1980). Assim, a liberdade dos antigos consistia na prerrogativa, cara principalmente ao cidadão ateniense, de participar diretamente das decisões políticas relativas à vida, à conservação e ao desenvolvimento da pólis. É dizer, a liberdade dos antigos tratava-se sobretudo de um poder de fato, na medida em que lhes conferia a faculdade de participar ativamente da vida política e do destino da coletividade, incluindo atos de administração e de gestão da cidade (CONSTANT, 1980, p. 02-03). Tinha, pois, um caráter eminentemente positivo, no sentido dinâmico, sendo que essa positividade se traduzia no papel ativamente exercido pelo cidadão na antiguidade, de modo que o círculo do privado e do íntimo era de tal forma negligenciado que pouco importava para ele discutir sobre a existência, a implementação e a violação de supostos e eventuais direitos individuais em face do poder político da pólis (CONSTANT, 1980, p. 02-03).

Com efeito, o conceito de direitos e de garantias individuais sequer passava pela cabeça dos antigos, já que só poderiam ser felizes na pólis, justamente porque era onde as suas virtudes eram, de fato, praticadas e, com isso, aperfeiçoadas, na relação que eles mantinham com os seus iguais (ARISTÓTELES, 1991). A liberdade dos modernos, a seu turno, revela-se pela negatividade, vale dizer, pelo sentido mesmo de limitar, restringir e controlar a ação e a intervenção do Estado em questões íntimas e privadas de cada um de nós (CONSTANT, 1980, p. 05). É possível intuir que a ideia central do constitucionalismo é quase uma irmã siamesa dessa proposta moderna de liberdade, de modo que se verifica a existência de assuntos que, por só dizerem respeito à vida pessoal e aos aspectos éticos, sequer podem ser objeto de discussão e deliberação políticas, pois, estando na esfera de atribuições que apenas dizem respeito ao indivíduo, o Estado não pode e não deve se imiscuir quando bem lhe aprouver. Isso tudo sob pena de se tornar um agente injusto e indesejado, o que, ao violar certos direitos inalienáveis do cidadão – e não mais súdito –, compromete a estrutura básica do Estado de direito, bem como, por consequência, a própria ideia de modernidade, na qual os indivíduos foram forjados. Benjamin Constant, é verdade, antecipou em quase duzentos anos a análise política de Isaiah Berlin sobre as duas liberdades (BERLIN, 2002), conforme advertiu Norberto Bobbio na obra sobre Karl Marx (BOBBIO, 2006, p. 15).

Já John Stuart Mill refina o pensamento sobre a liberdade e assume que a abordagem sobre ela recai na natureza e nos limites do poder “que pode ser legitimamente exercido pela sociedade sobre o indivíduo” (MILL, 2011, p. 20), não tendo, portanto, nenhum viés, digamos assim, psicológico ou de moral individual. A sua preocupação concentra-se, por assim dizer, na liberdade política. Não na liberdade entre iguais, mas na liberdade entre desiguais: entre o indivíduo e o poder político do Estado. Neste sentido, quando afirma que a liberdade é, a um só tempo, imunidade e limite – de novo a reminiscência ao constitucionalismo – em face das investidas tirânicas do soberano (soberano este que, a princípio, pode até mesmo ser útil aos súditos por defendê-los de ataques externos e dos mais fortes no plano interno), Mill recorre à metáfora do “rei dos abutres” para destacar a natureza da liberdade e sua relação com o Estado (MILL, 2011, p. 20).

Destarte, o Estado, sendo um mal necessário que, se não for vigiado e controlado, não hesitará em fazer o jogo das “harpias” em prejuízo do “rebanho”, de maneira que a liberdade política é o limite que mantém o cidadão protegido das “garras” e dos “bicos” afiados dos abutres. E essa proteção não deve ser só privilégio contra governos autoritários e absolutistas, mas também contra governos republicanos, democráticos e populares, na medida em que “[O] ‘povo’ que exerce o poder não é sempre o mesmo povo sobre quem o poder é exercido; e o ‘governo de si’, do qual se fala não é o governo de cada um por si mesmo, mas sim o governo de cada um por todos os outros”, além de a maioria vencedora querer que a minoria derrotada se submeta, por capricho, aos seus desejos, por meio do abuso do poder que lhe foi outorgado, o que incorre naquele conhecido termo “tirania da maioria”, mesmo estando, formalmente, em um ambiente democrático (MILL, 2011, p. 22).

Em Mill, a liberdade política é essencial para limitar o poder soberano do Estado, seja de que natureza for, até porque a experiência mostra que, mesmo em regimes democráticos, sempre há um risco de a maioria, que ocupa, temporária e transitoriamente, o poder, abusar de suas prerrogativas e descambar para a “tirania da maioria”, submetendo a vontade das minorias às suas próprias vontades. O problema está justamente onde, em que ponto exatamente, esse limite deve ser colocado. Ou seja, o maior drama do pensamento político moderno é achar o justo equilíbrio entre o exercício do poder político soberano do Estado democrático de direito e os direitos individuais (MILL, 2011, p. 23). E a proposta dele é apresentar um princípio muito simples para equacionar essa relação entre o todo e a parte, entre o Estado e o cidadão, é dizer, entre a sociedade politicamente organizada e o indivíduo: o princípio da autoproteção, pelo qual o poder pode ser corretamente exercido, mesmo que seja contra a vontade do indivíduo da sociedade civilizada, no sentido de prevenir danos aos outros. Portanto, uma pessoa só pode ser forçada a fazer ou deixar de fazer algo se a sua conduta ou sua omissão estiver prejudicando

outras. É importante destacar, porém, que sobre si mesmo o indivíduo é soberano, segundo ele mesmo preconiza (MILL, 2011, p. 26).

Enfim, John Stuart Mill traça a linha divisória entre as liberdades individuais e o poder de intervenção do Estado e da sociedade na vida das pessoas (MILL, 2011, p. 26–28). De tudo isso, pode-se concluir que existe, portanto, um vínculo necessário entre liberdade e dignidade humana, de modo que tal conexão pode ser vislumbrada quando juntamos os dois conceitos em uma só expressão: liberdade política, ou seja, a liberdade de escolher, dentro de um catálogo amplo, as propostas e as bandeiras ideológicas que a cada um convém e de escolher quem vai representá-las no contexto do exercício político institucional. Assim, a interferência na liberdade política como, por exemplo, a do poder econômico e religioso é, acima de tudo, uma violência contra a dignidade da pessoa humana, pois deveríamos incluir este tipo de liberdade naquilo que a filosofia moral classifica entre as coisas que o dinheiro não pode comprar: a dignidade, tal qual a liberdade, não é mercadoria e não pode ser colocada à venda (SANDEL, 2016; WALZER, 2003), ou ser moeda de troca em uma suposta recompensa metafísica a ser gozada no além.

Por outro lado, a importância da igualdade é de tal envergadura que, não raro, se confunde com a própria ideia de justiça, conforme já ressaltaram Giorgio Del Vecchio (VECCHIO, 1966, p. 36) e Aristóteles (BOBBIO, 2000b, p. 117). O capítulo V, da *Ética a Nicômaco* (ARISTÓTELES, 1991, p. 96–123), já enunciava a complexidade do conceito de justiça à luz da igualdade: até porque a abordagem então dada sobre justiça comutativa e distributiva ainda permanece atualizada (BOBBIO, 2000b, p. 117). Thomas Hobbes, a propósito, resgata os dois conceitos aristotélicos e os expõe de forma lapidar (HOBBS, 2003, p. 129–130). Mas é Jean-Jacques Rousseau que, na modernidade, pode ser considerado o primeiro filósofo da igualdade radical. Na verdade, é com ele e com os socialistas utópicos que a igualdade, como valor, sobe o sarrafo para fazê-la atingir a dignidade filosófica. Até então, desde os estóicos, passando pelos cristãos primitivos e chegando à Reforma Protestante, tinha a igualdade caráter político eminentemente emotivo (BOBBIO, 1995, p. XI).

Nesse diapasão, podemos presenciar a relação entre liberdade e justiça (igualdade) na intensidade da força que as une, por exemplo, na luta contra a opressão, o arbítrio e o despotismo. De que forma isso pode ser entendido mais claramente? Ora, quando o poder é opressivo, e o objetivo dos oprimidos é construir uma sociedade democrática, o que eles mais querem é ser livres; quando o poder é arbitrário, eles invocam a justiça (ou a igualdade); e frente a um poder despótico, ou seja, quando o poder é, ao mesmo tempo, opressivo e arbitrário, a exigência de liberdade não pode andar desacompanhada da justiça (igualdade)” (BOBBIO, 1995, p. XI). A igualdade, além de ser elemento comum a teorias de justiça que vai de John Rawls, Ronald Dworkin, Thomas Nagel e a Thomas Scalon, também exige seu espaço até mesmo para teorias que, a rigor, a desprezam. Assim, Robert Nozick, por

exemplo, mesmo não reivindicando qualquer tipo de igualdade de utilidade ou igualdade das parcelas, termina por reivindicar, em última análise, uma espécie de “igualdade libertária”, por assim dizer.

O que se quer aqui afirmar é que a igualdade é uma questão filosófica tão presente nos ideais e nas ideias políticas que ela sempre terá algum tipo de espaço nas considerações e nas reflexões as mais diversas sobre a criação e a existência de uma sociedade bem ordenada. Até mesmo a filosofia utilitarista, que põe sua ênfase na questão das perdas e dos ganhos, expõe, em última análise, aquele “igualitarismo oculto” que “é, portanto, bastante central no exercício utilitarista inteiro”, dado que “é precisamente esta característica igualitária que se relaciona com o princípio fundamental do utilitarismo que é ‘atribuir peso igual aos interesses iguais de todas as partes’ (Hare 1981:26), ou com o de ‘sempre atribuir o mesmo peso aos interesses de todos os indivíduos’ (Harsanyi 1982:47)” (SEN, 2001, p. 44-45). Enfim, deve-se ressaltar essa inevitabilidade de lidar com a igualdade: por mais que se tente negar a sua importância, acabam dela fazendo uso, de modo que toda teoria de justiça que se preze, cedo ou tarde, há de enfrentar a questão da igualdade, por mais anti-igualitária que ela pretenda ser (SEN, 2001, p. 46-48).

Ademais, há uma inegável dificuldade nesta relação entre liberdade e igualdade: como combiná-las em um eterno jogo de equilíbrio, quando colocamos frente a frente esses dois valores, na medida em que, historicamente, são tidos por contrapostos e, em larga extensão, conflitantes, de modo que o grande desafio da contemporaneidade, no plano político, é justamente conciliá-los de forma que se possa estabelecer uma razoável simetria entre eles. Mas existe alguma forma de conciliar os conceitos de liberdade e igualdade, ou seja, há algum sistema político e social em que ambos os valores característicos da pessoa humana, sem as quais, conforme já aludimos acima, o homem não se transforma em pessoa? Em outras palavras, em que ambiente se torna possível fazer a síntese constante da colisão entre dois princípios aparentemente contraditórios e excludentes entre si, na medida em que quando se dá mais liberdade, aumenta-se a desigualdade entre os iguais, e quando se promove mais igualdade, limita-se a liberdade dos indivíduos livres? Neste particular, Norberto Bobbio ensina que:

Liberdade e igualdade são os valores que estão no fundamento da democracia. Entre as tantas definições que se podem dar à democracia, uma definição que leva em conta não só as regras do jogo, mas também os princípios inspiradores, é aquela segundo a qual a democracia é, nem tanto uma sociedade de livres e iguais, porque, como disse, esta é apenas uma ideal-limite, mas é uma sociedade regulada de tal modo que os indivíduos que a compõem são mais livres e mais iguais que em qualquer outra forma de convivência. A maior ou a menor *democracidade* de um regime se mede justamente pela maior ou menor liberdade de que gozam os

cidadãos e da maior ou menor igualdade que existe entre eles (BOBBIO, 1995, p. XIII).

Com efeito, consoante também ao que foi afirmado pelo próprio Bobbio, somente no regime democrático se se é capaz de estabelecer e sempre restabelecer o justo equilíbrio entre ambos, pois possibilita, pelo menos em tese, a igual e livre participação de todos os cidadãos na escolha, na gestão e, alguns casos, na decisão a respeito da coisa pública e da redistribuição de ônus e bônus públicos aos atores sociais. Há alguns exemplos interessantes: passando pelo “Liberal Socialismo” do italiano Carlo Rosselli (ROSSELLI, 1997), chega-se, também, a Ronald Dworkin que, mesmo na condição de liberal convicto e a reboque da teoria da justiça de Rawls (BOEIRA, 2010, p. X), conduziu genialmente um raciocínio no sentido de efetuar esta alquimia jurídico-política para combinar liberdade com igualdade. Aliás, cabe aqui ressaltar, o próprio John Rawls, ao que parece, desenvolveu uma importante tese de conciliação entre liberdade e igualdade (RAWLS, 1997, p. 64). E é no “igualitarismo liberal” em Dworkin que se devem observar, em linhas gerais, dois pressupostos básicos: a) o estado liberal deve ser neutro diante das mais variadas formas de vida, sendo-lhe vedada imposição de uma forma de vida feliz a todos os indivíduos; b) e a igualdade, longe de ser aquela mera noção de igualdade formal, consubstancia, em última análise, uma igualdade material, na medida em que predica a igual distribuição de recursos e de oportunidades (DWORKIN, 2000; 2002). A problematização do tema liberdade *versus* igualdade em Dworkin pode ser ilustrada pelo seguinte trecho, no qual:

Na verdade, tornou-se comum escrever as grandes questões sociais de política interna e, em particular, a questão racial como paradigmas de conflitos entre as exigências da liberdade e da igualdade. É possível, afirma-se que os pobres, os negros, os carentes de educação e os trabalhadores não especializados tenham um direito abstrato à igualdade, mas os prósperos, os brancos, os instruídos e os trabalhadores especializados também têm um direito à liberdade. Qualquer tentativa de reorganização social no sentido de favorecer o primeiro conjunto de direitos deve levar em conta e respeitar o segundo [...] Qualquer parcela de legislação social importante, desde a política tributária até os projetos de integração, é moldada pela *suposta tensão* entre esses dois objetivos (DWORKIN, 2020, p. 410). (Grifo nosso).

Dworkin, por outro lado, explica que o conflito entre liberdade e igualdade é apenas aparente, porque há uma confusão entre o desejo de liberdade e o direito à liberdade, o que faz com que o conceito de direito, aqui, seja tomado não em seu sentido forte, uma vez que, segundo ele, não existe um direito geral à liberdade, como se este direito pudesse justificar todo e qualquer comportamento, incluindo os de moralidade duvidosa. Essa confusão e essa concepção de direito à liberdade em sentido geral, abstrato e fraco, se fossem acatadas, inviabilizariam toda

regulamentação legal do Estado que, não raro, é feita com base no interesse geral. Com isso, a simples imposição de mão única em vias públicas poderia, em última análise, violar o direito à liberdade do indivíduo, não obstante o enorme benefício público que tal regulamentação poderia promover. O direito à liberdade só se torna, por assim dizer, “forte”, de tal forma que, daí sim, possa ser suscitada a sua real violação, quando o Estado age de maneira grave e severa e impõe uma restrição que, de forma alguma, possa ser justificada pelo interesse geral, pela ordem pública ou pela redução de riscos e tudo mais. Destarte, a alegação de que o direito à liberdade, em sentido geral, está sendo violado pelo Estado, no fundo, conspurca a defesa de certos valores, interesses e posições do suposto atingido pela ação estatal. Essa mentalidade cria a falsa noção de que a liberdade está em constante conflito com outros valores, entre eles, a igualdade e, acima de tudo, passa a dar respostas muito simples a problemas complexos como, por exemplo, a liberdade de expressão e liberdade religiosa, pois tudo seria injusto porque feriria a liberdade individual das pessoas. Mas se o direito geral à liberdade não pode ser aceito, como, então, o direito à liberdade pode ser entendido, dado que as constituições, no catálogo de direitos, enumeram um amplo rol de direitos de “liberdade”? Aí é que entra em jogo a concepção liberal de igualdade em Dworkin, segundo a qual não basta tratar os indivíduos com consideração e respeito, mas sim com *igual* consideração e respeito.

Em outras palavras, essa concepção liberal de igualdade bifurca-se em dois outros vieses: o direito a igual tratamento (*equal treatment*), ou seja, a mesma distribuição de bens e oportunidades às pessoas; e direito a ser tratado como um igual (*treatment as an equal*), que nada mais é do que o direito à igual consideração e respeito, em outras palavras, quando uma decisão política for tomada, dever-se-ão levar em conta os interesses dos envolvidos nesta decisão, tanto os beneficiados quanto os prejudicados, isto é, ainda que o argumento desses últimos tenha um peso menor, eles, no entanto, não podem ser simplesmente ignorados. Ora, se um governo tiver a concepção liberal de igualdade em mente poderá adequadamente restringir as liberdades, com fundamento em justificações bem restritas, o que legitimaria a atuação do Estado neste sentido. O ponto central do argumento de Dworkin na defesa da concepção liberal da igualdade como elemento propiciador do direito específico à liberdade está na afirmação de que não existe um modo de vida coletiva que possa ser considerado melhor, superior ou intrinsecamente mais valioso que outros, de maneira que, se a intervenção do Estado na vida das pessoas for promovida com base na imposição de um modo de vida sobre os demais, ela viola esse direito específico à liberdade, como, por exemplo, a liberdade religiosa e a liberdade de pensamento. Ou seja, a concepção liberal da igualdade em Dworkin é quase um paradoxo, por consistir, por assim dizer, em um limite ao limite das liberdades (DWORKIN, 2020, p. 410-423).

