

Revista DIAPHONÍA

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

Grupo PET Filosofia

Revista DIAPHONÍA

Volume 8	Número 2	2022	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 2022/2º Semestre

Nelsi Kistemacher Welter (tutora)

Angela Paulus Bonemberger

Amanda Victoria Milke Ferraz de Carvalho

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

Vinicius Rhuan Tezolim Peraçoli

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 CIENTIFICO INTERNACIONAL

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

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

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

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

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

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

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

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

Apresentação

A décima sexta edição (vol. 8. n. 2) da DIAPHONÍA, Revista dos Discentes do Curso de Filosofia da UNIOESTE, promovida pelo Grupo PET [Programa de Educação Tutorial], torna público mais um número primado pelo rigor e pela originalidade, ao marcar, consideravelmente, uma posição qualificada em termos de produtividade de pesquisa no contexto nacional da área.

Como de praxe, a Revista inicia com a **Secção Entrevistas**, cujo convidado especial, para essa ocasião, é o **Prof. Dr. Gilmar Henrique da Conceição**, docente do Colegiado de Graduação em Filosofia da UNIOESTE. O professor, então, retrata seu itinerário acadêmico bem como a prospecção de suas novas pesquisas.

A **Secção Artigos** é composta de 10 trabalhos, como uma contribuição resultante das pesquisas individuais e/ou coletivas de estudiosos em diferentes níveis de formação vinculados a várias instituições. No primeiro texto, "O falar por imagem na *República* de Platão", **André Luiz Braga da Silva** disserta que, na *República*, a Ideia de Bem é caracterizada através de uma imagem, o símile do Sol. A mais famosa interpretação a respeito sustenta que tal Ideia seria um ente tão especial, que não seria "tratável" através do discurso direto; quando muito só pode ser exposto imageticamente. Ora, na contramão dessa posição, o autor busca justo indicar a legitimidade de uma explicação imagética que o diálogo sugeriria. Já o segundo texto, "Provas da existência de Deus entre Anselmo de Cantuária, Tomás de Aquino e C.S. Lewis", **Pedro Farias Mentor**, **Talita Camilo Lemos** e **Jéssica Rodrigues Lara** discorrem sobre três argumentos a favor da existência de Deus: o argumento ontológico, o argumento teleológico e o argumento do desejo, representados na filosofia de Anselmo da Cantuária, Tomás de Aquino e C. S. Lewis, ao mesmo tempo. O terceiro trabalho, "A estética em Baumgarten e Kant: contrastes" de **Nicole Elouise Avancini** explora de que modo a Estética, disciplina fundada em seus devidos componentes conceituais no século XVIII por Alexander Baumgarten, influenciou o pensamento de Immanuel Kant, levando-o a elaborar uma posição absolutamente original. Ao definir a Estética como a ciência do belo, Baumgarten fundou o estudo da sensibilidade, faculdade a qual, na época, não recebera um estatuto mais proeminente. Trata-se da sensibilidade como fonte do sentimento da beleza, que anima o espírito ao contemplar uma obra de arte. **Sabrina Andrade Barbosa**, no quarto ensaio sobre "O caráter e a moralidade humana segundo Arthur Schopenhauer", analisa a ética schopenhaueriana no tocante ao egoísmo intrínseco do ser humano, a fim de valorizar adequadamente o agir com compaixão. Diferente de Kant, trata-se, para Schopenhauer, de situar o agir (*Wirken*) humano, a partir do que realmente acontece, em vez de prescrever regras sobre o que deve acontecer. Em "Análise do *Prólogo* e da *Primeira Dissertação* da *Genealogia da Moral* em Friedrich Nietzsche", de autoria de **Johab Santos Silva**, via

uma abordagem do Prólogo da reportada obra nietzschiana, reconstrói a crítica da ética moderna. Para tanto, trata-se de compreender, para além de uma interpretação utilitarista que define o bom como útil, o autêntico sentido da palavra “bom”. Ora, tal sentido se encontra na figura do homem nobre, aquele que possui a chamada vontade de potência ou vontade criadora. Na sequência, é mostrado que o conceito de “ruim” se refere à moral escrava, moral essa internalizada por muitos que empregam a fé a fim de encobrir seus erros infundindo costumes. **Carlos Alberto Cáceres**, no sexto artigo, “Religião o ópio do povo: crítica de Karl Marx a religião”, visa expor a tese marxiana acerca da crítica à religião à luz da *Crítica da filosofia do direito* de Hegel de 1843. Cáceres retoma a célebre máxima marxiana segundo a qual a religião é o ópio do povo, avaliando, para tanto, que diferente de Bruno Bauer que advoga a abolição radical da religião, Marx reconsidera a religião não vendo, pois, necessário o seu fim para a emancipação humana. O sétimo texto “A periculosidade da filosofia” de **Felipe Luiz**, defende uma certa visão de filosofia compreendida tanto como estratégia histórica, a partir de certos trabalhos de Foucault, como uma filosofia eminentemente voltada à prática política, de modo a estar vinculada com os destinos do Brasil e do mundo. Para tanto, busca-se recuperar os trabalhos de Heidegger sobre o conceito de filosofia, e, mesclando-os com aqueles de Aristóteles, chegar às determinações concernentes às origens da filosofia. No oitavo artigo, “Do corpo mecânico cartesiano ao corpo próprio merleau-pontyano”, **Mônica Chiodi** se debruça sobre o tema do corpo mecânico cartesiano como pano de fundo da crítica fenomenológica operada por Merleau-Ponty que se traduz na experiência do corpo próprio. Como a noção de corpo mecanicista limita a dimensão existencial do sujeito composto por um conjunto de funções biológicas, psicológicas e físico-químicas, Merleau-Ponty descreve que o corpo não é um objeto ou uma máquina regida por leis mecânicas, mas, um conjunto de funções interligadas que possibilitam a vivência e a experiência do sujeito no mundo por meio das relações corpóreas com o mundo circundante. **Antonio Alves Pereira Júnior**, no nono artigo intitulado “Sobre a sinceridade: minha desistência de seguir Olavo de Carvalho” atesta uma espécie de desconversão. Ou seja, ele expõe as razões filosóficas pelas quais fora motivado a desconstruir a obra e figura de um autor que, durante certo tempo, impactou a sua leitura da Filosofia. A Secção encerra com o décimo artigo “A Filosofia refletindo sobre a Pandemia” em coautoria com os professores **Ana Karine Braggio, Luis Cesar Yanzer Portela, Rafael de Araújo e Viana Leite, Saulo Sbaraini Agostini e Tomás Farcic Menk**. O ensaio visa produzir reflexões filosóficas sobre a pandemia da Covid-19, a partir do relato de experiência de um projeto de ensino desenvolvido por professores do Colegiado de Filosofia da Universidade Estadual do Oeste do Paraná, durante o período de distanciamento social do ano de 2020. A conjuntura atípica, conduziu à reflexão, suscitando novos questionamentos, dilemas e relações sociais renovadas. Através de videoconferências *online* as palestras abordaram reflexões éticas, metafísicas,

políticas, educacionais, históricas e psicológicas, bem como repensaram o estatuto da ciência, da racionalidade, da fé e da arte, e a peculiar postura do filósofo e da filosofia perante a pandemia.

A Seção **Escritos com Prazer** é aberta com o texto “Ecomunitarismo más allá de Agamben: brevísimas reflexiones” de autoria do pensador uruguaio **Sirio Lopez Velasco**. O texto, em suas linhas gerais, visa explicitar os pontos de divergências à luz da posição teórica de Velasco caracterizada como “Ecomunitarismo” em relação, sobretudo, à noção empregada por Agamben de biopolítica quanto ao enfrentamento da crise sanitária provocada pela covid-19.

A **Secção de Resenhas** é circunscrita pela análise da recente obra lançada, pela editora Dialética, de São Paulo, *A carne do real: Merleau-Ponty e a psicanálise*. Fruto da tese de doutoramento do professor Renato dos Santos, o livro, na versão da resenhista **Juliana Rodrigues Dalbosco**, configura o real como aquilo que se mostra como estranho ou mistério e que não se deixa apreender. Essa atmosfera espelha um limite tenso radicada no desejo ou da própria existência, representado pela morte. Por outro lado, é desta finitude que emerge a possibilidade de significações, tal como a vida e a morte, o ser e o nada, o eu e o outro. Entre um e outro não há contradição, mas reversibilidade, quiasma, que encontra no conceito de carne (*chair*) de Merleau-Ponty, em Lacan por meio do conceito de extimidade (*extimité*) e a figura topológica da Fita de Möbius, um modo de descrever esta experiência arqueológica da existência. Esta experiência não passou despercebida por Freud, principalmente ao descrever a vida anímica marcada por uma estranheza íntima (*Unheimlichkeit*). É esta estrutura que *A carne do real* tenta recuperar, a partir do diálogo entre Merleau-Ponty e a psicanálise, a fim de permitir entendermos o funcionamento de nossa existência enquanto sujeitos de desejo e cindidos pela finitude.

Por fim, em mais uma **Secção de Tradução**, vem a público, em primeira mão, “O que Platão permitiria” (*What Plato would allow*) de Jeremy Waldron, filósofo neozelandês e professor na Faculdade de Direito da Universidade de Nova York, um dos expoentes da Filosofia Política contemporânea, sobretudo pelo vasto trabalho desenvolvido em defesa das instituições democráticas de matriz liberal. O texto traduzido ensaia algumas das reflexões de Platão levadas a efeito, sobretudo, em *A República*, bem como na *Leis*, em que se discutem os elementos constitutivos de uma sociedade política ideal cuja intenção fora a de projetar os atributos dessa sociedade imaginária postulada por Platão.

Isso posto, com mais esse número, o periódico consolida, uma vez mais, seu espírito formador, plural e dialógico.

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 Gilmar Henrique da Conceição.....p. 12
REVISTA DIAPHONÍA

Artigos:

O “falar por imagem” na *República* de Platão.....p. 24
ANDRÉ LUIZ BRAGA DA SILVA

Provas da existência de Deus entre Anselmo de Cantuária, Tomás de Aquino e C.S. Lewis.....p. 37
PEDRO FARIAS MENTOR, TALITA CAMILO LEMOS, JÉSSICA RODRIGUES LARA

A estética em Baumgarten e Kant: contrastes.....p. 50
NICOLE ELOUISE AVANCINI

O caráter e a moralidade humana segundo Arthur Schopenhauer.....p. 62
SABRINA ANDRADE BARBOSA

Análise do *Prólogo* e da *Primeira Dissertação* da Genealogia da Moral em Friedrich Nietzsche.....p. 72
JOHAB SANTOS SILVA

Religião o ópio do povo: crítica de Karl Marx a religião.....p. 87
CARLOS ALBERTO CÁCERES

A periculosidade da filosofia.....p. 98
FELIZ LUIZ

Do corpo mecânico cartesiano ao corpo próprio merleau-pontyano.....p. 107
MONICA CHIODI

Sobre a sinceridade: minha desistência de seguir Olavo de Carvalho.....p. 117
ANTONIO ALVES PEREIRA JÚNIOR

A Filosofia refletindo sobre a Pandemia.....p. 129
ANA KARINE BRAGGIO, LUIS CESAR YANZER PORTELA, RAFAEL DE ARAÚJO E VIANA LEITE,
SAULO SBARAINI AGOSTINI e TOMÁS FARCIC MENK

Escritos com prazer:

Ecomunitarismo além de Agamben: breves reflexões.....p. 148

SIRIO LÓPEZ VELASCO

Resenhas:

Merleau-Ponty E A Psicanálise.....p. 152

Juliana Rodrigues Dalbosco

Traduções:

O que Platão Permitiria.....p. 157

MARCOS ANTONIO DA SILVA

Nesse primeiro número da *DIAPHONÍA* em 2022, a Revista entrevista o Professor Doutor Gilmar Henrique da Conceição do Colegiado de Filosofia da UNIOESTE. O periódico, desde já, agradece o aceite do convite pela participação especial nessa edição.

D [*DIAPHONÍA*]

GHC [Gilmar Henrique da Conceição]

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

GHC – Inicialmente, parece-me que educação e filosofia, no sentido pleno, não se separam. De qualquer modo, na ocasião, o que me interessava era a dimensão filosófica do ato educativo. Vamos por parte. Sou graduado em filosofia (FFCL – Lorena), com dois mestrados (o primeiro na UFSCar e o segundo na Unioeste), com dois doutorados (o primeiro na UNICAMP e o segundo na Unioeste), e um pós-doutorado (UFMG). Meus interesses acadêmicos, como se vê, circunscrevem dois aspectos: de um lado, tenho um leque aberto e, de outro lado, tenho interesses filosóficos bem específicos. Sob uma perspectiva cronológica, interessei-me, inicialmente, pelas concepções de partidos (*'partire'*) e pelas teorias da revolução, depois fiz um deslocamento mais centralmente filosófico com estudos em metafísica antiga, helenismo, pensamento medieval, e filosofia política renascentista. Meu foco principal de estudos é o ceticismo pirrônico, e meu autor principal é Montaigne. Sou membro do *GT Ética e política na filosofia do Renascimento (ANPOF)*.

Meu interesse pela educação foi desenvolvido em minha passagem por seminários católicos que formam quadros eclesiásticos, onde fiquei alguns anos. A partir dali, desenvolvi gosto pelas questões político-educativas brasileiras, e elas se aprofundaram mesmo com minha saída. Acabei militando no meio estudantil (fui presidente de diretório acadêmico), no meio sindical (fui presidente de sindicato) e no meio partidário (fui da direção regional de organização trotskista). Por esta razão, fui cursar mestrado em educação na UFSCar (na linha de fundamentos filosóficos da educação), e doutorado em educação na UNICAMP. Nestas pesquisas

estudei as concepções de partido. Mas, hoje, posso dizer que minha mais profunda reflexão acadêmica é a filosofia com implicações políticas.

D – O professor, em sua primeira experiência de doutorado, desenvolveu uma pesquisa sobre partidos políticos no país. Em que medida esse trabalho lança luz, hoje, em meio à própria crise política que atravessamos?

GHC – Sim, de fato, como mencionei, tenho dois doutorados. Em minha primeira experiência de doutorado, na UNICAMP, desenvolvi tese intitulada (e que, posteriormente, foi publicada em forma de livro): “Partidos políticos e educação: a extrema esquerda brasileira e a concepção de partido como agente educativo”. A pesquisa procurou distinguir a extrema esquerda massista de influência trotskista, e a extrema esquerda militarista, de influências maoístas e guevaristas, além das múltiplas facções que se inscrevem numa e noutra dessas duas vertentes dos movimentos revolucionários. Entendo que este estudo na UNICAMP a respeito da dimensão educativa dos partidos políticos ajuda no exame dos projetos e programas educacionais atualmente em debate e em curso. Penso que este estudo nos dá subsídios para compreender e distinguir uma prática educativa que assume o seu caráter político e ganha sentido no interior de um amplo projeto de intervenção social, seja do conservador discurso liberal do chamado ‘poder da educação, seja do discurso de inspiração neofascista de destruição do ‘comunismo’ e, conseqüentemente, dos direitos sociais. Trata-se de uma luta pela hegemonia política e cultural. Assim, o chamado ‘conservadorismo’ brasileiro não é algo essencial, é produzido insistente e brutalmente. Golpe é uma das armas ‘*in extremis*’ das classes dominantes. O golpe de 2016 abriu caminho para práticas escancaradas de inspiração neofascista. Abriu-se espaço para que criaturas inescrupulosas da política e do judiciário quebrassem as regras do jogo porque, neste momento, tais criaturas são úteis ao capital. Agora, frações das classes dominantes que ajudaram a parir o filho, o rejeitam porque muitos objetivos da contrarrevolução já foram alcançados e, assim, julgam-no empecilho para o capital. Se pensarmos em termos de frações da burguesia, a burguesia paulista se aproxima de Lula, mas outras frações burguesas continuam alinhadas com Bolsonaro pois querem um capitalismo

sem freios e uma classe trabalhadora subjugada. As camadas médias oscilam entre um e outro.

Efetivamente, o roubo de nossos direitos passou e aprofundou por diversos partidos políticos no poder, ao longo dos anos. Claro, em defesa da vida – nosso maior bem – capital e trabalho podem conversar, tendo em vista o combate às políticas de inspiração neofascistas com características genocidas, sem que os limites de classes sejam anulados. A expansão e manutenção dos direitos da classe trabalhadora se opõem aos interesses do grande capital. Assim, se após a Segunda Guerra mundial tivemos cerca de trinta anos de crescimento destes direitos, em seguida temos tido nos cerca de cinquenta anos seguintes, a destruição destes direitos. O que vale dizer, por exemplo, educação e saúde, previdência e assistência, notadamente, se constituíram em mercadorias a que se deve buscar no mercado. Ou seja, os direitos da classe trabalhadora foram transmutados em mercadoria.

No bojo deste movimento a burguesia se apropria do fundo público, mediante contrarreformas, e as políticas sociais são reduzidas cada vez mais. Consequentemente, o fundo público cresce para o capital e diminui para os trabalhadores. Neste contexto, direitos sociais se tornaram privilégio conforme discurso das classes dominantes. A classe dominante quer os trabalhadores em ‘condições asiáticas’ e dizem: ‘se vocês querem emprego, então aceitem perdas de direitos’. Ainda no contexto brasileiro, hoje, se falarmos em cultura nos mostram armas, e, se vestirmos roupas vermelhas, podemos ser agredidos de diferentes formas. Todavia, se o medo pode muito, ele não pode tudo. Assim, aos poucos a ocupação das ruas em favor das liberdades democráticas pode reiniciar. Os fatos ocorridos em Foz do Iguaçu, recentemente, parecem indicar que não se trata de um ato trespouco; eles são inspirados por quem se senta na cadeira presidencial. Outros fatos como este ocorreram em diferentes regiões do Brasil. Movimentos sociais são criminalizados e militantes sofrem os mais diferentes tipos de ameaças porque, de acordo com a cartilha fascista, adversários políticos devem ser exterminados. A autonomia universitária é considerada um perigo. As universidades, por exemplo, sofrem sob uma nefasta política em relação ao financiamento e aos direitos docentes em seus trabalhos no ensino, na pesquisa e na

extensão. Um ponto nuclear são os contínuos ataques à autonomia universitária e aos conselhos universitários.

O atual governo não é uma anomalia ou uma surpresa, pois o neofascismo não deixa de ser uma das alternativas disponíveis ao capital na luta pelo poder, ainda que esta alternativa também incomode, em alguns aspectos, a ordem burguesa, porque em movimentos assim parece que acaba predominando a pauta ‘autoritária’ e não a pauta ‘liberal’. Ocorre que, provavelmente, as milícias chegaram para ficar no sistema partidário; é de preocupar o número expressivo de brasileiros que apoiam o governo central, apesar de todas as monstruosidades cometidas. As milícias almejam subjugar o judiciário como parte de sua estratégia de aparelhamento do Estado. Porém, o isolamento internacional não serve ao capital. Não há como não lembrarmos da reflexão de Montaigne: quando se quebra as regras do jogo, os costumes, e se demole as instituições se abre caminho para “aventureiros” e para a violência indiscriminada, para a intolerância, para o ódio e para a destruição. Destruição esta que se volta contra a educação, a ciência e os direitos. No Brasil, ideologicamente parece que houve um retorno à debates ocorridos ao longo da Idade Média ou durante o século XIX.

Além dos trabalhadores (que, na verdade, são os grandes perdedores de direitos), o golpismo também atingiu, por exemplo, setores industriais e micro e pequenas empresas de serviços. Observe-se, ainda, que com a militarização das instituições no país as próprias instituições estão ameaçadas. Porém, do ponto de vista do capital não é bom para os negócios, quando a política econômica perde estabilidade, previsibilidade e credibilidade.

A destruição dos biomas brasileiros e ataques aos povos da floresta amazônica, a misoginia, a violência de gênero e o racismo se aglutinam, compartilhando informações fraudulentas. Inclusive, parece que a disseminação de ‘fake news’ tem financiamento empresarial. Isto tudo foi utilizado para dar andamento ao golpe. Querem liberdade de expressão para disseminar mentiras, sob a fala absurda de que os trabalhadores têm a liberdade de acreditar em mentiras, se quiserem. O bloco central de poder do capital se aglutina, em seu núcleo duro, sob a bandeira do

‘combate à esquerda, anticorrupção e pauta econômica’. Neste tipo de ação política, a justiça foi instrumentalizada pela direita em processos ilegítimos. ‘Lawfare’ é uma palavra cunhada nos EUA, mas é bem apropriado ao caso brasileiro.

Sentença, primeiro, veredito, depois, como disse a rainha de copas. Isso redundou em abertura de um processo de ‘*impeachment*’, sem que houvesse crime de responsabilidade que desse respaldo para tal decisão. Não esqueçamos, porém, que o uso de golpes pelas classes dominantes na história brasileira é recorrente. O golpe de 2016, capitaneada pela mídia tradicional, por juízes, parlamentares, militares e empresários (especialmente, grande mídia, segmentos do Judiciário e do mercado financeiro) não acabou. Porquanto é preciso entender que este golpe é movimento, não é ponto fixo; se espraia, ele continua em ondas, de maneira desigual e combinada. Inicialmente, veio travestido de ‘*impeachment*’ em âmbito eleitoral, depois passa a atingir quase todas as esferas e de diferentes modos. O governo central quer continuar o golpe, com uma pauta autoritária, mas isto está prejudicando as relações comerciais. O capital precisa descartá-lo.

É fato que a corrupção estrutural drena recursos. Entretanto, o movimento de combate à corrupção foi desmoralizado por meio daquilo que jornalistas chamaram ‘vaza-jato’. Em que pese alguns revezes para os golpistas, a contrarrevolução se encontra na ordem do dia. Ainda que o golpe perca alguma coisa, ele já ganhou com o retrocesso. Veja quantos direitos os trabalhadores da educação já perderam. Todos estes revezes podem ensejar na classe trabalhadora ondas de resistências, mobilização e organização.

O Estado é o Estado do capital e as coisas de interesse público passam a ser invadidas e tomadas pelos interesses privados. Consequentemente, há orientação privatista e pró-mercado, e pela exploração da produção de recursos naturais e de mão de obra barata. Investimentos em cultura, tecnologia e salário ficam para trás. Temos, assim, a expansão do setor privado e o enxugamento das políticas sociais. Acrescente-se sobretudo que todo este movimento, eleitoralmente, produz a busca por um governo de conciliação de classes a que os trabalhadores são puxados, em vista da necessidade maior de combater o neofascismo. Óbvio, que há diferenças

entre um governo de conciliação e um governo de inspiração neofascista. Porém, há que se não perder de vista os limites e interesses fundamentais de classe.

A outra alternativa é o de vitória eleitoral das forças de inspiração fascista, com o recrudescimento dos ataques aos trabalhadores porque a extrema-direita fincou raízes em solo brasileiro. Pessimismo, não; realismo: o chamado bolsonarismo é maior do que muita gente pensava. No entanto, a força do lulismo é extraordinária. Note-se, por exemplo, que Lula foi solto no dia 8 de novembro de 2019, porém em outubro de 2022 está à frente das pesquisas para eleição presidencial. Claro que a extrema-direita, teoricamente, pode ser reeleita; para isso há possibilidades reais. Tenho a impressão de que entre duas alternativas: o respeito às instituições e o ataque à democracia, parte significativa do trabalho e do capital ficarão com a primeira. Um governo de conciliação, neste momento crucial, parece interessar aos trabalhadores porque o contexto eleitoral impactará nas condições de luta e de organização.

D – A respeito de ataques à educação pública, às ciências, ao conhecimento e às liberdades democráticas?

17

Ainda que a extrema-direita não possa ser subestimada, uma vez que muitos eleitores votam pela continuidade da política genocida, pela degradação das condições de vida da classe trabalhadora. Entretanto, entre radicalização e conciliação, como disse, parece haver um movimento para a segunda. De modo que, se assim for, quem for mais efetivo nesta conciliação, provavelmente, será eleito. Tenho a impressão de que o campo da esquerda de um modo geral e de uma parcela da extrema-esquerda irão votar no candidato que se quer comprometido com a pauta de interesse dos trabalhadores, incluso o meio ambiente e a cultura. Assim, teoricamente, pode ocorrer que num governo conciliador seja torne possível o fortalecimento da luta política, pois o espaço é relativamente democrático para manifestações e organizações públicas dos trabalhadores, inclusos os da educação. As condições para mobilização poderão ser melhores em governos de conciliação. Todavia, a longo prazo, partidos políticos de base popular que se tornaram, predominantemente, partidos eleitorais, precisam retornar urgentemente para a

legitimidade das bases dos trabalhadores educando-os para a autonomia e independência de classe. Estes partidos têm base popular indiscutível, e isso se expressa, inclusive, eleitoralmente. Mas, não é por isso que não seja necessário intensificar o trabalho de base. Aquilo que está frouxo é necessário tornar orgânico. Forças reacionárias de diferentes matizes ocuparam espaços vazios, por isso é fundamental a educação plena dos trabalhadores, na base. O trabalho eleitoral é insuficiente, ainda que tenha mostrado a sua importância.

Portanto, como se pode observar, meu doutorado na UNICAMP enseja muitas questões e desdobramentos em meio à crise política atual. Terei, ainda, outros elementos para apontar.

D – Acerca, agora, de sua trajetória de pesquisa iniciada com a obra de Montaigne, entre outros autores. Quais as motivações que o levaram trabalhar tais fontes no contexto mais amplo do período renascentista?

GHC – Vamos lá. No que se refere ao meu segundo doutorado em filosofia, na linha de metafísica e conhecimento, entendo que há continuidades e rupturas com os estudos anteriores. Sexto Empírico e Montaigne, inclusive, se referem aos partidos dos filósofos e à ‘*diaphonia*’. Então, de certa forma é uma continuidade dos meus estudos, e sob outra forma é uma ruptura.

Quero, porém, dizer que é interessante esta pergunta dirigida a mim. Quando observo minha carreira docente, vejo que sempre me atraíram as rupturas histórico-filosóficas e, subsequentemente, os pensadores que surgem nestas crises. Meu problema de investigação: um mundo que se julga estável, desmorona, e em seu lugar surge um mundo novo. O que são tais movimentos no âmbito da filosofia, da política e da religião? O que trazem de novo? Assim, sinto-me atraído pelos filósofos do fim do mundo antigo (cínicos e cétricos), pelo o legado grego, pelo fim da Idade Média, e pelo Renascimento (retomada do pirronismo). Consequentemente, a motivação principal para ler Montaigne me veio com as leituras no âmbito das universidades pelas quais passei, e com o seu ulterior refinamento no processo de desenvolvimento político, estético, existencial. Em suma, é uma identificação com

determinadas atitudes filosóficas e com ‘escolas’ de pensamento que atraem nossos interesses para determinados autores. É com tudo isso que vamos costurando vida, pensamento, ciência, paixões ao longo de nossa vida acadêmica e que, claro, envolve competência, gosto, comprometimento e prazer. No conjunto de tudo isso me identifico com a crítica pirrônica tal como Sexto Empírico a apresenta, e que é retomada por Montaigne. Desse modo, para mim, a obra de Montaigne é filosoficamente relevante, profunda, desafiadora e prazerosa.

Escrevi, recentemente que Montaigne bem poderia ser definido como um filósofo do movimento, ou em movimento, para escrever como Starobinski (1992), ou como ele próprio se descreveu: “Eu agora e eu daqui a pouco somos dois [...]” (III, 9, p. 268). No entanto, o filósofo do movimento é, paradoxalmente, firme na mobilidade: “Ora, os traços de minha pintura não se extraviam, embora mudem e diversifiquem-se” (III, 2, p. 27). O que garante, então, que os traços montaignianos sejam mutantes e diversos, e que ao mesmo tempo não se extraviem? Nesta investigação sobre o pensamento de Montaigne buscamos, inicialmente, verificar se é possível ao nosso autor encontrar no phainómenon firmeza para suas decisões, porque, se não “há algo”, “aparece algo”. Nascemos para buscar a verdade com todas as forças e capacidades que temos; porém, a sua posse parece não estar em nosso poder. Como se nota, há uma árdua e incessante busca por identificar uma estabilidade (que não é o mesmo que repouso) no discurso montaigniano, porque a estabilidade pensada por Montaigne acontece no âmbito do phainómenon, mas isso não significa que devamos ver aí algum tipo de ontologia ou de *ultima ratio do fenomenismo*. Parece que não há como não ser assim. Não há como falar sem ser de determinada perspectiva, em dado momento da corrida. A realidade (pensamentos, sensações e palavras) é falseada por antecipação, em razão dos costumes. Porém, ao escrever, Montaigne tem que estabelecer sua posição (de onde ele fala), para assentar o seu discurso mutante, fluido e desafiador.

Em pleno renascimento, Montaigne compõe uma crítica radical aos governos, partidos, Estados, sociedades, leis e justiça, mas tendo em vista a paz pública, não os abandona; ao contrário adere aos costumes por constatar que não há outra base melhor, em razão do ‘phainómenon’. Quase metade da vida de Montaigne

desenrola-se sob a égide da violência dos partidos e das facções. Extirpar as paixões humanas, aí inclusas as políticas, não é senão extirpar o próprio ser humano. Quem desarraigasse, o conhecimento do mal estaria extirpando, ao mesmo tempo, o conhecimento da voluptuosidade e, por fim, aniquilaria o próprio homem. As paixões políticas e religiosas podem nos tragar, mas, de alguma forma, devemos nos posicionar politicamente; daí a importância do equilíbrio e da mediação nos conflitos. Com Montaigne temos a dedicação política de um cético pirrônico que, em meio à guerra civil, assume perigosas responsabilidades, enquanto escreve sua obra, por cerca de vinte anos. Uma obra una e múltipla, como escreveu Tournon, ou uma floresta arvorecente, como escreveu Starobinski .

Claro, Montaigne requer que alarguemos nossos olhares para o contexto mais amplo do período renascentista. Mas, acho que isso poderá ser feito em outra oportunidade.

D – Quais outros projetos teóricos futuros o professor tem em vista?

GHC – No que tange aos meus projetos teóricos futuros tenho a dizer o seguinte: o meu foco, atualmente (como fruto e desdobramentos em meus estudos das fontes céticas), é a investigação e reflexão a respeito da tradição cínica. Particularmente, me interessa pela noção de ‘*askesis*’ entre os cínicos. Como é sabido, os cétricos são influenciados pelos cínicos. Nos pirrônicos e nos cínicos vida e pensamento aparecem juntos. De modo que há temas que são comuns tanto a cínicos quanto à cétricos, tais como a vaidade, a futilidade, o luxo e a bajulação. De um certo ponto de vista, nos pensamentos demolidores destas duas escolas filosóficas pouca coisa fica em pé. O costume, por exemplo, fica em pé, mas de que modo? É sabido que o ataque pirrônico defende os costumes porque não encontra nada melhor. Mas, não é que a defesa que os cétricos fazem do costume, seja por uma razão ontologicamente superior, pois os cétricos também são críticos dos costumes e das convenções. Porém, de um certo ponto de vista, os cínicos são mais afrontadores dos costumes do que os estoicos, os epicuristas e os cétricos.

Na verdade, nos filósofos de tradição socrática, vida e pensamento são indissociáveis se Diógenes e Crates, ou do mesmo modo, Pirro, Zenão, Arcesilau e Epicuro, não vivessem de um modo que fosse amplamente coerente com o seu pensamento oficial, sua filosofia ficaria completamente desacreditada. Todavia, os cínicos não são amargos (como um olhar ligeiro sobre eles pode sugerir); eles são extremamente apaixonados. É preciso dizer, porém, que há poucas evidências seguras a respeito dos primeiros filósofos cínicos. Em que pese isto, nestas evidências, os cínicos se apresentam como filósofos insolentes, isso contribui para o fato de que adversários lhe tenham recusado o estatuto de filósofo. Ocorre que, de fato, os cínicos transgridem o modelo de filósofo e rompem com o cânon das escolas filosóficas.

Há que ver, assim, que os filósofos cínicos não têm uma forma sistemática de especulação; conduzem sua práxis filosófica mais como *'askesis'*. A *'askesis'* consiste em viver na pobreza e satisfazer apenas as necessidades naturais, como um cão (*kyon*). Difícil sabermos com exatidão quem foi o primeiro filósofo a ser chamado de cão. Entretanto, os cínicos julgam adequado e tomam para si o nome *'cão'*, até como metáfora da superioridade do natural ao convencional. Neste sentido estes filósofos são seguidores do Cão. Dessa forma, para os cínicos e para os pirrônicos podemos aprender com os animais O cinismo é mais um modo de vida (*'askesis'*) do que uma disciplina intelectual. Ocorre que, de fato, os cínicos transgridem o modelo de filósofo e rompem com o cânon das escolas filosóficas. Há que ver, assim, que os filósofos cínicos não têm uma forma sistemática de especulação; conduzem sua práxis filosófica mais como um modo de vida (*'askesis'*) do que uma disciplina intelectual: os cínicos romperam com o modelo intelectualista de filosofia e privilegiaram a experiência existencial do sábio.

Mas, este meu projeto de estudos a respeito dos filósofos cínicos está apenas começando; de modo que neste início de estudo tudo ainda imaturo. Acho que sobre projetos teóricos futuros é somente isso que posso adiantar.

D – O professor atua, na UNIOESTE, há mais de 30 anos. Que significado histórico-pessoal e acadêmico essa vivência lhe proporcionou?

GHC – Minha nossa! Parece que foi ontem, quando o que hoje é Unioeste eram faculdades isoladas. A luta para criação e consolidação da Unioeste foi dura, como é sabido. A luta para organizar os trabalhadores em educação da Unioeste foram extremamente difíceis.

Como docente da Unioeste, por força de necessidade e circunstâncias fui chefe de departamento, presidente do Sindicato dos Trabalhadores da Unioeste, Diretor do Centro de Educação, Comunicação e Artes, Diretor Geral do campus de Cascavel e coordenador geral da comissão para elaboração do regimento da Unioeste, entre outros cargos e encargos. A luta contra o processo de intervenção na Unioeste foi terrível. Processos e sindicâncias foram abertos contra membros do sindicato. Acusado falsamente, fui enquadrado em dezoito artigos do *Estatuto dos funcionários públicos do Estado do Paraná* e fiquei cerca de dois anos respondendo a processos. Ainda no meu primeiro doutorado fiquei sem receber bolsas de afastamento a que tinha direito, por quase dois anos. Ao cabo fui inocentado das acusações, bem como meus outros companheiros e companheiras do sindicato. Mas, muitos companheiros valorosos pediram demissão e foram para outras universidades. As lutas foram, são e serão muitas, na conjuntura atual brasileira, como conversávamos a pouco.

Retomando que estávamos dizendo, ao lado de muitos colegas, participamos da criação e consolidação da Unioeste, de modo que não há como não nos preocuparmos ao observarmos os intermináveis ataques em seu funcionamento e nas condições de trabalho docente, numa precária democracia, no conjunto dos ataques ao serviço público. Na ótica do governo atual, a universidade pública é vista como mercadoria, que precisa dar lucros. Chamam investimentos em políticas sociais de ‘gastos’. Para nós docentes não há outra alternativa senão a luta contra este estado de coisas. Para concluir, quero ressaltar um momento muito importante para nossa luta: o *18 encontro do Setor das IEES-IMES*, sediado em Londrina (2022), em que foi debatido as questões do financiamento, da contrarreforma da previdência e do trabalho docente. Temos dito que nossa luta é coletiva e requer a participação de todos nós. Sabemos que são tantos os ataques que sofriamos (e que continuamos sofrendo) que mal tínhamos tempo de responder a eles de forma

organizada, em plena pandemia. A Unioeste e as outras universidades estão feridas de morte, por isso precisamos estar engajados em sua defesa.

Muito obrigado pela oportunidade da entrevista.

O “falar por imagem” na *República* de Platão “Speaking through image” at Plato's *Republic*

ANDRÉ LUIZ BRAGA DA SILVA¹

Resumo: Na *República*, a Ideia de Bem é caracterizada através de uma imagem, o símile do Sol. Dentre as muitas explicações aventadas pelos exegetas para isto, a mais célebre afirmou que esta Ideia seria um ente tão especial, que não seria “tratável” através do discurso direto, sendo cabível apenas uma exposição imagética. O presente artigo então: indicará as passagens da obra que não permitem a sustentação dessa posição; apontará a caracterização e a justificação de uma explicação imagética que o próprio diálogo apresenta; averiguará se tais motivos e características são identificáveis no caso do símile do Sol.

Palavras-chave: Platão. República. Imagem. Bem. Analogia.

Abstract: At Plato's *Republic* the Idea of Good is characterized through an image, the simile of Sun. Among many explications by scholars for that, the most famous said that this Idea would be a so special being that direct discourse could not “dwell on” it, and only an exposition by image could do this. Then present paper: will indicate the dialogue's parts which not support this account; will point out the qualification and the justification of imagetic exposition that the own dialogue presents; will examine if these qualities and reasons are identifiable in the case of simile of Sun.

Keywords: Plato. Republic. Image. Good. Analogy.

Explicar com uma imagem: por quê? - preâmbulos à discussão

Entre outros motivos, o livro VI da *República* de Platão é extremamente famoso por conter uma das mais discutidas imagens da história da filosofia ocidental: o símile do Sol (508b12-509b10). Quanto à matéria, a primeira pergunta que realmente poderia ser feita é: por que um “símile”? Isto é, qual seria o motivo do uso de uma imagem para caracterizar a Ideia de Bem na *República*? Na literatura secundária, muitas explicações foram aventadas para justificar este “falar por imagens”, sendo a mais tentadora aquela que afirma que a Ideia de Bem seria um ente tão especial, que não seria “tratável” ou “alcançável” através do discurso argumentativo e direto, sendo-lhe cabível apenas um tipo de exposição imagética, indireta, como o do símile do Sol. Contudo, em que pese a incontestante importância

¹ Pesquisador do pensamento grego antigo, com ênfase na obra de Parmênides, Heráclito, Platão, Aristóteles e Antístenes. Possui Graduação em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ, 2003), Mestrado em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU, 2012) e Doutorado em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP, desde 2017). Tem experiência no magistério de Filosofia na Universidade Estadual do Rio de Janeiro. Braga teve a oportunidade de representar o Brasil nos últimos congressos da International Society for Socratic Studies - ISSS (Buenos Aires, 2018) e da International Plato Society - IPS (Brasília, 2016, e Paris, 2019), das quais é membro ativo. E-mail: andrebragart@yahoo.com.br

dos estudiosos que assim pensaram (*inter alia*, Cornford, Robinson, Cross & Woozley²), esta posição conjectural não é coadunável:

i) com as reiteradas defesas nos livros VI e VII da dialética em detrimento dos outros tipos de saberes, segundo as quais o dialético seria sim capaz de “alcançar através do *lógos*”, “dar o *lógos* da essência” ou “delimitar pelo *lógos*” a Ideia de Bem (511b3-c2; 532a5-b2; 534c4-d2);

ii) nem tampouco com a insistente caracterização na *República* da dialética como um procedimento marcado pela não utilização de “imagens” (510b6-9; 511b3-c2; 534b3-d2).

Senão, vejamos:

[SÓCRATES] [...] Na outra [sc. parte, i.e., o segmento da Linha Dividida que corresponde à prática da dialética], prossegue-se a partir de hipóteses e sem imagens [...], fazendo o caminho com Ideias em si e através delas.

[GLAUCO] Acho que não entendo bem o que estás a dizer.

[...]

[SOC.] Aprende então o que eu quero dizer com o [...] segmento do inteligível, aquele que o *lógos* alcança com o poder do dialogar [sc. o da dialética], fazendo das hipóteses não princípios mas realmente hipóteses, isto é, algo como meios de aproximação e ataques, indo até onde é sem hipóteses, na direção do princípio de tudo, alcançando-o, e, voltando-se para o que resulta das consequências dele, desce em direção à conclusão, utilizando-se de absolutamente nada da sensação, mas de Ideias em si e [prossequindo] através delas e para elas, e terminando em Ideias. (PLATÃO, *República* 510b6-511c2³)

[SOC.] [...] quando alguém tenta, por meio do dialogar, sem nenhum dos sentidos e através do *lógos*, alcançar o que é em si de cada coisa, e não desiste antes de ter apreendido por esta intelecção o que é em si o Bem, chegando assim ao limite do inteligível [...]. Não chamas a esta jornada dialética?

[GLA.] Com certeza.

(PLATÃO, *República* 532a5-b5)

[SOC.] E chamas dialético aquele que apreende o *lógos* da essência de cada coisa? E aquele que não for capaz, não dirás que quanto

² CORNFORD, 1932; ROBINSON, 1941; CROSS & WOOZLEY, 1964.

³ Todas as referências minhas a passagens de diálogos platônicos, salvo determinação em contrário, são referências à *República*. Todas as traduções das obras citadas, salvo disposição contrária, são do autor do artigo.

menos for capaz de dar o *lógos* a si mesmo e a outrem, tanto menos adquirirá a compreensão disso?

[GLA.] Mas [...] como não o dizer?

[SOC.] E não é do mesmo modo em relação ao Bem? Aquele que não for capaz de delimitar pelo *lógos* a Ideia de Bem, separando-a de todas as outras, e [não for capaz] como numa batalha, atravessando todas as provações, de avançar no examinar não segundo a opinião mas segundo a essência, e de navegar atravessando todas elas [sc. as provações] em cima de um *lógos* infalível, dirás que uma pessoa desse jeito é capaz de conhecer nem o Bem em si nem nenhum outro bem? Mas se, de algum jeito, alcança alguma imagem, [dirás que essa pessoa] alcança isso pela opinião e não pelo conhecimento, e que em sua vida atual está a dormir e sonhar [...]?

[GLA.] Por Zeus, afirmarei tudo isso com certeza.

(PLATÃO, *República* 534b3-d2)

Explicar com uma imagem: por quê? - justificativas internas ao diálogo

Se, portanto, pelo texto da *República*, o motivo do uso de uma imagem para explicar a Ideia de Bem não está nem nesse objeto do discurso, posto que ele é delimitável pelo *lógos* e deveria sê-lo, nem no método da dialética, que não se vale de imagens, então o motivo desse uso deve ser buscado no outro polo da relação: os personagens que travam aquele debate⁴. Isto é, deve ser buscado, para além das conjecturas acerca de uma suposta inefabilidade do Bem, se os próprios personagens no texto da *República*, e em especial o próprio Sócrates (que traça a analogia solar), não justificam em algum momento o seu uso de imagens. E o fato é que existe um momento, no mesmo livro em que está o símile do Sol, no qual a noção de discurso imagético (ou “falar por imagem”) chega mesmo a ser tematizada:

[ADIMANTO] Então, como é certo [...] falar que as cidades não cessarão de sofrer males até que nelas os filósofos governem, estes que concordamos serem inúteis para elas?

[SÓCRATES] A pergunta [...] que fizeste necessita de uma resposta falada através de imagem.

[ADIM.] Bom, eu penso que ao menos tu não tens o hábito de falar através de imagens.

[SOC.] Pois é; [...] Mas, arremessando-me assim num argumento tão difícil de demonstrar, deves estar a brincar! Pois então escute esta imagem, e verás muito bem como eu faço imagens cuidadosamente. [...] é preciso [para responder tua pergunta] reunir imaginando uma

⁴ Cf. também DIXSAUT, 2000; TRABATTONI, 2003

coisa mesma a partir de coisas múltiplas [...], assim como os pintores que pintam os bodes-cervos, misturando também coisas assim [múltiplas e diferentes] [...].

[SÓCRATES] Então narra a imagem que utiliza nessa sua explicação (a analogia da nau-estado, que não será por mim analisada neste artigo), ao que Adimanto concorda com o exposto:]

[ADIM.] É assim mesmo [...].

[SÓCRATES] Não penso [...] ser necessário a imagem ser examinada a fundo para tu compreenderes que o arranjo dela se parece com as cidades em relação aos verdadeiros filósofos, mas [penso ser necessário] sim entenderes o que eu digo.

[ADIM.] Exatamente [...].

[SÓCRATES] E antes de tudo ensina esta imagem àquele que se surpreendia que os filósofos não são honrados nas cidades e tenta convencê-lo de que muito mais surpreendente seria se elas [o] honrassem.

[ADIM.] Pois ensinarei. (PLATÃO, *República* VI 487e1-489b2)

Várias informações importantes estão contidas nesse trecho. E, embora elas tenham sido apresentadas no momento em que o personagem Sócrates lidava com um argumento em específico, o texto não dá nenhum sinal de que estas informações não poderiam ser aplicadas ao uso em geral de imagens nas explicações desse personagem. A questão que vou perseguir neste artigo é “Por que a explicação sobre o Bem na *República* se dá através de uma imagem?”. E meu trajeto será: dado que na própria passagem do símile do Sol não há uma explicação desse porquê, tentarei averiguar se é possível aplicar as informações da passagem acima sobre o uso de uma explicação imagética também para o caso da imagem solar.

O primeiro dado que o trecho citado acima nos fornece é a justificativa inicial do uso de imagens: a necessidade (cf. v. *déō*, 487e4) de explicar um argumento muito difícil de demonstrar (*lógos* [...] *dysapódeiktos*, 487e7-488i). No caso particular da passagem acima, o argumento a ser explicado era a relação das cidades com os filósofos, e a imagem empregada foi a analogia recorrente na literatura grega entre uma nau e um estado⁵. Criar uma analogia deste tipo, Sócrates acrescenta, é trabalho parecido com o dos pintores que geram imagens estranhas e fantásticas (como o “bode-cervo”), *reunindo elementos de contextos diferentes ao reivindicar e explorar similitudes e correspondências entre eles*: o piloto e o governante, os remadores e marinheiros e os governados, etc. (488a-e). Uma outra informação no

⁵ Segundo Gastaldi (2003, p. 193 *et seq.*), Platão, quanto ao uso desta analogia (que também se encontra em *Político* 296e *et seq.*), foi precedido no mínimo por Alceu de Mitilene (Fr. 208a V.), Teógnis de Mégara (vv. 667-682), Êsquilo (*Os sete contra Tebas*, vv. 1-3) e Sófocles (*Antígona*, vv. 162 *et seq.*).

trecho citado é de que para entender estas similitudes, não é preciso um exame depurado da analogia. As palavras soam estranhas na boca desse incansável questionador, o Sócrates platônico, mas são ditas: não é tão importante “examinar a fundo” (v. *exetázō*) a imagem em todos os seus detalhes, mas sim “compreender” (*ideîn*) e “entender” (*mantaneîn*) as relações analógicas nela exprimidas. Um exame depurado provavelmente seria aquele que analisaria a boa correspondência da imagem com o seu original, verificando a similitude de cada ponto da imagem com cada aspecto do original. Presumivelmente, um tal exame pormenorizado seria capaz de tornar evidente os limites da analogia, i.e., os pontos em que aspectos do símbolo não se adequam a aspectos do simbolizado. Todavia, também informou Sócrates nessa passagem, essa abstenção do exame rigoroso, essa complacência com a perda da precisão – perda inerente ao uso de imagem e analogia –, pode atender a um fim maior e aparentemente mais importante do que qualquer rigor: o ensinar e o convencer (cf. v. *didáskō* e v. *peíthō*, 489a9-b2). Uma explicação por imagem pode até não resistir a um exame mais atento e completo. Mas, o personagem do filósofo aponta, a explicação por imagem pode ensinar o que é difícil de demonstrar; ela pode... convencer as pessoas disso que é difícil de demonstrar. Sempre atreladas aos encantos das coisas sensíveis, as imagens podem exercer um fascínio sobre o debatedor, dando ocasião a um convencimento mais potente do que o alcançado pela argumentação. A explicação por imagem pode “tocar” alguém num grau inegavelmente maior do que a crueza da explicação argumentativa e direta... ainda que porventura a imagem não deixe o argumento plenamente compreendido. De fato, na própria *República*, Sócrates não dá uma explicação argumentativa e direta sobre vários assuntos; ele os explica por analogia, e conta com a força das imagens utilizadas para alcançar convencimento: raças de metais, nau, ondas, sol, linha dividida, caverna, zangões, etc.

Além destas justificativas para o uso de imagens, o trecho citado também dá alguma informação sobre o talento pessoal do personagem Sócrates no uso de imagens. Por um lado, é afirmado – e Sócrates concorda – que ele não tem o hábito de falar através de imagens. Adam (2009, vol. II, p. 8) entende, no que é seguido por Gastaldi (2003, p. 192) e Vegetti (2003b, p. 265-266), que Adimanto estaria sendo irônico neste momento; não entrarei nesta discussão porque este ponto não me é tão importante⁶. Por outro lado, e isso me importa mais, o personagem do filósofo ateniense diz que, qual hábil pintor, ele é capaz de “imaginar” ou “fazer imagens” (v. *eikázō*) *glíschros* (488a1-2). O léxico grego Lindell-Scott (1996, p. 351) registra para o adjetivo *glíschros* vários sentidos, como “grudado”, “próximo”, “pegajoso”, “aderente”, “mesquinho”, etc. No que tange à formação adverbial *glíschros*, é assinalado que se trata de uma qualificação do pintar ou fazer imagens como sendo

⁶ Entendendo o termo “*skópteis*” (“tu brincas”, 487e7) como um argumento insuficiente para estabelecer que o dito de Adimanto seja irônico, eu não considero como necessária esta interpretação de Adam (*ad. loc*) do trecho – embora eu a considere plausível no contexto do diálogo inteiro.

“de um modo cuidadoso”, “com detalhes elaborados”. Por fim, registra duas ocorrências do termo na obra *Imagens* (2.12 e 2.28), onde Filostratos O Velho comenta pinturas. Vejamos a primeira ocorrência, que está no tópico chamado “Píndaro”:

PÍNDARO

Penso serem para ti admiráveis as abelhas pintadas deste modo tão *cuidadoso*, ao menos aquelas cujas trombas [sejam] visíveis, e as patas, asas e cor da casca não deixem de ser como devem ser, estas coisas multiadornadas pela pintura igualmente [como o são] na natureza.

(FILOSTRATOS, O VELHO. *Imagens*. 2.12 – grifos nossos).

Esta passagem inteira corrobora, portanto, alguns dos sentidos mencionados para o termo: a imagem é “muito próxima”, i.e., “fiel”, ao seu original, tendo sido “cuidadosamente” elaborada em seus detalhes⁷. Considerando este sentido, e voltando à cena da *República*, Sócrates, ao empregar o mesmo advérbio para o seu próprio fazer de imagens, parece então ter a pretensão de dizer que realiza imagens com uma grande elaboração de seus detalhes, os quais possuiriam uma perfeita correspondência com os detalhes do original. Os detalhes nas imagens feitas por Sócrates, pretende ele, seriam então *como devem ser*, i.e., são elaborados *ao modo dos* originais das imagens: *glischros*. Portanto, apesar de ter sugerido que um exame mais atento de uma explicação imagética, que pudesse evidenciar os limites da imagem ou analogia, não ser tão importante quanto o convencimento que a imagem pode impingir, Sócrates parece pretender que suas imagens seriam capazes de resistir a um tal exame, mostrando-se “fiéis” aos seus originais. Ao dizer que é “cuidadoso” no fabrico de suas imagens, o personagem parece querer dizer: mesmo numa eventual investigação mais profunda de suas analogias, a correspondência dos elementos dos símbolos com os dos simbolizados não seria perdida. E esta “fidelidade” na correspondência entre imagem e original foi realmente exemplificada de modo perfeito por Filostratos no trecho citado: até mesmo a pequenina pata da abelha na imagem pintada seria tal e qual a pata da abelha na natureza.

29

Resumo do quadro traçado sobre o explicar por imagens

Como vimos, o trecho supracitado do livro VI fornece importantes dados sobre o uso do personagem Sócrates, em suas explicações, de comparações imagéticas ou analogias:

⁷ Entendendo assim que o exemplo de Filostratos aponta para que “*glischros eikázein*” tem prioritariamente o sentido de um fazer imagens de modo “próximo” (fiel) aos originais, discordo de Gastaldi (2003, p. 192-193, nt. 13), que interpreta essa expressão na *República* como significando uma “propensão de Sócrates em construir imagens”.

a) primeiramente, é informada a justificativa desse uso: diante de argumentos muito difíceis de demonstrar, “é preciso” (cf. *deómenon*, 487e4) falar através de imagens, e “é preciso” (cf. *deî*, 488a4) valer-se de imagens pluricompostas, ao modo da pintura fantástica;

b) em segundo lugar, Sócrates diz que, ao fazer uso da explicação imagética, ele cria cuidadosamente suas analogias, fazendo-as fiéis, mesmo nos detalhes, aos originais (cf. *ídeis hos glíschros eikázo*, 488a2);

c) em terceiro lugar, há a sugestão de um limite para a explicação por imagem: em que pese qualquer pretendida “fidelidade”, a similitude entre a imagem e o que ela representa possui seus horizontes de aplicabilidade, os quais seriam possivelmente identificáveis por um “exame profundo” que testasse em detalhes a correspondência entre imagem e original (cf. *ou [...] deîsthai [...] exetazoménen tèn eikóna ideîn*, 489a4-5); e

d) por último, há a sugestão de uma utilidade maior para a explicação imagética, a despeito de seus limites: o *poder* dela de *ensino* e de *convencimento* em relação ao *argumento de difícil demonstração* que lhe deu origem (cf. *didáské, peíthein e didáxo*, 489a9-b2).