Assim, embora Dworkin tenha conseguido excelente êxito nesta empreitada, na medida em que somente demonstra como a igualdade pode ser um fator decisivo na potencialização da liberdade, não se pode deixar de mencionar que se encontram fortes reminiscências dessa teoria da igual consideração e respeito em Amartya Sen, quando a aproxima do conceito de imparcialidade, posto que “[A] necessidade de defender nossas teorias, juízos e pretensões diante de outros que podem – direta e indiretamente – estar envolvidos, faz da *igualdade de consideração* em algum nível um requisito difícil de evitar” (SEN, 2001, p. 49), assim como no fragmento que diz que “[T]ambém é de considerável interesse pragmático notar que a imparcialidade e a *igual consideração*, numa forma ou outra, fornece um pano de fundo comum para todas as propostas éticas e políticas neste campo que continuam recebendo apoio argumentado e defesa arrazoada” (SEN, 2001, p. 50).

Amartya Sen vislumbra, dentro do sistema de justiça por ele desenvolvido, apenas uma aparente possibilidade de atrito e incompatibilidade em se promover uma simbiose entre liberdade e igualdade, já que “[A] liberdade está entre os possíveis *campos de aplicação* da igualdade, e a igualdade está entre os possíveis *padrões de distribuição* da liberdade” (SEN, 2001, p. 54). Neste sentido, ele afirma que o mais radical dos libertários, por exemplo, se verá às voltas com a igualdade e com a justiça distributiva para poder proceder a esta partilha de liberdade para os componentes daquela comunidade, seja ela real ou ideal. Dworkin também apresenta, a exemplo de Sen, uma proposta na qual estabelece conexão entre liberdade e igualdade, na atraente tese da igual distribuição de recursos. No entanto, salienta que, para ser possível este ambicioso projeto de engenharia social de cariz liberal, a liberdade, a seu turno, possui um papel fundamental para a efetivação de uma maior igualdade entre as pessoas, sendo que a promoção dessa igualdade na distribuição de recursos não afeta em nada, ou quase pouco, as liberdades mais importantes defendidas pelos liberais:

Portanto, a liberdade é necessária à igualdade, segundo essa concepção de igualdade, não na duvidosa e frágil hipótese de que as pessoas realmente dão mais valor às liberdades importantes do que aos outros recursos, mas porque a liberdade, que as pessoas lhe deem ou não mais valor que a todo o resto, é essencial a qualquer processo no qual a igualdade seja definida e garantida. Isso não transforma a liberdade em instrumento da igualdade distributiva mais do que está em instrumento da liberdade: as duas ideias, pelo contrário, fundem-se em uma tese mais completa sobre quando a lei que governa a distribuição e o uso dos recursos trata a todos com igual consideração. [...] Mas nem todo cerceamento da liberdade que se diga promover a igualdade de recursos realmente o faz, e infringir as liberdades que os liberais se preocupam muito em proteger – as liberdades moralmente mais importantes – raramente, se tanto, poderia contar como contribuição à igualdade assim entendida (DWORKIN, 2005, p. 161).

Nessa exata medida preconizada por Dworkin, é perfeitamente viável proceder à efetivação da igualdade na justa distribuição de recursos, sem, contudo, imolar a essência das liberdades públicas. Ao contrário, Dworkin, no desenvolvimento da sua tese, destaca, amiúde, o fato de que, adotada a distribuição de recursos da forma por ele preconizada, a igualdade é causa de potencialização das liberdades, sobretudo aquelas consideradas mais caras aos liberais (DWORKIN, 2005). No entanto, como se trata de uma nota apenas propedêutica ao objeto do presente estudo, somente para apresentar a existência de uma discussão importante na filosofia política contemporânea, não há necessidade de se levar a discussão mais adiante e se aprofundar tanto na forma de ajustar liberdade e igualdade. Outrossim, este é o momento mais que oportuno, então, para se dedicar à abordagem especificamente relacionada ao tema da igualdade política e o papel que ela exerce no pensamento de Jeremy Waldron.

Igualdade política como fundamento da legitimidade democrática em Jeremy Waldron

Jeremy Waldron argumenta que o que legitima democraticamente uma tomada de decisão é a igualdade política, na medida em que “[A] democracia, em seu sentido mais completo – o genuíno empoderamento das pessoas comuns sob os auspícios da *igualdade política* – não é uma conquista segura ou resiliente. Ela exige uma atenção constitucional contínua” (WALDRON, 2016, p. 38); sobretudo quando afirma que a questão democrática também é questão sobre direitos, assevera que, na democracia, existindo desacordos acerca de assuntos sobre os quais a decisão comum é inarredável, todos na sociedade possuem o direito de participar, em iguais condições e termos, para a solução desses desacordos, não obstante a constatação de que tal processo de tomada de decisão conjunta aplicado poderá ser complexo e indireto, o que, evidentemente, envolverá complicadas estruturas de eleição dos representantes e o exercício institucional dessa representação (WALDRON, 1999a, p. 283).

Pode-se dizer, no entanto, que só foi então na modernidade que a tese da igualdade entre homens e, de corolário, a da igualdade política entre os cidadãos, ou seja, de que todos somos iguais em direitos e em obrigações, surge, fortalece-se e se consolida. A tese da desigualdade baseada nas diferenças naturais apregoada por Platão e Aristóteles é confrontada por Thomas Hobbes, eis que, mesmo reconhecendo-lhes a existência, para Hobbes, elas não se justificam e não legitimam qualquer primazia ou prerrogativa em relação aos demais homens:

A natureza fez os homens tão iguais, quanto às faculdades do corpo e do espírito que, embora por vezes se encontre um homem manifestamente mais forte de corpo, ou de espírito mais vivo do que outro, mesmo assim, quando se considera tudo isto em conjunto, a diferença entre um e outro homem não é suficientemente

considerável para que qualquer um possa com base nela reclamar qualquer benefício a que outro não possa também aspirar, tal como ele. Porque quanto à força corporal o mais fraco tem força suficiente para matar o mais forte, quer por secreta maquinação, quer aliando-se com outros que se encontrem ameaçados pelo mesmo perigo (HOBBS, 2003, p. 45).

Dada a “positivação” da igualdade no texto da Declaração Universal dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789, sua posição logo ali no artigo primeiro denota um valor simbólico eloquente e cheios de significado para o alvorecer de uma nova era na história universal. A dúvida que surge aqui é justamente saber no que consiste a igualdade aplicada à política, ou seja, como ela se manifesta e se afirma, e com quais meios e métodos, se e quando aplicados, podem-se averiguar essa manifestação e essa afirmação. Waldron, citando Dworkin, salienta que:

Ele [Dworkin] sustenta que a verdadeira democracia não existe, a menos que os membros de uma comunidade política tratem uns aos outros como seus iguais naquele sentido que vai muito mais além da igualdade política formal: eles também devem evidenciar uma igual consideração e respeito de uns para com a autonomia dos outros. Sem isso, diz Dworkin, qualquer que seja a versão da democracia que exija “deferência a maiorias temporárias em questões sobre direitos individuais será... brutal e alienada, e as nações com firmes tradições democráticas passarão a rejeitá-la como mentira”. Assim, ele conclui que a verdadeira democracia deverá conter em seus dispositivos normativos estruturantes a garantia dessa forma mais ampla de igual consideração e respeito, ainda que às custas do enfraquecimento da maioria. Até que ponto devemos levar tudo isso em consideração é uma grande questão desse debate (WALDRON, 2016, p. 38).

139

Partindo-se do pressuposto kantiano de que todo indivíduo racional é uma instância moral e, por isso, competente para desenvolver juízos de valor a respeito dos fatos e da realidade que o circundam, a saber, que é capaz de atribuir sentido às coisas, na medida em que elas passam a ser objeto de suas especulações racionais, independente da natureza das conclusões a que se chega – se certas ou erradas, válidas ou inválidas –, ainda mais se levarmos em conta a circunstância de que estas conclusões também sejam objeto de especulações racionais e de valorações e variações morais, o fato é que tal competência, em grande medida, nos iguala a todos. Thomas Hobbes chegou a dizer que a prova de que todos os homens são dotados de igual inteligência é que cada um julga ser mais inteligente do que os outros (HOBBS, 2003, p. 106–107). Retomando, porém, o raciocínio de Waldron sobre igualdade política, sabe-se que o homem, vivendo em sociedade, se viu premido pela necessidade de lançar mão de instrumentos voltados à solução de conflitos que, da convivência com os seus semelhantes, vão inexoravelmente se desencadeando. Um desses instrumentos, inegavelmente, é a política. A ideia que

condensa o peso de sua obra assevera, em suma, que somos muitos, discordamos sobre tudo, mas precisamos resolver estes desacordos conjuntamente. Waldron explicita claramente tal raciocínio, ao explicar a relação que vai se estabelecendo entre os juízos morais, mais especificamente entre a questão da justiça, da política e do direito:

Nós somos muitos, e discordamos sobre justiça. A forma pela qual pensamos a respeito de tal desacordo determinará a forma pela qual vamos pensar sobre política. E sendo o direito filho da política, a forma pela qual pensamos sobre os desacordos determinará, em alguma medida, a forma pela qual vamos pensar sobre o direito positivo. [...] A partir do momento que discordamos sobre qual posição devemos tomar para ser aplicada em nome da comunidade, vamos precisar de um processo – de um processo político – para determinar qual dessas posições devemos tomar. E precisamos de uma prática que registre e implemente as posições dessa espécie por meio de indivíduos e órgãos que atuem em nome da comunidade – uma prática que seja resiliente em face dos desacordos com a posição da comunidade, como uma questão de opinião pessoal ou partidária, por meio daqueles a quem foi confiada a sua implementação. Se chamarmos a medida identificada como a posição da comunidade de direito dessa comunidade, então a resiliência da prática à qual eu acabei de fazer referência será o que (ou parte do que) nós compreendemos por Estado de Direito (WALDRON, 1999b, p. 38).

140

E por que discordamos? Os desacordos não existem somente por causa dos interesses pessoais ou de classe que nós eventualmente possamos ter – muitas vezes os temos –, ou por causa dos interesses pelo poder pura e simplesmente ou por causa dos interesses nas riquezas materiais. Na verdade, segundo Waldron, discordamos por causa das dificuldades e das complexidades das questões que devem ser resolvidas e por causa das inúmeras perspectivas existentes na sociedade que cada um de nós concebemos como sendo, racionalmente, a mais correta. Questões, por exemplo, sobre o aborto, as ações afirmativas, o financiamento privado das eleições, o uso terapêutico das células-tronco e a eutanásia induzem essa dificuldade e essa infinidade de pontos de vista (WALDRON, 2016, p. 93–94). A resolução desses desacordos, com efeito, se faz por meio da política, do poder político e da ação política, que, atualmente, são exercidos, como já dissemos, diretamente ou por meio de representantes eleitos. Eles se reúnem em um local, debatem e deliberam sobre os mais variados assuntos e decidem, por maioria, cujo resultado se expressa na forma de lei. Waldron, no entanto, adverte que há inúmeras teorias sobre a justiça para a construção de uma sociedade bem ordenada, e que, em última análise, caberia ao povo, detentor do poder soberano, escolher a que mais lhe convém. Entretanto, tais teorias, entre as quais poderíamos citar, a título de ilustração, John Rawls e Robert Nozick, não se preocupam, se observarmos bem e com um olhar crítico neste sentido, com a inclusão, em suas equações, de um

elemento de fundamental importância para a filosofia política: o desacordo (NOZICK, 2013; RAWLS, 1997).

Waldron preconiza que a filosofia tem duas tarefas fundamentais: a) teorizar sobre a justiça (direitos e bem comum); b) teorizar sobre política (WALDRON, 1999a, p. 03). Ao dizer que se dedica mais à segunda tarefa pondera que, por serem filósofos que fizeram da existência do desacordo sobre direitos e justiça algo fundamental para os problemas que as suas teorias tentavam resolver em face da autoridade, do procedimento e da obrigação política, devemos buscar a companhia de filósofos como Thomas Hobbes e Immanuel Kant, e passar mais tempo ao lado desses pensadores (WALDRON, 1999a, p. 03).

Assim, o argumento filosófico-político de Waldron, segundo o qual nós somos muitos, discordamos sobre tudo e de que a ação política e a construção de mecanismos em que todos, igualmente, participem desse processo de resolução de conflitos são, digamos, fulcrais, de modo que são utilizadas como armas doutrinárias poderosíssimas contra principalmente o *judicial review*. E é a partir desse ponto relevante de sua posição teórica, o da igualdade política, que se irradiarão os demais argumentos tendentes a rechaçar a prática dos juízes, quando controlam, restringem e limitam atos do legislativo em compasso com as disposições constitucionais. Para ele, os protagonistas da democracia representativa exercem uma função fundamental no sentido de, a princípio, organizar e racionalizar, por assim dizer, as demandas geradas pelas necessidades de ordem material e espiritual oriundas desse cenário de conflito e divergência morais.

Ademais, em democracia, conquanto o governo é de todos ou de muitos (quem governa), é a vontade da maioria que decide, ou seja, a regra da maioria se torna a regra de ouro a ser rigorosamente observada (como governa), de modo que se é legítima esta ou aquela decisão, na medida em que cada um está obedecendo, ainda que seja no plano teórico, ao produto final a que se chegou e para o qual, de uma forma ou de outra, participou para a sua realização, chancelando ou não a decisão última tomada. Eis, portanto, o fundamento ético das decisões normativas em uma democracia. Sendo um movimento que se estabelece de baixo para cima (o poder advindo do povo), as normas jurídicas, fruto da decisão democrática, recebem um alto teor de legitimidade, haja vista que o cidadão cumpre o que ele mesmo determinou.

Essa gama de proposições, entre outros, forma parte do arcabouço das críticas democráticas lançadas em face do *judicial review*. Na democracia propugnada e levada a efeito por nós, modernos, os nossos representantes, oriundos do conjunto do povo, são arregimentados a partir de um extenso e profundo espectro do tecido social, de sorte que o todo formado, o conjunto dos eleitos, é um mosaico das mais diversas tendências existenciais – política, social, econômica, filosófica e religiosa – encontradas nestas mesmas sociedades. Tal fenômeno é enriquecedor para o

sistema democrático, não há dúvida. Quanto mais ampla for a base para essa arregimentação, quanto mais fundo formos no recrutamento político dos representantes dessas sociedades, sobretudo nas atuais, cuja complexidade se caracteriza por uma diversidade cada vez mais matizada, mais “democrática” se torna uma democracia.

Não obstante haja, obviamente, inúmeras vicissitudes que deturpam os ideais de democracia e que, quase sempre, estão relacionadas à lisura e à transparência dos processos eleitorais e ao abuso do poder econômico nas eleições, elas não chegam a macular, por inteiro, os objetivos e os propósitos democráticos, uma vez que o próprio regime, com flexibilidade e com o processo dialógico a ele inerentes, é pródigo em oferecer meios de correção a tais problemas, o que importa salientar que, principalmente por força das instituições, se elas realmente forem sólidas e consolidadas nos planos político e jurídico de uma dada comunidade, o sistema autocorrigem-se, autodeterminam-se e auto-aperfeiçoam-se. Sob o prisma democrático e da regra da maioria, é bom mencionar que, quando se fala em democracia, não se deve olvidar que se fala também em direitos e garantias postos em favor dos indivíduos, e é comum suscitar o problema da preservação e proteção de alguns direitos fundamentais, principalmente daqueles direitos ligados às minorias políticas, historicamente marginalizadas em certas comunidades. Direitos estes que, se não forem institucionalmente garantidos e protegidos, ficarão à mercê e ao sabor dos interesses majoritários.

Outrossim, nunca é demais salientar que está na postulação e na reivindicação da dignidade da legislação e da legislatura feita por Jeremy Waldron que vem à tona o fundamento teórico ligado à igualdade política, onde tal embasamento fica mais evidente e onde ele se mostra hábil como filósofo da política. Aliás, nesta tarefa de resgatar e enfatizar os modos de pensar sobre a legislatura, de forma que a apresente como uma maneira sublime de governança e uma fonte de direito respeitável, Jeremy Waldron suscita a seu favor três personagens da História da Filosofia que estão acima de qualquer suspeita em suas relações com a formação democrática e popular dos parlamentos e com o resultado da atividade neles empreendida (a lei), uma vez que os três filósofos não seriam, a rigor, as pessoas mais indicadas para desenvolver estratégias engajadas de defesa do caráter dignificante da legislação e da legislatura. Aristóteles, John Locke e Immanuel Kant, conforme o próprio Waldron enuncia, não são tão simpáticos à atividade legiferante, melhor dizendo, à atividade legiferante levada a efeito pelos representantes do povo (WALDRON, 1999b, p. 06).

É bom que se diga que essa busca, segundo Waldron, pela dignidade da legislação esbarra menos em dificuldades práticas do que em dificuldades teóricas, ou seja, as extravagâncias que, cotidianamente, presenciamos nas casas

parlamentares das principais democracias do mundo não seriam as causas do desprestígio de que gozam as legislaturas:

Pois o problema que eu vejo é que ainda não desenvolvemos uma teoria normativa da legislação que serviria como base para criticar e disciplinar tais ultrajes. O mais importante é que nós não estamos na posse de um modelo teórico-jurídico que seja capaz de dar sentido normativo à legislação como uma forma genuína de direito, de autoridade que ela reivindica e das demandas que ela faz aos outros autores de um sistema jurídico (WALDRON, 1999a, p. 01).