Aplicando estes dados ao Símile do Sol

Como eu disse, meu trajeto será buscar ver se estas informações de Sócrates são aplicáveis ao caso do símile do Sol. A primeira justificativa do uso de imagens nas explicações que ele forneceu foi: a necessidade de explicar um argumento muito difícil de demonstrar. Ora, há algum argumento a ser demonstrado no texto da *República*, em relação ao aparecimento do símile do Sol? A resposta é: sim, há. Para evidenciá-lo, é preciso resumir uma larga sequência no texto do diálogo, que culminará no aparecimento desse símile:

445c-e: o Livro IV termina com a indicação de que há cinco tipos de constituições, correspondentes a cinco tipos de alma;

449a-b: O Livro V iniciaria pela descrição desses tipos de constituição, mas Polemarco e Adimanto interrompem Sócrates e, impedindo-o de continuar, exigem mais informações sobre a comunidade de mulheres e filhos, que é uma das condições para a realização da “cidade bela” (*kallípolis*);

451b-466d: as condições para realização da constituição e cidade objetos do diálogo são chamadas de “ondas de paradoxo”; são explicadas em detalhes as duas primeiras “ondas”: a educação igualitária entre homens e mulheres e a comunidade de mulheres e filhos;

466d: Sócrates diz que é preciso discernir “se” (*ei*) e “de que modo” (*hópei*) essa comunidade seria possível, mas não o faz nesse momento, tratando de outros assuntos;

471c-472b: a necessidade de persuadirem-se de que a constituição pintada por eles pode tornar-se realidade é lembrada por Glauco: deve-se mostrar “de qual modo” (*tína trópon*, 471c7) ela ocorreria;

472b-c: os personagens relembram que a constituição em tela foi delineada para que eles tivessem um paradigma do que é justa;

473a-e: a terceira, última e maior “onda de paradoxo” para que seja possível a cidade descrita é apresentada: o governo da filosofia;

475c-e: começa a demonstração da razão de o poder ter que ser dado ao filósofo; são traçados dois tipos de homens, o que ama a verdade e o que ama os espetáculos sensíveis;

476a-486b: os homens do primeiro tipo são identificados com os filósofos, que estão com o pensamento voltado para as realidades eternas e imutáveis;

493e-494a: estas realidades são também ditas serem únicas, em contraposição às realidades percíveis e mutáveis, que são múltiplas;

499b-501d: por pautar sua vida na contemplação destes seres eternos, imutáveis, perfeitos e divinos, afinando-a com eles, o filósofo é aquele a quem deve ser dado o governo, posto que ele arranjará também a cidade segundo os mesmos ditames;

502b-d: a terceira “onda” é ratificada: bastaria que um filósofo fosse governante, para tornar realidade essa cidade que seria a melhor; essa é uma possibilidade difícil ainda que não impossível, e a melhor que poderia acontecer, a única que traria felicidade ao indivíduo e à cidade; como então poderia haver filósofos? Quais seriam os conhecimentos que lhe seriam ministrados e em quais exercícios eles teriam que ser treinados?

503e-504d: é dito que o futuro filósofo tem que ser posto à prova, para ver se aguenta tanto os treinos físicos quanto os conhecimentos superiores, pois só assim provaria ser um digno guardião do Estado e da lei; e há um fim do conhecimento que é o mais elevado e o mais próprio a este homem;

504e-505a: o objeto deste conhecimento superior é identificado: a Ideia de Bem;

505b-507a: os irmãos de Platão exigem que Sócrates dê uma explicação sobre esta Ideia, mas o filósofo, alegando desconhecimento e incapacidade para fazê-lo, propõe deixar de lado a exigência, e apresentar como alternativa *uma imagem desta Ideia*;

508e-511e: o *símile do Sol* é apresentado, seguido do da Linha Dividida;

514a-540e: o *símile da Caverna* é apresentado, seguido das explicações da relação da dialética com as outras ciências e a formação do filósofo; o conhecimento do Bem é marcado como o traço distintivo da superioridade da dialética sobre os outros saberes; o filósofo é capaz de usar o Bem em si como paradigma para ordenar a si mesmo, as pessoas e a cidade, sendo assim mais que justificado o seu governo sobre os demais (a superação da terceira “onda”);

541a-b: Sócrates e Glauco encerram o Livro VII dizendo que ficou muito bem explicado “de que maneira” (*hos*, 541a8) a constituição e a cidade pintadas no *lógos* poderiam tornar-se realidade; alcança-se, assim, o “fim” (*télos*, 541b5) da demonstração requerida;

543a-544b: o início do Livro VIII confirma o alcance desse “fim” (543c4-5).

Assim, podemos dizer que as explicações sobre a Ideia de Bem veiculadas pelo *símile do Sol* fazem parte, no texto do diálogo, de um longo percurso argumentativo que expressamente pretende comprovar a superioridade e a possibilidade de existência de um tipo específico de homem (o dialético), o qual por seu turno tornaria possível a efetivação da “cidade bela” (*kallípolis*) delineada na obra. Que este macro “argumento” seja de difícil “comprovação” é reiteradamente afirmado no diálogo, seja pelas queixas de dificuldades nas explicações, seja pela qualificação de suas condições como “ondas de paradoxo”, seja pela sempre presente tensão cômica na discussão. De fato, se é para se levar a sério a extensão deste percurso argumentativo, bem como todas as queixas e alegações de falta de conhecimento que lhe colorem, podemos dizer que o personagem Sócrates está mesmo diante do argumento mais difícil de se demonstrar com que já se deparou em toda a sua vida dramática no *corpus platonicum*. Em suma: conforme expresso na passagem do livro VII para o VIII (541a-543b), a possibilidade de existência desse tipo de homem e desse tipo de cidade é declaradamente o argumento difícil que precisava ser “demonstrado”.

E à outra informação obtida, o *símile do Sol* também atende?: trata-se ele de uma imagem pluricomposta, que reúne elementos de proveniências diferentes? Antes de responder, é útil mostrar como isso ocorre na analogia da nau (488a7 *et seq.*). Podemos dizer que, na “imagem” da nave propriamente dita, não havia elementos de proveniências diferentes: comandantes, marinheiros, remadores, etc, são todos elementos do “nicho” náutico. A diferença de proveniência de elementos diz respeito portanto aos dois termos da analogia: a nau e o estado. Isto é, os elementos da nau e os elementos do estado é que são “de proveniências diferentes”. A reunião, promovida pela analogia, dessa multiplicidade num mesmo, não está “na” imagem da nau (“na” qual apenas estão elementos da nau): esta reunião é uma operação de pensamento executada pela alma, uma operação de correspondência –

inerente a todo procedimento analógico. Se esses termos puderem ser aceitos, então podemos dizer que esta “reunião” também ocorre no símile do Sol: imediatamente antes de sua descrição, Sócrates deixa claro que os dois termos da analogia solar, a “região visível” (*tò [...] tópos [...] horatón*, 508c1-2), da qual faz parte o Sol, e a “região inteligível” (*tò noētós tópos*, 508c1), da qual faz parte o Bem, correspondem a dois modos de ser diferentes (507a7-b11; 508b12-c2). Assim, tomando o mesmo sentido em que a analogia da nau o era, o símile do Sol também é uma pluricomposição, enquanto reunião de elementos de proveniências diferentes.

Passemos agora ao outro dado: teria Sócrates a pretensão de que o símile do Sol também fosse uma imagem “cuidadosamente” elaborada, plena de proximidade com o original (*glíschros*, 488a2)? Se observarmos as explicações do filósofo dos detalhes do símile, podemos perceber que ele de fato tem essa pretensão. Logo após a enunciação inicial do símile (508b12-c2), Glauco pede a Sócrates explicações da analogia (508c3); este então se lança a esmiuçar sua imagem, procurando apontar uma perfeita correspondência dos detalhes dela com os detalhes do original: cada relação causal na qual o Sol está inserido na imagem (causalidade da visão, 508c4-d2, e causalidade do crescimento, nutrição e geração, 509b2-4) corresponde diretamente a uma relação causal na qual o Bem estaria inserido no inteligível (causalidade do conhecimento, 508e1-509a5, e causalidade do ser e da essência dos objetos de conhecimento, 509b6-8). A partir dessa explanação dos detalhes, podemos estar certos de que Sócrates, também quanto a essa analogia, apresenta uma pretensão de perfeito “encaixe” entre símbolo e simbolizado.

A terceira caracterização do uso de imagens, como vimos, foi a sugestão de que há limites para as explicações imagéticas, quando Sócrates disse que seria dispensável um exame mais completo da analogia (489a4-6). Aqui importa reconhecer que, diferentemente da analogia da nau, no caso do símile do Sol essa sugestão não partirá de Sócrates. Embora o filósofo manifeste uma insegurança prévia à narrativa dessa imagem (507a1-5), após o traçado da analogia do Sol será Glauco quem abertamente a criticará, gargalhando e chamando-a de um “exagero extraordinário” (509c1-2)⁸. Parece-me que uma maneira possível de se entender essa acusação do personagem irmão de Platão é de que o “excesso” ou “exagero” de Sócrates foi justamente “forçar” a analogia para além de seus limites, i.e., foi tentar fazer com que a imagem desse conta de aspectos do original que não encontravam similitude com os aspectos dela. E a reação de Sócrates a esse dito de Glauco, na sequência, não pode deixar de parecer uma irritada aceitação da acusação, posto que ele não procura se defender dela, como se vê: “O culpado és tu, Glauco, por me obrigar a dizer minhas opiniões sobre isso” (509c3-4). Portanto, a sugestão de que

⁸ Para uma boa argumentação no sentido de se entender “*daimonía hyperbolé*” (509c1-2) como significando “exagero”, “excesso”, cf. Vegetti, 2003b, p. 266-267.

há um limite para a analogia do Sol também está presente no texto da *República*, ainda que advinda de outro personagem (o interlocutor de Sócrates no trecho).

Encaminhamentos finais: um percurso pintado no céu

Por fim, chegamos à última informação apresentada acerca do uso de Sócrates de imagens e analogias: apesar dos limites para a correspondência entre a imagem e o original, vimos que havia para aquela explicação imagética da nau a sugestão de *um maior poder educativo de convencimento, que possivelmente superaria o poder da demonstração argumentativa* (489a8-b2). Averiguando a aplicabilidade de esse ser o caso também do símile do Sol, podemos ver, realmente, que, apesar de Glauco criticar a analogia solar após a sua descrição pormenorizada (509c1-2), ao cabo do grande percurso argumentativo no qual esta imagem está inserida este personagem se mostrará *convencido do argumento difícil de demonstrar* que deu ensejo a todo este trajeto. Este argumento, conforme já expus, é declarado tanto durante este percurso (466d; 471c-472b) quanto ao fim dele (541a-544b), como sendo a possibilidade de existência da “cidade boa” e do homem que a tornaria possível (o “dialético” ou “filósofo”).

Contudo, isso não parece ser tudo. Apesar de este ser declaradamente o argumento do qual os interlocutores precisavam ser convencidos, uma outra necessidade de convencimento, foi anteriormente declarada no texto. Uma necessidade de convencimento que na verdade fez com que a conversa na casa de Céfalo não fosse dada por terminada com a desistência de Trasímaco no fim do livro I, mas que tivesse continuidade. Nesse sentido, essa necessidade deu ensejo a toda a discussão posterior, i.e., virtualmente a tudo que se passa no diálogo do livro II ao X. E tal necessidade, foi declarada exatamente na abertura do livro II, após a saída do sofista do primeiro plano do debate:

[Efetivamente, Glauco, que é sempre o mais destemido em tudo, também nessa altura não aceitou a retirada de Trasímaco, e disse:]
Ó, Sócrates, queres aparentar que nos persuadiste ou persuadir-nos de verdade, de que de toda a maneira é melhor ser justo do que injusto?

Quero persuadir-vos de verdade [...] (PLATÃO. *República* 357a2-b3).

Portanto, por trás do convencimento da realização da *kallípolis* – e, de certo modo, o absorvendo – o que estava mesmo em jogo, desde esse segundo começo da obra (cf. *tò prooímion*, 357a1-2), era um outro convencimento, ainda maior que aquele. Em última instância, é um convencimento a respeito de uma decisão, uma decisão mais importante do que todas, uma decisão de vida: viver uma vida de retidão ou não, “ser justo” ou “injusto”. Isto é, a despeito de uma eventual insuficiência ou fraqueza analógica, a imagem do Sol ainda assim inegavelmente teria o seu valor, pois ela miraria num objetivo ainda maior do que fornecer as

exigidas explicações sobre a Ideia de Bem que ela pretendia fornecer quando foi apresentada: dentro de todo o percurso do diálogo, o símile faz parte do percurso argumentativo que visava “ensinar” e “convencer” Glauco e Adimanto, os quais, vivendo na Atenas “histórica” e estando fora de qualquer *kallípolis*, precisavam ser convencidos a viver vidas de retidão, mesmo em meio a toda injustiça que viam em sua cidade, precisavam ser convencidos a escolher vidas de virtude, mesmo em meio a toda torpeza que os rodeavam. Do mesmo modo, esse percurso argumentativo e imagético pode ser encarado como uma estratégia do próprio autor, Platão, a qual, ultrapassando o drama encenado no diálogo, visaria convencer da necessidade de viver na virtude também o homem comum, o cidadão do cotidiano, *leitor* da *República* (de *todos os tempos e lugares*: Atenas do século V a.C., Rio de Janeiro do século XXI, ou alhures). Leitor este que, assim como Glauco e Adimanto, se encontra igualmente fora de uma “cidade bela”, uma *kallípolis*. Nesse sentido, o percurso como um todo do diálogo, do qual o símile do Sol é parte integrante, pode ser a tentativa imagética de *convencer o seu leitor*, o qual, assim como os personagens, não foi educado numa cidade “ideal”. Convencê-lo de que a vida reta e virtuosa *deve* ser vivida, de que a vida justa *deve* ser buscada – apesar de todos os pesares. O símile do Sol pode não ser a imagem imbatível, a analogia perfeita, pode não ser a pata de abelha multiadornada na pintura tal e qual a pequenina pata da abelha real. Mas ele é a pintura, o apelo imagético, estético, sensível, artístico, poético, apresentado no debate narrado na *República*, para contribuir no convencimento da decisão mais importante, a decisão pelo caminho bom, o melhor caminho, o da retidão e da felicidade. O símile, assim, faria parte... de uma verdadeira pintura. Uma pintura fantástica, pintada no céu, como farol, para guiar a vida dos homens na travessia da vida:

[GLAUCO] [...] Entendo. Refere-te à cidade que construímos em nossos argumentos, que está fundada apenas em palavras, pois creio que não exista em parte alguma da terra.

[SÓCRATES] Mas talvez se erga assim um paradigma no céu, para quem quiser contemplá-lo, e, mirando-o, fundar [uma] para si mesmo. De resto, nada importa que essa cidade exista em qualquer lugar, ou venha a existir, porquanto é com base naquilo que é próprio a ela, e não no que for próprio a outra, que ele [sc. o homem da filosofia] moldará o seu agir. (PLATÃO. *República* 592a10- b5)

Referências

ADAM, J. *The Republic of Plato*. Edited with critical notes, commentary, and appendices by James Adam. Cambridge: CUP, 2009 (1902), vol. I.

ADAM, J. *The Republic of Plato*. Edited with critical notes, commentary, and appendices by James Adam. Cambridge: CUP, 2009 (1902), vol. II.

CORNFORD, F. M. Mathematics and Dialectic in the Republic VI-VII. In: ALLEN, R. E. (ed.). *Studies in Plato's Metaphysics*. London: Routledge & Kegan Paul, 1967 (1932).

CROSS, R. C.; WOOLLEY, A. D. *Plato's Republic. A philosophical commentary*. London: Macmillan & Co. Ltd., 1964.

DIXSAUT, M. L'analogie intenable: le Soleil et le Bien. In: DIXSAUT, M. *Platon et la question de la pensée*. Paris: Vrin, 2000 (1991).

GASTALDI, S. L' allegoria della nave. In: PLATONE. *La Repubblica*. Traduzione e commento a cura di Mario Vegetti. Libri VI e VII. Napoli: Bibliopolis, 2003, p. 187-216.

LIDDELL, H. G.; SCOTT, R. (comp.) *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1996.

ROBINSON, R. *Plato's earlier dialectic*. New York: Cornell University Press, 1941.

TRABATTONI, F. Il sapere del filosofo. In: PLATONE. *La Repubblica*. Traduzione e commento a cura di Mario Vegetti. Libri VI e VII. Napoli: Bibliopolis, 2003, p. 151-186.

VEGETTI, M. *Megiston mathema*. L'idea del buono e le sue funzioni. In: PLATONE. *La Repubblica*. Traduzione e commento a cura di Mario Vegetti. Libri VI e VII. Napoli: Bibliopolis, 2003, p. 253-286. (2003b).

Submissão: 02. 03. 2022

/ Aceite: 05. 06. 2022

Provas da existência de Deus entre Anselmo de Cantuária, Tomás de Aquino e C.S. Lewis

Proofs for the existence of God between Anselm of Canterbury, Thomas Aquinas, and C.S. Lewis

PEDRO FARIAS MENTOR¹

TALITA CAMILO LEMOS²

JÉSSICA RODRIGUES LARA³

Resumo: O presente artigo tem como objetivo apresentar de forma não exaustiva três argumentos a favor da existência de deus: o argumento ontológico, o argumento teleológico e o argumento do desejo, representados na filosofia de Anselmo da Cantuária, Tomás de Aquino e C. S. Lewis, concomitantemente. Começamos explicando como a discussão sobre a existência de deus pode ser uma indagação eminentemente filosófica, as especificidades da filosofia cristã em lidar com essa questão para logo em seguida sumarizar o pensamento dos três pensadores.

Palavras-chave: Cristianismo. Deus. Filosofia da Religião. Medievalidade. Teologia.

Abstract: The following paper aims to present in a non-exhaustive way three arguments in favor of the existence of god: the ontological argument, the teleological argument and the argument of desire, represented in the philosophy of Anselmo da Canterbury, Thomas Aquinas and C. S. Lewis, concomitantly. We begin by explaining how the discussion about the existence of god can be an eminently philosophical question, the specifics of Christian philosophy in dealing with this issue, and then summarizing the thinking of the three thinkers.

¹ Mestrando profissional em Ensino de Humanidades e Linguagens pelo Instituto Federal de Brasília (2022). Tecnólogo em Panificação pelo Instituto Federal de Brasília (2022). Graduado em Filosofia pela Universidade de Brasília (2016 - 2021) tendo realizado três projetos de pesquisa pelo programa de Iniciação Científica (UnB/CNPq/FAP-DF): o primeiro sobre aceleracionismo, o segundo sobre urbanização e corpos dissidentes e o terceiro sobre inteligências artificiais e cosmotécnicas (interrompido devido a conclusão do curso). Especialização em andamento em Docência do Ensino Superior e Metodologias Ativas de Aprendizado e em Docência e Performance na Educação à Distância pela plataforma Descomplica. Integra o Grupo de Pesquisa Anarchai - Metafísica e Política contemporâneas (UnB/CNPq), Boto - Grupo de Leitura e de Pesquisa de Gênero, Cosmopolíticas e Ensino de Filosofia e Grupo Contando Contos. E-mail: pedrofariasmentor@gmail.com

² Graduada em Filosofia pela Universidade de Brasília (2016 - 2020). Integra o Grupo Pesquisa Anarchai - Metafísica e Política Contemporâneas (UnB/CNPq), o Grupo de leitura "Contando Contos" e o Boto - Grupo de Leitura e de Pesquisa de Gênero, Cosmopolíticas e Ensino de Filosofia. Principais áreas de interesse incluem: Mitologia, Filosofia Antiga (Mulheres na Filosofia Antiga), Filosofia e Feminismo (saberes produzidos por mulheres), Estudos e Idiomas Clássicos (Grego e Latim), Estudos Cosmopolíticos e Americanos. E-mail: talitalemosc@gmail.com

³ Graduada em Filosofia pela Universidade de Brasília (2015 - 2020). Integra o Boto - Grupo de Leitura e de Pesquisa de Gênero, Cosmopolíticas e Ensino de Filosofia. Principais áreas de interesse incluem: Filosofia Africana, Feminismo, Filosofia do Ensino de Filosofia e Filosofia Política. E-mail: jessylara015@gmail.com

Keywords: Christianity. God. Philosophy of Religion. Medievality. Theology.

Introdução

Uma das indagações metafísicas mais proeminentes, e, de acordo com Brian Garrett (2008, p. 14), mais antigas é aquela sobre a existência de Deus. Autores como os quais nos detivemos neste breve estudo, valeram-se de diferentes abordagens para tratar dessa temática inesgotável, originando também diversas versões e variações dos argumentos aqui expostos, bem como contraprovas a eles - como por exemplo, o famigerado argumento ou problema do Mal (de que não trataremos pela impossibilidade do espaço).

Neste seguimento, acertado é destacar que o termo “prova” foi utilizado para designar tais formulações principalmente porque os autores pretendem extrapolar o domínio da fé, partindo então de argumentações que julgam racionais, de estruturas lógicas, para chegarem às suas conclusões. Desse modo, tais autores não visam apresentar nessas argumentações o motivo ou as fundamentações de sua fé (embora não as abandonem), mas sim demonstrar da maneira mais racional possível as evidências da existência de Deus. E, ademais, a validade metafísica desse tópico pode ser atestada uma vez que o objeto de estudo “Deus” é tido por diversos autores, como para o aristotélico Tomás de Aquino (XIII d. C), como um ente suprassensível.

Ora, a defesa da existência de um ou mais deuses está presente ao longo da tradição filosófica, todavia, no interior da Filosofia Cristã encontramos formas específicas de induzir e deduzir a questão. Boehner e Gilson (2012) apontam algumas dessas características que são compartilhadas inclusive com os autores que trabalharemos a seguir, são elas:

1. *Uma filosofia cristã consta exclusivamente de proposições suscetíveis de demonstração natural*, ou seja, suas proposições são eminentemente expressas com base na experiência ou em reflexões estritamente racionais, o domínio das verdades reveladas são relegadas a teologia, embora se admita um nexos íntimo entre as duas;

2. *Uma filosofia cristã principia-se de forma consciente da fé cristã⁴*, tal preceito sustenta que toda e qualquer filosofia é falível, que a humanidade no seu decurso da Terra jamais alcançará a verdade, mas nenhuma filosofia cristã tolerará franca contradição com as escrituras sagradas, afinal, (a) a fé supostamente preservaria a

⁴ No seu livro os autores apontam que o pensamento cristã é e somente o pode ser desde que esteja subordinado à Igreja, ora, tal conceituação é problemática quando pensamos filósofos protestantes que mantém conexões profundas com os ensinamentos cristãos e que podem ser classificados com filósofos cristãos desde que excetuada essa condição sem alterar os demais pré-requisitos listados, de forma que ressaltamos na relação com as escrituras sagradas no lugar da Igreja.

filosofia de muitos erros - pois a fé traça os limites invioláveis da razão, isentando a filosofia de erros em questões essenciais, além de (b) propor certas metas ao conhecimento racional – uma vez que embora cerceada à razão cabe aprofundar e analisar as verdades reveladas procurando torná-las acessíveis ao saber natural de forma a transfigurar as crenças religiosas em argumentos racionalmente evidentes, (c) determinar a atitude cognoscitiva do filósofo cristão - radicalmente diferente dos demais filósofos que creem na especulação abandonada a si mesma, esse possui um trajeto definido que supre a necessidade de (re)formular indefinidamente os mesmos problemas, e (d) traçar o sentido do labor filosófico - p filosofar para o filósofo cristão não é aquele que na busca pela verdade encontra seu destino, e sim aquele que busca a verdade eterna que é seu deus, de forma que a Filosofia é um caminho de edificação e conseqüentemente tarefa religiosa. (Cf. BOEHNER & GILSON, 2012, pp. 11 – 13);

3. *Toda filosofia cristã está norteadada pela tradição*, implicando que toda empreitada nova é uma parcela dentro de um conjunto passível de ampliação, contribuição e extenso diálogo com os predecessores;

4. *As filosofias cristãs tendem a fazer uma seleção entre os seus problemas*, isto é, ao longo do cristianismo uma série de questões foram trabalhadas e retrabalhadas, contudo uma pequena soma de desafios interpelaram mais do que outros, em especial as questões sobre essencialidade e subordinação, da existência da alma, da liberdade, a natureza da lógica e da epistemologia e as estruturas das ciências;

5. *As filosofias cristãs manifestam, quase sempre, uma tendência sistematizadora*, assim dizendo, porque elas pretendem uma visão total da realidade. (Cf. BOEHNER & GILSON, 2012, pp. 13 – 14).

Qualquer reflexão afirmativa sobre a existência do deus cristão forçosamente passará por esses “comandos”.

Diante disso, vale pontuar a alcunha concedida ao nosso objeto de estudo como sendo o “deus dos filósofos” uma vez que, como próprio da atividade filosófica cristã ou teísta em geral, os autores detiveram-se sobre as estruturas e propriedades desse deus, em lugar de aspectos que aludissem a determinadas crenças e demais aspectos da fé. Nesse sentido, para fins de especificações e de definição, o deus referido por esses tais argumentos possui, segundo Garrett (2008, p. 15), três principais características: a onipotência, a onisciência e a bondade.

Entendemos ainda, que uma importante justificativa para esse recorte centra-se no fato de que é sobre a questão da existência de Deus, ou, mais precisamente, de uma concepção criacionista (ou não) que nos direciona para uma das divergências entre a metafísica tomista e a aristotélica. Desse modo, apesar de que haja a tendência em aproximarmos ou identificarmos fortemente as teorizações dos autores, de tal maneira que Tomás meramente comentasse e especificasse o que disse Aristóteles,

um olhar mais aprofundado permite-nos distinguir que o estagirita fora tão logo um horizonte, uma inspiração (ainda que forte e importante) para o pensador medieval.

Tendo-se dito isso, abordaremos aqui de forma breve e expositiva três argumentos principais que intentam provar a existência de Deus. São eles os argumentos: ontológico, teleológico cosmológico e do desejo, no *corpus philosophicum* dos filósofos cristãos Anselmo de Cantuária, Tomás de Aquino e C.S. Lewis, respectivamente. A partir desse recorte, intentamos oferecer um panorama conciso sobre a temática tratada percebendo as perspectivas dos autores e suas construções argumentativas, sejam elas a priori ou a posteriori, e como elas puderam contribuir e ampliar a discussão desse tópico metafísico.

Anselmo: Argumento Ontológico

Anselmo de Cantuária foi um monge italiano nascido no século XI d. C., e é a ele atribuída a autoria do argumento ontológico da existência de Deus em sua primeira versão (GARRETT. 2008, p. 17). A receptividade da prova anselmiana, no entanto, não ocorreu como que por unanimidade. Alguns autores como Tomás de Aquino, do qual também falaremos, Kant⁵, e o monge Gaunilo⁶, por exemplo, o contestam ou recusam. Já outros como Duns Scotus e Descartes o reformulam, propondo outras variações dele. De uma perspectiva contemporânea pode-se dizer ainda que o argumento não conta com a estima que outrora possuiu, ainda que não saibamos consensualmente a partir de quando ele caiu em desuso.

40

De acordo com Sidney Silveira (In. ANSELMO. 2016, p. 19) o argumento do autor impressiona pela simplicidade como é construído. Assim, a fim de explicitar um pouco sobre a estrutura argumentativa de que utiliza-se Anselmo, podemos especificar que na prova ontológica as articulações entre premissas e a conclusão do argumento são construídas *a priori*. Isso significa que o argumento não requer nenhum tipo de conteúdo empírico validar-se, e esta é, por exemplo, uma das razões pelas quais é rejeitado na filosofia tomista (GARRETT. 2008, p. 22).

A partir disso, podemos afirmar que as proposições empregadas são do tipo analítico, ou seja, que partimos da própria noção ou conceito de algo, nesse caso, de Deus, bem como das consequências dessa definição, para explicarmos a sua existência, de maneira dedutiva (GARRETT. 2008, p. 17). Nesse sentido, Garrett (2008) ressalta que com a estruturação desse tipo de argumento pretende-se que ele seja tão pungente e adquira tamanha força de qualquer outro que se valha de noções lógicas e/ou matemáticas para sustentar-se. Passemos então ao argumento em si.

⁵ Segundo Sidney Silveira na apresentação do *Proslógio* de Anselmo (2016, p. 19) Kant estabelece uma das mais ferozes críticas a esse argumento, ponderando que, qualquer que seja o ente, a mera existência não é um predicado.

⁶ Com quem Anselmo estabeleceu uma discussão, e assim, pôde responder à sua crítica.