Waldron deixa bem claro que tais extravagâncias, por estarem presentes tanto no executivo quanto no legislativo, também está no judiciário, de modo que se prender a estes aspectos, desviaria a reflexão político-filosófico do que realmente interessa para debates de caráter panfletário, que preferem o calor à luz (WALDRON, 1999a, p. 01; 2016, p. 06). Na verdade, o objeto de estudo em Waldron, ao que tudo indica, prioriza os aspectos institucionais da política e da democracia, e não os mais voltados a discutir o caráter virtuoso dos governantes, à Aristóteles e à Maquiavel e os objetivos e os ideais da comunidade política, à Isaiah Berlin (ARISTÓTELES, 1985; 1991; JAHANBEGLOO, 2011, p. 46 e 57-58; MAQUIAVEL, 2010). Não que o filósofo neozelandês faça tábula rasa, por exemplo, do debate concernente à justiça e à equidade que são objetivos, fins e propósitos a serem alcançados pela comunidade política: ele afirma, categoricamente, que a justiça detém a primazia na labuta da filosofia política (WALDRON, 2016, p. 03). Porém, para atingir os propósitos almejados coletivamente, deve-se, pois, lançar mão do entendimento e da compreensão acerca das instituições políticas.

Waldron, por outro lado, também reputa imprescindível o estudo das instituições, uma vez que os desacordos sobre os objetivos éticos e políticos, séria e fundamentalmente considerados importantes, exigem estruturas que abriguem e refinem as disputas e os processos que devem regular os meios pelos quais eles serão resolvidos, para que as lutas não sejam guiadas pelo auto-interesse ou pelas milícias de “justiceiros” privados mediante o exercício arbitrário das próprias razões ou pela lei do mais forte (WALDRON, 2016, p. 06). Precisamos compreender as formas, as estruturas e as leis pelas quais – e até que ponto – as instituições do sistema político moderno são democráticas e as características que diferenciam a legislatura representativa, a administração pública comandada e liderada por um governo direta ou indiretamente eleito e os tribunais. Ou seja, compreender a diferença entre os diversos tipos de agentes públicos eleitos: chefe do executivo, parlamentares e, em certos casos previstos, juízes (WALDRON, 2016, p. 06). Adverte, ainda, que pensar as instituições políticas não é só pensar a democracia. Há outros assuntos mais inquietos a serem debatidos. Alguns de sobeja importância, como soberania, federalismo, legislaturas uni ou bicamerais, separação dos poderes, freios e contrapesos, a independência do judiciário, princípio da lealdade da

oposição política e estado de direito. Outros menos importantes: controle civil das forças armadas, estado laico, monarquia constitucional e neutralidade na administração pública (WALDRON, 2016, p. 06). Todos, porém, colocados no centro do debate político contemporâneo no infundável processo de construção democrática. Debruçar-se e refletir sobre as instituições é, em última análise, compromisso inadiável, na medida em que são por meio delas que os objetivos da vida, como liberdade, igualdade, justiça e segurança serão perseguidos e alcançados.

Por isso que a necessidade de se dedicar intelectualmente ao estudo e ao aperfeiçoamento das instituições e aos objetivos que elas devem alcançar é o que Waldron chama de teoria política *política* (WALDRON, 2016, p. 06). Isto é, a teoria direcionada à política como sendo a maneira com a qual e pela qual nossas instituições políticas abrigam, enquadram, organizam e estruturam nossos desacordos sobre os ideais sociais e concertam o que deverá ser feito com todos esses objetivos que nós podemos e devemos estabelecer. Sem embargo, Michael Walzer, quando esclarece os conceitos de predomínio e monopólio em filosofia política, chega a afirmar, contrariando a um só tempo o fundamento economicista da sociedade em Marx e a crítica de Jeremy Waldron às imposições constitucionais à política, que:

[A] política é sempre o caminho mais curto para o domínio, e o poder político (e não os meios de produção) talvez seja o bem mais importante, e decerto mais perigoso, da história da humanidade. Daí, a necessidade de restringir os agentes da repressão, estabelecer poderes e contrapoderes constitucionais. Esses são os limites impostos ao monopólio político, e se tornam ainda mais importantes depois de dominados os diversos monopólios sociais e econômicos. Uma maneira de limitar o poder político é distribuí-lo de forma abrangente. Isso pode não funcionar, devido aos riscos minuciosamente analisados da tirania da maioria; mas esses riscos talvez sejam menos graves do que se costuma fazer parecer. O maior risco do governo democrático é que venha a ser fraco para enfrentar o ressurgimento dos monopólios na sociedade em geral, a força social dos plutocratas, burocratas, tecnocratas, meritocratas etc (WALZER, 2003, p. 17-18).

144

Apesar dessa objeção, Waldron preocupa-se em desenvolver uma teoria que coloque a atividade legiferante e a legislação, pelo menos, em pé de igualdade com o exercício da jurisdição e com as teorias das decisões judiciais. Waldron ressalta que a teoria das decisões judiciais está tão à frente do debate em relação a uma teoria da legislação que foi criado até mesmo um perfil ideal de juiz consagrado por Dworkin, vale dizer, o famigerado juiz Hércules como paradigma do magistrado que decide sem deixar de levar em conta e sem deixar escapar de sua análise todos os pressupostos fáticos, jurídicos e morais que envolvem uma causa judicial a ele submetida.

Nas legislaturas, ainda não há um “legislador Hércules” que sirva aos propósitos da estrutura parlamentar ao redor do mundo. Waldron quer afirmar, pois, a condição estruturante da legislação para a consolidação institucional das democracias. É, enfim, o que motiva a sua tarefa de conquistar e resgatar a dignidade da legislação. Neste aspecto, joga-se um feixe de luz sobre o papel do judiciário e do *judicial review*, ambos os quais ganham corpo e se impõe como uma alternativa a mais em relação à concepção de que a democracia tem mecanismos tendentes à correção de seus próprios rumos, na medida em que essa proteção aos direitos fundamentais das minorias e da limitação das investidas das maiorias legitimam o papel institucional do judiciário, quando este, de fato, promove a mencionada ampliação da base social, promovendo a inserção de novos segmentos até então marginalizados das deliberações democráticas.

No entanto, o curioso é que o tema da igualdade também perpassa as reflexões de Ronald Dworkin – contra quem as críticas de Jeremy Waldron constantemente se voltam –, uma vez que a sua teoria do direito como integridade, “um todo harmônico que deve expressar um sistema coerente de justiça, ligado por princípios que proporcionam essa integridade” (STRECK, 2017), revela um boa dose de tratamento isonômico no exercício da jurisdição constitucional, principalmente. Neste sentido, tratar o direito como integridade, dando-lhe coerência e harmonia, é um forte argumento que credencia a jurisdição constitucional e o controle judicial das leis e dos precedentes à legitimidade democrática, pois retoma e aperfeiçoa a igualdade política, elemento imprescindível à construção dos valores democráticos e republicanos, até porque o problema dos limites institucionais – que podem evitar os abusos advindos do solipsismo, do ativismo e do voluntarismo judiciais, vicissitudes que maculam o projeto da jurisdição constitucional, também chamadas por Dworkin de “pressões centrífugas” do processo interpretativo do direito – são dadas pelo próprio Dworkin, quais sejam: a) a prática do precedente; b) a incorporação, pelos juízes, de outras referências interpretativas correntes no meio jurídico; c) a reflexão dos juízes sobre o direito que ocorre no âmbito da sociedade, e não fora dela; d) o meio intelectual de que os juízes fazem parte; e e), finalmente, a linguagem compartilhada pelo e no direito (DWORKIN, 1995, p. 88).

O problema é que, além de não ter representatividade popular para tomar decisões em nome do povo em termos democráticos, o papel de exercer a jurisdição é desempenhado por pessoas que representam um segmento muito específico e restrito da sociedade e, pior, eles, quase sempre, compartilham uma visão de mundo peculiarmente semelhante, no sentido de que as mudanças sociais devem ser lentas, graduais e seguras e sem quaisquer sobressaltos. É evidente que tais características obnubilam os argumentos dos que defendem a legitimidade do *judicial review*. Aliás, vendo por este ângulo, o ângulo de uma instituição de caráter conservador, fica até parecendo intencional a decisão tomada pelo constituinte em confiar o controle de

constitucionalidade aos juízes para arrefecer os humores exaltados, fugazes e instáveis das massas, que, em uma perspectiva conservadora, mudam ao sabor das circunstâncias e são capazes de, a todo momento, causar instabilidade política e institucional, o que seria nefasto, até mesmo para as maiorias de ocasião.

Waldron, em razão disso, se prende à igualdade política como fator preponderante de defesa da legislação e crítica à jurisdição constitucional, ainda mais quando considera que a participação de cada cidadão no processo democrático de escolha de seus representantes se dá a partir de uma rígida igualdade (uma pessoa, um voto), independentemente de classe social, riqueza, cor, sexo, religião, raça e gênero (WALDRON, 2018, p. 3335). Além disso, essa igualdade política se reproduz e se reflete no exercício da legislatura, ou seja, o direito de participação e de intervenção nos processos deliberativos para submeter um projeto de lei à votação é rigorosamente igual entre os parlamentares (um parlamentar, um voto), independentemente de seu partido político, da região do país a que pertencem ou da causa que cada um deles defende, sabendo-se que o resultado obtido é alcançado pela decisão da maioria (WALDRON, 2018, p. 3371). Quando Waldron menciona, invocando William Cobbett, que o “grande direito do homem”, “o direito dos direitos”, é o “tomar parte na criação das leis” (WALDRON, 1999a, p. 232), aparentemente, parece menosprezar o pensamento constitucional e a importância dos direitos fundamentais, e, ao mesmo tempo, declara que todos nós, em alguma medida, somos todos constitucionalistas (WALDRON, 2018), assumimos um sistema jurídico baseado em valores supremos plasmados em um único documento, fruto concebido por uma assembleia popular politicamente qualificada, reunida por conta de um momento histórico marcante de ruptura institucional, de comoção política de crise econômica grave e de conflitos armados, ou em vários documentos historicamente sedimentados.

A base do pensamento waldroniano vinculado à igualdade política, ao que tudo indica, vem na esteira da filosofia de Hannah Arendt, posto que, ao escrever sobre a pensadora alemã, asseverou que ela, ao contrário dos gregos, que viam a desigualdade como obra inexorável da natureza, na concepção antiga de direito natural, por assim dizer, e que tal constatação legitimava a primazia de uns sobre os outros, como é o caso da escravidão, por exemplo, Hannah Arendt propugnava que, embora sejamos diferentes por natureza, é pela convenção, ou seja, por um estratagema eminentemente artificial do intelecto humano, que podemos perfeitamente ser tratado como iguais do ponto de vista político (WALDRON, 2010, p. 18).

Nesse sentido, Norberto Bobbio menciona o fato de que o direito, para quem propugna a concepção de justiça como igualdade, é o “remédio primeiro e fundamental para as disparidades entre os homens, que podem derivar tanto das desigualdades naturais como das desigualdades sociais” (BOBBIO, 2000b, p. 117). Tal

fenômeno não acontece com os membros do poder judiciário. Ainda que suas deliberações sejam tomadas por maioria, o que, em tese, refletiria uma manifestação do princípio igualitário, o problema é que, por não ser, via de regra, um corpo eleito diretamente pelo voto popular, sem lastro democrático, essa suposta igualdade manifestada na decisão por maioria nos tribunais, ao considerar uma lei inconstitucional, não justifica a atividade jurisdicional de controle de constitucionalidade das leis sob o ponto de vista democrático, na medida em que a sua pretensão de legitimidade estaria “viciada” na origem. Waldron lembra que toda vez que alguém recorre ao judiciário para impugnar uma lei legítima e democraticamente chancelada pelo parlamento, no fundo, pretende que sua posição moral tenha maior peso e prevaleça sobre a posição moral vencedora na votação parlamentar: “As pessoas tendem a recorrer ao controle judicial, quando querem que suas opiniões tenham mais peso do que a política eleitoral poderia a eles outorgar. Talvez, essa via de acesso possa parecer respeitável somente quando outros canais de mudança política se encontrarem bloqueados (veja, a propósito, Ely, 1980)” (WALDRON, 2018, p. 1789–1793).

Ressalte-se, a título de conclusão, que não se deve confundir a crítica de Waldron ao *judicial review* – e ele quer deixar isso bem claro – com um ataque aos direitos fundamentais. São duas abordagens diferentes. O cerne do problema está mais na capacidade, na legitimidade e na eficácia para resolver desacordos na atribuição dada ao judiciário para controlar a constitucionalidade das leis. Em última análise, ele rechaça esta confusão e o ceticismo em relação aos direitos fundamentais, de que é reiteradas vezes acusado, formulando o argumento contra o *judicial review* com base na forte e ubíqua reafirmação do compromisso para com os direitos fundamentais (WALDRON, 2018, p. 1237–1248).

Considerações finais

Para se debruçar especificamente sobre a relevância da igualdade política no pensamento democrático de Jeremy Waldron na sua crítica à atuação judicial no controle constitucional das leis, foi necessário, pois, retroceder um pouco e analisar questões relativas à liberdade e à igualdade propriamente ditas. Neste aspecto, evidenciou-se a dificuldade teórica e prática de combinar ambos os conceitos político-filosóficos, de forma equilibrada e simétrica, bem como o fato de que a democracia é fator preponderante e o ambiente próprio nesse processo de cotejar tais valores.

No que tange especificamente ao problema da igualdade política, demonstrou-se, pelo diálogo levado a efeito com os textos de Jeremy Waldron, que os argumentos desenvolvidos pelo filósofo neozelandês, sobretudo na crítica ao *judicial review*, se respaldam no desacordos morais e no método da política para solucioná-los, sendo que a definição da igualdade política é crucial para estabelecer as balizas

dessa ação política, na medida em que ela perpassa todo o processo democrático de elaboração das leis e dos atos do legislativo na missão de tratar os desacordos morais vicejantes nas sociedades contemporâneas que são ou desejam ser reputadas democráticas, sendo certo que o lastro democrático que sustenta a atividade parlamentar, segundo ele, não se faz presente no controle judicial de constitucionalidade das leis.

Referências

- ARISTÓTELES. *Política*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1985.
- _____. *Ética a Nicômaco*. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991. v. 2
- BERLIN, I. *Liberty: incorporating four essays on liberty*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- BOBBIO, N. *Eguaglianza e libertà*. Torino: Einaudi, 1995.
- _____. *Direito e estado no pensamento de Emanuel Kant*. São Paulo: Mandarim, 2000a.
- _____. *Teoria geral da política: a filosofia política e as lições dos clássicos*. Rio de Janeiro: Campus Elsevier., 2000b.
- _____. *Norberto Bobbio: o filósofo e a política*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2003.
- _____. *Nem com Marx, nem contra Marx*. São Paulo: UNESP, 2006.
- CONSTANT, B. *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes*. Paris: Disponível em: http://www.bouquineux.com/index.php?telecharger=1704&Constant-De_la_libert%C3%A9_des_Anciens_compar%C3%A9e_%C3%A0_celle_des_Modernes, 1980.
- DWORKIN, R. *Law's empire*. 9. ed. Cambridge, Massachusetts: Belknap Press of Harvard Univ. Press, 1995.
- _____. *Uma questão de princípio*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- _____. *Sovereign virtue: the theory and practice of equality*. 4. ed. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2002.
- _____. *A virtude soberana: a teoria e a prática da igualdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- _____. *Levando os direitos a sério*. 3. ed. Trad. Nelson Boeira. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- FROMM, E. *O medo à liberdade*. 14. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.
- HOBBS, T. *Leviatã*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- JAHANBEGLOO, R. *Conversations with Isaiah Berlin*. London: Halban Publishers, 2011.
- MAQUIAVEL, N. *O príncipe*. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2010.
- MILL, J. S. *Sobre a liberdade*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.
- NOZICK, R. *Anarchy, state, and utopia*. New York: Basic Books Perseus Books Group, 2013.
- RAWLS, J. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- RESTA, E. *Diritto vivente*. Bari, Italia: Laterza, 2008.
- ROSSELLI, C. *Socialismo liberale*. Torino: Einaudi, 1997.

- SANDEL, M. J. *O que o dinheiro não compra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.
- SEN, A. *Desigualdade reexaminada*. Rio de Janeiro: Record, 2001.
- STRECK, L. L. *O que é isso - o senso incomum?* Porto Alegre: Livraria do Advogado Editores, 2017.
- VECCHIO, G. D. *Equality and inequality in relation to justice*. The American Journal of Jurisprudence, v. 11, n. 1, p. 36-47, jan. 1966.
- WALDRON, J. *Law and disagreement*. New York: Clarendon Press; Oxford University Press, 1999a.
- _____. *The dignity of legislation*. [s.l.] Cambridge: Cambridge University Press, 1999b.
- _____. *Arendt on the foundations of equality*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- _____. *Political theory: essays on institutions*. Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press, 2016.
- _____. *Contra el gobierno de los jueces: ventajas y desventajas de tomar decisiones por mayoría en el Congreso y en los tribunales*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores Iberoamericana. Edição do Kindle., 2018.
- WALZER, M. *Esferas da justiça: uma defesa do pluralismo e da igualdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

Submissão: 16. 11. 2022 / Aceite: 20. 11. 2022

Del “buen vivir inca” a la economía ecomunitarista

From “buen vivir Inca” to the ecommunitarianism of economy

SIRIO LÓPEZ VELASCO¹

Resumen: El artículo rescata brevemente algunos rasgos fundamentales de la economía inca, a la vez que muestra cómo pueden actualizarse en una perspectiva económica ecomunitarista despatronal y ecológica (especialmente en aquellos países, como Perú, Bolivia y Ecuador, donde data el comunismo indígena). al menos hasta la época de los incas). Para ello, Velasco toma como referencia el Libro V del primer tomo de los "Comentarios Reales de los Incas" del Inca Garcilaso de la Vega.