Diz o autor em seu Proslógio:

O insensato tem de convir que tem no intelecto a ideia de um ser acima do qual não pode pensar nada maior, porque quando ouve enunciar este pensamento entende-o, e qualquer coisa que se entenda está no intelecto. E, sem dúvida alguma, esse objeto acima do qual não se pode pensar nada maior, não existe somente na inteligência, porque, se assim fosse, poder-se-ia supor, pelo menos, que existe também na realidade, nova condição que faria um ser maior do que aquele que não tem existência senão no puro e simples pensamento. Portanto, se esse objeto acima do qual não há nada maior estivesse somente na inteligência, seria, sem embargo, tal que haveria algo acima dele, conclusão esta que não seria legítima. Existe, por conseguinte, sem sombra de dúvida, um ser acima do qual não se pode pensar o que quer que seja, nem no pensamento nem na realidade (ANSELMO, *Proslogion*, I, 2).

A defesa do argumento continua nos dois próximos capítulos, mas, de maneira geral, ele pode ser sintetizado neste parágrafo. Segue-se dessa exposição, que a definição mesma de “Deus”, intuitiva e necessariamente prova a sua existência. Ora, se Deus é: ‘algo do qual não se pode conceber nada maior’, ou, caso preferirmos, de mais perfeito, a própria noção dessa divindade demanda que ela exista no pensamento, mas também na realidade. Isso porque, caso exista apenas como noção mental, podemos afirmar com certeza que existe algo maior do que tal noção, qual seja, a noção que transcende o pensamento e é também na realidade, contrariando a própria definição inicial, que é a definição mesma de Deus.

Nesse contexto, Brian Garrett (2008, p. 17) ilustra de maneira didática o argumento, desmembrando as premissas e a conclusão. Para perfazer o caminho do filósofo, enfatizamos os pontos principais das teorizações de Anselmo: (1) Deus é um ser perfeito, do qual nada maior pode ser pensado; (2) Deus existe como conceito mental ou também possui existência real; (3) se um ser existe somente no entendimento, então podemos conceber algo maior ou mais perfeito, isto é, um ser que exista tanto no entendimento quanto na realidade; (4) Todavia, a definição de Deus é a de um ser do qual nada maior pode ser pensado; (5) Logo, Deus não pode existir apenas no entendimento; (6) Ele tem que existir também na realidade; (7) Logo, Deus existe na realidade.

Segundo Silveira, nas teorizações do filósofo “perfeito é aquilo que não falta nada para ser o que é” (In. ANSELMO. 2016, p. 19). Entende-se portanto que o ‘esse’, isto é, o ser fundamenta a realidade, e assim, que a perfeição divina implica que não haja carências de ser (no caso, na realidade), ou seja, uma fraqueza ontológica. Desse modo, que Deus exista na realidade, conforme o argumento ontológico anselmiano, é necessário, do contrário, sintetiza Silveira (2016, p. 19), há um tipo de imperfeição em Deus, que possui a mesma natureza dos entes mentais, o que implica em uma contradição no próprio conceito de Deus.

Nesse sentido, a argumentação elaborada por Anselmo e acima apresentada faz jus ao nome de argumento ontológico (e também é apriorístico) uma vez que se vale apenas da análise racional das propriedades do ser para asseverar a validade lógica de suas proposições. A partir dessa análise, pode-se constatar então uma diferença ontológica entre Deus e os demais entes, donde estes são concebidos como contingentes, e assim, sempre podemos pensar algo maior ontologicamente, e Deus é necessário, perfeito, puro ser.

Quando o argumento anselmiano é-nos apresentado, surgem algumas flutuações, principalmente com relação a passagem do estatuto de um ente do entendimento para a realidade, isto é, quanto às consequências ontológicas (GARRETT. 2008, p. 18). Desse modo, em um primeiro momento, podemos levantar a objeção de que a mera formulação psicológica de um conceito não pode acarretar em sua existência real, pois, se eu penso em um objeto ele, disso não decorre necessariamente que ele exista na realidade. Garrett (2008, p. 19) lança ainda o exemplo de que a mera definição verbal designada a “solteiro”, enquanto um “alguém não-casado” não garante a existência deles no mundo, do mesmo modo como não garantem as definições para unicórnios. No entanto, como dissemos anteriormente, o estatuto ontológico de Deus não é mesmo dos demais entes, que não possuem qualidades maximais, isto é, qualidades segundo Garrett (2018, p. 20) “que não podem ser possuídas em um grau maior”⁷. Assim uma réplica poderia ser feita ao dizermos que na própria noção de Deus a existência é-lhe um atributo.

42

A título de exemplificação, podemos apresentar uma objeção plausível ao argumento exposto quando questionamos o modo como Anselmo concebe o conceito mesmo de “ideia”, isto é, como elas adquirem suas referências. De acordo com Garrett (2008, p. 19), o filósofo caiu em uma condição lógica denominada “falácia da reificação”, que ocorre quando confundimos dois casos diferentes, isto é, (1) mentalizar um conceito ou ideia, entendendo e memorizando o seu significado, e (2) a própria noção do conceito ser objetivada, ou seja, ser materializada, estar contida na mente. Noutros termos, quando entendemos como iguais conceito e objeto, ignorando que se o primeiro tem existência mental, o segundo existe na realidade, e não na mente, ocorre essa falácia, que coisifica conceitos. E, assim, mesmo que entendamos o conceito de Deus, não há algo com suas atribuições em nossa mente.

⁷ O autor mencionado, apresenta esse conceito ao falar do argumento de Gaunilo contra Anselmo. Este, seria positivo ao demonstrar, por meio de uma analogia, como as conclusões do argumento anselmiano foram absurdas (embora não exponha onde encontra-se o erro), mas, por outro lado, Gaunilo peca na medida em que as suas exemplificações sobre uma ilha imaginária não contém o mesmo tipo de qualidades atribuídas a Deus, isto é, não possuem qualidades maximais. Para exemplificar, uma qualidade não-maximal seria por exemplo a grandeza dos números, que não é máxima pois podemos sempre pensar em um número maior; enquanto a grandeza de Deus, ou seja, sua onipotência, por exemplo, é maximal, pois não há grandeza maior.

Nesse segmento, é precisamente nesse ponto do argumento que estabelece-se uma das discordâncias entre Tomás e Anselmo quando a prova de Deus. Conforme as considerações de Silveira (In. ANSELMO. 2016, p. 19), Tomás não pôde conceber a passagem do pensamento para a realidade feita no argumento anselmiano, e assim, o rejeita. Para especificar, tal rejeição ocorre porque ele compreende que houve uma má diferenciação entre “*esse in intellectu*”, isto é, o “ser no intelecto” e “*intelligere rem esse*”, ou seja, o inteligir o ser na realidade (tradução livre). Desse modo, segundo o autor supracitado (2016, p. 19) Tomás rejeita a relação lógica entre as duas partes do argumento, âmbitos: nocional e real, e, desse modo, aceita a primeira parte do argumento (i.e. podemos conceber que Deus é perfeito), mas não a segunda.

Aquino: Argumento Teleológico

De acordo com a teologia e filosofia da religião tomista, devemos considerar primeiramente Deus e depois a criatura. Partindo deste princípio a doutrina da fé se torna mais perfeita que a filosofia, pois se assemelha ao conhecimento de Deus, que conhece as criaturas e a si mesmo. De acordo com a visão aquinate, o conhecimento de Deus é o ponto mais alto do conhecimento humano. As duas ordens do conhecimento, a do conhecimento natural e a do conhecimento da fé não se contradizem, pois foram criadas por Deus, e também pelo fato de que a natureza humana foi dotada por ele com os princípios da razão, que são a base do nosso conhecimento. Sendo assim, as contradições de princípios não podem partir da sabedoria divina. Para Tomás de Aquino, todo o discurso filosófico a respeito de Deus deve estar fundamentado na prova de sua existência, se assim não o for, o discurso não terá validade.

Pelo fato da impossibilidade de conhecermos a essência de Deus, a alternativa viável que temos para obter conhecimento sobre ele é através de sua criação, dessa forma, entendemos Deus como causa de todas as outras coisas, de forma a negar que o que é próprio da criatura não faz parte da essência divina. Desse modo, o conhecimento acerca da existência de Deus é algo posteriori, a possibilidade de reconhecer a existência de Deus não é evidente, necessitando assim, buscar o conhecimento por meio de seus atos.

Uma evidência é aquilo que não pode ser visto. A necessidade de demonstrar algo surge quando uma verdade não pode ser acessada pela inteligência imediatamente. Para Tomás, há duas possibilidades para algo ser evidente: em si mesmo e não para nós e em si mesmo e para nós. Algo se faz evidente por si mesmo quando o predicado já está incluído na razão do sujeito.

De acordo com Tomás a proposição ‘Deus existe’ é do tipo que é evidente por si mesma, mas não para nós. Evidente por si mesma por existir uma identidade entre predicado e sujeito, mas não para nós porque não possuímos conhecimento sobre a essência divina. Desse modo, a proposição ‘Deus existe’ precisa ser demonstrada para

que possamos perceber que no exemplo da proposição 'Deus existe', o predicado existir está inserido na essência divina.

A evidência imediata é uma verdade que não necessita de outra verdade para ser compreendida, ela é compreensível por si mesma. Já a evidência mediata, necessita de uma outra verdade para tornar possível a compreensão da primeira e também da mediação do raciocínio. A proposição 'Deus existe' é uma evidência mediata, pois para se fazer com que ela seja evidente para nós, é necessário demonstrá-la através do raciocínio.

O ato de demonstrar consiste em tornar clara uma verdade através de outra verdade. Em Tomás de Aquino temos duas formas de compreender uma verdade através de outra, a primeira consiste em começar da causa até alcançar o efeito, já a segunda forma consiste em iniciar a partir do efeito para posteriormente alcançar a existência da causa. A natureza da causa implica a ordem dos atributos. A causa deverá possuir uma natureza que em sua essência já esteja inserida a sua existência.

Um ser que possui uma essência idêntica a existência e que todas as coisas dependem dele como causa, só pode ser Deus. Desse modo, se Deus existe, e se ele é a razão para toda as outras coisas existirem, todas as coisas dependem dele para existir. A prova é desenvolvida a posteriori, pois os efeitos de Deus no mundo são evidentes aos sentidos. Tomás afirma que a demonstração da existência de Deus pela via racional não contradiz a fé, pois tanto a existência de Deus como as verdades referentes a ele que são naturalmente acessíveis não são conhecimentos exclusivos da fé, mas anteriores a ela, e também pelo fato de que não há impedimento para que tudo o que é naturalmente acessível e que pode ser conhecido seja concebido como uma verdade da fé por quem não conseguiu apreender a demonstração.

44

Em Aquino temos cinco vias para se provar a existência de Deus, que são respectivamente:

1) *A via do movimento* – A primeira via é a mais manifesta e parte da certeza atestada pelos sentidos do movimento das coisas. Percebemos no mundo o fato do movimento, tudo o que se move não pode mover-se a si mesmo, dessa forma, todo o movimento depende de um motor. Mover é levar algo que está em potência a estar em ato. O que é movido está sempre em potência para aquilo o que o move, e o que o move está sempre em ato para aquilo que move. Como nada move a si mesmo, nada passa da potência ao ato senão por um ente em ato. O ato deve preceder à potência, como o movente ao movido. Como existe movente e movido, potência e ato, precisamos admitir um primeiro motor e um primeiro ato, sem o qual não haveria lugar para os outros moventes, nem para os outros atos, dessa forma, admitimos Deus como o primeiro motor imóvel, pois ele é ato e potência, imutável;

2) *Causa eficiente* – um ente produzir outro ente. No mundo sensível, é perceptível uma ordem de causas eficientes, nesse sentido, não existe uma coisa que

seja a causa eficiente de si mesma, pois para tal, ela deveria ser anterior a si mesma, o que é impossível. Se anularmos a causa, também anulamos o efeito, dessa forma, a causa eficiente é necessária, e como há uma ordem dentro das causas, não é possível regredir infinitamente, dessa forma, uma primeira causa eficiente se faz necessária, que é Deus;

3) *Contingente e Necessário* - No mundo existem várias possibilidades de ser e de não ser. Podemos observar que os seres geram e se corrompem, demonstrando assim que são contingentes. Dado a natureza dessas coisas, seria impossível que elas tenham existido sempre, pois o que pode não ser, em algum tempo não existia. Para Tomás, o começo temporal do mundo é um dado que excede a razão e só pode ser demonstrado de forma definitiva, pela fé. Em todas as coisas, a essência é distinta da existência. O contingente não pode existir sem o necessário, sendo assim, tem de haver um ser necessário por si mesmo, razão de ser todo ser contingente. Somente esse ser seria puro e simplesmente necessário;

4) *Graus de perfeição* - Esta via se relaciona com a gradação que se pode encontrar nas coisas. O bem, o verdadeiro, por exemplo, são considerados uma perfeição, nesse sentido, há vários graus de perfeição, variando do mínimo para o máximo, sendo assim, existe algo que atinge o máximo dos vários graus de perfeição, e algo que possui o grau máximo de perfeição também o possui na questão de ser (Aristóteles), e o que é máximo em cada gênero é a causa de todos os outros participantes do gênero, desse modo, deve existir para os entes algo que seja a causa de seu ser, de sua bondade e de qualquer outra perfeição, o que é chamado de Deus;

5) *Governo das coisas* - As coisas no mundo que carecem de conhecimento agem em função de um fim, elas alcançam seu fim por meio de uma predisposição. Sendo assim, tudo o que não possui inteligência não alcança o seu fim sem que seja direcionado por algum ente dotado de conhecimento e inteligência, desse modo, é necessário que exista algum ser inteligente que impulse todas as coisas naturais para seu fim. Esse ser é Deus.

Diferentemente dos que o precederam e usaram a via ontológica para provar a existência de Deus, Tomás adota a via cosmológica, desse modo, o conhecimento da existência do ente, que é a condição necessária para a existência de todos os outros entes, parte da contingência do mundo e dos dados da experiência sensível. Tomás de Aquino apresenta a prova da existência de Deus por essa não ser evidente, e diante desta questão, inicia uma verificação para saber se é possível uma demonstração pela razão, e ao concluir que existe tal possibilidade, crê que a demonstração é necessária. Tomás não prova o que Deus é, não era essa a sua intenção, mas apresenta provas consistentes de que Deus existe. O conhecimento de Deus só pode ser alcançado pela revelação, enquanto que a essência divina está na beatitude eterna.

Lewis: Argumento Do Desejo

C.S. Lewis (1898 - 1963) foi um professor da cadeira de Literatura Medieval e Renascentista da Universidade de Oxford que ficou mundialmente conhecido pelas suas Crônicas de Nárnia e seu extenso trabalho a respeito de cultura, morte, guerra, poesia, mitologia e é claro, religião. Embora não muito conhecido, Lewis possui um argumento muito original que tenta provar a existência de Deus a partir do desejo.

Segundo Arend Smilde (2014), o termo *argumento do desejo* foi imputado a Lewis por John Beversluis em seu *C. S. Lewis and the Search for Rational Religion* no ano de 1984. Para Beversluis o pensamento lewisiano carece de qualidade expositiva, exigindo uma sistematização externa aos seus escritos, de forma que os comentadores subsequentes digladiaram-se na força e na precisão do escopo do que com o tempo veio a se chamar de argumento do desejo.

Resumidamente, a estrutura argumentativa pode ser descrita da seguinte forma:

1. A natureza não cria nada em vão;
2. Os humanos possuem um desejo natural (Regozijo) que seria em vão, a menos que algum objeto que nunca é dado em meu modo de existência presente possa ser obtido por mim em algum modo de existência futuro;
3. Portanto, o objeto deste desejo natural, de outra forma vão, deve existir e ser obtido em algum modo futuro de existência.

Uma outra forma de apresentar poderia ser a seguinte, proposta por Lindsley (2003):

1. Premissa principal: Todo desejo natural ou inato em nós aponta para um objeto real correspondente que pode satisfazer o desejo;
2. Premissa menor: existe em nós um desejo em que nada no tempo, nada na terra, nenhuma criatura pode satisfazer;
3. Conclusão: existe algo fora do tempo, da terra e da criação que pode satisfazer este desejo.

Em um primeiro momento, o argumento pode ser muito parecido com o argumento de Anselmo, porém Lewis concorda com a crítica kantiana do argumento ontológico, ou seja, que a presença de um conceito abstrato não prova que algo exista fora da mente. Para Donald T. Williams (2020) nosso filósofo não se vale nem de uma prova de dedutiva nem indutiva e sim abdutiva. Isso se dá por conta da questionabilidade das proposições - a existência de um desejo de fato evidencia a existência de seu objeto? Ora, para Lewis o fato de termos fome não significa que seremos saciados, mas que há algo que assuma a posição de saciedade, da mesma forma Deus ou o Paraíso. Williams enxerga nessa fragilidade a força do argumento, sua pessoalidade e sua provável não aplicação universal:

Pessoas que ainda são autenticamente humanas não estão de fato totalmente satisfeitas com o temporal e o físico, por mais que tentem se convencer de que estão. Mas você provavelmente não pode dissuadi-los de sua posição. Você só pode tentar despertar o desejo, abaná-lo até o ponto em que eles não possam mais ignorá-lo. E a melhor maneira de fazer isso é viver uma vida de abertura transcendente para a alegria diante deles. [...] Coisas desconhecidas têm uma influência secreta sobre a alma e, como o centro da terra invisível, atraem-na violentamente. Amamos não sabemos o quê e, portanto, tudo nos seduz. ... Você não se sente atraído pela expectativa de alguma Grande Coisa? ... Desejos infinitos satisfeitos produzem alegrias infinitas ... Você deve querer como um Deus para que possa ser satisfeito como Deus. (2020).

A prova da existência, a fé e mesmo a confrontação racional são elementos vividos, existências ou como nos lembra Smilde: fruto de uma dialética vivida. A “prova ontológica” de Deus para Lewis é dada não em forma de silogismo, mas pelo acúmulo de experiência que confronta a existência nas dinâmicas do desejo presentes na vida, dialética essa que corresponde a perfeita fusão da filosofia e da escrita lewisiana que converge o trabalho argumentativo com a forma imaginativa de escrever. Não haveria maior forma de provar a existência de Deus que a experiência vivida, a contingência radical dos momentos que o desejo jamais cessa de procurar sua satisfação transcendente.

Tassos Lycurgo (2015), numa tentativa de esclarecer o que seria o desejo por Deus separa, pelo menos, dois tipos os desejos: os naturais e os artificiais.

Os desejos naturais são originados da própria natureza e necessariamente são capazes de serem satisfeitos por um objeto real. Por exemplo: o sono, o frio, a fome. O ser humano que não atende esse desejo atenta à própria condição humano. Os desejos artificiais são aqueles que principiam-se de elementos externos, elas vem da sociedade, da ficção, dos caprichos e etc. e não necessariamente correspondem ao mundo real e assim não podem ser satisfeitos. Tais desejos podem se relacionar com um objeto real, mas continuam sendo não-naturais, como por exemplo, os desejos de compra por status social. Um exemplo de desejos artificiais de um objeto não real é a vontade de participar de uma aventura desenvolvida em um romance, como as próprias Crônicas de Nárnia.

Assim, só objetos reais poderiam ser satisfeitos pelos desejos naturais e a humanidade possuindo um desejo inato que nada nesse mundo consegue satisfazer, devemos forçosamente acredita que a satisfação dele está fora do mundo. Nas palavras de Lewis:

“As criaturas não nasceriam com desejos se não existisse a satisfação para esses desejos. Um bebê sente fome: bem, existe a comida. Um pato deseja de nadar: muito bem, existe a água. Os seres humanos sentem desejo sexual: muito bem, existe o sexo. Ao descobrir em mim

um desejo que nenhuma experiência deste mundo pode satisfazer, a explicação mais provável é que eu tenha sido criado para um outro mundo. (...) Tenho de manter vivo em mim o desejo pela meu verdadeiro terra país de destino, aquele que não encontrarei antes da minha morte; nunca devo deixar que ele sufoque ou fique de lado; a jornada para esse outro mundo e a ajuda para que os outros façam a mesma coisa devem se tornar o objeto principal da vida” (LEWIS, 2017, p. 183 - 184)

Considerações Finais

O que se pretendeu neste pequeno artigo foi apresentar de forma introdutória três argumentos para a existência de Deus tendo como base a tradição cristã, mas analisando-os como temas filosóficos. Tal discussão ainda se faz atual na medida em que os debates sobre ontologia, em especial sobre os fundamentos da realidade, ainda se encontram a todo vapor nas reflexões filosóficas tanto na Ética, na Filosofia da Ciência, na Metafísica e na Filosofia Política.

Em um primeiro momento tratamos do argumento apriorístico de Anselmo da Cantuária. No segundo o argumento aposteriorístico de Tomás de Aquino. E no terceiro o argumento “processual” (dialética vivida) de Lewis. Mais do que questão de Fé, os argumentos de Deus pretendem partir de bases racionais ou minimamente intuitivas para afirmar uma força ou primeiro motor, como diria Aristóteles, que ordena o cosmos. Assim, cada um dos três argumentos apresentados partem de pontos diferentes, percorrendo caminhos divergentes, mas como o mesmo propósito, qual seja, fazer argumentações e teorizações sobre a existência de um ente suprassensível, superior aos demais, que pode ser racionalmente concebido e apresentado.

Referências

- ANSELMO. *Proslógio*. Trad.: Sérgio de Carvalho Pachá. Porto Alegre: Concreta, 2016. (Col. Escolástica)
- CAMPOS, Sávio Laet de Barros. *As Provas da Existência de Deus em Tomás de Aquino*. Porto Alegre: FI, 2016.
- GARRETT, B. *Metafísica: conceitos-chave em filosofia*. Trad.: Felipe R. Elizalde. Porto Alegre: Artmed, 2008.
- JULIÁN, Mariás. *História da Filosofia*. Prólogo: Xavier Zubiri. Epílogo: José Ortega y Gasset. Trad.: Franklin Leopoldo e Silva. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- KREEFT, Peter. C. S. “Lewis’s Argument from Desire”. In: MACDONALD, Michael H. & TADIE, Andrew A. (Orgs.). *The Riddle of Joy: G. K. Chesterton and C. S. Lewis*. Grand Rapids, MI, Eerdmans, 1989. Pp. 270–71.
- LEWIS, C.S.. *Cristianismo puro e simples*. Trad.: Gabriele Greggersen. 1 ed. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2017.

LINDSLEY, Art. *Argument From Desire, Do our desires point to something or nothing?*. In *Knowing & Doing*, Disponível em: <https://www.cslewisinstitute.org/webfm_send/396>. Acesso: 26.04.2022.

LYCURGO, Tassos. “O Argumento A Partir Do Desejo: A Angústia Da Humanidade Somente Faz Sentido Em Um Universo Teísta” in: *Entrelaços do coração*. Disponível em: <<https://entrelacosdocoracao.com.br/2015/07/0-argumento-a-partir-do-desejo-a-angustia-da-humanidade-somente-faz-sentido-em-um-universo-teista>>. Acesso: 26.04.2022.

REALE, Giovanni & ANTISERI, Dario. *História da filosofia: patrística e escolástica*. Trad.: Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2003. (História da Filosofia: Volume 2)

SMILDE, Arend. *HORRID RED HERRINGS - C. S. Lewis and the “Argument from Desire*. In: *Journal of Inklings Studies*, vol. 4, no. 1, abril, pp. 33-92, 2014. Disponível em: <<http://www.lewisiana.nl/redherrings/>>. Acesso: 26.04.2022.

WILLIAMS, Donald T. “Made for Another World: C.S. Lewis’s Argument from Desire Revisited”. In: **CRI**. Data de publicação: 03.02.2020. Disponível em: <<https://www.equip.org/article/made-for-another-world-c-s-lewiss-argument-from-desire-revisited/fbclid=IwARiRmcRbuVMwyodzJVY4baw8uHXKrNBWmQh6BYjR-zuqBfBu3eQjuJevSbk>>. Acesso em: 26.04.2022.

WILLIAMS, Peter. “C.S.Lewis as a central figure in formulating the theistic argument from desire”. In: *Linguaculture*, v. 10, n. 2, pp. 115 - 133, 2019. Disponível em: <http://journal.linguaculture.ro/images/2019-2/Linguaculture%202019_11_Peter%20S%20Williams.pdf>. Acesso em: 26.04.2022.

A estética em Baumgarten e Kant: contrastes

Aesthetics in Baumgarten and Kant: contrasts

NICOLE ELOUISE AVANCINI¹

Resumo: O objetivo do presente artigo é explorar de que modo a Estética, disciplina fundada em seus devidos componentes conceituais no século XVIII por Alexander Baumgarten, influenciou o pensamento de Immanuel Kant, conduzindo-o a produzir sua própria perspectiva sobre a Estética. Ao definir a Estética como a ciência do belo, Baumgarten fundou o estudo da sensibilidade, faculdade a qual, na época, havia sido negado um estudo mais sério, o das representações sensíveis. Trata-se da sensibilidade como fonte do sentimento da beleza, que anima o espírito ao contemplar uma obra de arte. Essa empreitada influenciou os pensadores posteriores que, diferentemente dos autores antigos e medievais que haviam escrito já sobre esses assuntos desde um viés distinto, passaram a ver na sensibilidade e na Estética uma outra fonte, fonte única, de conhecimento. Kant foi influenciado grandemente pelos pensadores racionalistas que o antecederam. Baumgarten era um deles, já que entendia a sensibilidade como uma faculdade possível de ser fonte de conhecimento e de ser adotada para operações semelhantes à da razão. Na obra kantiana há a referência explícita à faculdade da sensibilidade em duas de suas críticas: na da Razão Pura e na da Faculdade do Juízo. Em cada uma dessas obras a sensibilidade participa de um modo próprio. Se na primeira crítica operam as intuições, às quais se vinculam os conceitos do entendimento para determinar o conhecimento, na terceira crítica a sensibilidade fornece a matéria da representação exclusivamente voltada para produzir o sentimento estético. Desse modo, traça-se aqui o percurso, de modo abreviado, de uma perspectiva à outra, evidenciando as diferenças e semelhanças mais gerais entre as doutrinas dos dois autores.

Palavras-chave: Baumgarten. Kant. Estética. Sensibilidade.

Abstract: The aim of this article is to explore how Aesthetics, a discipline founded in its due conceptual components in the 18th century by Alexander Baumgarten, influenced the thinking of Immanuel Kant, leading him to produce his own perspective on Aesthetics. By defining Aesthetics as the science of beauty, Baumgarten founded the study of sensitivity, a faculty which, at the time, had been denied a more serious study, that of sensitive representations. It is about sensitivity as a source of the feeling of beauty, which animates the spirit when contemplating a work of art. This endeavor influenced later thinkers who, unlike ancient and medieval authors who had already written about these subjects from a different angle, came to see in sensibility and Aesthetics another source, a single source, of knowledge. Kant was greatly influenced by the rationalist thinkers who preceded him. Baumgarten was one of them, since he understood sensibility as a faculty that could be a source of knowledge and be adopted for operations similar to those of reason. In Kant's work there is an explicit reference to the faculty of sensitivity in two of his criticisms: in the one on Pure Reason and in the one on the Faculty of Judgment. In each of these works, sensitivity participates in its own way. If, in the first critique, intuitions operate, to which the concepts of understanding are linked to determine knowledge, in the third critique, sensitivity provides the material for representation exclusively aimed at producing the

¹ Acadêmica Bolsista do PET [Programa de Educação Tutorial] do Curso de Graduação em Filosofia da UNIOESTE. E-mail: nicole_avancini@hotmail.com

aesthetic feeling. Thus, the path is outlined here, in an abbreviated way, from one perspective to the other, highlighting the more general differences and similarities between the doctrines of the two authors.