Palabras clave: Sirio López Velasco. Economía Inca. Ecomunitarismo.

Abstract: The article briefly recaptures some fundamental characteristics of the Inca economy, as it shows how they can be updated in a non-patronal and ecological ecommunitarianism of economic perspective (especially in those countries, such as Peru, Bolivia and Ecuador, from which indigenous communalism dates). at least until the time of the Incas). For this, Velasco takes as reference Book V of the first volume of the *Real Comments of the Incas* by the Inca Garcilaso de la Vega.

Keywords: Sirio López Velasco. Inca Economy. Ecommunitarianism.

Del “buen vivir inca” a la economía ecomunitarista

En este trabajo pretendemos rescatar brevemente algunos rasgos fundamentales de la economía incaica, y mostrar como los mismos pueden actualizarse en una perspectiva económica ecomunitarista, sin patrones y ecológica (en especial en aquellos países, como Perú, Bolivia y Ecuador, en los que el comunismo indígena se remonta a, por lo menos, los tiempos de los Incas). El Libro V del primer tomo de los “Comentarios reales de los Incas” del Inca Garcilaso de la Vega será nuestra referencia en lo relativo a la economía incaica.

El lema que guía a la economía ecomunitarista reza: “de cada uno según su capacidad y a cada uno según su necesidad, respetando los equilibrios ecológicos y la interculturalidad”.

Lo que llamamos “el Buen Vivir incaico” realiza a su manera ese lema en su economía, salvo en lo que tiene que ver con la interculturalidad (pues el Inca fue un Imperio que conquistó y sometió a otros pueblos), y al parecer también con una excepción, en lo que respecta a los equilibrios ecológicos pues Garcilaso nos dice que su ganado era tan numeroso en tierras de poca pastura, que cuando llegaron los españoles ya no tenían dónde hacerlo pastar. (Esto sería un caso típico de violación de los límites de la capacidad de soporte exigidos/puestos por una economía

¹ Professor Doutor aposentado da Universidade Federal do Rio Grande (FURG) e ex-professor visitante do PET. Filosofia da UNIOESTE. E-mail: lopesirio@hotmail.com

ecológicamente sostenible). Mas cuando decimos que la economía incaica realizaba la primera parte de aquel lema nos basamos en lo que nos refiere Garcilaso sobre la ausencia de miserabilidad y de mendicidad entre los incas, así como al hecho de que la satisfacción de las necesidades de una vida decorosa para todos se hacía posible mediante la contribución productiva de todos; así hay que anotar que también el Inca y la nobleza cultivaban las tierras que les eran asignadas individualmente, y que los sacerdotes también lo hacían cuando no estaban en los templos. Incluso los ciegos se ocupaban de labores productivas, como, por ejemplo, la de desgranar maíz. La ausencia de mendicidad es reforzada por Garcilaso cuando narra el único caso de la única mendiga que conoció personalmente (o sea que ya estamos en los tiempos de la Colonia), que, dice, era insultada por los indios cuando la veían pidiendo. Hay que recordar que los incas consideraban la falta de laboriosidad como una falta social gravísima, al punto que penalizaban incluso con castigos corporales a quienes no regaban a tiempo las tierras que les habían sido asignadas; igualmente, nos dice Garcilaso, si los mensajeros oficiales encontraban en los caminos posadas o incluso atención médica cuando la requerían, eran castigados los “caminantes” que se lanzasen al mundo por decisión propia. (No está demás recordar que la actual cultura aymara considera la flojera para el trabajo como uno de los tres pecados capitales, junto con el robo y la mentira). Y vale la pena recordar, con Garcilaso, que los incas lograron garantizar ese “buen vivir” individual sin contar con el arado, pues la labor que a éste le asignamos era cumplida por un simple palo.

La atención de las necesidades de cada uno daba atención prioritaria a los más necesitados; así las primeras tierras que eran labradas en trabajos comunitarios eran las de los impedidos por vejez o enfermedad, las de los huérfanos y las viudas (en cuyo grupo se contabilizaban también las esposas de guerreros ausentes a raíz de sus tareas militares). Una vez labradas esas tierras, cada vasallo labraba las suyas, pero lo hacía con la ayuda de sus vecinos. El ecomunitarismo reivindica ese permanente esfuerzo colectivo en pro de cada individuo (que es la contrapartida del esfuerzo de cada individuo, en el límite de sus capacidades, en pro de la comunidad), y la necesidad del permanente amparo comunitario a los más necesitados. Las últimas tierras labradas eran las del Sol y las del Inca, y los vasallos, dice Garcilaso, agradecidos porque se los había priorizado, ejecutaban esas labranzas con gran alegría y al son de cantos. El ecomunitarismo imagina igual alegría en toda actividad productiva (cuya duración deberá ser reducida al mínimo tiempo posible, a fin de dejar a cada individuo en libertad para que cultive todas sus virtudes y vocaciones, y también para que disfrute del ocio) pues el conjunto de lo producido está al servicio de las necesidades de cada persona. Así ha sido echado al basurero de la Historia el “trabajo”, cuyo nombre remite a la tortura del “tripalium”. (Ya hemos dicho que la legitimidad de cada necesidad pleiteada se establece a partir del respeto de las tres normas éticas básicas que nos obligan respectivamente, a luchar para garantizar nuestra libertad individual de decisión, a realizar esa libertad

en la búsqueda de consensos con los demás, y a preservar-regenerar la salud de la naturaleza humana y no humana).

Hay que recordar que las tierras nunca se vendían/compraban (o sea, la tierra no era una mercancía, como postula el ecomunitarismo en su crítica superadora del capitalismo), sino que, en su parte individual (también había la parte del Inca y la del Sol, destinada esta última a satisfacer las necesidades de los sacerdotes ocupados en los templos) eran asignadas y reasignadas sucesivamente por la administración inca según el estado civil soltero o casado del destinatario, y en este último caso según el número de hijos, con la finalidad de que los frutos de la tierra fueran suficientes para mantener al número de bocas contabilizado en la división de los terrenos. Pero, además, aclara Garcilaso que si las cosechas no eran suficientes, las necesidades de todos y de cada uno serían cubiertas con el uso de los frutos acumulados en los depósitos que la administración obligaba a construir y mantener a lo largo y ancho de todo el Imperio. (Y antes había aclarado que no se reservaban al Inca o al Sol sino las tierras que no serían ocupadas por los vasallos, y que si fuera necesario, se sacaban de las dos primeras tierras que serían asignadas a estos últimos; Garcilaso dice que las tierras eran trabajadas en cuadrillas de siete u ocho individuos y que a esas labores también daban su apoyo las mujeres). En el capitalismo se hacen en grandes silos enormes acopios de alimentos, pero los mismos tienen como única función la regulación de los precios; y ello ocurre al mismo tiempo en el que millones de personas pasan hambre en diversas partes del planeta. Es fácil imaginar cómo en el ecomunitarismo, administrados comunitariamente y con espíritu de solidaridad planetaria, esos depósitos, renovados periódicamente, servirán para saciar las carencias alimentarias y los brotes de hambre que puntualmente, a causa de desastres naturales y/o malas cosechas, puedan producirse en cualquier parte del globo, de forma inmediata y gratuita (recordemos que en el ecomunitarismo no existe más el dinero).

Conste que además de los alimentos a cada dos años se repartía a cada individuo la lana necesaria para confeccionar ropa, al tiempo en que se exigía de cada familia la producción de ropa y calzados para proveer a los inválidos por enfermedad o vejez, a los guerreros, sacerdotes y a la nobleza. Hay que recordar paralelamente que los artesanos hábiles en trabajar los metales eran empleados sólo dos meses por año en esas labores (y que los metales preciosos no eran moneda, ni eran deliberadamente buscados ni cobrados como impuestos por el Inca, sino que los vasallos se los entregaban voluntariamente cuando los encontraban, pues no eran indispensables para vivir, y para que fueran usados exclusivamente como adorno en los palacios del Inca y en los templos). No pagaban impuesto los jóvenes solteros (que no podían casarse antes de cumplir los 25 años y servían a sus padres), ni durante el primer año de casados. En materia de impuesto vale la pena recordar el que llamaríamos “impuesto sanitario”, que era la obligada entrega de piojos que

los pobres debían ofrecer a las autoridades (medida profiláctica, dice Garcilaso, para que esas gentes no fueran víctimas de los males provocados por esos insectos).

En el ecomunitarismo no hay lugar para ningún tipo de impuesto, a no ser alguno como ese ingenioso impuesto de carácter sanitario u otro educativo, que la comunidad tenga a bien crear (y derogar cuando lo considere oportuno).

En perspectiva ecomunitarista podemos imaginar una tripartición de las tierras entre una parte de carácter comunitario global (que son administradas por el Estado y trabajadas en establecimientos agropecuarios estatales, mientras exista el Estado, y luego por las asociaciones libres de productores libres de cada localidad, pero coordinadas entre sí), las cooperativas (que reúnen a grupos de voluntari@s y sus respectivas familias), y las tierras asignadas a núcleos familiares; pero, a diferencia de lo que ocurre en la agropecuaria capitalista, las dos últimas formas de uso de la tierra no son dejadas libradas a sí mismas ni para lo bueno ni para lo malo, pues al tiempo en que las cooperativas y establecimientos familiares reciben de la gran comunidad (local, regional, nacional, continental y planetaria) todo el apoyo, asesoría y garantía de recepción de su producción (a cambio de todos los bienes de los que necesite cada cooperativa y cada familia para una digna vida de frugalidad voluntaria), también son orientadas y controladas por aquellas grandes comunidades para que el uso que den a las tierras bajo su responsabilidad respete en cada caso los equilibrios ecológicos que el lema ecomunitarista obliga a mantener.

Si mencionamos el problema ecológico de la superpoblación de ganado, no podemos omitir, en contrapartida, los esmerados cuidados ecológicos de las tierras que caracterizaron a la economía incaica; ellos saltan a la vista, por ejemplo, cuando Garcilaso nos habla del cultivo rotativo, que daba a las tierras el necesario reposo periódico, o cuando nos describe la construcción de mesetas de plantíos en los cerros (que, como sabemos, son herramientas muy útiles contra la erosión del suelo y los deslaves en tales terrenos). Al mismo tiempo (y eso nos debe inspirar en la agricultura orgánica, sin uso de transgénicos ni de agrotóxicos exigida por el ecomunitarismo) los abonos usados por los incas eran enteramente ecológicos; así nos dice Garcilaso, según los cultivos y las diversas regiones eran usados como abono exclusivamente o bien los excrementos humanos, o bien los excrementos animales, o bien el guano, o bien las cabezas de las sardinas. (Tenemos conocimiento de que en el extremo sur del Brasil actual una granja cooperativa tiene muy buena producción agrícola usando un abono producido allí mismo con excremento de ganado, melaza de caña de azúcar y leche vacuna).

En materia de lo que hoy llamamos cuidados ecológicos vale también destacar, con Garcilaso, cómo los incas velaban para que no fueran perjudicadas de ninguna manera las aves que eran productoras del guano que usaban como abono.

También hay que contabilizar en su haber el cuidado socio-ecológico solidario del agua, pues Garcilaso cuenta cómo la administraban rigurosamente para evitar toda falta o desperdicio en el regadío de las tierras; y destaca que en tales menesteres “No era preferido el más rico ni el más noble, ni el privado o pariente del curaca, ni el mismo curaca, ni el ministro o gobernador del Rey” (Libro V, Cap. IV, p. 221-222). Hoy, cuando la escasez del agua dulce es un problema que afecta a partes cada vez más amplias del planeta, la propuesta económica ecomunitarista llama a que nos inspiremos de esos rigurosos cuidados de la economía incaica para con el agua.

Referências

DE LA VEGA, I. G. *Comentarios reales de los Incas*, Tomo I, Ed. CLACSO, disponible gratuitamente en internet en http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20190904031821/Comentarios_reales_1_Inca_Garcilaso_de_la_Vega.pdf.

LÓPEZ VELASCO, S. *Ética ecomunitarista*. San Luis Potosí, Mexico: Cenejus, 2009. Disponible gratuitamente en: https://issuu.com/filopoiesis/docs/etica_mexico_final_2009 y en <https://rebelion.org/download/etica-ecomunitarista-etica-para-el-socialismo-del-siglo-xxisirio-lopez-velasco/?wpdmdl=654430&refresh=5ffa00fe3411b1610219774>

_____. *Contribuição à teoria da democracia: uma perspectiva ecomunitarista*. Porto Alegre: FI, 2017. Disponible gratuitamente em: <https://www.editorafi.org/196sirio>

A pós-modernidade, o *Pensiero Debole* e o cristianismo não religioso segundo Gianni Vattimo

Postmodernity, *Pensiero Debole* and non-religious Christianity according to Gianni Vattimo

JOSÉ DE SÁ DE ARAÚJO NETO¹

Resumo: O presente trabalho pleiteia abordar a pós-modernidade segundo o pensamento do filósofo italiano Gianni Vattimo. Analisamos o que o autor compreende por *pensiero debole* e as características de uma nova ontologia, a qual se afirma enquanto se abre para as diversas possibilidades de manifestação das diferenças, a liberação dos dialetos e a libertação das metáforas, em uma sociedade de comunicação generalizada. Interpretando os pensamentos de Friedrich Nietzsche e Martin Heidegger, juntamente com a sua própria consideração sobre *κενωσις* e *caritas*, G. Vattimo analisa a pós-modernidade e a retomada da questão fundamental esquecida ao longo da história do pensamento ocidental: a questão do ser. Por fim, voltar-nos-emos para a concepção de um cristianismo não religioso.

Palavras-chave: Pós-modernidade. *Pensiero Debole*. Cristianismo.

Abstract: This paper seeks to address postmodernity according to the philosopher's thinking italian Gianni Vattimo. We analyze what the author understands by *pensiero debole* and the characteristics of a new ontology, which is affirmed while opening up to the various possibilities of expressing differences, liberation of dialects and the liberation of metaphors, in a generalized communication society. Interpreting the thoughts of Friedrich Nietzsche and Martin Heidegger, together with his own consideration of *κενωσις* and *caritas*, G. Vattimo analyses postmodernity and the resumption of the fundamental question forgotten throughout the history of Western thought: the question of being. Finally, we will turn to conception of a non-religious Christianity.

Keywords: Postmodernity — *Pensiero Debole* — Christianity.

Uma retomada para a elucidação da quebra do paradigma moderno

Na modernidade, a razão passou a ser a portadora do conhecimento seguro sobre o mundo, tornou-se o nexa da condição de possibilidade do saber: a relação sujeito-objeto, na qual o cognoscente exerce o domínio, por meio da razão, sobre os fenômenos do mundo, objetos cognoscíveis. Se a razão, medida do pensar maduro, calculista e categorizante, foi posicionada como o instrumento objetificante do mundo, o homem, o sujeito, que só o é na medida da relação com o objeto, por sua vez, configurou-se como o proprietário das potencialidades da natureza, a coisa a ser investigada.

Ao falarmos de modernidade, tradicionalmente, detemo-nos diante de dois posicionamentos epistemológicos polares: o racionalismo, cujo nascedouro é o pensamento do francês René Descartes, e o empirismo dos ingleses John Locke e

¹ Graduação em Filosofia pela Universidade Católica de Pernambuco. E-mail: josedesaneofmcap@gmail.com

David Hume. Por volta do século XVIII, a oposição racionalismo/empirismo apresentou como motor das discussões epistemológicas a tensão acerca da origem das ideias: inatas ou decorrentes de feixes de impressões? Ora, se pomos a questão da geração de ideias, é inevitável, tanto pelo curso da tradição do pensar filosófico quanto pelo estatuto fundamental da discussão, a presença de uma ontologia, mesmo que oculta sob o véu da centralidade do sujeito.

Diante desse panorama e em um imenso esforço de síntese, Immanuel Kant desenvolveu uma arquitetura da razão, segundo a qual não há conhecimento sem as estruturas transcendentais, as condições de possibilidade, a saber: a Estética Transcendental, as formas *a priori* de intuição, e a Lógica Transcendental, os esquemas e as categorias, sem os quais não há entendimento, não há conceitos. Kant, Na *Crítica da Razão Pura*, afirma: “Pensamentos sem conteúdo são vazios, intuições sem conceitos são cegas. Por isso, tornar sensíveis os seus conceitos (i.e., acrescentar-lhes o objeto na intuição) é tão necessário quanto tornar compreensíveis as suas intuições (i.e., colocá-las sob conceitos)” (B 76).