Keywords: Baumgarten. Kant. Aesthetics. Sensitivity.

Introdução

Nos momentos que antecederam à construção de sua filosofia crítica, Immanuel Kant coletou influências de diversos pensadores racionalistas, como Leibniz, Wolff e Baumgarten. Este último, no século XVIII, com a publicação da obra *Aesthetica* (1750), definiu a ascensão da Estética como disciplina propriamente dita da filosofia. Isso exigiu que ele concedesse uma atenção especial à sensibilidade, faculdade até então renegada, na época, como fonte de conhecimentos válidos. Em seu contexto, a tradição da psicologia empírica, representada por Wolff, considerava a alma como a instância humana dotada da capacidade de conhecer, vindo a dividi-la em duas partes (duas faculdades): a inferior e a superior, cada uma contendo graus diferentes de conhecimentos, segundo Leibniz. A superior, a razão, era já estudada minuciosamente por diversos pensadores, mas a inferior, a sensibilidade, era desprezada justamente por ser inferior e por conter conhecimentos ditos como obscuros e confusos.

Esse estudo especial empreendido em vistas da sensibilidade permitiu com que fosse construída a primeira teoria estética da Idade Moderna, em que os conceitos de belo e de beleza pudessem ser separados dos conceitos da metafísica e da ética, como o eram em Platão e Aristóteles. Baumgarten assumiu fundamentá-los racionalmente.

Entretanto, sem desvincular-se totalmente do lado racionalista do escolasticismo de Wolff, Baumgarten forma uma ciência da sensibilidade, interessada no belo e na arte. A partir disso, pela sensibilidade, que vale como um *analogon rationis*, ele estabeleceu a sensibilidade como uma faculdade análoga à razão, que processa a matéria de acordo com princípios lógicos. Baumgarten divide essa ciência em oito etapas. Nesse sentido, como ele mostra, a sensibilidade não só é fonte de conhecimentos obscuros, pois esses conhecimentos indicam em si uma cognição típica, mas também essa faculdade é tanto fonte de percepções sensíveis passivas, como também produtora de conteúdo ativo, após o processamento das oito etapas.

Por meio do desenvolvimento desse modelo gnosiológico e epistemológico, o pensador alemão exerceu uma grande influência na concepção da filosofia kantiana. Assim, nosso objetivo é apontar a pressupostos que tornam compreensível a reelaboração kantiana do que foi inicialmente fundado por Baumgarten, como na relação entre entendimento e sensibilidade. Na primeira crítica se constata os

acenos aos conceitos de espaço, de tempo e, posteriormente, na *Crítica do Juízo*, referidos à arte e ao belo, no qual Kant concretiza sua própria teoria estética, com o acréscimo da diferença entre conceitos para a faculdade de juízo determinante e os para a faculdade de juízo reflexivo.

O legado de Baumgarten

Ao fundar a Estética como disciplina filosófica, Alexander Baumgarten estava munido de diversas inspirações de seus contemporâneos racionalistas (Descartes, Wolff, Leibniz), deixando uma teoria interessantíssima que viria a inspirar outros pensadores, como Kant. A intenção do alemão não era, como afirma Pablo Chiuminatto², criar uma filosofia da arte, muito menos uma crítica do gosto, mas sim fundar uma ciência do belo, servindo-se da linhagem racionalista para promover uma “racionalização” do estudo da faculdade humana protagonizado pela Estética, a sensibilidade. Um dos mais notáveis aspectos dessa sua empreitada é o uso da distinção anteriormente feita pelos racionalistas entre os tipos de conhecimento claros e distintos, obscuros e confusos. Por meio dessa distinção, separa ele razão de sensibilidade e, malgrado haver sido considerada, anteriormente, essa última como inferior, foram elevados os conhecimentos dessa segunda faculdade também à categoria de conhecimento.

Por isso, a sensibilidade, uma vez distinta da e inferior à razão, agora não será mais destituída de alguma espécie de operação cognitiva. Afinal, como o próprio Baumgarten definiu, “A Estética (como teoria das artes liberais, como gnoseologia inferior, como arte de pensar de modo belo, como arte do análogo da razão) é a ciência do conhecimento sensitivo”³. Por esse procedimento aponta para o tipo de funcionamento da faculdade sensível. Por definição, ela é análoga à razão, o que quer dizer: ao trabalhar com as impressões confusas e obscuras, elas serão organizadas mediante o processamento de quatro habilidades psicológicas, típicas da sensibilidade, de modo a formar uma “perfeição”. Essa perfeição é o objeto de estudo da Estética: a beleza.

Tal modo de vislumbrar a sensibilidade deixou seu legado aos filósofos posteriores. Afinal, a alma era, até Baumgarten, a instância humana ocupada do conhecimento, dividida em duas faculdades, a superior e a inferior. Nesse período, apenas a superior, a razão, era vista como merecedora de um estudo minucioso, enquanto que a inferior era julgada, assim mesmo, segundo sua própria denominação. Assim, ao atribuir valores de cognição e funcionamento também à sensibilidade, Baumgarten admite haver um tipo de proceder lógico, em que a

² CHIUMINATTO, Pablo. *Ciencia del conocimiento sensible: principios racionalistas en la doctrina estética de Alexander Baumgarten*. Revista de Filosofía, v. 70, 2014. (p. 63)

³ BAUMGARTEN, Alexander Gottlieb. *Estética – A lógica da arte e do poema*, Parte III – A Estética. Tradução de Mirian Sutter Medeiros. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993. (p. 95)

sensibilidade pode ser ampliada em sua finalidade. Ela passa, a partir disso, a constituir parte importante do processo do conhecimento humano. Como afirma Chiuminatto:

[...] Baumgarten habría absorbido y potenciado este legado filosófico racionalista, y, si vamos a sus principales obras, veremos que es más que una coincidencia terminológica, es un modelo gnoseológico complejo, tanto en su primer escrito, *Meditationes philosophicæ de nonnullis ad poema pertinentibus* (1735), en la *Metaphysica* (1739), así como en la *Aesthetica* (1750-1758). Un conocimiento sensible, que no tan solo determinará una nueva acepción de razón, sino, por sobre todo, grafica la incontestable necesidad de la sensibilidad para la razón. (CHIUMINATTO, 2014, p. 72)

Baumgarten teria absorvido e valorizado este legado filosófico racionalista e, se formos às suas principais obras, veremos que é mais do que uma coincidência terminológica, é um modelo gnoseológico complexo, tanto em seu primeiro escrito, *Meditationes philosophicæ de nonnullis ad poema pertinentibus* (1735), na *Metaphysica* (1739), quanto na *Estética* (1750-1758). Um conhecimento sensível, que não só determina um novo significado da razão, mas, acima de tudo, mostra também a incontestável necessidade da sensibilidade pela razão.

Portanto, razão e sensibilidade não estariam mais dissociadas, mas constituiriam partes conjuntas de um mesmo processo cognitivo, sendo uma necessária à outra, cujo fim é formar o conhecimento. Conforme afirma Francisco R. dos Santos, citando Herder⁴:

Cognição e sensação são em nós seres intimamente imbricados; temos cognição apenas mediante a sensação, e toda sensação é sempre acompanhada de um tipo de cognição. A partir do momento em que a filosofia abandonou a obscuridade fragmentária e inútil dos escolásticos e passou a tentar encontrar unidade em todas as ciências, também foram feitos grandes avanços na ciência da alma. (SANTOS, 2016, p. 67).

A sensação não pode ser, portanto, destituída de conteúdo, mas deve ela também ser parte produtora de conhecimento dentro do processo epistemológico. Não só recebe ela passivamente os dados provindos dos sentidos, mas deve ela também funcionar de um modo que nos permita atribuir a ela o caráter de análoga à razão.

A interpretação epistemológica de Kant

⁴ SANTOS, Francisco R. dos; Silva, Evandro Pereira da. *Alexandre Baumgarten e o vislumbrar da Ciência Estética em Leibniz*. Revista Occursus. Fortaleza, v.1, n° 2, jul./dez. 2016.

A obra em que o pensador da Prússia expõe suas ideias concernentes à metafísica e à epistemologia é a *Crítica da Razão Pura* (1781), um tratado extenso cuja prerrogativa é fundar o tribunal da razão, para descobrir as possibilidades e os limites do seu uso puro no conhecimento. Aqui, a fundação da metafísica como ciência exigiu uma renovada avaliação de cada uma das faculdades do sujeito. Porém, antes de conceber as possibilidades e os limites dessa metafísica, o autor havia já escrito uma obra preparatória, a chamada *Dissertação de 1770 (Forma e princípios do mundo sensível e do mundo inteligível)*, em que elucida os conceitos que virão a compor as seções de sua *Crítica*. Nesse texto ainda pré-crítico, Kant explicita os conceitos obtidos de Baumgarten.

Destacamos da primeira seção da obra⁵, algumas passagens em que o autor lança mão de conceitos de seus antecessores, operando breves modificações críticas na interpretação. Diz Kant:

[...] no que diz respeito ao que é *intelectual*, deve-se antes de tudo notar muito bem que o uso do entendimento, isto é, a faculdade superior da alma, é duplo: pelo primeiro são *dados* os próprios conceitos ou das coisas ou das relações, e esse é o USO REAL; pelo segundo, porém, de onde quer que sejam dados, eles apenas são *subordinados* uns aos outros, a saber, os inferiores aos superiores (às notas características comuns), e são comparados entre si segundo o princípio de contradição, e esse uso se chama USO LÓGICO. (KANT, 2005, §5, p. 238)

Nota-se que o pensador se utiliza da denominação “faculdade superior da alma” para fazer referência ao entendimento, atribuindo-lhe a função de trabalhar com o que é intelectual desde dois usos, o real e o lógico. O primeiro é aquele segundo o qual os conhecimentos são dados; o segundo aquele pelo qual os conhecimentos inferiores se subordinam aos superiores. E, sobre a confusão e a obscuridade do conhecimento da faculdade inferior, ele afirma:

Disso se pode ver que se expõe mal o sensitivo como aquilo que é conhecido *mais confusamente* e o intelectual aquilo cujo conhecimento é *mais distinto*. De fato, essas são apenas distinções lógicas e *não tocam* de modo algum os *dados* que subjazem a toda comparação lógica. O que é sensitivo, porém, pode ser inteiramente distinto, e o que é intelectual, confuso ao máximo. [...] Não obstante, cada um desses conhecimentos guarda o sinal de sua ascendência, de modo que os primeiros, por mais distintos que sejam, são denominados, em virtude de sua origem, de sensitivos; os segundos, mesmo que confusos, permanecem intelectuais [...]. (KANT, 2005, §7, p. 241)

⁵ KANT, Immanuel. *Forma e princípios do mundo sensível e do mundo inteligível* - Escritos pré-críticos. Tradução de Jair Barboza [et al.]. São Paulo: Editora UNESP, 2005, p. 219-282.

Nota-se, aqui, que Kant interpreta a distinção entre confuso e distinto como uma distinção lógica, que não diz respeito aos dados a que essas estruturas lógicas se referem. Para ele, pode-se obter impressões sensitivas que sejam perfeitamente distintas, do mesmo modo que pode-se ter conhecimentos intelectuais que sejam confusos. Assim, a distinção permanece apenas em termos lógicos, enquanto que, em termos mais práticos, não é mais possível afirmar que os dados da sensibilidade sejam sempre confusos.

Em vistas disso, qual é a definição de sensibilidade de Kant? Para a primeira parte de sua *Crítica*, que comporta a doutrina da sensibilidade, a sensibilidade representa a faculdade pela qual tem início o processo do conhecimento. Ele afirma:

Sensibilidade é a receptividade de um sujeito, pela qual é possível que o estado representativo dele seja afetado de certo modo pela presença de algum objeto. [...] O objeto da sensibilidade é sensível [...]. O conhecimento, na medida em que é sujeito às leis da sensibilidade, é *sensitivo* [...]. (KANT, 2005, §3, página 235).

Assim, a fim de que se possa conhecer um objeto, é necessário, primeiro, ser afetado por impressões, e uma tal afecção é recebida pela sensibilidade. Mas a sensibilidade não trabalha sozinha: após a coleta dos dados empíricos, há ainda o processo da faculdade do entendimento, responsável pelo modo com que o conteúdo sensível será con-formado. Antes desse processamento do entendimento, porém, esses dados empíricos são ainda meras aparências, a representação de elementos imagéticos sem forma definida e, por isso, ainda sem sentido. Afirma Kant:

Ao conhecimento próprio à sensibilidade [*sensual*] é pertinente, assim, tanto a matéria, que é a sensação [*sensatio*], e em virtude da qual os conhecimentos se chamam conhecimentos dos sentidos [*sensuales*], quanto a forma, em virtude da qual, mesmo que se encontre sem nenhuma sensação, as representações são denominadas *sensitivas*. [...] Ora, no conhecimento dos sentidos [*in sensualibus*] e nos fenômenos, ao que antecede o uso lógico do entendimento se chama *aparência*, e o conhecimento refletido que se origina de diversas aparências comparadas mediante o entendimento é denominado *experiência*. Assim, da aparência à experiência não há caminho que não seja pela reflexão segundo o uso lógico do entendimento. (KANT, 2005, §5, p. 238-239)

Em Kant, a sensibilidade trabalha com intuições, existindo dois tipos delas: as puras e as empíricas. As intuições puras são as condições de possibilidade de ser afetado por objetos empíricos na experiência. Elas são constituídas pelo espaço e pelo tempo, como representações puras que estão presentes previamente no sujeito (são transcendentais), a fim de possibilitar a cognição pelo regramento espaciotemporal na apreensão das intuições empíricas (objetos), como o que será

conhecido. O espaço e o tempo são transcendentalmente ideais, portanto, pré-empíricos, pois são as estruturas necessárias *a priori* para dar forma a qualquer percepção. Assim, a sensibilidade opera por essas duas representações.

Ora, esse princípio formal da nossa intuição (espaço e tempo) é condição sob a qual algo pode ser objeto de nossos sentidos e, por isso, como condição do conhecimento sensitivo, não é um meio para a intuição intelectual. Além disso, toda a matéria de nosso conhecimento não é dada senão pelos sentidos, [...]. (KANT, 2005, §10, p. 244)

Pela sensibilidade, portanto, nosso conhecimento se inicia. Mas, há outra aplicação das informações recebidas pela sensibilidade, a aplicação estética. Isto é, um uso do conteúdo empírico (representações sensíveis) que está em conformidade com um tipo muito específico de atividade do pensamento: a reflexão sobre o que se percebe como um objeto belo. Vejamos em que pé o entendimento de Kant se assenta para esse tipo de experiência

A Estética em Kant

A obra em que o autor expõe sua teoria acerca da estética, como doutrina do belo, em contraste com Baumgarten, e não como uma ciência dos princípios da sensibilidade, como o trouxera na *Crítica da Razão Pura*, é a *Crítica da Faculdade do Juízo* (1790).

Como a faculdade do juízo está envolvida com a estética em Kant? Os juízos aqui referidos não são entendidos no sentido de ponderar, considerar, raciocinar, avaliar ou discernir, mas sim, especificamente no sentido do gosto, como faculdade de ajuizamento de objetos que produzem um sentido estético em relação à representação motivada por um objeto sensível. Assim, com base não em determinações do objeto, mas em reflexões do próprio sujeito, as representações dão origem a uma satisfação (fruição) desinteressada, conforme traz Christel Fricke em seu artigo⁶. A faculdade de julgar trabalha com intuições empíricas, isto é, aparecimentos sensíveis (*Erscheinung*), que passam à atividade de reflexão que não tem em vista uma determinação conceitual, mas sim deixar indeterminada a representação produzida pela sensibilidade.

Logo na introdução da obra Kant define a faculdade de julgar em geral como “a faculdade de pensar o particular como contido no universal”⁷, e, com isso, temos a indicação de uma das questões nucleares de sua teoria estética: como pensar um juízo que se mantenha vinculado exclusivamente ao sujeito, isto é, que não retorne

⁶ FRICKE, Christel. “Esquematizar sem conceitos”: a teoria kantiana da reflexão estética. Cadernos de Filosofia Alemã 7, P. 5-14, 2001. (p. 5-6)

⁷ KANT, Immanuel. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Tradução de Valério Rohden e Antônio Marques. 2ª Edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008. (p. 23)

ao objeto, de modo que seja realizada uma atividade particular que promova uma reflexão do sujeito sobre a sua própria representação? Trata-se de discriminar o gosto como reflexão sobre um sentimento de fruição (prazer estético), subjetivo e pertencente ao contemplador. Todavia, apesar dessa atividade ter seu início de modo particular, contudo, ela está em condições de referir a representação produzida, referida a um objeto artístico, como de validade universal.

Para isso, Kant distingue entre dois tipos de uso da faculdade de juízo: o uso determinante e o uso reflexionante. Sendo a faculdade do juízo uma faculdade intermediária entre o entendimento e a razão, aqui ela opera num livre jogo entre o entendimento e a imaginação. Os juízos determinantes, produzidos pela faculdade de juízo determinante, dizem respeito aos juízos de conhecimento, portanto à faculdade do entendimento, que atua a partir de conceitos da natureza; sua conformidade a fins é lógica e os conceitos têm em vista serem determinados (cognoscíveis). Trata-se da aplicação dos conceitos puros do Entendimento (as categorias) aos objetos da intuição.

Por outro lado, para a atividade de meramente refletir sobre as representações, a faculdade de juízo é reflexionante e diz respeito somente ao contemplar: pela imaginação, enquanto faculdade livre, conjuntamente com o entendimento, a regra fornecida é a de conservar a indeterminação na atividade representativa motivada pelo objeto. Aqui, no uso meramente estético da representação, sua conformidade a fins é estética: trata-se do sentimento de prazer, em que os juízos nada acrescentam ao objeto do ponto de vista determinante, mas acrescentam uma dimensão subjetiva do sujeito. Assim, significam coisas distintas o intuir para conhecer e o intuir para o mero refletir.

O juízo do belo ou juízo de gosto é meramente reflexionante. No decurso do livre jogo, busca-se uma harmonia para as faculdades (de entendimento e de imaginação); uma vez alcançada essa harmonia é gerada a experiência de um prazer desinteressado: o sentimento estético, oriundo da faculdade de juízo reflexivo estético.

Se, por um lado, a faculdade de juízo determinante, definida por Kant, é a faculdade que deve subsumir ou guardar sob si (em um conceito) a representação intuitiva, para isso ela requer um princípio para ditar seu funcionamento; por outro, a faculdade de juízo reflexionante deve elevar o particular ao universal e carece, para isso, de um princípio transcendental e *a priori*, como aquele que apresenta a condição sob a qual os objetos do mundo podem ser pensados sob “uma outra ordem”, uma ordem finalística.

Esse princípio tem sua origem na própria faculdade de juízo reflexionante: é o princípio da conformidade a fins (*Zweckmässigkeit*). Enquanto um princípio subjetivo-formal, ele é usado para a reflexão, sendo por isso universal e necessário;

ao mesmo tempo, enquanto um princípio só regulativo, não fornece conteúdo para o conhecimento (determinado). Ele se liga, pelo puro sentimento de prazer, ao juízo do belo.

Outro pressuposto interessante de ser contrastado com a concepção estética de Baumgarten diz respeito à nomeação da maior de todas as artes. Para Kant, e conforme abordado por Tamara Pasqualatto em seu artigo⁸, a maior das belas-artes é a poesia (*Dichtung*), fruto da harmonia e do livre-jogo entre imaginação e entendimento. Ela é obra do gênio (*Genie*). Na *Crítica do Juízo*, ele diz:

Entre todas as artes a poesia [...] ocupa a posição mais alta. Ela alarga o ânimo pelo fato de ela pôr em liberdade a faculdade da imaginação [...]. Ela fortalece o ânimo enquanto permite sentir sua faculdade livre, espontânea e independente da determinação da natureza como fenômeno segundo pontos de vista que ela não oferece por si na experiência nem ao sentido nem ao entendimento [...]. Ela joga com a aparência que ela produz à vontade, sem contudo enganar através disso [...]. (KANT, 2008, §53, p. 171)

Damos destaque à última oração da citação. Para o pensador prussiano, em contraponto com Baumgarten, nem todas as representações que são objetos da estética produzem deleite e aprazem, já que há igualmente aquelas que podem iludir e enganar. No texto *Esboço de um Discurso de Arguição*⁹, Kant faz referência a um tipo de ofício do poeta que, embora engane os ouvintes (com uma maneira muito própria de enganar), nem por isso desagrada-o, mas antes o encanta. Ele diz:

De bom grado reconheço que este artifício, [...], a saber, a habilidade para, com o objectivo do lucro, enganar a multidão incauta, é totalmente alheio ao espírito dos poetas, cujos corações dificilmente são movidos pela cupidez do ouro [...]. Mas há uma certa maneira de enganar [*qvodam fallendi genus*], que, embora não seja lucrativa, não é contudo ingloriosa, a qual lisonjeia os ouvidos e com imagens ficcionadas das coisas [*fictis rerum speciebus*] estimula o ânimo e diverte-o, e foi a essa que os poetas dedicaram o seu esforço. (KANT, 2014, p. 305)

Temos que notar, aqui, a diferenciação entre “enganar” e “iludir”. O termo que Kant utiliza para exprimir, no texto, o ato de “enganar” é o latim “*fallit*”, enquanto que o termo por ele utilizado para exprimir o “iludir” é “*illudit*”. Numa comparação com os seus correspondentes no alemão tem-se, respectivamente, o *Betrug* para “engano” e *Täuschung* ou *Illusion* para “ilusão”.

Assim, pode ser dito que a “imagem que engana” sempre desagrada, enquanto

⁸ PASQUALATTO, Tamara Havana dos Reis. *Entre a oratória e a poesia: o gênio em Kant*. Kant e-Prints, Campinas, Série 2, v. 12, n. 2 (especial), pp. 249-262, maio-ago., 2017. (p. 256)

⁹ KANT, Immanuel. *Esboço de um discurso de arguição*. Tradução de Leonel Ribeiro dos Santos. Estudos Kantianos, Marília, v. 2, n. 2, p. 291-314, Jul./Dez., 2014.

que a imagem que só ilude “agrada sobremaneira e deleita”, pois, diz ele, essa última “mantém [o ânimo] num agradável movimento [...], fazendo-o como que flutuar nas fronteiras entre o erro e a verdade, e estimula-o admiravelmente, pois ele está consciente da sua sagacidade contra as seduções da aparência [*apparentiae seductiones*]” (KANT, 2014, p. 306).

Desse modo, no jogo entre as faculdades da imaginação e do entendimento, a criação da poesia não intenta enganar, mesmo que a criação do poeta gênio, que opera com intenção, possa ou mesmo vise produzir certa ilusão; o fato é que isso pertence à sua arte, já que ela possui efeitos positivos naqueles que a admiram. Por vir acompanhada do entendimento, a poesia não engana. O contrário disso, isto é, aquela produção de representações da qual está ausente o entendimento, essa sim engana: é o caso da arte da retórica que, de modo intencional, tende a ludibriar o entendimento, por trazer elementos a mais da imaginação que do entendimento.

A partir disso, verifica-se que a arte, em Kant, não é produto só da faculdade sensitiva (neste caso, a imaginação), mas necessita também da faculdade intelectual (o entendimento) a fim de produzir algo (objeto de fruição) com sentido, somente pelo qual ela poderá ser verdadeiramente apreciada – por aqueles que possuem Gosto. Assim, a poesia instiga tanto a sensibilidade, como o entendimento – e não exclusivamente uma dessas faculdades; por meio da proposta de um livre refletir, são assentados os juízos tipicamente reflexionantes. A partir dessa reflexão, será compartilhado o que uma obra de arte traz de “ânimo” ao espírito, para a sensibilidade que a contemplou.

Na esfera do conhecimento, sabe-se que a noção de aparência (*Schein*) aponta àquelas representações sensíveis que não têm aplicação para os conceitos do entendimento. No entanto, na esfera da estética, Kant aponta que é inteiramente com esse tipo de representações – a mera aparência – que a faculdade da sensibilidade se atém na poesia. Assim, se os objetos de conhecimento, como fenômenos, são abordados sempre como *Erscheinung* na *CRP*, vemos que na *CFJ* concedeu um estatuto de legitimidade à mera aparência, isto é, ao *Schein*.

Na esfera cognitiva da *CRP*, as aparências designam, do ponto de vista do entendimento, algo que só engana, que dá a entender ao entendimento lidar com um conteúdo advindo da sensibilidade, enquanto que o conteúdo é ainda só conceitual (regra da razão para o pensar). Assim, o que engana, aqui, é o juízo a respeito do que observa e do que pensa, pois a sensibilidade nunca pode enganar, já que ela não julga.

Por sua vez, na esfera estética, a aparência (*Schein*) engana, mas no sentido nocivo: quando dela se serve orador. Disse Kant na *Crítica do Juízo*:

O orador, portanto, anuncia um ofício e executa-o como se fosse simplesmente um jogo com ideias para entreter o ouvinte. O poeta

simplesmente anuncia um *jogo* que entretém com ideias e do qual contudo se manifesta tanta coisa para o entendimento, como se ele tivesse simplesmente tido a intenção de impulsionar o seu ofício. (KANT, 2008, P. 166)

Um aparte aqui também esclarece um pouco mais a adoção dos termos alemães “*Schein*” e “*Erscheinung*” para os idiomas inglês e francês. Equivalentes aos termos “aparência” e “fenômeno”, na língua francesa, temos os *apparence* e *phénomène*; respectivamente, na língua inglesa, os termos equivalentes a *illusion* e *appearance*. Assim, constata-se, os termos em francês salvam o mesmo sentido ao encontrado no português, enquanto que os termos em inglês ressaltam a distinção problemática entre a aparência como algo enganador ‘no terreno do conhecimento’ e que ilude ‘no domínio da estética’. A tradução do termo “fenômeno” aproxima-se ao termo “aparência”, ainda que a tradução de *Schein* como *illusion* sugira o caráter unívoco da aparência sempre só como o que engana e gera deleite, sem precisar significar aquilo que desvia da verdade (do conhecimento determinado) e produz o erro.

Ainda sobre a citação do parágrafo 53 da CFJ¹⁰, notamos a mesma relação (aparência enquanto ilusão) quando procuramos as traduções inglesa e francesa. Na edição em inglês, temos a citação correspondente a “*It plays with the illusion which it produces at will, yet without thereby being deceitful [...]*”; enquanto que no francês temos: “*Elle joue avec l'apparence, qu'elle produit à volonté, sans pour autant tromper em se servant de celle-ci [...]*”.

60

Conclusão

A partir do exposto, pode-se concluir, desde a estética em Baumgarten, que ela difere, certamente, da condução da estética tal como empreendida por Kant. No entanto, em Kant a aplicação do termo “estética” teve seu início ainda com as investigações de ordem teórica (teorética), na *Crítica da Razão Pura*, em que a sensibilidade foi apresentada como a faculdade pura de ser afetado por representações (intuições sensíveis). Só posteriormente, no estudo da *Crítica da Faculdade do Juízo*, o significado da “estética” assumiu um outro lugar em seu vocabulário.