Não obstante o exposto acima, ao lançarmos o olhar para a dialética hegeliana, podemos encontrar uma espécie de diagnóstico de todo esse embate epistemológico: a filosofia havia se tornado prisioneira de uma razão objetificante e reduzida ao entendimento sob categorias rígidas e desintegrantes. Ou seja, para Hegel, a razão e a subjetividade modernas haviam caído em um dilaceramento dos diferentes, não havendo prosseguido a uma sua unificação, o verdadeiro papel da razão. Ainda sobre a crítica hegeliana à limitação da razão como filosofia do entendimento, argumenta Oliveira:

A autorrelação do sujeito, enquanto liberdade pura, é o princípio arquimédico da nova Filosofia. No entanto, para Hegel, esta filosofia é marcada por uma profunda ilusão: ela pretende ser a autoconsciência da razão, como princípio fundante da vida humana e, de fato, ficou presa a uma *filosofia do entendimento*, capaz de captar as diferenciações das esferas da vida humana, ocorridas na modernidade, o que Kant exprimiu, genialmente, em suas três críticas, ou seja, a diferenciação entre ciência, ética e arte, mas incapaz de pensar a unidade das diferenças [...] o pensamento, para Hegel, é, essencialmente, a relação dos diferentes uns aos outros: o objeto do pensar é sabido, em si mesmo, como relação de diferentes entre si, como a unidade de contrapostos. A filosofia moderna da subjetividade permanece no nível de uma diferença fundamental: a diferença da contraposição entre o sujeito e o objeto. Nesta perspectiva, o pensamento é, apenas, subjetivo, pensamento sobre a coisa e não a autorrevelação da coisa em suas múltiplas determinações (1989, p. 17-18).

Posteriormente, acreditamos ter sido a Escola de Frankfurt a herdeira dessa crítica de Hegel à razão moderna. Na *Dialética do Esclarecimento*, uma crítica à razão instrumental da Modernidade, Adorno e Horkheimer comentam acerca da

relação alienante entre a razão como entendimento e a natureza das coisas, casamento este que se inicia em Descartes e na matematização da natureza com o método geométrico-dedutivo, bem como em Francis Bacon e o seu método indutivo-experimental: “o entendimento que vence a superstição deve imperar sobre a natureza desencantada. O saber que é poder não conhece barreira alguma, nem na escravidão da criatura, nem na complacência em face dos senhores do mundo” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 18).

Já em Nietzsche, a crítica a uma razão instrumental é radicalizada em uma crítica à própria razão socrático-platônica como negação da vida, sufocamento da vontade de potência (*Wille zur macht*). Conforme Vattimo (2010, p. 31): “o niilismo é certamente um fenômeno histórico cujo desenvolvimento pode ser indicado [...] Nietzsche não conhece uma época histórica não niilista: o niilismo começa com Platão, e antes ainda com Sócrates”. Em outros termos, a história do Ocidente é o curso da negação da vida, tanto por um acentuado deslocamento da centralidade do pensamento do mundo para um “supramundo”, quanto por um historicismo providencialista – racionalidade e valor como o fim a que tende a história – ou cientificista – a história como objeto, o tempo como linearidade e o homem moderno acometido por uma doença histórica. Destarte, vemos sinais bem contundentes de um rompimento com a tradição, mas temos de investigar qual a natureza de tal quebra.

A Compreensão do “pós” - moderno no pensamento de Vattimo

Para o pensador italiano, o “pós” corresponde a *Verwindung* – torção, uma superação por meio de um voltar-se, como que torcendo-se, mas diferente de *Überwindung*, palavra em alemão para superação e que está diretamente relacionada a *Aufhebung* (VATTIMO, 1996). O que o autor compreende como *rimettersi*, a saber, o recuperar do que está convalescente, o soergimento do ser em decadência. Desse modo, a pós-modernidade não é uma expressão que queira significar uma linearidade ou uma sucessão unilateral. Pelo contrário, ela quer trazer à baila uma tensão, uma espécie de *continuidade na descontinuidade*, que permitiu a retomada de diversas questões surgidas ao longo de toda a história do pensamento ocidental sob novas e distintas, mas não excludentes, perspectivas.

Vattimo afirma que a pós-modernidade resultou de todo um processo de decadência, ou mesmo perda de sentido da crença na linearidade como movimento progressivo da história. Além disso, se a epistemologia foi o centro de força da filosofia moderna, o “pós” é, justamente, o esforço, por diversas frentes, em quebrar esse núcleo rígido, no qual a eleição de certa concepção de razão construiu estruturas invariáveis por meio das quais uma imagem de sujeito, uma ideia de progresso e de história foram postas como constituintes de todo conhecimento que se queira fundamentado.

Os pensadores pós-modernos veem na modernidade uma relação de dominação do sujeito, o cognoscente, sobre o mundo dos fenômenos, o cognoscível. Por isso, a acusação segundo a qual a razão moderna é instrumental é tão constante em diversos filósofos contemporâneos. De um modo geral, tais pensadores, dentre os quais, Gianni Vattimo, rejeitam, por exemplo, três componentes estruturais do ideário filosófico-epistemológico da modernidade: a visão dualista do mundo, o fundacionismo e as metanarrativas.

O pós-moderno é pós-metafísico, justamente, porque há passagens impulsionadas pela quebra de paradigmas: razão abstrata para razão situada e sob construtos históricos, filosofia da consciência para uma reviravolta pragmático-linguística. Nesse ponto, Vattimo, como exímio e dedicado estudioso de F. Nietzsche e M. Heidegger, leva até às últimas consequências a “desfundacionalização” de todo discurso acerca da realidade. Para aquele pensador, na pós-modernidade, “não mais podemos pensar a realidade como uma estrutura fortemente ancorada em um único fundamento (...) o mundo pluralista em que vivemos não mais se deixa interpretar por um pensamento que deseja unificá-lo a qualquer custo, em nome de uma verdade definitiva” (VATTIMO, 2009, p. 11 apud ROCHA, 2013, p. 42). O que o pensador italiano quer dizer é que não há mais condição de se crer em uma verdade como fundamento único da realidade, uma vez que a cosmovisão e a antropovisão que legitimavam o fundacionalismo se fragmentaram desde a crise das estruturas metafísicas.

Quanto ao fim das pretensões totalizantes das metanarrativas, Vattimo observa que a “liberação dos dialetos”, isto é, a prática de usar o próprio dialeto e professar o seu sistema de valores, em meio a tantos outros dialetos e sistemas valorativos, desperta a consciência da historicidade e da contingência de todos os sistemas. O mesmo autor defende que esse fenômeno é revelador de uma nova compreensão do sentido de ser. Na esteira de Nietzsche e Heidegger, Vattimo afirma que, ao longo de toda a história da filosofia, o ser foi concebido como presença constante (subsistência), a entidade do ente: em Platão, a *ιδέα* ou *Eĩδος*; em Aristóteles, *οὐσία*; no medievo, *essentia*; na modernidade, o sujeito e a consciência e, em Nietzsche, tido por Heidegger como o último metafísico, a vontade de potência. Dessa forma, com a pós-modernidade, há um rompimento com a tradição filosófica que tematizava o ser como constância ou subsistência. A questão do ser é posta, agora, de modo a refazer todo o modo de pensar as questões fundamentais.

Até o momento, vemos que o pensador italiano concebe a modernidade como o estabelecimento de um modelo objetivo necessário e do sujeito como a sede do ser. A filosofia se torna Teoria do Conhecimento com pretensões de cientificidade e hierarquização de saberes, ou seja, assume o papel de terreno das condições que possibilitam uma percepção objetificante da realidade. Vattimo, na linha dessa compreensão da modernidade, tem por diagnóstico o obscurecimento da

pluralidade e da abertura de sentido, que são próprias da condição humana. Para ele, a pós-modernidade é a “libertação das diferenças”, o que, por sua vez, não é a eliminação da totalidade das regras, mas a manifestação dos particulares nas suas idiossincrasias. Em outras palavras, à modernidade não se opõe a barbárie ou o irracionalismo como o pensar pós-modernamente, mas a racionalidade enquanto abertura e integração das dimensões vitais da realidade humana.

Gianni Vattimo e a pós-modernidade: do pensamento forte para o *pensiero debole*

Consideramos o itinerário até aqui como um bom auxílio para situarmos o autor italiano em meio a correntes e pensadores a ele contemporâneos. O seu pensamento não está só, mas é o exercício solitário de caminhar por estradas diversas em uma densa floresta que se apresenta à medida que deixamos as sedimentadas estruturas já pré-determinadas.

O seu pensamento concentra-se, sobretudo, na compreensão de pós-modernidade: as formas de secularização, a defesa dos regimes democráticos e o combate ao totalitarismo, o pluralismo e a tolerância. Uma das teses mais “ousadas” de Vattimo é a que sustenta a herança cristã, obscurecida pelo racionalismo moderno, como o pano de fundo da cultura pós-moderna. Nesse contexto, o autor reivindica para o seu pensamento o lugar de “filosofia cristã para a pós-modernidade”.

A pós-modernidade é a passagem do pensamento forte – metafísico, fundado em estruturas fechadas em si mesmas e totalizantes, em universalizações conceituais, e que a principal característica é a força que reivindica para si, haja vista a sua capacidade “privilegiada” de ascender ao ser como fundamento – para o *pensiero debole* ou pós-metafísico – um modo de pensar que se pensa enquanto limites, ou seja, que abandona a pretensão globalizante presente em visões metafísicas. Entretanto, a principal característica do pensamento débil (conforme uma tradução usual da expressão em italiano) é a de ser uma teoria do debilitamento como marca constitutiva do ser na época pós-metafísica. Para o filósofo italiano, essa modalidade do pensar só é possível graças à herança cristã subjacente à cultura ocidental, ou seja, há uma relação entre filosofia, enquanto pensamento débil, e a mensagem cristã, enquanto debilitamento, *κενωσις* e encarnação; ou ainda, a secularização e a ontologia débil fundam-se na encarnação.

Ao mesmo tempo, a experiência do Deus “re-velado”, sempre em um horizonte histórico-cultural determinado, pois se revela a indivíduos em suas condições fáticas, é amparada e traduzida, ainda segundo Vattimo, pelo pensamento débil. Desse modo, esta modalidade do pensar é uma proposta de compreensão, ou mesmo uma epistemologia, adequada ao horizonte hermenêutico da pós-modernidade, cuja expressão prática está na *caritas*.

O nosso pensador está convencido de que a modernidade chegou ao fim, e que isso é verificável pelo acontecimento do que ele mesmo chamou de “fim da história”, isto é, o fim do conceito moderno de história: um processo unitário e em progresso. A partir disso, emergiu a “sociedade de comunicação generalizada”, ou, se quisermos, uma sociedade cujas fronteiras foram alargadas pela globalização. Nela, a “comunicação generalizada” mostrou-se como uma pluralidade de “racionalidades locais”. A esse momento, Vattimo denominou “sociedade transparente (?)”, no sentido interrogativo mesmo. Três são as suas principais formas de manifestação: 1. Na sociedade pós-moderna, os *mass media* desempenham um papel determinante; 2. Os *mass media* atuam nessa sociedade, atribuindo a ela a complexidade, até mesmo o estado caótico. É enganosa a ideia de uma sociedade transparente, ou esclarecida, ou desenvolvida; 3. É nesse estado relativamente caótico de sociedade que reside a esperança de emancipação.

Gianni Vattimo aborda uma emancipação que é fruto das diversas formas de acesso ao mundo e à sua pluralidade de tradições, antes caladas, ou conformadas a um universal formal. Isso desvela os múltiplos modos com os quais podemos abordar a história, a qual, durante a modernidade, permaneceu imersa em uma concepção totalizante do pensamento e em um *a priori* possibilitador das representações. Juntamente com Jean-François Lyotard, Vattimo entende que as metanarrativas, legitimadoras de discursos totalizantes e fundacionistas e, na política, grandes inimigas dos regimes democráticos, sucumbiram face a uma sociedade da comunicação generalizada (jornais, rádio, televisão etc.), e onde a capitalização é o fim de toda produção, inclusive do conhecimento. Vivemos na época do desencantamento, em que os metarrelatos e os discursos que a tradição tornou autorizados mostram-se ineficazes. Consequentemente, o sujeito se fragmentou, não possuindo mais os dispositivos de legitimação, o que o leva a assumir identidades conforme o contexto.

O evento originante da dissolução das grandes narrativas, segundo o nosso autor, nós o encontramos na “desfundamentalização” da realidade, cuja primeira denúncia é feita por Nietzsche ao anunciar a morte de Deus (*A Gaia Ciência*, *af. 125*). Isso é o que ocorre com a inadequação das cosmovisões metafísicas, da imagem subjetivista do mundo e da centralidade da razão como definidora do conhecimento de mundo. Essa inadequação gera uma passagem: do pensamento forte (ontologia e epistemologia rígidas) a um pensamento débil (ontologia como uma abertura da questão fundamental; a questão do sentido de ser). Essa modalidade do pensar é, por certo, uma metáfora e um paradoxo. Ou seja, um caminho possível assinalado pelo pensar provisório ou aberto às manifestações dos fenômenos eles mesmos.

Um cristianismo não religioso como a experiência de fé na pós-modernidade

Gianni Vattimo defende uma experiência cristã não religiosa: a morte de Deus não é o fim da experiência de fé, mas, antes de mais nada, o colapso das estruturas de pensamento e de linguagem onto-teo-lógicas. Isso abre caminho para novas possibilidades de experiência de fé, as quais não mais comportam o enrijecimento institucional e as normas do sagrado. A esse respeito, a pós-modernidade e a atenção às múltiplas manifestações da vida tem, em seu modo de ser, aquela experiência dita mais humana: a do mistério do Deus que não pode ser dito, categorizado ou sedimentado por noções gerais, mas que se mostra na raiz de toda existência que se quer autêntica.

Não podemos deixar de lado as influências do pensamento milenarista de um monge cisterciense calabrês do século XII, Gioacchino de Fiore, sobre a concepção de pós-modernidade em Gianni Vattimo: uma era espiritual, a era da hermenêutica. Para ele, já no pensamento do monge calabrês, é possível encontrarmos uma espécie de antecipação da temática acerca do parentesco entre o enfraquecimento do ser (*pensiero debole*) e a secularização do sacro. Gioacchino de Fiore dividia a história em três momentos: a época do Pai, a do Filho, e a do Espírito. A primeira correspondia à época da instituição da Lei Mosaica, a antiga economia; a segunda havia sido inaugurada por Jesus Cristo e a Lei da Graça, o tempo da Igreja; a terceira era a época que ainda estava por vir, mas que já apresentava os seus primeiros sinais: a Igreja seria dissolvida e somente o Espírito conduziria os fiéis.

O joaquimismo compreende a salvação, não como um momento objetivo, mas como história da interpretação. Isso equivale a dizer que não há ato salvífico, mas um horizonte de salvação, o qual se dá com a interpretação. É preciso que interpretemos a Palavra na Escritura e a apliquemos à condição histórica, pois o próprio Cristo é a interpretação (*Verbum*) do Pai. Vattimo, por sua vez, afirma que a “Inteligência Espiritual” das Escrituras corresponde à faculdade de entender os eventos contidos nela, fundamentalmente, como figuras de eventos dados ao longo da história. Para o nosso autor, os ensinamentos do monge teólogo contêm os sinais do que, posteriormente, dar-se-á enquanto descoberta da historicidade. Quanto à terceira época ou idade, o filósofo italiano relaciona-a com a época do fim da metafísica.

O que Vattimo defende em sua obra *Depois da Cristandade* é que a morte de Deus corresponde ao findar-se das estruturas ontológicas rígidas, que sustentaram, sobretudo, a modernidade. O pós-metafísico, por sua vez, correlaciona-se com a liberação do espírito, com a abertura das possibilidades de sentido enquanto mundo. E isso é o que está, no fundo, na constituição da época do Espírito de Gioacchino de Fiore. Por isso, a época pós-moderna é a era em que a hermenêutica é a *koiví* da cultura, ou seja, a superação do pensamento forte (ser como subsistência), tipicamente metafísico, dá-se no horizonte da pós-modernidade como

era hermenêutica, na qual o ser é acontecimento, sobre o qual está fundado o pensamento débil.

Assim como em Nietzsche, também em Vattimo não há fatos, mas interpretações; inclusive, aquilo que, discursivamente, construímos como realidade é interpretação, um momento hermenêutico, uma semântica de significações autorizada. Esclarece o autor: “A interpretação é a ideia de que a consciência não é puro reflexo do dado, mas aproximação interessada do mundo com esquemas que são, também eles, historicamente mutáveis” (VATTIMO, 2016, p. 75). Destarte, a ontologia não sucumbe – o que decai é a determinação de um fundamento último da realidade –, mas se torna “ontologia da hermenêutica”, uma ultrapassagem do esquecimento do ser. As implicações disso, na epistemologia, traduzem-se, sobretudo, na concepção de conhecimento, não como a representação lógica do que “está fora”, mas enquanto compreensão que traz em si as marcas de quem compreende. Na compreensão – um modo fundamental de ser de *Dasein* –, abre-se um horizonte de significação, no qual o ente haure o seu significado de um determinado sentido que nesse horizonte (retração de ser) se projeta, atualiza-se o ser. Somente assim, é possível falar de uma “ontologia da atualidade”.

Partindo para uma perspectiva já anteriormente enunciada, o nosso autor identifica, na condição hermenêutica de nossa época, uma relação profunda com o núcleo cristão, isto é, a encarnação como *κενοσις* de Deus. Em outras palavras, a ontologia niilista, no sentido de ser como acontecimento, e não como fundamento determinado, está ligada, em seu ponto nevrálgico, à *κενοσις* de Deus, esvaziamento para descerrar mundo, salvação enquanto abertura de horizontes (possibilidades) de sentido. Mais ainda, radicalmente, a hermenêutica não pode deixar de ser niilista.

Em que medida pode-se chamar de niilista essa visão da constituição hermenêutica do Ser-aí [*Dasein*]? [...] Para Nietzsche, [...] niilismo é a situação em que o homem reconhece explicitamente a ausência de fundamento como constitutiva da sua condição (aquilo que, em outras palavras, Nietzsche chama de morte de Deus). Ora, a não identificabilidade de ser e fundamento é um dos pontos mais explícitos da ontologia heideggeriana: o ser não é fundamento, qualquer relação de fundação se dá já sempre no interior de uma época do ser, mas as épocas como tais são abertas, e não fundadas, pelo ser. Numa passagem de *Ser e tempo*, aliás, Heidegger fala explicitamente da necessidade de “abandonar o ser como fundamento”, se se quiser aproximar de um pensamento não mais metafisicamente orientado apenas para a objetividade (VATTIMO, 1996, p.115).

À morte de Deus como ocaso do paradigma da metafísica, Vattimo relaciona uma experiência de fé *kenótica*, isto é, sem a legitimação das metanarrativas, mas com a libertação da dimensão metafórica e dos dialetos. Para ele, aquela declaração de Nietzsche não pode ser uma militância ateia, ou melhor, “a não existência de

Deus não poderia ter sido professada por Nietzsche, pois do contrário a pretensa verdade absoluta que esta encerraria ainda valeria para ele como princípio metafísico” (VATTIMO, 2009, p. 9). Ou seja, Nietzsche, não postula nenhum argumento que se ponha contra a existência de Deus, mas, simplesmente, reconhece a fragmentação de princípios de univocidade e de arquétipos morais constituídos por uma transcendência absoluta e fundamento de uma verdade única. O niilismo de Nietzsche, na nossa consideração, é antes de mais nada o retorno do *πάντα ῥεῖ* heraclítico, da nadaidade como a ponte ou a passagem que é o homem.

Desse modo, aqueles que partilham de um mesmo horizonte histórico-cultural possuem uma compreensão que os implica enquanto faticamente situados, uma outra comunidade não poderá ser conformada dentro da compreensão da primeira, pois nenhuma das duas é portadora de um padrão absoluto. Dentro desse contexto, podemos perceber a importância do que Vattimo chamou de “libertação da metáfora”, a saber, a libertação da experiência para que esta possa se expressar sem os sinais e a semântica dos dominadores, mas partindo da própria facticidade. Destarte, é negada a supremacia da univocidade de um discurso que se pretendia regulador de compreensões e diversidades. O nosso autor, então, propõe uma ampliação do campo semântico, no qual opere uma racionalidade aberta, permitindo, por exemplo, ao discurso teológico expressar-se renovadamente.

Considerações finais

No *pensiero debole*, modalidade do pensar gerada por uma matriz hermenêutica, que, por sua vez, é uma alternativa à matriz metafísica, geradora do pensamento forte, destaca-se: conhecer é interpretar, a interpretação não é a formação de imagens subjetivas, mas a doação do mundo aos nossos campos de compreensão; não existem fatos, apenas interpretações, e isso também é uma interpretação, logo, só pode interessar a uma situação determinada historicamente. A debilidade do ser na época do fim da metafísica não é imprecisão ou relativismo, mas esclarecimento epistemológico. Mais ainda, o debilitamento do pensar enraíza-se no cerne da mensagem cristã, o qual introduz o princípio da interioridade, cujo desenvolvimento, no labor filosófico, ficou por conta de Nietzsche e Heidegger.

Face a esse princípio da interioridade proposto pelo cristianismo e ao conseqüente debilitamento do pensamento, a filosofia pós-moderna vê-se com a tarefa de reatar os laços entre verdade e caridade, isto é, entre a cientificidade e a condição de multiplicidade das expressões das tradições histórico-culturais. Dessa forma, Gianni Vattimo afirma que podemos encontrar uma verdade que não é lógica, nem metafísica, nem experimental e tampouco, ao longo da história, passou por um processo de desmistificação. Isso porque ela é um apelo prático, a saber, a verdade do amor, *caritas*. Eis, pois, para Vattimo, o papel de uma filosofia da

religião: proporcionar uma conversão “afetivo-intelecto-espiritual” no modo como se compreende a experiência de fé.

O esforço intelectual do autor em questão suscita a nossa atenção para o processo de enfraquecimento do pensar, compreendendo-o como a história do debilitamento do ser, que a *κενοσις* de Deus revela. A encarnação de Deus é um acontecimento de esvaziamento para que se manifeste o seu amor; assumir a condição humana é, sobretudo, fazer-se história e pôr-se a manifestar-se na transparência de toda imanência. Nesse acontecimento, as categorias transcendência e imanência não podem ser vistas como polos de um dualismo rígido, isto é, o dualismo que dominou toda a história do Ocidente cristão não pertence a uma experiência autêntica de fé. Assim, não há nenhuma oposição entre a mensagem cristã e a secularização, pois a própria encarnação de Jesus se configura como uma secularização do divino, ou melhor, Deus e mundo assumem a transparência.

Por conseguinte, a passagem do transcendente Deus metafísico para o Deus *kenótico*, feito história, e a passagem de uma concepção do ser como estrutura para o ser enquanto acontecimento são um mesmo evento. Essa nova ontologia (hermenêutica) encontra suas raízes na experiência histórica que se deu com o acontecimento-Jesus Cristo. Esse evento *kenótico* é, por sua vez, inseparável da *caritas*, pois “a *kenosis* exige a *caritas* como forma de expressar-se na realidade da existência” (ROCHA, 2013, p. 184). Em outras palavras, a pós-modernidade e o *pensiero debole* encontram na mensagem cristã – soterrada por tantos séculos de categorizações e de fixidez conceitual –, quando voltamos às suas raízes e lá encontramos o Deus de Jesus Cristo como esvaziamento doador de sentido para a história, a sua experiência fontal historicamente situada.

164

Referências

ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento*: fragmentos filosóficos. Trad. Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

HABERMAS, J. *O discurso filosófico da modernidade*: doze lições. Trad. Luiz Sergio Repa, Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HEIDEGGER, M. *As questões fundamentais da filosofia*: “problemas” seletos da “lógica”. Trad. Marco Antonio Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2017.

_____. *Ser e tempo*. Tra. Marcia Sá Cavalcanti. 10ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2015.

KANT, I. *Crítica da razão pura*. Trad. Fernando Costa Mattos. 4ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2015.

NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

OLIVEIRA, M. A. “A crise da racionalidade moderna: uma crise de esperança”. In: *Síntese*. Belo Horizonte, V. 16, n. 45, p. 13-33, jan/abril, 1989. Disponível em: <https://faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/1872>. Acesso: 26/05/2021.

OLIVEIRA, E. C. A. C. “Lyotard e o fim das metanarrativas: a crônica literária em questão”. In: *Revista Científica da Faculdade Sete de Setembro*, Paulo Afonso, ano 10, n. 10, p.19-33, Jul., 2016. Disponível em: https://www.unirios.edu.br/revistarios/media/revistas/2016/10/lyotard_e_o_fim_das_metanarrativas.pdf. Acesso: 26/05/2021.

ROCHA, A. R. *Filosofia, religião e pós-modernidade: uma abordagem a partir de Gianni Vattimo*. São Paulo: Ideias e Letras, 2013.

VATTIMO, G. *O fim da modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

_____. *Adeus à verdade*. Trad. João Batista Kreuch. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.

_____. *Da realidade: finalidades da filosofia*. Trad. Klaus Brüscke. Petrópolis, RJ: Vozes, 2019.

_____. *Depois da cristandade*. São Paulo: Record, 2009.

_____. *Diálogo com Nietzsche: ensaios 1961-2000*. Trad. Silvana Cobucci Leite. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

Submissão: 26. 10. 2022 / Aceite: 30. 10. 2022.

O real e seu avesso: mundo como conjuntura relacional
The real and its reverse: the world as a relational conjuncture

LUCAS DE LIMA CAVALCANTI GONÇALVES¹

A filosofia, dizem os antigos, é filha do trauma. Certas experiências atingem o ser existente como que acoessando-o, fazendo com que ele se contorça e encolha, como um verme ao ser pisado. Ocorre que um tal encolhimento se manifeste, no animal humano, como abertura de fala. A abertura da fala é a forma pela qual elaboramos o trauma do encolhimento propiciado pelo que nos acoessa. O ente que, ao encolher-se, fala, é o animal possuído pela linguagem, o único a que podemos designar existente, uma vez que existir significa precisamente este gesto de encolher-se falando, isto é, elaborando o trauma, discorrendo sobre ele de forma a deixá-lo, não obstante, intocado, como o mais eloquente de todos os vazios. A elaboração do trauma que propicia uma abertura de fala é o que caracteriza, de uma ponta a outra, toda produção linguística do ser falante. É porque algo nos incomoda que precisamos falar sobre ele. Sem incômodo não há fala. Não há sequer a fala ligeira e despreocupada com a qual normalmente preenchemos nossas horas de ócio compartilhado com os outros e através da qual despendemos todo nosso esforço sem concentração para silenciar o incômodo que uma concentração esforçada ou uma concentração sem esforço têm a possibilidade de elaborar.

A concentração esforçada, por seu turno, busca encarar o que incomoda de modo a suprimi-lo. De repente, algo nos incomoda. Mas com que direito? Com o direito do que cobra uma resolução, ainda que provisória, e é a uma esforçada concentração dirigida à supressão do incômodo que se voltam todas as formas diuturnas do pensamento, as ciências particulares. Elas transformam o incômodo em questão, a questão em resposta, e a resposta é, para elas, a maior conquista. Quando, porém, a noite do pensamento se abate sobre o céu do mundo das respostas, cada uma delas mergulha no oceano do caos indiferenciado, que revela as rachaduras a comprometer a estabilidade de cada ponte respondente estendida sobre o abismo do incômodo. Há duas formas de elaboração do pensamento cujo destino consiste no acolhimento da noite: a arte e a filosofia. Mas, a arte está para a noite profunda como a filosofia está para o momento crepuscular em que não há no céu nem sol nem estrelas, o lusco-fusco da indistinção entre a noite e o dia. A elaboração que se faz na noite profunda está mais interessada no próprio abismo do que nas rachaduras que ameaçam a estabilidade das pontes. A elaboração crepuscular, por outro lado, vendo a ameaçadora aproximação da noite, se depara com as rachaduras, com a falibilidade do que a sustenta e diz: E agora? Onde hei de

¹ Licenciado em Filosofia pela Universidade Federal da Paraíba (2019). Mestre em Filosofia pela Universidade Federal da Paraíba (2021). E-mail: lucaslcg01@gmail.com

me abrigar? Quando a ameaça vem de cima ou dos lados, basta um teto que nos recubra a moleira. Mas, quando ela vem de baixo, quando ela pode se abater sobre nós simplesmente nos engolindo, a coisa se apresenta de modo diferente. Por isso, tanto a elaboração da noite profunda quanto a elaboração do crepúsculo não se dedicam à construção de pontes, mas à concentração sem esforço sobre a própria natureza do abismo, na resignação de quem mais cedo ou mais tarde será, inevitavelmente, engolido por ele.

A elaboração crepuscular ainda tem a possibilidade de reagir responsivamente às perguntas que o Ancião dos Dias dirige ao homem: Onde estás? Onde está o teu irmão? Mas, ela não o faz como quem remenda as pontes e sim como quem dá as horas. A elaboração da noite profunda, por seu turno, pode apenas manter ambas as questões em sua insuperável questionabilidade, e ela o faz ao entregar ao homem um objeto cujo sentido tende a resvalar para o domínio da idealidade. Quando nos destinamos à idealidade, o primeiro ato é desembaraçar-se do material. Este se converte, então, em caso particular, em figura, sombra ou fantasma de uma realidade superior da qual não conserva senão um aspecto. Entretanto, o objeto artístico é de tal modo que, no instante sublime em que a idealidade nos entorpece, ele nos desfere um doloroso golpe. Ele nos desperta e nos entrega novamente à materialidade insuperável de si mesmo, como Prometeu, a quem todo amanhecer reencontra só e com o fígado recomposto.

No mundo não há um objeto sequer, tudo é relação. Pode-se representá-lo como uma rede estendida horizontalmente sobre um fundo obscuro. Uma rede flutuante no nada. O nada, que constitui o fundamento flutuante da rede, é linguagem. Dele emanam finos fios impermanentes, que compõem e recompõem a cadeia. Os fios são feitos de sentido. Eles pulsam, dissipando a energia que constitui o seu ser temporal. A pulsação, a emissão de um pulso energético, é o tempo nos fios. Ela marca o esgotamento em processo das relações que os fios sustentam. Os fios relacionais são os elos-significantes da rede. Sua contextura perfaz um mundo, como lugar em cuja interioridade se dá a livre movimentação do ser falante. Na rede, a interioridade do ser falante se distingue da exterioridade das relações que ele firma na linguagem, e isto porque a interioridade do ser falante é, na verdade, anterior à instauração das relações que constituem a rede. Ela é o próprio fundo obscuro-linguístico de onde as relações provém. No entanto, quando a interioridade se encontra em movimento no âmbito das relações, ela sai de si mesma, assumindo uma forma que é já um modo possível do fundo, não exatamente idêntica a ele. A interioridade é já uma forma de desempenho relacional do fundo obscuro-linguístico. Em si mesmo, este se constitui por um modo sem modo específico, por um modo que se deixa apreender apenas como pura possibilidade, como um modo adverbial de ser junto ao verbo, como a potência na iminência da atualização junto à ação instauradora. Pura possibilidade anterior a qualquer determinação, não por

falta de sentido, mas por excesso, por conter em si todas as possibilidades sem esgotar-se em nenhuma delas, o fundo obscuro-linguístico é positivamente indeterminado.

Este desempenho do fundo obscuro-linguístico, que constitui a interioridade do ser falante, é a primeira determinação positiva na ordem de determinações que vão da superfície das condições à profundidade do fundamento. Trata-se, portanto, da primeira instância de criação, que age sobre os fios relacionais que compõem a cadeia, criando-os, destruindo-os, recriando-os, e dando, a cada vez, com isso, origem a um novo estado de coisas. Os fios relacionais que compõem a rede, que por sua natureza essencialmente linguística denominamos elos-significantes, se unem para formar nós. Os nós são as coisas, o que comumente conhecemos como coisas. As coisas são coisas-sentido, destituídas de substancialidade intrínseca. Elas são apenas momentos em que as relações estabelecidas pelos elos-significantes da rede-mundo se interconectam, intensificando o grau de energia que emitem. A intensificação do grau de energia não é senão o espessamento da forma do tempo. O espessamento da forma do tempo dota as coisas-sentido de uma durabilidade mais claramente perceptível em comparação com os fios puramente relacionais que as constituem.

A percepção da durabilidade dos nós vai aos poucos introduzindo na interioridade relacional do fundo-obscuro linguístico a forma da substancialidade intrínseca, vinculada à permanência relativa das coisas. A forma da substancialidade intrínseca deriva da ilusão de permanência que é produto da memória. As coisas, enquanto duram, também acumulam memórias. Em sua superfície se depositam traços, restos e vestígios que testemunham os momentos em que a coisa se deu à proximidade de outros seres mediante o fenômeno do toque. No entanto, o ser falante possui a tendência específica a tomar os traços, restos e vestígios que se depositam na estrutura de seu ser como indícios de sua própria permanência, na forma do ego, e de permanência das coisas, na forma do objeto. Enquanto tal, a forma da substancialidade do ego e do objeto é um elemento estranho ao caráter intrinsecamente relacional da rede. Por este caráter intrinsecamente relacional, a rede é algo de impermanente, insubstancial, sumamente plástico e mutável, matéria prima para a produção de mundos.

As coisas, dissemos, se formam a partir do espessamento da forma do tempo nas zonas de interconexão entre os fios relacionais, são elos-significantes. A forma da substancialidade contribui para o incremento da espessura dos nós. Os nós são pulsantes. Eles emitem energia em círculos ao redor de si mesmos, como uma pedra ao ser lançada em um lago de águas paradas. A energia se propaga, ao redor dos nós, em círculos concêntricos. A propagação possui envergaduras mínima, intermediárias e máxima. A forma da substancialidade aumenta o espessamento dos nós, porque ela carrega a paralisação de suas pulsações em um instante de sua

envergadura. A forma da substancialidade transforma a coisa em objeto, ao apreendê-la como um instantâneo do tempo na coisa. Ela apreende a coisa paralisando-a. Para a coisa, ser apreendida deste modo constitui um peso, uma contradição com relação ao seu caráter sumamente maleável de fluxo vital. A forma da substancialidade transforma os nós-significantes da rede em nós espessos, pesados, nós-ponderais, que são a própria imagem da eternidade entediante e amorfa do mundo das essências. O mundo se transformou, pela intromissão da forma da substancialidade, de mundo da vida em mundo das essências. O emergir luminoso das coisas desde um fundo positivamente indeterminado de sentido tornou-se opaco, convertendo-se em determinação positiva.