Em Baumgarten a estética é a ciência do belo, cujo fim visado é a perfeição do conhecimento sensível; a beleza é a essa perfeição, e o belo é aquele resultado, experienciado pela percepção estética, desde o processamento psicológico de oito aptidões humanas que tendem à perfeição conforme o consenso de três condições. Em Kant, conforme o §15 da CFJ, não faz sentido utilizar a noção de perfeição, já que a estética existe como crítica (doutrina) e não como ciência. Afinal, o belo não pode

¹⁰ “Ela [a poesia] joga com a aparência que ela produz à vontade, sem, contudo, enganar através disso [...]” (2008, p. 171).

ser conhecido, pois requer ser sentido (recebido) na sensibilidade; ele não diz respeito a nenhum conceito de objeto (ele não é lógico), mas sim à sensibilidade (estrutura estética do sujeito), por cujas faculdades o sujeito que julga faz sentir a si mesmo no modo como ele é afetado pelas próprias representações. Diz Kant:

Ora, o juízo de gosto é um juízo estético, isto é, que se baseia sobre fundamentos subjetivos e cujo fundamento de determinação não pode ser nenhum conceito, por conseguinte tampouco o de um fim determinado. Logo, através da beleza como uma conformidade a fins formal, de modo nenhum é pensada uma perfeição do objeto. (KANT, 2008, p. 74)

Visto que o belo não é um conceito, mas um processo reflexivo, enquanto promove uma ação harmônica entre as diferentes faculdades, agora em um jogo-livre, ele provoca o sentimento de prazer na reflexão sobre essa própria indeterminação das faculdades, no qual é visada uma ordenação do múltiplo de representações, sem que a natureza – fora do sujeito – perca em nada de sua validade universal e necessária do ponto de vista cognitivo.

Referências

- CHIUMINATTO, P. *Ciencia del conocimiento sensible: principios racionalistas en la doctrina estética de Alexander Baumgarten*. Revista de Filosofía, v. 70, 2014, pp. 61-73.
- BAUMGARTEN, A. G. *Estética – A lógica da arte e do poema*, Parte III – A Estética. Tradução de Mirian Sutter Medeiros. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.
- FRICKE, C. “*Esquematizar sem conceitos*”: a teoria kantiana da reflexão estética. Cadernos de Filosofia Alemã 7, P. 5-14, 2001.
- _____. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Tradução de Valério Rohden e Antônio Marques. 2. ed. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2008.
- KANT, I. *Critique de la raison pure*. 7. ed. Paris: PUF, 1971.
- _____. *Critique of the power of judgement*. New York: Cambridge University Press, 2000.
- _____. *Forma e princípios do mundo sensível e do mundo inteligível: escritos pré-críticos*. Tradução de Jair Barboza [et al.]. São Paulo: Editora UNESP, 2005.
- _____. *Esboço de um discurso de arguição*. Tradução de Leonel Ribeiro dos Santos. Estudos Kantianos, Marília, v. 2, n. 2, p. 291-314, jul./dez, 2014.
- PASQUALATTO, T. H. R. *Entre a oratória e a poesia: o gênio em Kant*. Kant e-Prints, Campinas, Série 2, v. 12, n. 2 (especial), pp. 249-262, maio-ago., 2017.
- SANTOS, F. R.; SILVA, E. P. “Alexandre Baumgarten e o vislumbrar da ciência estética em Leibniz”. In: *Revista Occursus*. Fortaleza, v.1, nº 2, jul./dez. 2016, p. 49-69.

Submissão: 10. 02. 2022 / Aceite: 30. 03. 2022

O caráter e a moralidade humana segundo Arthur Schopenhauer

Human character and morality according to Arthur Schopenhauer

SABRINA ANDRADE BARBOSA¹

Resumo: A ética schopenhaueriana pode ser considerada o ponto de chegada de todo seu *organon* filosófico: a partir dela pode ser considerado sobressalente o egoísmo intrínseco ao ser humano, a fim de valorizar adequadamente o agir com compaixão. Para tanto, o estudo da moral começa com a investigação do agir (*Wirken*) humano, a partir da verificação do que realmente acontece, em vez de prescrevendo regras sobre o que deve acontecer, como na moral kantiana. A partir disso, o estudo schopenhaueriano começa considerando diretamente para a origem do agir humano, para buscar nele as suas motivações e na experiência mesma os seus princípios, neste artigo iremos investigar os três principais caracteres humanos descritos por Schopenhauer e como cada um funciona.

Palavras-chave: Arthur Schopenhauer. Ética. Caráter humano.

Abstract: Schopenhauerian ethics can be considered the point of arrival of all its philosophical organon: from it, the intrinsic selfishness of the human being can be considered as a spare part, in order to properly value acting with compassion. Therefore, the study of morals begins with the investigation of human action (*Wirken*), from the verification of what actually happens, instead of prescribing rules about what should happen, as in Kantian morals. From this, the Schopenhauerian study begins by considering directly to the origin of human action, to seek in it its motivations and in the experience itself its principles, in this article we will investigate the three main human characters described by Schopenhauer and how each one works.

Keywords: Arthur Schopenhauer. Ethics. Human character.

O caráter e a moralidade humana

Segundo Arthur Schopenhauer, existem três principais motivações que compõem o caráter humano: o egoísmo, a maldade e a compaixão, como sendo os três elementos que atuam sobre o caráter humano.

Graças ao caráter empírico, como manifestação fenomênica do caráter inteligível, tornou-se possível uma qualificação das ações dos indivíduos em egoístas, maldosas ou compassivas. Cada indivíduo, devido a uma diferença natural, que é inata e originária, manifesta um caráter próprio, distinto de todos os demais, em vista do qual é estimulado, predominantemente, pelos motivos para os quais sua sensibilidade é preponderante afetada. Relativamente a isso, diz Schopenhauer:

A três motivações morais dos homens, o egoísmo, a maldade e a compaixão, estão presentes em cada um numa relação incrivelmente diferente. Conforme está for, os motivos agirão sobre

¹ Graduada e Mestre em Filosofia pela UNIOESTE. E-mail: sabrina_abarb@hotmail.com.

ele e as ações acontecerão. Sobre um caráter egoísta, só terão força os motivos egoístas, e tanto os referentes à compaixão como os referentes à maldade não lhe serão superiores. [...] Pois há caracteres que sentem um prazer em causar um sofrimento alheio que supera grandemente o próprio (SCHOPENHAUER, 1995, p. 196).

Todos os méritos morais, que são dados *a priori*, são inatos, pois, no fundo, cada indivíduo só realiza o que já está em sua natureza: “é o querer-viver, que, amargurado mais e mais pelo contínuo sofrimento da existência, procura aliviar seu próprio padecimento causando o dos outros” (SCHOPENHAUER, 1988, p. 206).

Em face disso, o egoísmo se funda, segundo Schopenhauer, na ilusão da representação, que apresenta o mundo como individualizado, como existindo sempre diferença entre as pessoas e, por isso, segundo sua natureza, que ele é sem limites. Tendo isso presente o homem que quer conservar incondicionalmente sua existência a quer incondicionalmente livre da dor e acredita, por isso, que só importa seu bem-estar, colocando-se sempre em primeiro lugar. Isto é, o indivíduo pensa e age como se ele e apenas seus interesses tivessem a máxima importância e prioridade diante do mundo. À base disso, continua Schopenhauer:

Todas as suas ações surgem, via de regra, do egoísmo, e é sempre neste que deve ser por fim buscada a explicação de uma ação dada, como também é nele que está inteiramente fundamentado o cálculo de todos os meios pelos quais busca-se conduzir o homem a qualquer alvo que seja (SCHOPENHAUER, 1995, p. 121).

63

Nesse particular, o egoísmo domina e pode levar o ser humano a produzir todas as formas de crimes e delitos. No entanto, pondera Schopenhauer, as dores causadas aos outros mediante atitudes egoístas realizadas por alguém são, para si mesmo, ainda só um mero meio, e não um fim. Em contrapartida, para a maldoso e o cruel, o sofrimento e a dor de outrem são já fins em si, visto que aqui gerar dor aos outros é que dá prazer ao indivíduo tomado por esses sentimentos. Por isso, eles trazem uma alta carga de maldade moral. Pondera Schopenhauer:

Este egoísmo é ligado o mais estreitamente possível, tanto no homem como no animal, com o âmago e o ser mais íntimo deles e lhes é propriamente idêntico. Assim, o egoísmo é a primeira e a mais importante potência, embora não seja a única, que a motivação moral tem de combater. Já se vê por aí que o motivo moral, para apresentar-se contra tal opositor, tem de ser algo real, ao invés de uma sutileza aguda ou de uma bolha de sabão apriorística (SCHOPENHAUER, 1995, p. 121).

Por sua vez, inteiramente diferente do egoísmo e da maldade, a bondade do coração humano consiste em uma compaixão, sentida profundamente, a tudo o que tem vida: ela aparece de modo universal. Segundo Schopenhauer, essa compaixão

acontece, primeiro, diante do sofrimento humano. Em vista da virtude cardeal da justiça, essa bondade do caráter impede toda ofensa a outrem; e, a partir da virtude cardeal da caridade, o ser humano estende sua ajuda a qualquer um que se apresente em sofrimento (SCHOPENHAUER, 1995, p. 196).

A ética schopenhaueriana pode ser considerada o ponto de chegada de todo seu *organon* filosófico: a partir dela pode ser considerado sobressalente o egoísmo intrínseco ao ser humano, a fim de valorizar adequadamente o agir com compaixão. Para tanto, o estudo da moral começa com a investigação do agir (*Wirken*) humano, a partir da verificação do que realmente acontece, em vez de prescrevendo regras sobre o que deve acontecer, como na moral kantiana.

A partir disso, o estudo schopenhaueriano começa considerando diretamente para a origem do agir humano, para buscar nele as suas motivações e na experiência mesma os seus princípios. Schopenhauer percebe que a vontade humana, assim como seu agir, submete-se à ação de motivos (*Motiven*). No entanto, apenas os motivos não explicam o querer em sua essência, pois os motivos funcionam só como ocasião para que se manifeste o querer.²

O que realmente acontece é que o caráter individual do homem, juntamente com os motivos, determina o comportamento dos indivíduos, manifestando nas ações a sua vontade (querer). Sobre isso observa Cacciola:

O homem possui um caráter, ou seja, uma individualidade que faz com que os motivos não atuem do mesmo modo sobre os outros homens. Motivos e caráter são os dois fatores que determinam o comportamento, que se torna a partir daí tão necessário quanto qualquer movimento no mundo inorgânico (1994, p. 55).

No homem, os motivos agem de maneira diferente do que no resto da natureza, pois, no ser humano temos a mediação do conhecimento abstrato sobre esses motivos. Assim, em sua ação o ser humano está diretamente influenciado pelo seu caráter inato, podendo também ser influenciado pelos motivos, seja se esses foram criados pela razão, isto é, forem falsos, seja se forem verdadeiros. Na medida em que há a predominância nisto do caráter, isso se deve ao fato de ele estar fundado, desde sempre, de modo imanente, no fundo da natureza individual, ligada à vontade individual e, portanto, à Vontade em-si.

Caráter inteligível

Para o nosso filósofo, visto que não são as ações que determinam o caráter, mas o caráter é que determina a ação, a ação se segue, de modo necessário, de nossa

² Considerado do ponto de vista da violação da lei civil de “não roubar”, a ponderação schopenhaueriana possibilita entender a correção judiciosa do dito popular “A ocasião faz o ladrão”, atribuída ao eminente literato carioca, Machado de Assis, que havia ponderado: “A ocasião faz o furto; o ladrão nasce feito” (1904, p. 236).

essência, isto é, da vontade. A vontade manifestada no indivíduo constitui o querer original e fundamental dele: ela se torna conhecida por causa dos motivos. Tais motivos são a forma da causalidade por meio das representações intuitivas ou abstratas, e por isso há de se pressupor em cada ação sempre um motivo atuando (STAUDT, 2014, p. 41).

Além disso, ainda que o motivo seja a causa ocasional para determinar a ação, esta tem de ser considerada como decidida metafisicamente, isto é, pela nossa essência, cujo estofado é um caráter inteligível: ele é que propicia o conteúdo íntimo das ações, apesar das diversas formas de sua manifestação.

Visto que toda a ação depende de um motivo, esse é apresentado pelo entendimento, que coloca em atividade a vontade; desse modo os motivos são apenas causas acidentais que determinam o fenômeno da ação dos indivíduos, não sendo aquilo que, em si mesmo, a determina; o que a determina em si mesma é seu caráter inteligível. A esse respeito, diz Schopenhauer:

Nisto o homem não faz exceção ao restante da natureza: também ele tem uma natureza fixa, seu caráter imutável, que, todavia, é bem individual e, em cada um, é outro. Para nossa apreensão este é mesmo empírico, mas por isso mesmo apenas fenômeno. O que ele possa ser de acordo com a sua essência em si mesma chama-se *caráter inteligível* (1995, p. 96). (grifo meu)

65

Sob essa perspectiva, o caráter já nasce fixado metafisicamente e, por conseguinte, permanece imutável ao longo de toda a vida. Por isso não cabe atribuir às ações, segundo seu caráter inteligível, qualquer causa advinda do mundo fenomênico, pois o caráter inteligível é a própria vontade livre. E, em termos de determinação, esse caráter inteligível tem preponderância sobre o caráter empírico e adquirido.

Diante disso, pergunta-se: em que repousa a diferença enorme no comportamento moral dos homens? Por que uma pessoa é movida pela paixão e outras não o são? Um homem mal pode-se tornar justo e caridoso? A resposta que o nosso filósofo nos dá é bastante dura: “a diferença dos caracteres é inata e indelével. A maldade é tão inata ao maldoso como o dente venenoso ou a glândula venenosa da serpente. Também como ela, ele não pode mudar” (SCHOPENHAUER, 1995, p. 190). Portanto, para Schopenhauer, nossa individualidade moral não se determina pelas relações de espaço, tempo e causalidade, isto é, pela simples representação, pois a base da individualidade moral do homem se situa no interior mais profundo de seu ser. Diz ele:

Disto se segue ainda que a individualidade não repousa unicamente no *principium individuationis* e destarte não é inteiramente simples fenômeno, mas que ela se enraíza na coisa em si, na vontade do indivíduo, pois seu próprio caráter é individual. Qual a

profundidade aqui atingida pelas suas raízes, constitui uma das questões cuja resposta não empreendo (SCHOPENHAUER, 1988, p. 206).

A vontade ou o caráter inteligível, uma vez fora de qualquer relação causal ou temporal, não permite qualquer tipo de mudança ou alteração, sendo isso, diz o filósofo, o seu caráter imutável e incorrigível. Desse modo, em seu conteúdo íntimo não poderá o caráter inteligível ser educado, alterado nem modificado. Diz Schopenhauer:

Se o caráter não fosse, como originário, imutável e por isso impenetrável a toda melhoria mediante a correção pelo entendimento; se, antes, como aquela ética superficial o afirma, fosse possível uma melhoria do caráter mediante a moral, e de acordo com isso, “um progresso para o bem”, então, se assim muitas instituições religiosas e os esforços moralizantes não tivessem errado o alvo, a metade mais velha da humanidade teria que ser significativamente melhor do que a mais jovem, pelo menos na média. Há, porém, tão poucos traços disto que, inversamente, esperamos antes algo de bom dos jovens do que dos velhos, que ficaram piores com a experiência (1995, p. 194-195).

Por isso, sendo o caráter inteligível um caráter inato, imutável e constante em seu íntimo, todos os atos do indivíduo são determinados por ele. Diz Schopenhauer:

Realmente o fundamento e a propedêutica para todo conhecimento humano é o convencimento de que o agir do homem, no todo e no essencial, não é conduzido por sua razão e seus preceitos, por isso ninguém se torna isso ou aquilo, por mais que queira sê-lo, de seu caráter inato e imutável procede o seu agir, é mais específica e estreitamente determinado pelos motivos, e em consequência é o produto necessário destes dois fatores (1988, p. 209).

O caráter inteligível pode ser resumido na frase de Goethe “assim deves ser, não podes fugir de ti mesmo” (2002, p. 10). No entanto, se há por um lado o fundamento inteligível – o caráter – para assentar o caráter inalterável da destinação das ações humanas, por outro lado há o polo complementar, o aspecto empírico do caráter. Vejamos, a seguir, em que ele consiste e qual sua ligação com a compreensão total da ação vinculada à fundamentação moral.

Caráter empírico

O lado empírico do caráter é a manifestação no tempo do caráter inteligível. Para o filósofo tal manifestação não deve ser concebida como relação causal, pois, de modo “inegavelmente individual [ela] é a mera manifestação fenomênica do caráter inteligível” (ORRUTEA, 2014, p. 168). O caráter empírico do caráter é, portanto, fenomênico e, como fenômeno, as ações do indivíduo estão vinculadas, necessariamente, aos motivos, isto é, dependem deles.

Assim, as ações humanas, por nós acessadas pela experiência interna e externa, expressam o caráter empírico de cada indivíduo no tempo, de modo que a vida, a conduta do homem e o caráter empírico são, anota Schopenhauer,

[...] apenas o desdobramento do caráter inteligível, são apenas o desenvolvimento de decididas e imutáveis disposições já reconhecíveis na criança. A conduta, por assim dizer, está fixamente determinada desde o nascimento e no essencial permanece a mesma até o fim da vida (2005, p. 380).

Visto que o caráter do homem possui uma natureza fixa, não é suficiente querer atribuir, diz Schopenhauer, ao caráter empírico a possibilidade de sua mudança ontológica, pois o caráter empírico é já determinado pelo caráter inteligível e, por ser individual e imutável, ajusta-se também às manifestações exteriores, a saber, aos motivos. Continua Schopenhauer:

O caráter empírico é absolutamente determinado pelo caráter inteligível, o qual é sem-fundamento, isto é, não está, enquanto coisa-em-si, Vontade, submetido ao princípio de razão (forma do fenômeno). O caráter empírico tem de fornecer num decurso de vida a imagem-cópia do caráter inteligível, e não pode tomar outra direção a não ser aquela que permite a essência deste último. Semelhante determinação estende-se apenas ao essencial, não ao inessencial do decurso de vida que assim aparece. Ao inessencial pertence a determinação detalhada dos eventos e ações, que são o estofa no qual o caráter empírico se mostra; eles são determinados por circunstâncias externas que fornecem os motivos aos quais o caráter reage em conformidade com sua natureza (2005, p. 224).

67

Por isso, pela individualidade de cada ser humano, cada caráter reage distintamente aos motivos segundo essa sua natureza fixa e, como “cópias” do caráter inteligível, cada caráter mostra pela experiência as verdadeiras características do seu ‘em si’, podendo aplicá-lo também para conhecer a índole de outros homens. Desse modo, “conhecemos através do tempo - por meio do caráter empírico - aquilo que está fora do tempo - nosso caráter inteligível, [...] [isto é] somente por meio da experiência podemos conhecer não apenas os outros, mas também a nós mesmos” (ORRUTEA, 2014, p. 163). Sobre isso, complementa Schopenhauer:

[...] sua natureza em si [do homem] é o caráter inteligível que está presente igualmente em todos os atos do indivíduo e impresso em todos eles, como o carimbo em mil selos, e que determina o caráter empírico deste fenômeno que se manifesta no tempo e na sucessão dos atos (2001, p. 94).

Novamente, para Schopenhauer, a natureza do mundo como Vontade, que concebe todos os atos do indivíduo como ligados a ela, reforça e reitera a

característica inessencial do mundo fenomênico, afirmada por Schopenhauer nos seguintes termos: “Conseqüentemente, cada homem é o que é mediante sua vontade. Seu caráter é originário, pois querer é a base do seu ser” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 379).

Em vista da fixação prévia de todo caráter empírico num estofó inteligível, de que modo pode ser admitido qualquer tipo de aprendizado pelo ser humano, visto que ele, pela sua experiência interna e externa, pode muito bem se aproximar de um conhecimento melhor, concernente ao que pode querer para si? Vejamos a seguir de que modo nosso autor tematiza isso a partir da noção do caráter adquirido.

Caráter adquirido

Em sua diferenciação do mestre Kant, para Schopenhauer, é necessário ser acrescentado mais um tipo de caráter a fim de definir as diferenças entre os indivíduos humanos. Esse caráter adicional pode ser chamado de caráter adquirido: ele provém das faculdades do intelecto e está apto à correção e ao aperfeiçoamento, devido à sua condição fenomênica. Esse caráter pode ser considerado como aquele mais próximo ao autoconhecimento do indivíduo por si mesmo, que na observância da constância de suas ações reconhece os limites do seu caráter a partir da própria experiência. Nele se trata, pondera Schopenhauer:

[...] o conhecimento mais acabado possível da própria individualidade. Trata-se do saber abstrato, portanto distinto das qualidades invariáveis do nosso caráter empírico, bem como da medida e direção das nossas faculdades espirituais e corporais, portanto dos pontos fortes e fracos da nossa individualidade. Isso nos coloca na condição de agora guiar, com clareza de consciência e metodicamente, o papel sempre invariável de nossa pessoa, que antes naturalizávamos sem regra, e preencher, segundo a instrução de conceitos fixos, as lacunas provocadas por humores e fraquezas (2005, p. 393-394).

Nesse sentido, os caracteres empírico e adquirido são fenomênicos, mediados pelo conhecimento, e são possíveis só mediante o intelecto, a partir da função da faculdade humana da memória e da reflexão, que faz com que os indivíduos se coloquem a si mesmos como objeto de avaliação.

Desde a admissão desse terceiro tipo de caráter, Schopenhauer argumenta que os indivíduos aprendem pela experiência o que querem e podem fazer, sendo possível alcançar, por isso, “a partir da intelecção, uma economia de forças diante de situações e demandas que, de antemão, fogem as reais possibilidades do seu caráter” (PEDREIRA, 2017, p. 147).

Visto que, independentemente do quão deplorável possa ser o caráter de um indivíduo, as instituições educativas (que partem da ideia de melhoria dos

indivíduos) não poderão interferir no conteúdo ontológico do caráter, por sua vez, elas podem se ater à forma de exteriorização desse caráter. Um aparente paradoxo se manifesta aqui: embora um indivíduo pudesse passar toda a sua vida a repudiar o seu caráter (inteligível), nem por isso ele alcançaria, alguma vez, desvencilhar-se deste seu caráter fundamental. Aqui entra o caráter adquirido para lidar com o modo de exteriorização do caráter, que poderia ser fonte de dissabores para o seu sujeito. Em vista disso, diz Schopenhauer, os seres humanos, embora pudessem ser considerados como indivíduos

[...] fracos, [nós ainda assim] desenvolveremos, empregaremos, usaremos de todas as maneiras os nossos dons naturais mais destacados e sempre nos direcionaremos para onde são proveitosos e valiosos, evitando por inteiro e com auto abnegação aqueles esforços em relação aos quais temos pouca aptidão natural (SCHOPENHAUER, 2005, p. 394).

Por isso, os motivos, cuja fonte é o intelecto, apenas têm a possibilidade de “modificar a direção do esforço” da vontade e conduzir o objeto da sua procura a partir de novos caminhos (FERRAZ, 2014, p. 146). Por conseguinte, a função da instrução e da educação está limitada aqui a mostrar à vontade, que não está sendo utilizada adequadamente, os meios para que atinja os seus objetivos. Assim, o sujeito e o indivíduo aprendem a se (auto)conhecer somente através das ações que resultam dos motivos mais fortes e influentes e que se manifestam na experiência. Diz Schopenhauer:

Como os motivos que determinam o fenômeno do caráter, ou o agir, fazem efeito sobre ele mediante o *medium* do conhecimento, e o conhecimento, por seu turno, é variável, oscilando constantemente entre o erro e a verdade, porém, via de regra retificando-se cada vez mais no curso da vida, embora em graus muito diferentes, vem daí que a conduta de um homem pode variar notavelmente sem que com isso se deva concluir sobre a mudança em seu caráter. O que o homem realmente e em geral quer, a tendência de seu ser mais íntimo e um fim que persegue em conformidade a ela, nunca pode mudar por ação exterior sobre ele, via instrução; do contrário, poderíamos recriá-lo (2005, p. 380-381).

Segundo isso, o caráter adquirido é resultante, para Schopenhauer, da extensão do conhecimento do próprio indivíduo, ou seja, do próprio caráter. Isso é possível pelo fato de que o homem aprende o que ele é pela experiência, e simplesmente pela “grande influência do conhecimento sobre o agir, apesar da vontade inalterável, ocorre de o caráter desenvolver-se e suas diversas feições entrarem em cena só gradativamente” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 382).

Em vista deste conhecimento sobre si mesmo, o caráter adquirido no ser humano possibilita a que ele determine o uso da razão sobre as experiências,

tornando possível aprimorar as determinações sobre seu comportamento perante os motivos. Dito isto, vê-se porquê as ações servem exclusivamente como evidência do que a pessoa é. É que, diz Schopenhauer:

Quanto à RACIONALIDADE do caráter, oposta à passionalidade, consiste propriamente dizendo no fato de a vontade jamais dominar suficientemente o intelecto até o ponto de o impedir de exercer corretamente a própria função de apresentar distinta, plena e claramente os motivos, *in abstracto* para a faculdade da razão, *in concreto* para a fantasia. Isso repousa tanto sobre a moderação e brandura da vontade, quanto sobre o vigor do intelecto. Apenas é exigido que o intelecto seja RELATIVAMENTE forte e suficiente para a vontade existente, logo, que ambos se encontrem numa proporção adequada (SCHOPENHAUER, 2015, p. 707).

Uma vez que o mundo real, acessível a nós pelas faculdades cognoscitivas, fornece o material para o estudo da Ética, por esse meio se pode chegar à verdadeira liberdade moral, que é apenas metafísica. Essa última não se confunde com o conceito de livre-arbítrio: a verdadeira liberdade moral é obtida pela compreensão daquilo que é essencial no ser humano, por meio do qual se criam as condições para contornar o caráter ilusório dos fenômenos. Vejamos a seguir, mais detalhadamente, em que consiste a compreensão schopenhaueriana de liberdade moral.

Referências

- ASSIS, M. *Esau e Jacob*. Rio de Janeiro/Paris: Livraria Editor/Garnier, 1904.
- CACCIOLA, M. L. M. O. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. São Paulo: Editora Unesp, 1994.
- FERRAZ, M. C. "Liberdade e responsabilidade moral em Schopenhauer". In: PAVÃO, A.; FELDHAUS, C.; WEBER, J. F. (Orgs.). *Schopenhauer: metafísica e moral*. São Paulo: Dww editorial, 2014, p. 129-154.
- GOETHE, J. W. von. "Urworte, Orphisch", Apud SCHOPENHAUER, A. *Aforismos para a sabedoria de vida*. Tradução, prefácio e notas de Jair Barbosa. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- KANT, I. *Crítica da razão pura*. Tradução de Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. 3. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987.
- ORRUTEA FILHO, R. M. "Sobre a distinção entre individualidade moral e individuação corpórea em Schopenhauer". In: PAVÃO, A.; FELDHAUS, C.; WEBER, J. F. (Orgs.). *Schopenhauer: metafísica e moral*. São Paulo: Dww editorial, 2014, p. 155-188.
- PEDREIRA, André Luiz Simões. Comentários sobre os conceitos de caráter inteligível, caráter empírico e caráter adquirido em Schopenhauer. *Revista Problemata Internacional*: 2017, v. 8 n. 3, p. 143-159.
- SCHOPENHAUER, A. *Parerga e Paralipomena* (Capítulos V, VIII, XII, XIV). São Paulo: Nova Cultural, 1988.
- _____. *Sobre o fundamento da moral*. Tradução de Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

O caráter e a moralidade humana segundo Arthur Schopenhauer

_____. *O mundo como vontade e como representação*, tomo I. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2005.

_____. *Aforismos para sabedoria de vida*. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. *O mundo como vontade e como representação, Tomo II*. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2015.