Não obstante, este estado de coisas se opõe à criatividade incessante do fundo obscuro-linguístico. O espessamento da rede é constantemente abalado pela emergência de novos fios relacionais. Quando a rede se torna excessivamente espessa, em virtude da transformação das coisas em objetos, se faz necessário abalar a estabilidade das conexões que a compõem, uma vez que sua rigidez, testemunho do esgotamento da vida, tornou-se obstáculo para a continuidade dos desempenhos vitais do ser falante. Para tanto, a interioridade introduz na rede um significante singular, explosivo, que exteriormente é dotado da forma espessa do nó-objeto, mas que, interiormente, carrega um conteúdo que nega a rigidez adquirida por ele pela intromissão da forma da substancialidade. O caráter específico do conteúdo é, a cada vez, determinado pelo modo como a objetificação dos nós se efetua. O caráter específico do conteúdo é, desse modo, histórico. O que ele porta em seu interior é, formalmente, o avesso de uma época. O significante explosivo é introduzido na rede. Apesar da rigidez que acomete os nós que a constituem, ele é recepcionado pela rede em virtude do reconhecimento tranquilo de sua forma exterior. Ele é como uma pedrinha lançada no interior de um perfeito sistema de engrenagens em funcionamento: inicialmente sua forma pode adequar-se à forma das engrenagens, e a sua força destrutivo-criativa será tanto maior quanto mais perfeitamente conseguir propagar-se, chegando cada vez mais perto do núcleo da cadeia, que é o ponto de assimilação primária dos elos-significantes pela forma da substancialidade. Aí, ele revela sua forma interior, abalando a rigidez de todos os nexos e dando início a um novo estado de coisas no mundo. A irrupção inicial da forma interior incomoda como um cisco no olho. Ela se apresenta como dotada de uma rigidez diante da qual a rigidez dos nós-objetos adquire uma consistência semirrígida. A rigidez da forma interior, no entanto, consiste não em sua objetividade, mas na intensidade de sua potência vital destrutiva.

Em nosso tempo, em função do esgotamento de todas as funções representacionais que se verifica em um mundo totalmente perpassado pela importância da imagem, em que reina mesmo um certo grau de indistinção entre os domínios, outrora facilmente localizáveis, da imagem e da realidade, o significante

explosivo assume a forma da obra de arte. Não mais objetos de culto, nem pura e simplesmente de exposição, as obras de arte se convertem em objetos alienígenas, introduzidos sob a forma da mercadoria, mas carregando, em sua interioridade, o avesso da forma da mercadoria, que consiste em sua vinculação essencial a um produtor, ao trabalho manual e aos instrumentos empregados em sua produção. São denominamos objetos alienígenas porque possuem a especificidade de introduzir como significante um outro com relação ao mesmo, que vigora sob a forma da mercadoria. O mesmo, que vigora sob a forma da mercadoria, é o impessoal, o produtor convertido em termo médio. Frente a este impessoal, o artista é o outro, o estranho, o *alienus* como possibilidade de ser capaz de redimir o produtor da alienação.

A propagação da obra enquanto significante explosivo possui uma diversidade de modos históricos. Estes, a cada vez, se determinam em conformidade com os mecanismos específicos de enrijecimento dos elos-significantes pela intromissão da forma da objetualidade. A diversidade imperscrutável destes modos é produto da livre movimentação do Espírito, que destrói para criar, sendo a destruição também um modo de criação, da criação como eliminação dos entulhos que impedem a irrupção de uma nova criação. Desde a interioridade do significante explosivo, o Espírito estende sua potência maximamente plástica por todas as direções, abalando a rigidez dos destroços de uma criação anterior desprovida de plasticidade. A diversidade dos modos de propagação do significante explosivo é esquematicamente exposta, por Wassily Kandinsky, em seu ensaio *Do espiritual na arte*, em que a potência artística criadora é interpretada a partir do princípio de necessidade interior, segundo o qual o trabalho do artista consiste em desencadear, através dos elementos da pintura, cor e forma, a vibração certa na alma humana, como uma tecla que, tocada em seu ponto mais sensível, responde ressoando, reverberando os tons que a composição quer despertar. Para Kandinsky, esta necessidade interior se constitui a partir de três necessidades místicas: a expressão (1) do artista como criador (elemento da personalidade); (2) de sua época (elemento do estilo) e (3) do que é próprio à arte (elemento de arte puro e eterno, situado para além do espaço e do tempo). Os elementos da personalidade e do estilo correspondem, assim, às formas exteriores do significante explosivo que, enquanto ente, recebe as determinações do estar (a permanência como negação do não-ser pelo ser) e do devir (a temporalidade como negação do ser pelo não-ser). A partir destes dois elementos, prossegue Kandinsky, o olho espiritual vê o terceiro: a obra viva, a vitalidade da obra, portadora de uma potência de criação que se estende por todas as direções do espaço e do tempo, abalando toda rigidez que a substancialidade engendra, em sua busca desamparada por segurança e estabilidade, para enrijecer a maleabilidade do Espírito. Tal maleabilidade é o que constitui o núcleo pulsante do significante explosivo, que destrói para criar e cria para destruir.

Em virtude desta potência sumamente criativa também se explica o fato de que não basta haver, no mundo, uma única obra de arte. É preciso que haja várias, milhares, e que cada alma humana se estenda, mediante os meios de que a criação artística dispõe, para além dos limites da forma do ego, identificando-se ao Espírito que sopra onde quer. O movimento do Espírito, diz Kandinsky, tende para a exteriorização progressiva do eterno-objetivo (o elemento de arte pura) no temporal-subjetivo (os elementos de personalidade e estilo), isto é, para uma espécie de apocatástase final em que haja tantas obras de arte quantas almas houver. Trata-se da conquista do ego pelo Espírito, que destrói o ego ao transfigurar a existência em significante explosivo, e cada criador ele mesmo, em um povo. Que significa cada criador tornar-se, ele mesmo, um povo? Significa que, destruindo a forma do ego, a alma humana elimina a última barreira que se interpõe entre ela e o Espírito, assumindo como modo de ser a multiplicidade de modos de ser que o ego faz decair na univocidade de um desempenho mesquinho e autocentrado.

O significante explosivo porta o Averso do Real. Real é o nome que damos ao domínio do fenômeno, do que se mostra e faz ver, do que se exhibe como dotado da forma da substancialidade. Real, aqui, equivale ao que Kandinsky designa temporal-subjetivo. O temporal-subjetivo é a estrutura do objeto, *ob-jectum*, algo aí jazente, contraposto a um modo de ser que a tudo busca converter em determinação positiva. O Averso do Real é o destituído de substancialidade, o impermanente em meio ao qual o Espírito, movendo-se, cria. O Averso do Real é o estranho, o outro com relação à substancialidade rígida que a fuga da maleabilidade do fundamento positivamente indeterminado do Real impõe aos elos-significantes. Se considerarmos o Real como o domínio do fenômeno, então o Averso do Real será o domínio não do que se mostra, mas da própria irrupção que desencadeia todo movimento pelo qual algo pode vir a mostrar-se. O Averso do Real é o domínio do que se retrai. Retraíndo-se, a nossa língua reservou-lhe uma denominação que, assim que chega aos nossos ouvidos, é prontamente assimilada ao engano de uma forma subsidiária, a saber, aparência. Ao contrário do *ob-jectum*, como designação de uma posição conquistada, segura e estabelecida, *ad-parentia* denota um modo de ser adverbial: aparência é o que se mantém junto à palavra instauradora na iminência de sua mais incipiente e originária atualização criadora. *Ad-parentia*: *ad-*, preposição que designa o livre dirigir-se do que se dirige para algo junto ao qual está, donde o seu sentido acusativo, de movimento que visa a aproximação, em oposição a *ab-*, que denota afastamento + *-parentia*, forma participial de *parere*, isto é, o que apareceu, o que se mostrou e deu ao encontro. A aparência é, então, o que se encontra suspenso na direção de um mostrar-se.

No vocábulo *ad-parentia*, ressoa ainda o modo adverbial de ser do Espírito, que pairava sobre as águas primevas, sobre a instabilidade explosiva da matéria prima de todo principiar. Quando algo já se mostrou, quando algo já foi determinado e

apreendido, então a aparência já se retraiu. Ela vigora, como o Espírito, na livre movimentação daquilo que se encontra em vias de aparecer. Quando o movimento do aparecer se converte no aparente, já adentramos o domínio do Real. Ao livre movimento interessa apenas o iminente, o súbito com que a vitalidade inesgotável da vida nos atinge. Quando um significante explosivo é instaurado, algo já se tornou atualmente aparente, isto é, real. Por isso é preciso fazer sempre novas obras: no instante em que a obra é finalizada, o Espírito novamente se retrai, deixando na superfície do objeto transfigurado em arte apenas um sutil aceno de sua livre movimentação. Aquele que segue este aceno torna-se, também ele, criador, isto é, elemento movente instalado na mobilidade do fundamento maximamente móvel. A obra de arte distingue-se, assim, da rigidez dos elos-ponderais ordinários por carregar em sua interioridade um aceno decisivo do Avesso do Real.

Submissão: 13. 07. 2022 / Aceite: 29. 10. 2022

Educação, indivíduo e realidade

Education, individual and reality

JOSÉ JOÃO NEVES BARBOSA VICENTE¹

Como já foi dito inúmeras vezes por diversos autores e pesquisadores, a educação é uma das atividades humanas mais importante e, certamente, uma das mais antigas; afinal, quando se olha para a história da humanidade, não é difícil de se constatar que a educação sempre fez parte da vida dos seres humanos e, de certa forma, ela tem garantido a existência desses indivíduos e contribuído com o seu desenvolvimento ao longo dos tempos. É preciso dizer, no entanto, que uma educação com essa história, qualidade e força, não pode ser qualquer educação; trata-se de uma atividade educativa cuja uma das suas preocupações é colaborar efetivamente e de forma contínua para o desenvolvimento da capacidade e dos talentos de cada indivíduo. Uma educação desse tipo recusa todo e qualquer disfarce para concentrar sua energia e força em cada indivíduo, não para doutriná-lo ou conduzi-lo de acordo com ideias, pensamentos, teorias, vontades ou interesse, mas sim para afastá-lo das armadilhas da ilusão e colocá-lo na condição de enxergar a realidade e a si próprio de forma clara. Quando a atividade educativa trata os indivíduos com total transparência e colabora efetivamente para desenvolver suas capacidades e seus talentos, ela contribui para colocá-los no caminho da realidade e, dessa forma, é possível que cada um deles seja capaz de cuidar não apenas de si próprio, mas também do seu semelhante e do mundo no qual vive e se encontra inserido.

Para auxiliar o indivíduo a enxergar a realidade com nitidez, a cuidar de si, do seu semelhante e do mundo no qual vive, a educação não pode, em hipótese alguma, abrir mão do diálogo, da liberdade e do respeito. A atividade educativa não deve jamais se tornar um empecilho ou obstáculo, ela deve funcionar sempre como o caminho seguro para que cada indivíduo possa ouvir, enxergar, sentir e pensar com clareza, liberdade e autonomia. As potencialidades e capacidades dos indivíduos não podem ser ignoradas pela educação em nenhum momento e nem devem ficar fora do seu foco principal; a atividade educativa precisa estar sempre atenta e disposta a valorizá-las e conduzi-las ao seu máximo desenvolvimento. Agindo assim, o processo educativo colabora não apenas para que o indivíduo seja capaz de enxergar a realidade por si próprio e se sentir confiante e autônomo nesse mundo, mas também para que ele se sinta efetivamente seguro e capaz não apenas de pensar de forma livre e crítica, mas também de expor suas ideias e debatê-las

¹ Possui graduação e mestrado em Filosofia pela Universidade Federal de Goiás, doutorado em Filosofia pela Universidade Federal da Bahia e pós-doutorado pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás. Atualmente é Professor Adjunto da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia e editor da Griot: Revista de Filosofia. E-mail: josebvicente@bol.com.br

com seus pares de forma mais ampla possível. A educação precisa estar sempre disposta a conduzir o indivíduo a enxergar a realidade em todos os seus aspectos e como ela verdadeiramente é; para isso, a atividade educativa precisa incessantemente trabalhar para despertar o pensar em cada indivíduo e motivar ou incentivar o seu desenvolvimento sem qualquer tipo de intimidação, barreira ou limitação.

Um dos objetivos da educação que deve atingir a todos os indivíduos, não é certamente dirigi-los pelos caminhos escolhidos pelos outros ou tentar formatá-los de acordo com objetivos ou propósitos pré-estabelecidos, mas sim respeitá-los como eles são e incentivá-los a pensar e a se posicionar de forma livre. Não há dúvida de que a realidade fica cada vez mais distante dos indivíduos se a educação não interferir efetivamente para ajudá-los a alcançá-la e a entendê-la como ela é. Nesse sentido, a atividade educativa deve trabalhar incessantemente para que cada indivíduo tome consciência da sua capacidade e potencialidade, afaste das ilusões, enxergue a realidade com clareza, transparência e não se deixar guiar de nenhuma forma pela vontade ou interesse do outro. Entre as preocupações e objetivos da educação, não deve ficar de fora o esforço no sentido de colaborar para que o indivíduo se torne consciente de si, da sua capacidade, da realidade e das suas responsabilidades. Cada um precisa permanecer sempre como ele é e viver de acordo com as suas capacidades e características naturais; nessa tarefa, o papel da educação é fundamental.

174

A atividade educativa deve sempre dirigir-se aos indivíduos no intuito de despertar o pensar em cada um deles e incentivar ao máximo o desenvolvimento dessa atividade. A capacidade de pensar não é privilégio de um determinado indivíduo ou grupo, mas sim de todos eles; a educação perde sua força e seu sentido se ela não valorizar essa capacidade e se ela não trabalhar para que cada indivíduo possa fazer uso dela de forma ampla e livre. A educação precisa colaborar para que os indivíduos possam trazer suas ideias e seus pensamentos para fora com liberdade e sem medo; o pensamento e as ideias devem ser sempre incentivados a se desenvolver de forma livre e segura. A educação nunca deve deixar de se apresentar como o caminho seguro para o pensar livre, autônomo e crítico; sem essa postura, a realidade dificilmente será vista ou alcançada. Quando a realidade surge aos olhos dos indivíduos como algo distante ou inalcançável, a ilusão se aproxima rapidamente e oferece seus serviços sem qualquer dificuldade ou exigência; a partir daí, o indivíduo é facilmente dominado, controlado e dirigido por outro. A capacidade de pensar presente em cada indivíduo deve ser despertada para que ele possa enxergar a realidade como ela é; se isso não acontecer, ele facilmente será escravizado e colocado ao serviço da vontade e dos interesses dos outros.

De nada adianta dizer simplesmente que a educação sempre esteve ao lado dos seres humanos desde sua existência e que ela sempre teve um papel relevante no

desenvolvimento e na subsistência desses indivíduos; é preciso também estar sempre disposto a trabalhar continuamente em todas as épocas e situações para que essa atividade possa sempre respeitar a liberdade, o diálogo e, a partir daí, colaborar incessantemente para despertar e desenvolver efetivamente os talentos, as capacidades e potencialidades de cada indivíduo. Ao colaborar para a permanência e o desenvolvimento dos seres humanos nesse mundo, a educação deve sempre aguçar a capacidade de pensar desses indivíduos; sem oportunidade e condições para despertar e expandir sua capacidade de pensar de forma livre e autônoma, a existência dos seres humanos nesse mundo fica enfraquecida e corre o risco de perder seu sentido e significado. A educação deve estimular a capacidade de pensar dos indivíduos para que eles possam enxergar a realidade, saber lidar com ela e se realizar nesse mundo.

Cada indivíduo precisa encontrar o seu lugar nesse mundo, a educação pode ajudá-lo, mas não pode realizar essa tarefa por ele; uma das funções da educação é contribuir para que o indivíduo desperte sua capacidade de pensar e exteriorize suas ideias e pensamentos sem medo, de forma livre e segura; a partir daí, cabe ao próprio indivíduo encontrar o seu lugar no mundo. Quando se faz uso da própria capacidade de forma livre e autônoma, dificilmente um indivíduo se submeterá às vontades e aos interesses dos outros. Por isso a atividade educativa precisa trabalhar na base do diálogo e da liberdade para que cada indivíduo possa fazer uso da sua capacidade e se proteger da influência das ideias, opiniões e vontades dos outros. Quando a educação trabalha sem abrir mão do diálogo e da liberdade, ela tem uma chance maior de despertar o pensar nos indivíduos e de livrá-los de possíveis manipuladores; despertar e incentivar o pensar em cada indivíduo devem sempre estar presentes entre as principais metas da educação.

O dia que conheci Laura

The Day I Met Laura

DÉBORA FÁTIMA GREGORINI¹

Ainda me lembro dos olhos de Laura. Cheios d'água. Cada lágrima escorrendo com dificuldade, pareciam acompanhar o desespero e a descrença daquela que as derramava. Laura estava muito brava, muito triste, e especialmente incrédula justamente com o fato de ninguém acreditar nela. Repetia com frequência, - ninguém acredita em mim, porque ele mente bem, ele fala melhor do que eu, sabe explicar para os outros que eu tenho um problema.

Conheci Laura em um sábado, havia ido almoçar com meu namorado em um restaurante no centro da cidade, e foi saindo deste lugar que vi uma mulher pequena gritando muito na calçada. Ela falava com um casal que parecia estar tentando entender o que havia acontecido com ela, ao seu lado estava um homem mais velho, muito malvestido, com roupas sujas, assim como Laura. Não pude passar reto pela situação. Aquela moça parecia precisar de ajuda. Parei ao lado dela e ouvi suas reclamações de que aquele homem ao seu lado a agredia constantemente, ela o chamava de marido.

O marido de Laura não a deixava falar, constantemente a interrompia e parecia apelativo dizendo ao casal que ela era louca, tomava psicotrópico, as palavras dela não valiam muita coisa. Ele não aguentava mais cuidar daquela menina que tinha sido abandonada. Ao mesmo tempo, Laura repetia que ele a agredia, que batia sem deixar marcas para ela não poder denunciá-lo. O acusava de mais crimes, furtos, violência. O marido negava tudo, mas não apenas isso, dizia que era bom saber finalmente como Laura o via, e o fazia num tom de quem diz – mais tarde você vai pagar por isso.

Tentei conversar com Laura, pedindo que me contasse sua história, eu estava disposta a lhe ouvir. O marido logo direcionou para mim a ladainha de que Laura não era sã. Sou psicóloga, respondi, se ela for mentalmente instável eu vou entender. Por um momento ele me viu como sua aliada, alguém que poderia dar finalmente o atestado de louca para aquela mulher. Logo ele notou que não era isso que eu estava disposta a fazer, e que, para mim, se ali havia alguém de quem suspeitar, era ele.

Não houve muito tempo para que Laura me contasse sua história. Repetiu que ele batia nela, a trancava em um quatinho e lhe negava comida, mas fazia coisas que ela não conseguia mostrar para ninguém. Ela tinha medo de denunciar e não

¹ Psicóloga Clínica (CRP 08/30961), graduada pelo Centro Universitário de Pato Branco - UNIDEP. Interessada em Psicologia Existencialista, filosofia existencialista e fenomenológica e discussões acerca do movimento feminista. Mestranda em Filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE. E-mail: deboragregorini@hotmail.com

poder provar. Enquanto eu lhe perguntava sobre sua família ou alguém em quem pudesse confiar, a polícia chegou. Aquele casal do começo da história havia chamado. Tão cedo os policiais desceram da viatura começaram a interrogar Laura e o marido. Procurei uma sombra para me abrigar do sol escaldante e embaixo de um toldo, eu e o casal ouvimos a policial que veio nos contar: a menina tem só 17 anos, ele tem 47. Há dois anos ela perdeu um filho, grávida dele. Aquilo foi um soco para mim. Eu tinha olhado nos olhos suplicantes de Laura e não vira uma menina, tanta violência, seja desse marido ou da vida que não poupa alguém que estava catando latinhas para conseguir sobreviver, tanto sofrimento parece ter-lhe roubado qualquer ar infantil. Também sei muito bem que com 17 anos menina é mulher, adolescência é privilégio masculino de homem branco que faz merda com 35 anos e ainda é chamado de menino.

Não falei mais com Laura. Apenas ouvia os policiais repetidamente pedindo que o marido ficasse quieto para que pudessem ouvir o que ela tinha a dizer, depois chegaria a vez dele. Ouvi várias vezes o marido se referir ao bebê que Laura perdeu, dizendo – o meu filho morreu porque ela teve sífilis, você perdeu ele porque não sabe com quem dorme Laura. A pobre da Laura nem o luto do filho podia viver sem culpa. Se é que alguma mãe consegue fazer isso. Me doeu ver como aquele homem conseguia olhar para uma menina 30 anos mais jovem do que ele e a culpar por ter perdido o SEU filho, como se fosse uma coisa só dele que ela estava carregando e deixou cair e quebrar, como se não fosse parte dela, como se ela merecesse ser punida por ter deixado o bebê morrer. Eu não sei o que aconteceu com o filho de Laura, ela nada falava sobre o assunto. Só posso falar de como aquele homem aparecia para mim: sujo, maltratado pela vida, mas mantendo o único poder que ainda lhe restava, sua masculinidade. Ainda sendo o mais ferrado dos homens ele jamais seria uma mulher, e sempre haveriam as Lauras por aí, jovens e solitárias, presas fáceis para homens maduros que gostam de fingir proteger, gostam de confundir amparo com controle, que fazem as Lauras do mundo não entender porque o amor precisa doer tanto.

A última visão que tive de Laura foi quando a policial disse que chamaria a Assistência Social do município, porque ela é menor de idade. Eu confiei naquela mulher fardada porque vi nela uma parceira que tinha entendido tudo, que também acreditava em Laura. Eu confiei Laura a ela, como alguém que precisa confiar que de alguma maneira o sistema pode salvar algumas de nós, como alguém que sente muita raiva, muita dor, mas não sabe direito o que fazer com isso. Como alguém que não podia pegar essa e tantas outras Lauras no colo e as levar para um lugar seguro e bonito, lhes dar um vestido que não esteja rasgado, garantir que terão um emprego realizador e que o amor não é mau, que ainda há felicidade no mundo esperando por elas. Ainda hoje lembro do vestido azul de Laura, do seu olhar de dor, da sua raiva. Vou carregar comigo as lágrimas dela, quem sabe a sua raiva se juntando com

a minha vira um combustível mais potente para que eu possa lutar por mim, por ela e por todas as mulheres.

Submissão: 09. 12. 2022 / Aceite: 10. 12. 2022

Mulherzinha!

Little woman!

WHESLEY FAGLIARI DOS SANTOS¹

Ele colocou aquelas luvas como se fosse um maestro famoso se preparando para uma grande apresentação e, depois, aplausos. Mas eram luvas de combate. E ele era um homenzarrão de dois metros de altura. Quase cem quilos de massa corporal. Seus ouvidos não eram refinados por notas musicais. Suas orelhas eram grossas de pancadas. As da vida e as da luta. Do esporte que escolhera. Mais ou menos. Quem escolhera por ele foi seu irmão mais velho. Dizia que macho dá porrada. Dá socos e pontapés. Vai para o baile e "pega geral a mulherada".

E, inacreditavelmente, ele só queria sorrir. As pancadas não deixavam. As da vida e as da luta. E ele queria aprender a tocar violino. Chorava todas as vezes que ouvia. Que ouvia sozinho. Porque seu irmão ficava bravo se visse manifestações de emoção. De sua parte, pelo menos. Falava asperamente que aquilo era coisa de mulherzinha. Você tá parecendo uma mulherzinha! E ele não entendia por que aquilo sempre era um insulto. Qualquer manifestação de sensibilidade demonstrada era seguida imediatamente por essa frase tão penosa.

A mãe deles era mulherzinha.

A esposa do seu irmão era mulherzinha.

As três irmãs eram mulherzinhas.

A primeira sobrinha nascida há dois meses era mulherzinha. Linda. Doce, Meiga. Brilhante. Exatamente como a música do violino que ele tanto queria aprender. Como aquilo poderia ser ruim, de algum modo?

E porque classificar tão mediocrementemente como "mulherzinha" somente para menosprezar?

Não era a emoção da música que degenerava ao som daquele insulto. Eram todas as mulheres que ele amava. Que o amavam também. Que lutaram, muito mais do que ele, e se sacrificaram nesse mundo para tornar esse planeta mais humano. Mais habitável. Juntando todas as mulheres que também reproduziam esse discurso fálico centralizador. Inclusive as intelectuais, estudadas, que chegavam em casa e, na presença do marido-alfa, reduziam-se a "mulherzinha". Auto degradavam-se tão conformadas. E aceitavam. Ele não queria aceitar. Ele era um lutador. No sentido estrito da palavra. E no aspecto amplo também. Vencia brutamontes na força do

¹ Graduado (Licenciado, 2008), Mestre (2019) e Doutorando em Filosofia pela UNIOESTE. Especialista em Filosofia e Educação pelo ITECNE - Instituto Tecnológico e Educacional de Cascavel (2009.) Especialista em Metodologia de Ensino de Filosofia e Sociologia pela UNIASSELVI (2015). E-mail: whesleyfagliari@gmail.com

braço e na destreza da técnica. Mas tinha um coração delicado. E era sensível. Fraco não, delicado e sensível. E gostava de chorar diante de algo belo. Isso o fazia pensar que estava vivo. E não se sentia menos homem por isso. Não se tornava menor ou menos viril.

Respeitava e admirava a delicadeza feminina. Sabia como tratar uma mulher sem precisar subjuga-la. Sua grandeza era na alma. No caráter. E por que isso não contava mais nos dias que se seguiam? Porque seu irmão, grosseiro e tacanho, mandava sua esposa calar a boca e ir para a cozinha? e por que ela o obedecia? Porque ela era mulherzinha! Ela aprendeu que tinha que ser assim. E ele, seu irmão estúpido e mal educado, era o macho da casa que coçava suas partes íntimas sem o menor constrangimento na frente de quem fosse.

Desde muito criança ele ouvira seu irmão falar que tinha que ser homem.

Mas, isso era uma sentença proferida da pior maneira. E a mãe deles, inacreditavelmente, concordava e dizia o mesmo. Também tinha aprendido dessa maneira.

E ele lutou.

Não contra o que está posto na cabeça da maioria das pessoas. Não contra a sociedade impregnada em seu irmão. Mas contra si mesmo. Quando lia algum verso e ficava com vontade de ler outros do mesmo autor. Na sua mente, rapidamente, se desenhava: mulherzinha! E ele ia para a academia e treinava dobrado. E batia. E golpeava seu treinador. Lutava contra sua alma refinada quando passava por uma praça pública florida e tinha vontade de se sentar para admirar o jardim. Mulherzinha! E chegava em casa e mandava seu irmão caçula calar a boca se o incomodasse com alguma queixa. Ruidosamente, gritava "cala a boca"! Mas, não era para seu irmãozinho. Era para sua própria consciência que o cobrava a não-visita às flores da praça.

Certa vez gravou algumas músicas instrumentais de violino em seu aparelho de mp3. E corria na esteira da academia se deliciando com aquela melodia. Mas, seu coração sempre disparado com o mesmo pavor de um criminoso que será surpreendido pela polícia a qualquer momento diante do cadáver de sua vítima. Com o passar do tempo, ele relaxou. Era só fones de ouvido. Não eram armas. Não estavam apontadas para seu próprio peito. Não havia risco algum. E, pela primeira vez em sua vida, ele pode simplesmente deixar seu espírito ser o que sempre quis ser: livre. Aquela música o libertava. E ele corria. O irmão certa vez perguntou vociferando porque ultimamente ele corria tanto na esteira. Ele respondeu friamente que era para ganhar agilidade e flexibilidade para lutar. E ele quase conseguia ver seu irmão mais velho derramar sangue pelos olhos. E dizia: Isso! Tem que acabar com seus adversários. Tem que machucá-los pra valer. Tem que bater muito. Não pode ser mulherzinha e dar mole. Macho que é macho não come o mel,

SANTOS, W.

mastiga a abelha, rapaz! E os dias se passaram. Finalmente conseguiu encontrar a maneira de suportar seu irmão, macho, chefe de família, forte e implacável, e seu espírito, doce e sensível, que não via nenhum problema em ser assim. Mulherzinha!

Submissão: 19. 12. 2022 / Aceite: 20. 12. 2022

Morada
Household

SILMARA DE FÁTIMA MIELKE¹

Eu moro no infinito
no infinito do olhar
do sol e do mar
eu moro naquele grito
no grito que clama
que chama, que reclama
eu moro naquela canção
que fala de amar, de ver e de olhar
eu moro naquele outro
que pede, que doa e recebe
eu moro naquele amigo
que me sorri, que me abraça
e me dá abrigo
eu moro na manhã de um dia
de sol e de alegria
na tarde chuvosa e fria
na noite vazia
eu moro na essência da vida
da vida que flui
da vida perdida e da vida vivida...
como é bom morar

¹ Mestre em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Fisioterapeuta, Professora de Educação Física e de Yoga. Orcid: 0000-0002-2363-7966. E-mail: silmielke@gmail.com.



GRILLO, R. M; SCAGLIA, A. J.; CARNEIRO, K. T. (Org.). *Em defesa do jogo: diálogos epistemológicos contemporâneos*. Curitiba: Appris, 2022, 516p, ISBN: 978-65-250-2740-1

O jogo: reflexões apologéticas

The game: apologetic reflections

CLAUDINEI APARECIDO DE FREITAS DA SILVA¹

O público leitor tem, em mãos, “Em defesa do jogo: diálogos epistemológicos contemporâneos”, sob a coorganização de Rogério Melo Grillo; Alcides José Scaglia e Kleber Tüxen Carneiro, um primoroso trabalho. Ao lançá-lo, em 2022, a Appris, de Curitiba, acolhe um conjunto de ensaios que perspectivam, por diferentes vias, a significação do fenômeno do jogo em nossa civilização. O acento apologético busca, em sentido hermenêutico, situar tal fenômeno num raio de abrangência multidisciplinar realocando-o no cenário da cultura em geral.

Para que o leitor tenha, em mãos, um quadro mínimo dessa proposta editorial, além da Apresentação “As regras do jogo” sob os cuidados de João Batista Freire, o livro se estrutura a partir de três grandes partes. A primeira – *Debates epistemológicos sobre o jogo* – é composta dos seguintes textos-capítulos: “O

¹ Na área de Filosofia, realizou estágio pós-doutoral na Université Paris I/Panthéon-SORBONNE (2011-2012), doutorado na UFSCar (2007), mestrado na UNICAMP (2000), graduação na UNIOESTE (1994) e no IFA (1990). Foi Acadêmico Bolsista (1992-1994) e tutor (2013-2016) do PET (Programa de Educação Tutorial) do Curso de Filosofia da UNIOESTE, instituição em que atua como Docente na Graduação e Pós-Graduação (*Stricto Sensu*), na mesma área. E-mail: cafsilva@uol.com.br

contrato lúdico e o *Agon*” de autoria de Colas Duflo; “Liames contextuais e epistemológicos entre os jogos eletrônicos e a Educação Física Escolar: algumas considerações formativas” de Kleber T. Carneiro e Fabio P. G. Reis; “F. J. J. Buytendijk e o jogo: uma visão fenomenológica” de Claudinei A. F. Silva, Gilson S. Rodrigues, Eloisa R. Navarro, Marcelo Vicentin e Rogério M. Grillo; “Jogo e Psicanálise” de Jeferson J. M. Retondar; “Uma crítica à leitura funcionalista da classificação dos jogos de Caillois a partir de argumentos da filosofia do caos” de Fidel M. C. Silva, Marcus V. S. Campos e Odilon J. Roble e, para encerrar, “(Re)construindo as pontes de Castália: algumas reflexões sobre o lúdico” por Rogério M. Grillo.

A segunda parte – *Debates metodológicos sobre o jogo* – se compõe de “Um jogo situado: contexto e recursos de práticas lúdicas” de Gilles Brougère; “Os momentos do jogo no desenvolvimento do pensamento científico e na formação esportiva” de Regina C. Grando e Luciano A. Mercadante; “Consideraciones acerca del alcance heurístico de la noción de juego en su relación con la lengua y el lenguaje” de Haydée Silva Ochoa; “Discursos sobre juego en Educación Física: revisión de programas de formación universitaria de posgrado” de Ivana Rivero; “Do jogo ao circo: malabareando ideias com Huizinga, Caillois e duas professoras de Educação Física” de Gilson S Rodrigues, Daniel C Lopes e Marco A. C. Bortoleto; “‘É preciso transver o mundo ...’ a cultura lúdica de crianças pantaneiras” de Rogério Zaim-de-Melo, Gilson S. Rodrigues, Luís B Godoy e Rogério M. Grillo e, por fim, “A cultura material na Educação Física: criando ambientes de jogo e de aprendizagem com brinquedos” de Débora J. F. Fabiani, Luís F. N. Silva e Alcides J. Scaglia.

A terceira parte – *Debates interdisciplinares sobre o jogo* – se compõe de “O jogo que nos joga: o jogar rizomático do jogador-artista” de Luís B. Godoy e Alcides J. Scaglia; “Notas sobre um futebol poente: o jogo como um espelho no processo de humanização” de Hudson Martins e Alcides J. Scaglia; “Cuerpo, juego y educación: discursos, prácticas y políticas” de Martín C. Branda e Rodrigo P. Correa; “A cultura lúdica indígena e sua visibilidade na Educação Física Escolar” de Marcos T. P. Almeida e Adenildo V. Souza e, finalmente, “O papel do jogo no desenvolvimento da criança: uma estrutura para ação” de autoria de Riller S. Reverdito.

Isso posto, a obra coletiva, em pauta, perspectiva, em diversas matizes, a complexidade e, ao mesmo tempo, a riqueza do jogo. A experiência lúdica, como Huizinga já indicava em seu clássico *Homo Ludens* é o elemento dominante, formador de nossa cultura. Ou mais que isso: como F. J. J. Buytendijk também retratara, com primor, em seu singular trabalho, *O Jogo e o seu Significado*, a dimensão do lúdico não é apenas uma dádiva humana: o jogo transcende o universo do homem propriamente dito à medida em que podemos também reconhecer, nos animais, o jogo como manifestação de impulsos vitais.

CLAUDINEI, S.

Isso tudo, realmente, não é pouco se se levar em conta o caráter interdisciplinar que, cada vez mais, esse tema tem tomado impulso nos últimos tempos atraindo pesquisadores de diferentes áreas ou especialidades como o presente livro reúne.

Submissão: 10. 10. 2022 / Aceite: 30. 10. 2022