STAUDT, L. A. “Ética de Schopenhauer”. In: PAVÃO, A.; FELDHaus, C.; WEBER, J. F. (Orgs.). *Schopenhauer: metafísica e moral*. São Paulo: Dww editorial, 2014.

Submissão: 23. 02. 2022 / Aceite: 23. 03. 2022

Análise do *Prólogo* e da *Primeira Dissertação* da *Genealogia da Moral* em Friedrich Nietzsche

Analysis of the *Prologue* and *First Dissertation* of the *Genealogy of Morals* in Friedrich Nietzsche

JOHAB SANTOS SILVA¹

Resumo: O artigo tem como finalidade ser uma leitura fenomenológica-hermenêutica introdutória de *A genealogia da moral de Nietzsche*. Com efeito, faremos uma análise do *Prólogo* e da *Primeira Dissertação* desta obra do filósofo alemão. Já no *Prólogo* sentimos a crítica de Nietzsche ao pensamento moderno, pois as primeiras palavras afirmam esta falta de conhecimento de si mesmo por parte do homem contemporâneo. Em contraposição ao reducionismo dos utilitaristas é mostrado no presente trabalho que, para Nietzsche, o verdadeiro sentido da palavra “bom” está na pessoa do homem nobre, homem este que possui a chamada vontade de potência ou vontade criadora, pois os utilitaristas tinham o sentido do “bom” a partir de algo útil, assim os mesmos caíam num equívoco. Em continuidade, é mostrado que o conceito de “ruim” se refere à moral escrava. Esta moral escrava também é vivenciada por muitos que utilizam da fé para encobrir seus erros e para somente se apegar a certos tipos de costumes. Além disso, outra questão que envolve a moral é o ressentimento, pois ele cria no homem um ódio na qual se recria valores, onde o verdadeiro sentido do nobre é deturpado.

Palavras-chave: Genealogia da Moral. Transvaloração. Nietzsche.

Abstract: The work aims to analyze the Prologue and First Dissertation on the Genealogy of Morals by the philosopher Friedrich Nietzsche. Already in the prologue we feel Nietzsche's criticism of modern thought, as the first words affirm this lack of self-knowledge on the part of contemporary man. In contrast to the reductionist of the utilitarians, the work shows that, for Nietzsche, the true meaning of the word "good" is in the person of the noble man, a man who has the so-called will to power or creative will, as the utilitarians had the sense of “good” from something useful, so they fell into a misunderstanding. In continuity, it is shown that the concept of “bad” refers to slave morality. This slave moral is also experienced by many who they use faith to cover up their mistakes and to only cling to certain types of customs. Furthermore, another issue that involves morals is resentment, as it creates a hatred in man in which values are recreated, where the true sense of the noble is distorted.

Keywords: Genealogy of Morals. Transvaluation. Nietzsche.

Introdução

O presente trabalho pretende ser uma introdução à leitura filosófica da obra *Genealogia da moral*. É importante estudar os grandes temas do pensamento ocidental, sobretudo a partir de uma obra clássica de um filósofo contemporâneo, pois a sua análise se torna guia para a compreensão do homem contemporâneo.

¹ Graduando do Curso de Licenciatura plena em Filosofia da UERN, Campus Caicó. E-mail: johabsantos@alu.uern.br. Este trabalho foi resultado do trabalho final na disciplina Ética II sob a orientação do Prof. Dr. Marcos Érico de Araújo Silva (UERN).

Sendo assim, muitos filósofos também apresentaram suas questões e seus pontos de vistas éticos. Desse modo, em sua obra Nietzsche faz o mesmo, quando busca a compreensão da origem da moral. É sobre esse sentido originário, genealógico, quer dizer, filosófico, que iremos fenomenológica-hermeneuticamente acompanhar a descrição nietzschiana da moral.

A princípio, o estudo de Nietzsche acerca do problema da *origem* da moral se origina, primeiramente, na busca do bom e do mau. Vale ressaltar que o mesmo procura encontrar estas origens no próprio homem, na análise de sua vida e no que ele vai chamar de espírito histórico. Além disso, esta análise tem a função de causar um grande impacto e uma grande reflexão na vida do homem contemporâneo e nas suas atitudes morais. Nietzsche pretende, como todo filósofo, reavaliar criticamente o que se toma por verdadeiro em relação à moral justo por intuir o equívoco de seus contemporâneos sobre esta questão. É nesta atitude filosófica de colocar a moral em questão na exigência de analisá-la desde a sua origem, quer dizer, de revelá-la em sua verdade, é que se situa a contribuição de Nietzsche para a história da moral, para a história da filosofia.

Nisto, sobre a obra, o trabalho se deteve na análise do prólogo e da primeira dissertação da *Genealogia da Moral*. Nestes dois textos existe o caminho a ser percorrido no qual se chega ao conhecimento da moral no que se refere ao “bom” e ao “ruim”. Nesta perspectiva, no prólogo, estarão bem explícitos os dilemas do homem que estão muito presentes em sua vida, estando muitas vezes relacionados às suas escolhas e suas possíveis alegrias e frustrações por ele vividas. Porém, ainda que de fundamental importância, não é suficiente apenas constatá-los. É preciso analisar de onde vêm estes dilemas, estas angústias e estas alegrias. Desse modo, surge assim a importância do autoconhecimento na vida do ser humano, para que o próprio possa melhorar os seus caminhos numa vida melhor. Além disso, no prólogo é presente uma ironia nietzschiana, Nisso, ele afirma no prólogo que há uma certa ironia. Afirma ele que: “continuamos necessariamente estranhos a nós mesmos, não nos compreendemos, *temos* que nos mal entender (NIETZSCHE, 2009, p.7, grifo do autor). De fato, aqui a escolha remete ao homem moderno que se desconhece pelo motivo em que se assegura seu conhecimento da maneira intelectual, mas continua estranho a si mesmo. “Cada qual é o mais distante de si mesmo- para nós mesmos somos “homens do desconhecimento.” (NIETZSCHE, 2009, p.7).

Em continuidade, analisando a ironia proposta por Nietzsche desde o prólogo, o que estará descrito na primeira dissertação será uma crítica muito forte ao utilitarismo. O conceito de bom para o utilitarismo, na perspectiva de Nietzsche, estaria ligado a uma certa “utilidade”. O autor criticará esta vertente. O desenvolvimento do trabalho também mostrará como isso acarreta a um apequenamento do homem. Ou seja, o homem passa a aderir uma moral escrava

decorrente deste movimento. Com isso, ao longo do seu texto, como descoberta, Nietzsche falará que o bom estaria ligado ao conceito de “nobre” e as correntes que deturpam o homem, que seria a moral escrava, seria denominada como algo “ruim”.

Em seguida, passará a descrever que houve uma deturpação por meio do ressentimento e dos conceitos criados pela moral escrava, os quais resultam de um envenenamento do homem. Deturpação esta, que sobrevieram de muitas culturas, como religiões, filosofias que inverteram o conceito do “bom”. Desta mesma maneira, surge uma certa crítica ao cristianismo, justamente às pessoas que se julgam cristãs, pois Nietzsche defende a tese de que há as pessoas cristãs que modificam o sentido da moral, na qual será desenvolvida ao longo do texto nas análises do homem contemporâneo. Sendo assim, estas a deturpam, vivem seus credos com ódio e ressentimento no coração, e, por fim, ainda querem esperar pela bem-aventurança nos finais de suas vidas.

Com efeito, este artigo olhará e analisará de modo mais aprofundado estas questões apresentadas acima. Com isto, o trabalho está dividido em duas seções. Primeiro, será realizado uma análise do *Prólogo* e, posteriormente, trabalharemos a *Primeira Dissertação*. Discutindo estas questões e analisando os conceitos e ideias apresentadas por Nietzsche. “No primeiro tipo de leitura, nós levamos Nietzsche adiante, fazendo-o pensar conosco enquanto nós pensamos com ele.” (CABRAL, 2010, p.147). Além disso, o objetivo deste artigo é fazer esta conexão do pensamento de Nietzsche com o problema do homem contemporâneo, buscando, assim, uma melhor compreensão do ser humano atual os seus desafios ligados à sua vivência.

Sobre o *Prólogo da Genealogia da Moral*

O homem contemporâneo, possui a característica de alguém que muitas vezes não está voltado para conhecer a si mesmo, assim somos nós, isto deve-se ao fato de que nós muitas vezes não prezamos pelo autoconhecimento. A princípio, as responsabilidades do mundo atualmente oferecem e cobram do ser humano uma capacidade de produção, de um esforço para uma possível realização de sua vida, com o objetivo pela busca da satisfação e do preenchimento para que o homem se sinta útil a si mesmo e a sociedade. Entretanto, pelo motivo de um não autoconhecimento todo este esforço, todo este trabalho é uma falsa satisfação que gera um vazio existencial. “Nós, homens do conhecimento, não nos conhecemos, de nós mesmos somos desconhecidos — e não sem motivo.” (NIETZSCHE, 2009, p.7), Nisso, falta ao homem contemporâneo aquilo que lhe traga o sentido na sua vida, o autoconhecimento. Nietzsche abre a *Genealogia da moral* fazendo uma ironia ao homem moderno, ao homem contemporâneo. É precisamente sobre este homem, fruto da

modernidade filosófica, das épocas das Luzes, da Revolução industrial, que Nietzsche evidencia uma carência apurada ao conhecimento verdadeiro. O homem moderno envaidecido pelas conquistas do conhecimento, na verdade, é um enigma para si mesma, pensa saber quando na verdade substancialmente de nada sabe. A prova disto, para Nietzsche, é o equívoco em relação à compreensão da origem dos valores da moral.

A princípio, a possibilidade do autoconhecimento, filosoficamente dá ao homem a busca pela felicidade e o encontrar-se na vida, porém quando isto não acontece, o homem não se realiza. Como consequência disso surgem o arrependimento, a angústia daquilo que não é vivido com intensidade e nem é vivido com o coração, e isto não tem mais volta, porque temos somente uma vida. A ausência é o que caracteriza este momento do homem, pois “nas experiências presentes, receio, estamos sempre ‘ausentes’ nelas não temos nosso coração — para elas não temos ouvidos.” (NIETZSCHE, 2009, p.7). Desse modo estamos ‘ausentes’ pelo devido motivo que levamos uma vida como que se dela não vivêssemos, como se dela não aproveitássemos e a levamos sem nenhum sentido, que se satisfaz aparentemente aos outros, mas a plena realização pessoal está muito distante. Esta ausência aparece principalmente como característica de alguém que está fatigado de determinado trabalho, de determinada coisa, e até da vida, agindo como se não gostasse de fazer determinada coisa, realizando-a assim de qualquer jeito.

A partir de suas investigações, caracterizadas por Nietzsche como *humano*, *demasiado humano*, soube a partir dos seus preconceitos morais, fazer um aprofundamento dos seus pensamentos, uma busca pela sua profundidade. Como filósofo e escritor certamente ao longo de sua produção os conceitos irão sofrer modificações, aperfeiçoamento, chegando à maturidade filosófica. Entretanto, o essencial, é que Nietzsche enquanto filósofo enxerga qualquer temática a partir da filosofia, quer dizer, da genealogia, da origem, do fundamento. Isso assegura uma *mesmidade*, uma unidade na variação temática que seu pensamento vai engendrando no decurso dos anos de filósofo. Isso significa que a despeito das mudanças posteriores acerca da questão da moral, aqui, no contexto da *Genealogia da moral*, a descrição do problema e do modo de abordar permanece em seu caráter essencial. Sobre esta peculiaridade de filósofo, Nietzsche confessa:

Já eram, no essencial, os mesmos que retomo nas dissertações seguintes [...] que não me tenham brotado de maneira isolada, fortuita, esporádica, mas a partir de uma raiz comum, de algo que comanda na profundidade, uma *vontade fundamental* de conhecimento que fala com determinação sempre maior, exigindo sempre maior precisão. Pois somente assim convém a um filósofo. (NIETZSCHE, 2009, p.8, grifo do autor).

Assim, isso falta para nós, a necessidade de escuta e do aprofundamento que

Nietzsche teve para tomar as decisões na sua vida, em levar a vida com profundidade e não de forma relativa e esporádica. De certa maneira falta a escuta para nós, acompanhada do perguntar-se e do questionar-se. Esta é a função do filósofo que, segundo Nietzsche, é aquele que busca o aprofundamento das questões e não se deixa levar pelas determinações *do mundo são sem quaisquer sentidos*. Sendo assim, a tarefa do filosofar leva o homem ao conhecimento, ao autoconhecimento, a um crescimento na vida, na busca pelo sentido. Apesar disso, tem a função de despertar o homem para que o mesmo não caia nas frustrações.

No terceiro parágrafo, portanto, Nietzsche coloca uma certa problemática, que de certa maneira ele quer contextualizar. Ele fala então que quase classificou como a priori aquilo que o mesmo tinha como escrúpulo diante do que já se tinha celebrado na terra como moral. “Escrúpulo que surgiu tão cedo em minha vida, tão insolitado, tão incontido, tão em contradição com o ambiente, idade, exemplo, procedência, que eu quase poderia denomina-lo meu a priori.” (NIETZSCHE, 2009, p.8). Diante deste escrúpulo e investigação diante da moral, ele a denomina como uma indagação, um questionamento, uma inquietação que o mesmo tinha quanto à moral. É a tarefa do filósofo que busca descobrir a origem do mal e da moral e porque os homens a criaram. Dessa maneira, Nietzsche mostra como alguém que desenvolveu seu a priori, como algo que se referia principalmente na separação do preconceito teológico do moral, mostrando assim que o ser humano deveria agir moralmente por uma voluntariedade a partir de si mesmo e não por uma causalidade que como ele ainda apresenta no prólogo. Ainda, por isso o mesmo procura fazer este caminho de redescoberta da verdadeira gênese da moral a partir de um espírito histórico, diferente deste. Com isso, este tipo de conhecimento, que, no prólogo, Nietzsche vai de contraponto, é a teologia. De certa forma a teologia no século XIX, na concepção nietzschiana, era totalmente atrelada à moral. Isso fazia perceber que não existia outra forma de identificar os valores morais, sem recorrer a estas correntes vivenciadas pelo ser humano. A partir disto Nietzsche faz o questionamento deste tipo da moral.

Era isso o que exigia meu ‘a priori’ de mim? Aquele novo e imoral, pelo menos Imoralista “a priori”, e o ‘imperativo categórico’ que nele falava, tão antikantiano, tão enigmático, ao qual desde então tenho dado atenção e mais que atenção?... Por fortuna logo aprendi a separar o preconceito teológico do moral, e não mais busquei a origem do mal por trás do mundo. (NIETZSCHE, 2009, p.9).

Nisto, todos estes questionamentos o incomodavam, mas abria sua mente para o encontro com a solução. O questionamento da moral, faz com que o próprio Nietzsche se caracteriza como antikantiano. Kant falava que todos os atos do ser humano, para ser livre, deveriam serem redigidos pela moral. Este questionamento de superação do pensamento kantiano faz com que Nietzsche

busque a partir de seus pensamentos a superação de tudo isto que ele chama de enigma. Assim, teve ele que separar o que estava unido, a saber, o preconceito teológico do preconceito moral, e a não mais procurar a razão do mau naquilo que está *por trás do mundo*, como algo que estivesse distante do mundo, mas a partir do momento que o homem cria com certos juízos de valores o que se caracteriza por “bom e mal”. O que Nietzsche fez – por ofício de filósofo - foi uma certa superação de pensamento..

A tradição filosófica metafísica criticada por Nietzsche constrói e justifica, com sua metafísica das oposições, uma epistemologia fundada sobre o ressentimento. No entanto, ela não se reconhece nele, ao contrário, o conhecimento é entendido por ela como algo que pode ser construído pela razão de maneira separada de um complexo afetivo. Nesse sentido, transponho as características dadas por Nietzsche ao homem do *ressentimento* à *vontade da verdade* moderna e sua teoria do conhecimento puro. (REGATTIERI, 2017, p.58).

Dessa forma, o ressentimento se caracteriza assim como algo que vem da tradição filosófica da metafísica. Assim, de acordo com todo este peso, onde a moral está totalmente atrelada ao que pertence a busca do verdadeiro sentido para a vida humana. Esta não separação e da verdadeira análise daquilo que é afetivo e aquilo que está ligado à moral pode comprometer a felicidade do homem, e gera-lo como homem do ressentimento, que se destrói aos poucos e aniquilando a sua vontade de potência. Em contrapartida, a vontade da verdade deseja se apropriar da moral nobre, onde o lado afetivo por desejo próprio busca a felicidade não porque está associada a moral, mas por uma vontade de si mesmo. se caracteriza. Com isso, é importante questionar a moral, não só pelo simples fato de servir para os homens se adequarem na sociedade, mas pelo fato também que há a necessidade de saber de sua origem. Assim, é necessário perscrutar sua genealogia , descobrir a sua finalidade e se esta está relacionada a um benefício particular que prejudique assim o resto. Descobrir, pois, se é a justificação de um erro particular que, a partir da moral, o quer assim esconder. Verificar com que necessidade o indivíduo a fez, se realmente é algo necessário ou somente regras básicas de vida que compliquem o ser humano e o livre daquilo que é mais essencial. Visto que, na sociedade presente se vê isso, o homem contemporâneo sem a busca do essencial em sua vida, pelo simples motivo de estar arraigado em pequenas regras básicas da vida que não possuem sentido algum.

Com isso, Nietzsche desenvolve a ideia de que a moral é criada pelo homem como juízo de valor e é tratada como se fosse algo “por trás do mundo”, que regesse toda uma ordem, que servisse de determinação. Por isso, o filósofo deve pôr-se a questionar a moral, pois esta é a atitude filosófica do homem verdadeiramente do conhecimento, o homem feliz, que é capaz de realizar esta superação, e este

despertar, tendo um olhar mais voltado para os problemas e questionamentos do mundo contemporâneo relativos à moral. Assim, só ele, após essa acuidade de visão genealógica da moral, poderá diagnosticar até em que ponto a moral aprisiona o homem, ou liberta-o para uma vida que tenha sentido, para um profundo autoconhecimento. De fato, a superação a ser realizada é esta que revigora os horizontes de todo um conhecimento filosófico, este capaz de descobrir pela raiz os problemas do conhecimento no mundo, e por qual motivo ele está atrelado em tradições humanas que deturpam o verdadeiro sentido da moral e dos costumes na vida em sociedade.

Análise da Primeira Dissertação da Genealogia da Moral

Ao contextualizarmos o procedimento metodológico de Nietzsche em seu tratamento genealógico da Moral, quer dizer, investigando sua origem, seu fundamento, sua *arché*, chegou o momento argumentativo, na obra, de desvelar as abordagens equivocadas da tradição. Friedrich Nietzsche, em sua *primeira dissertação*, traz ao diálogo crítico os psicólogos ingleses, os quais deturpam o verdadeiro sentido da verdadeira moral, o nobre. Assim, os psicólogos ingleses são estes homens bem conhecidos como os utilitaristas, que, segundo Nietzsche, estariam, a partir de suas ideias, deturpando um verdadeiro sentido de “bom”, para um bom no sentido que convinha aos mesmos. Além disso, colaboram para que aconteça um certo “apequenamento do homem”. De fato, colocar em evidência a *partie honteuse* como é colocada na citação abaixo, é colocar em evidência os pontos fracos da própria vontade humana, o que assim vai de contraponto àquilo que Nietzsche denomina de Vontade de Potência². Este método é justamente um desenvolvimento do orgulho intelectual humano feito pelos próprios utilitaristas. Em consequência disto surge o apequenamento, pois a partir da vaidade intelectual que diminui o homem em si mesmo, tem-se agora, o homem com um comportamento passivo, que, esquece-se na força do hábito, ou como o filósofo chama: *inércia*.

Voluntariamente, ou não, estão sempre aplicados à mesma tarefa, ou seja, colocar em evidência a *partie honteuse* o lado vergonhoso de nosso mundo interior, e procurar o elemento operante, normativo, decisivo para o desenvolvimento, justamente ali, onde o nosso orgulho intelectual menos *desejaria* encontrá-lo (por exemplo, na *vis inertiae* força da inércia do hábito, da faculdade do esquecimento, numa cega e casual engrenagem, ou trama de ideias, ou em algo puramente passivo, automático, reflexo, molecular e fundamentalmente estúpido)- o que impele

² É a própria força motriz do ser humano, segundo Nietzsche. É por ela que o homem por si próprio chega a realização daquilo que mais almeja e para alcançar o seu nível mais alto de vida como ser humano, em sua plenitude.

estes psicólogos sempre *nesta direção* (NIETZSCHE, 2009, p.15, grifo do autor).

O apequenamento do homem vai de total contraponto àquilo que Nietzsche chama tanto de vontade de potência ou vontade criadora. Isto veremos mais adiante. Além disso, outro aspecto se refere a conduzir os homens a uma moral escrava³, assim como ele aponta o conceito da força da inércia, do hábito, da faculdade do esquecimento, como o automático que resulta em algo muito. De fato, a estupidez acontece devido à maneira como o humano deixa-se levar por este tipo de moral que ferem sua própria vontade criadora. Dessa forma, isto se caracteriza como um próprio auto apequenamento. Com isso, as doutrinas utilitaristas apresentam suas fundamentações a partir de uma certa “utilidade”. Consequentemente esta utilidade encaminha um homem para uma auto-redução, ou seja, um apequenamento, uma domesticação, como o autor é acostumado a falar. Em suma, a utilidade encaminha a moral para lhe escolher somente aquilo que lhe convém como “bom”.

A princípio, o que causará tudo isto está no segundo parágrafo da *Genealogia da Moral*, onde o próprio Nietzsche argumentará sobre algo que “lhes falta espírito histórico, que foram abandonados precisamente pelos bons espíritos da história!” (NIETZSCHE, 2009, p.16, grifo do autor). A falta de espírito histórico resulta numa incapacidade de poder analisar a verdadeira origem da moral, ou seja, aquilo que é “bom” ou “ruim”. Assim, o erro dos mesmos, segundo Nietzsche é que “Todos eles pensam, como é velho costume entre os filósofos, de maneira *essencialmente* a- histórica (NIETZSCHE, 2009, p.16, grifo do autor). Sendo assim, esta maneira a- histórica impede com que se tenha a visão do surgimento da moral a partir de certas situações históricas na qual o homem verdadeiramente se encontra. Desse modo, “o caráter tosco da sua genealogia da moral, evidencia-se já no início, quando se trata de investigar a origem do conceito e do juízo “bom”. (NIETZSCHE, 2009, p.16). E essa investigação do bom, consequentemente deve conduzir o homem a uma verdadeira moral, isto é, a moral nobre ⁴.

Ao fazer a sua contextualização histórica, Nietzsche durante sua primeira dissertação vai descrevendo as ações utilitaristas de acordo com a gênese da moral, que com a evolução humana foi sendo analisada por épocas. Desse modo, entende-se que as ações realizadas pelos nobres que eram tidas como “boas”, se estabeleceram como tipos de moral a serem observadas ao longo do tempo. A

³ Ao contrário da moral nobre. A moral escrava é composta destes que não possuem a capacidade de realização humana a partir de si mesmos, mas estão apegados e escravizados a certos tipos de morais que justificam suas ações, porém não são dotadas de força de vontade. Em decorrência disso, se tem o apequenamento do homem, ou seja, ele não é capaz de agir por sua própria força e criatividade.

⁴ É um dizer a si mesmo. Aqui em Nietzsche a moral nobre se caracteriza como o alcance de uma moral a partir da própria força humana. Algo adquirido da realização, a partir de si.

problemática, contudo, que é apresentada, é que posteriormente as mesmas foram utilizadas para a utilidade e proveito humano dos grupos utilitaristas, como aqueles que se subordinam à moral escrava.

Originalmente” – assim eles decretam – “as ações não egoístas foram louvadas e consideradas boas por aqueles os quais eram feitas, aqueles os quais eram *úteis*; mais tarde foi *esquecida* essa origem do louvor, e as ações egoístas pelo fato de serem *costumeiramente* tidas como boas, foram também sentidas como boas – como se em si fossem algo bom. (NIETZSCHE, 2009, p.16).

A partir disso, desvendamos o mistério e o porquê do qual os utilitaristas apequenam o homem e porque a moral escrava sempre foi se espalhando pelo mundo. Primeiramente, precisamos entender que esta doutrina, este pensamento filosófico analisa em primeiro lugar as ações boas a partir das pessoas que eram feitas, se tornando “útil”. O erro, aí acontece por causa de uma redução, pois “esta relação com a ideia de utilidade, no entanto, termina por impedir que o próprio conceito moral de “bom seja colocado em questão, apresentando-se como um equívoco” (SILVA, 2013, p.25), o que podemos chamar também de um egoísmo, da maneira que Nietzsche também o nomeia. E, além disso, a pior consequência, pois elas eram tidas na sociedade pela maneira que forma utilizadas em costume. “Temos aí “a utilidade”, “o esquecimento”, “o hábito”, e, por fim “o erro” (NIETZSCHE, 2009, p.16). Consequentemente, isso deturpa principalmente o conceito de “bom” nobre, este que o homem deveria buscar. Principalmente, ainda, pelo simples motivo de que o *esquecimento* faz com que o próprio homem caia na moral escrava. De fato, *esquecer-se* torna-se como um verbo que em Nietzsche é caracterizado como algo que se perdeu por parte do ser humano, a sua própria criatividade, a sua própria vontade de poder dentro de si. O que consequentemente acarreta uma mudança de valores, fazendo-o recorrer à utilidade e a passividade como resolução do problema da moral em sua vida.

Contudo, o caminho que Nietzsche continua percorrendo ao fazer a genealogia verdadeira da moral está voltada para uma transformação conceitual. Com efeito, o objetivo é, através da genealogia, chegar ao advento da verdade da moral. Sendo assim, “em toda parte, “nobre”, aristocrático”, de “espiritualmente bem nascido”, ‘espiritualmente privilegiado”, (NIETZSCHE, 2009, p.18) caracteriza o homem nobre, o homem bom “que sempre corre paralelo àquele outro que faz “pebleu”, “comum”, “baixo”, transmutar-se finalmente em ruim” (NIETZSCHE, 2009, p.18), já este caracterizando o homem mau. Com isso, o sentido do conceito na análise de sua genealogia contribui assim para um conhecimento do homem nobre, a virtude a ser alcançada do homem bom. Do outro lado, já se observa o “ruim” caracterizado como “a moral escrava”. São estes dois aspectos conceituais que se tornam o objeto de análise nesta *primeira dissertação da Genealogia da*

moral feita pelo Nietzsche. Em uma palavra: a pessoa do nobre, que é a virtude a ser alcançada, e a moral escrava, é que a deturpação do que verdadeiramente é bom. A moral escrava enquanto caricatura da verdadeira moral, da moral nobre, escraviza o homem a partir dos seus ideais, e, conseqüentemente, promove seu apequenamento.

Nietzsche, na última fase de sua obra, diz ser a vida vontade de poder (*Wille zur Macht*). Esta, por sua vez, é composta de forças. Como é sabido, sobretudo pelos fragmentos póstumos de Nietzsche, a relação agonística entre as forças engendra uma hierarquia entre as mesmas e uma determinada configuração do vivente. Tais forças não possuem *suportes ontológicos absolutos*. (CABRAL, 2010, p.145, grifo nosso).

De certa forma de acordo com a citação acima, observamos o que o autor Cabral (2010), apresenta como observação da argumentação de Nietzsche sobre os sentidos da moral. Nesta questão, a vontade de poder se caracteriza também como forças. De acordo ainda com o argumento do filósofo, estas forças acabam por criar certas hierarquias. Conseqüentemente, o que aqui se define que as mesmas não possuem suportes ontológicos absolutos. Ou seja, a questão moral não pode estar totalmente ligada à questão ontológica. Pois, no campo da moral observa-se muitas outras questões que dependem do desejo íntimo do ser humano de autossuperação, autorrealização. E esta questão é muito necessária para que o ser humano trabalhe os valores morais dentro de si, a partir de si.

Em contrapartida, e em continuidade ao texto e à leitura da primeira dissertação, encontra-se no sexto parágrafo, o que autor chama de transvaloração do verdadeiro sentido da moral⁵, onde ao contrário do que se encontra na citação, a moral não está caracterizada como vontade de poder por parte do homem. Esta transvaloração, portanto, faz com que aqueles que vivem a partir da moral escrava tenham para si um conceito diferente daquilo que é tido como bom e ruim, puro e impuro. Assim “os conceitos da humanidade antiga foram inicialmente compreendidos, numa medida para nós impensável, de modo grosseiro, tosco, improfundo, estreito, sobretudo e francamente *assimbólico*. (NIETZSCHE, 2009, p.21, grifo do autor). Sendo assim, acontece a transvaloração pela não compreensão de um verdadeiro sentido de bom. Conseqüentemente, o conceito de bom é mudado, pois na sociedade o “puro” é, desde o princípio, apenas um homem que se lava, que se proíbe de certos alimentos que causam

⁵ A transvaloração da moral é a aceitação dos valores tradicionais como verdadeiro, universal e ainda mais, como algo absoluto. É ela a responsável pelo apequenamento do homem e por acarretar a perda da vontade de potência, segundo Nietzsche. É utilizada principalmente nas doutrinas que esquecem do valor da interioridade humana, acarretando pesos à suas vidas e sua vivência numa vida ética na sociedade.

doenças de pele, que não dorme com as mulheres sujas do povo baixo” (NIETZSCHE, 2009, p.21), e, sendo assim, “o ruim” algo que se opõe a estes costumes e a estas proibições, e a estes estilos de vidas tidos praticamente como “bons”.

Além disso, como, por exemplo, do que foi citado acima, Nietzsche critica um certo tipo de cristianismo, como moral escrava, pelo fato que a humanidade sofre com a consequência estes conceitos. Deste modo, este sofrimento da humanidade está ligado principalmente aos sacerdotes, que são “os mais terríveis inimigos”- por que? Porque são os mais impotentes. Na sua impotência o ódio toma proporções monstruosas e sinistras, torna-se a coisa mais espiritual e venenosa.” (NIETZSCHE, 2009, p.23), justamente por causa desta transvaloração. Portanto, o que acontece aí é a forma com que a moral escrava se estabeleceu nos cristãos. O que Nietzsche critica muito neste ponto é a forma com que não se vive com sinceridade e com o verdadeiro sentido nobre. A forma de atacar as outras pessoas e colocá-las peso sobre elas e em si mesmo, acontece em vista de algo que não se vive com sinceridade e de maneira boa e autêntica através da fé.

Com isto, ao analisar o texto nietzschiano, é possível interpretar a crítica feita ao Cristianismo, relativizando-a. O cristianismo, pois, é um modo de viver a existência e, portanto, instaura um modo do homem compreender-se a si mesmo e de se relacionar com outros, com o mundo e com Deus. Disto, desta vida fática originária surge a doutrina enquanto tentativa de teorizar a vida e de explicitá-la. A doutrina pode reduzir a vida cristã à moral, mas, na linguagem nietzschiana, ao invés de se constituir como moral nobre, ela promove a moral escrava. Com efeito, a vida fática cristã perde sua nobreza e decai numa caricatura de si mesma, numa doutrina moralizante, escravizante, guiada não mais pela própria vida, mas por algo “por trás do mundo”. O que acontece, neste caso, decorre não da vida fática cristã, mas das pessoas inautênticas que deformam a vida a partir da doutrina. Tais pessoas vivem uma moral escrava como se fosse a nobreza da moral, da vida autenticamente cristã. Assim, acabam por não dar um verdadeiro testemunho a partir de uma moral do ponto de vista nobre, que é a virtude por excelência. Por isso, de tempos em tempos aparecem moralistas e pologetas (moral escrava), mas também profetas, santos e místicos (moral nobre). Sendo assim, a transvaloração da moral, de fato, empobrece as pessoas que estão ainda na moral escrava. Pois, ao invés de viverem uma fé sólida e madura utilizam a fé de maneira errada para ferir as pessoas e colocarem pesos sobre elas. Ao contrário, deveriam buscar sim a fé, de maneira madura que leve a uma transformação das pessoas. Deixemos, agora, a tentativa de interpretar criticamente a leitura da crítica nietzschiana do cristianismo, para retomar a argumentação sobre a moral escrava. Nesta citação, então, observa-se a causa da transvaloração do sentido da moral, que é caracterizada como a Rebelião Escrava

na Moral.

A Rebelião escrava na moral começa quando o próprio ressentimento se torna criador e gera valores: o ressentimento dos seres os quais é negada a verdadeira reação, a dos atos, e que apenas por uma vingança imaginária, obtém reparação. Enquanto toda moral nasce de um triunfante Sim a si mesma, já de início a moral escrava diz não a um “fora”, um “outro”, um “não-eu”- e este Não é seu ato criador.(NIETZSCHE, 2009, p.26, grifo do autor).

O ressentimento, portanto, é esta força reativa, “é uma vontade de imposição moral, que guiará a genealogia e a formação de valores.” (SPAREMBERGER, 2021, p.202). Dessa forma, o ressentimento provindo da parte do homem do ressentimento⁶ recria valores neste caso. O valor real do nobre, assim, é totalmente deturpado. O homem do ressentimento quer agir em absoluto. A partir do sentimento ressentido, este que pratica a moral escrava, de certa forma preocupa-se. Este fato leva a perceber que existe um certo medo de uma desagregação. Esta desagregação, portanto, pode pôr fim a uma organização, esta que de certa forma sustenta os valores dos homens da moral escrava. Nietzsche irá assim criticar estas maneiras organizacionais porque é a partir delas que se estabelece a moral escrava como segurança. O mesmo assim afirma que “através do afeto ressentimento houve um modo peculiar de criação moral: a tábua de valores do povo ocidental moderno seria baseada em uma estimativa ressentida do bem e do mal.” (REGATTIERI, 2017, p.51). De certa forma, a vingança está feita nesta transvaloração do verdadeiro sentido da moral. Com isso, a maneira errada de utilizar a moral acaba sendo justificada assim pelos que dela a utiliza para benefício próprio e para recriar valores pelo ressentimento.

83

No entanto, a questão central do ressentimento apontada por Nietzsche não é apenas a evidência de uma franqueza, uma vontade de poder fraca, mas a particularidade de como o ressentimento atua para fazer resistir esse concerto preocupado com sua desagregação. Como o afeto atua para que a organização fraca exerça o poder que ela é sem se desagregar e continue como organização (REGATTIERI, 2017, p.50).

Em suma, o problema aí é a questão de que a moral escrava quer agir em absoluto como uma reação. Já o nobre pelo “contrário sucede no modo de valoração nobre: ele age e cresce espontaneamente busca seu oposto apenas para dizer Sim a si mesmo” (NIETZSCHE, 2009, p.26). Desse modo, esta diferença, esta comparação, responde plenamente a uma necessidade de uma vontade de potência, na busca

⁶ É este homem do ressentimento que recria valores diante de sua incapacidade criativa de desenvolver sua vontade de potência. O ressentimento, portanto, é esta arma e esta via que colocará o homem numa verdadeira capacidade de reação e não de reação, a partir de si mesmo.

assim de fato do que é o verdadeiro bom. Pois ela também é boa em si mesmo, a qual busca a partir de si mesmo. Ela é como uma força motriz para todos os seres humanos, esta busca pela posição mais alta, para uma virtude mais sublime, ou seja, “a vontade de poder não é um ser ou uma meta, mas força atuante da qual uma atividade segue.” (REGATTIERI, 2017, p.48). Sendo assim, um modo de vida bem melhor. Ao contrário, a reação, o ressentimento sem a vontade de potência criam valores que são fatais e prejudiciais à boa vivência do ser humano. Consequentemente, o nobre sabe bem guiar a sua vida de uma maneira bastante correta e de acordo com a verdadeira moral.

O nobre não se prende à imaginação e especulação, mas volta-se para a ação; não necessitando fugir da vida, não se pautará em mentiras ou buscará falsear a realidade – isto ocorrerá somente em raras exceções, e em relação aquilo que lhe é estrangeiro ou que não lhe interessa conhecer, mas suas suposições nunca estarão perpassadas pelo ódio e pela intensidade daquelas que brotam do ressentimento. (SILVA, 2013, p.34).

Sendo assim, a moral do nobre não está voltada a um certo tipo de imaginação que venha a acreditar em algo que não é totalmente concreto. Não foge da vida, procurando se justificar em coisas fúteis, como fazem aqueles que possuem a moral escrava. Por isso, que o ódio não está presente nele. Este é um verdadeiro conceito de algo “bom”, segundo o autor. A intensidade está em buscar sempre o bem da maneira correto sem o uso do ressentimento que lhe fazem cair em certos tipos de “escravidão da moral”

Contudo, a criação de valores da moral escrava na sociedade, muitas vezes acaba por vencer a partir de determinados tipos de ideias que são colocadas nas suas formas de vida e suas formas de pensar. Pois, “A moral escrava vence, os criadores de ideais consolidam sua transmutação de valores nobres e iniciam seu engenho de falseamento dos sentimentos e impulsos, sua produção de mentiras em série” (SILVA, 2013, p.37), pelo simples fato de que suas ideias já estão sendo admitidas sobre a terra. De fato, isto vem de uma ilusão que acredita que “todo atuar é determinado por um atuante, um sujeito” (NIETZSCHE, 2009, p.33), porém esta frase pode estar de certo ponto equivocada pelo simples fato de que “não existe um tal substrato; não existe “ser” por trás do fazer do atuar, do devir; “o agente” é uma ficção apresentada à ação – a ação é tudo”, (NIETZSCHE, 2009, p.33). Desse modo, é o filósofo mostrando que não há o agente por trás do fazer. É o próprio fazer, a ação que em si mesma faz o agente. Não é o agente que faz algo, mas ele é feito e perfeito pelo seu fazer.

Por fim, podemos concluir que aqueles que vivem de uma moral escrava, sentem que esperam no fim da vida por uma busca de uma bem-aventurança. Antes, deveriam analisar que sua felicidade traz uma verdadeira “infelicidade”.

Sem contar que antes os mesmos falam que “odeiam a *injustiça*” (NIETZSCHE, 2009, p.36, grifo do autor). Contudo, depois de sustentarem e viverem de forma escrava, criando ideais a partir do ressentimento e totalmente diferente dos nobres, possuem ainda como consolo uma bem-aventurança. “E como chamam aquilo que lhes serve de consolo por todo o sofrimento da vida? Sua fantasmagoria da bem-aventurança futura antecipada? (Cf. NIETZSCHE, 2009, p.36), pois nesta citação toma Nietzsche uma conclusão. E esta, afirma sinceramente que os que vivem na moral escrava, procuram justificativas para a sua vivência e para o modo como tratam o sentido “bom” da moral.

Considerações Finais

Ao analisarmos a *Genealogia da Moral* mostramos como, para Nietzsche, sua época precisava de um tratamento da moral desde uma perspectiva genealógica. Com efeito, desde o prólogo autor fez a ligação com os problemas do homem contemporâneo, quer dizer, chamou a atenção do homem de seu tempo para que pudesse reavaliar a compreensão da moral. Assim, um de seus objetivos foi de mostrar a importância do autoconhecimento no mundo de hoje, bem como sua importância para evitar assim futuras frustrações e desânimos. Além disso, é importante reconhecer a tarefa da moral e seus limites comparando-a com a vida do ser humano, e se perguntar até quando ela contribui e até que ponto ela parece estar sendo injusta. Desse modo, o mesmo conclui ainda que a tarefa não foi desvendá-lo a partir de um transcendente, mas a partir das raízes históricas e culturais do homem, principalmente do homem contemporâneo.

Além disso, temos que lembrar bem que a filosofia contemporânea, a partir de seus filósofos, possui o dever de compreensão do mundo de hoje, das atitudes dos homens, dos seus dilemas, das suas leis, e, principalmente, deve pensar sobre como o ser humano se encaixa nestas definições. Isto está presente no prólogo da *Genealogia da moral*. Por isto, há necessidade de estudos como estes, para um desenrolar da vida ética humana em seu contexto histórico, como o da própria história da filosofia.

Na *primeira dissertação*, ele crítica os homens que criam os artifícios que fazem surgir a moral escrava. As doutrinas assim, dependendo da forma com que são conduzidas podem levar o homem a uma busca do “nobre”. O que acontece muitas vezes é que o ser humano muda o sentido da busca do “bem”, sem o mínimo de vontade de querer viver de maneira “nobre” e “digna”. Conseqüentemente, acaba por viver uma vida dilacerada por ressentimento conduzindo assim outras pessoas a fazerem o mesmo. Desse modo, perdem uma certa qualidade de vida, pois as mesmas não se conhecem e não querem mudar para melhor.

A questão da moral, como observada nesta problemática, reconduz, portanto,

à perspectiva genealógica da história, como foi feita pelo próprio filósofo. Sendo assim, desde a antiguidade o mesmo trabalha diante de sua obra a Genealogia da Moral, as raízes da moral pela parte histórica e ainda, etimológica, desvendando assim, os sentidos dos termos “bom” e “ruim”. A importância deste estudo de Nietzsche, desse modo, encontra-se na riqueza e na contribuição para a história da filosofia como para a história da moral. Pois, ao analisar como história da moral, seu pensamento, então cria problemáticas diante das provocações e problemáticas feitas pelos filósofos anteriores e posteriores. Com isso, há uma grande contribuição no pensamento filosófico para a história da filosofia.

Referências

CABRAL, A. M. “Gilvan Fogel comentador de Nietzsche”. *TRÁGICA: Estudos de Filosofia da Imanência*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 2, p.142-147. Dezembro, 2010.

NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

REGATTIERI, L. “O ressentimento como obstáculo moral à experimentação do limite de si em Nietzsche”. *TRÁGICA: Estudos de Filosofia da Imanência*, Rio de Janeiro, v.10 n. 2, p. 47-68, 2017.

SILVA, M. A. S. N. da. “A Revolta Escrava na Moral”. In.: SILVA, M. A. S. N. da . *Sobre a genealogia da moral em Nietzsche*. Florianópolis, Santa Catarina, 2013. p. 25-40.

SPAREMBERGER, C. O ressentimento na filosofia de Nietzsche. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, São Paulo, v. 1, n. 38, p. 199-211, Julho, 2021.

Religião o ópio do povo: crítica de Karl Marx a religião

Religion the opium of the people: Karl Marx's criticism of religion

CARLOS ALBERTO CÁCERES¹

Resumo: Este trabalho tem por objetivo expor a tese de Karl Marx do qual faz uma crítica a religião nosso texto principal é a celebre obra Crítica da filosofia do direito de Hegel de 1843 do qual Marx escreve apenas a introdução por volta de 1843 a 1844, foi publicada entre os dias 07 e 10 de fevereiro de 1844, na primeira parte trabalharemos com a famosa frase de Marx, a religião é o ópio do povo, frase essa que incomodou muita gente e ainda incomoda, vamos ver o que Marx quer dizer com essa frase e por que a religião é comparada com uma droga que é o ópio, pois da mesma forma que a droga deixa as pessoas com ilusões assim também é a religião que escraviza e engana a consciência do homem, veremos que o estado que tem esse poder de controle principalmente na classe trabalhadora do qual boa parte é religiosa, iremos ver a influência da religião nos homens, na segunda parte analisaremos uma crítica que Marx faz em uma publicação do pensador Bruno Bauer que defende a abolição de vez da religião iremos ver que Karl Marx é contrário a essa ideia radical e que Marx de certa forma respeita a religião e não vê necessário o seu fim para a emancipação do homem.

Palavras chave: Marx, religião, emancipação, teoria social.

Abstract: This work aims to expose Karl Marx's thesis of which he criticizes religion our main text is the famous work Critique of Hegel's philosophy of law of 1843 of which Marx writes only the introduction around 1843 to 1844, was published between February 7th and 10th, 1844, in the first part we will work with Marx's famous phrase, religion is the opium of the people, a phrase that bothered many people and still bothers, let's see what Marx means by this phrase and why religion is compared to a drug that is opium, because in the same way that the drug leaves people with illusions, so is the religion that enslaves and deceives the conscience of man, we will see that the state that has this power to control mainly in the working class of which a good part is religious, we will see the influence of religion on men, in the second part we will analyze a critique that Marx makes in a publication by the thinker Bruno Bauer who defends the abolition of religion once and for all. We will see that Karl Marx is against this radical idea and that Marx somehow respects religion and does not see its end necessary for the emancipation of man.

Keywords: Marx, religion, emancipation, social theory.

¹ Possui Graduação em Filosofia pela Universidade Estadual do Norte do Paraná (UENP), Centro de Ciências Humanas e da Educação (CCHE/CJ) campus Jacarezinho, Paraná (2019) e Pós-graduações Lato Sensu em Antropologia Brasileira, na Faculdade de Administração, Ciência e Educação de Minas Gerais (2021), Ciências da Religião, na Faculdade de Administração, Ciência e Educação de Minas Gerais (2022). Fez parte dos programas como bolsista, Programa institucional de bolsa de iniciação à docência (PIBID) e Programa Residência Pedagógica todos pela CAPES. Participou do programa Institucional de Bolsa de Iniciação Científica (PICV) com o tema de pesquisa, Associabilidade como problema em Rousseau, pesquisador nas áreas da Filosofia Antiga, Metafísica voltado para o estudo do Tempo, Ciência da Religião, Antropologia e Educação. Atualmente é professor da rede pública do estado de São Paulo. E-mail: carlos_music82@hotmail.com

Introdução

Podemos ver que, nos dias de hoje, o tema religião é ainda bastante discutido dentro e fora do meio acadêmico. A religião é um sistema sociocultural com práticas e comportamentos. Ora, a palavra religião deriva do latim *religare*, ou seja, religar, voltar se conectar a algo espiritual, sagrado, com base em uma revelação divina. Mas e quando a religião é usada como uma forma de controle onde os seres humanos são manipulados por algo que eles mesmo criaram, sim a religião é uma criação humana. Eis aqui onde Marx, em um texto extenso na introdução da celebre obra *A crítica da filosofia do direito de Hegel*, diz que a religião é o ópio do povo. Boa parte da humanidade é religiosa e se incomoda em imaginar que sua crença serve como um ópio, por isso é fundamental entendermos o que Marx quer dizer com essa frase, porque, segundo ele, o homem cria a religião e não a religião que cria o homem. Quer dizer, o homem cria as ilusões, as superstições, onde a sua consciência é enganada. O Estado e a sociedade são os responsáveis por produzir essa consciência no homem que é a religião. Vamos deixar claro que Marx não era um perseguidor da religião e muito menos queria acabar com a religião, pois ele respeitava a religião e via que ela deveria ser buscada somente pelo lado espiritual e não de outra forma. A religião impede que o homem construa a sua realidade como homem sem ilusões². A pergunta central de Marx é qual é o papel da religião na sociedade, nesse trabalho iremos ver a crítica de Marx ao sistema religioso que é imposto na sociedade principalmente pelo capital que explora a religião de uma forma de controlar o homem em seu trabalho, veremos que o homem trabalha, é explorado e o seu salário não condiz com o que ele produziu, e o seu salário é bem menor, mas a religião cria uma ilusão que ele será recompensado no paraíso, e que a religião põe no homem uma esperança de salvação não nesse mundo mas no além, um mundo perfeito, sem as imperfeições do mundo real, um lugar fictício, mas para libertar o homem do seu estilo de vida religiosa ilusória é necessário combater um sistema que é a estrutura social política, econômica e capitalista que envolve a sociedade.

Marx faz uma crítica ao pensador Bruno Bauer, do qual quer abolir de vez a religião que é o oposto de seu pensamento. Para Bauer, a religião separa as pessoas; portanto, seria preciso a emancipação dos religiosos, o Judeu tem que abdicar do judaísmo e o Cristão do cristianismo, e abolindo de vez a religião. Afinal, o pensador alemão afirma que há uma confusão no pensamento de Bauer pelo fato de não falar sobre a emancipação da humanidade e sim de um determinado povo específico.

² (MARX, 1957a p. 379), na qual Marx enfatiza: “A crítica da religião desiludiu o homem, para que ele pense, aja, construa a sua efetividade como um homem sem ilusões, um homem que chegou à idade da razão, para que gravite em volta de si mesmo, isto é, do seu sol efetivo.

A religião é o ópio do povo

Para começarmos o texto devemos entender que o marxismo compreende que todas as relações humanas são explicadas a partir da atividade dos próprios seres humanos, sendo essa atividade que tem como fundamento a relação ser humano natureza, é mediada pelo trabalho onde o ser humano produz e reproduz a vida, o marxismo não aceita explicações metafísicas em relação a sociedade, é explicado como funciona as estruturas sociais pelas próprias relações sociais, históricas, econômicas e políticas, não é Deus ou qualquer outra força da natureza, ou seja, não é nenhum ente metafísico fora da materialidade das relações humanas que irá explicar como funciona a sociedade. Por isso o marxismo entra em conflitos com relações religiosas onde o mundo é criado por uma entidade superior sendo que esse mundo funciona conforme a sua regra e desígnios. Mas não são todos os religiosos que pensam assim existem muitos estudos a respeito desse tema como o próprio livre arbítrio do qual Deus não interfere na sua criação.

Na obra a Crítica da filosofia do direito de Hegel a famosa frase polêmica de Karl Marx “a religião é o ópio do povo” incomodou e ainda incomoda muita gente, até mesmo nos tempos atuais, devemos entender por que a religião é o ópio do povo, para Marx a religião é entendida como uma superstição, uma idolatria, um ópio, do qual engana a consciência do homem, Marx não perseguiu a religião, e nem tão pouco quer por um fim a religião, uma vez que a religião é uma questão privada do qual deve ser respeitada, se deve desvelar a sua exploração na sociedade do qual se oprimiu o homem através do estado e da política, a religião dava uma falsa esperança as pessoas isso foi muito usado pela classe dominante, do qual o trabalhador recebia um salário muito baixo, e de acordo com a religião ele deveria trabalhar sem reclamar pois seria recompensado no céu, de acordo com Marx a religião é um conceito de alienação, e a religião faz parte desse processo, sendo que produz ao indivíduo uma vida afetiva, que estaria ligada a vida material. Karl Marx cita na introdução da celebre obra *Crítica da filosofia do direito de Hegel, boa parte da população é religiosa para compreendermos melhor vamos entender o pensamento de Karl Marx do qual ele diz:*

Este é o fundamento da crítica irreligiosa: o homem faz a religião, a religião não faz o homem. e a religião é de fato a autoconsciência e o autossentimento do homem, que ou ainda não conquistou a si mesmo ou já se perdeu novamente. Mas o homem não é um ser abstrato, acorrido fora do mundo. o homem é o mundo do homem, o estado, a sociedade. esse estado e essa sociedade produzem a religião, uma consciência invertida do mundo, porque eles são um mundo invertido. a religião é a teoria geral deste mundo, seu compêndio enciclopédico, sua lógica em forma popular, seu point d’honneur³ espiritualista, seu entusiasmo, sua sanção moral, seu complemento solene, sua base geral de consolação e de justificação.

³ Ponto de honra.

Ela é a realização fantástica da essência humana, porque a essência humana não possui uma realidade verdadeira. Por conseguinte, a luta contra a religião é, indiretamente, contra aquele mundo cujo aroma espiritual é a religião. A miséria religiosa constitui ao mesmo tempo a expressão da miséria real e o protesto contra a miséria real. a religião é o suspiro da criatura oprimida, o ânimo de um mundo sem coração, assim como o espírito de estados de coisas embrutecidos. ela é o ópio do povo. (Marx, 2005,2010, P 145)

De forma alguma Marx desprezava a religião ele via a religião como fruto de uma sociedade em decadência, segundo Marx o humano faz a religião e não a religião faz o humano o nosso pensador em estudo dirá como o capital influenciou a religião, mas para isso devemos entender o que é religião, qual o seu significado, podemos dizer que a religião para Marx expressa as seguintes maneiras, ou seja, como uma expressão as avessas, como se fosse um reflexo invertido de onde se encontra o homem em uma sociedade capitalista, por isso, a um tipo de protesto contra a dor e o sofrimento, um desamparo , isso causa no homem uma barreira para construir na prática uma transformação na sociedade sempre marcada pela propriedade privada do qual se tem a exploração do homem pelo homem, mas a religião põe no homem uma esperança, uma salvação, não nesse mundo mas sim no além, no paraíso, uma ilusão de um outro mundo imaginário, celestial e sem misérias, ou seja, um mundo melhor, perfeito, do qual o homem se vê livre dessa dor insuportável do mundo, dessa vida miserável, essa é uma ilusão para que ele possa suportar a dor do mundo do capital da exploração e desumanização, e para isso ao homem é fornecida a religião, sendo a religião uma explicação não verdadeira mais bem fantasiosa da realidade em que o homem está inserido. O Homem está em uma realidade mistificada, isso leva-o a passividade, o conformismo e a resignação e também o leva a esperança de uma recompensa celestial, Marx diz:

A crítica da religião leva à doutrina de que o homem é o ser supremo para o homem e, conseqüentemente, ao imperativo categórico de derrubar todas as relações, nas quais o homem é um ser humilhado, escravizado, abandonado e desprezível. (Marx, 1957a, p. 385).

Querendo libertar o homem da religião e de suas ilusões religiosas, era necessário primeiramente libertar o homem de seu estilo de vida religiosa, livrando assim o homem das ilusões e trazendo ele para uma realidade em que as coisas estão, no mundo real, para que isso aconteça é preciso combater a causa da religião, que é a estrutura social, política e econômica e capitalista que envolve a sociedade, observa Marx:

Assim, a tarefa da história, depois que o mundo do além da verdade se desvaneceu, consiste em estabelecer a verdade deste mundo. É primeira tarefa da filosofia, que está a serviço da história, desmascarar o auto-estranhamento humano em suas formas não santificadas, depois que ela foi desmascarada na forma sagrada. Com

isto, a crítica do céu se converte na crítica da terra, a crítica da religião na crítica do direito, a crítica da teologia na crítica da política. (Marx, 1957a, p. 379).

Segundo Marx a crítica a religião é a premissa preliminar, ou seja, um pressuposto para toda a crítica, pois para Marx ao criticar a religião também estamos criticando a realidade, de onde ela nasce, de onde ela surgiu, ou seja, a fonte do entontecimento religioso. A religião não é autônoma é existente em si mesma, nela a uma reflexão exterior “supraterrestres” que passam a dominar o homem, é uma reflexão desfigurada, expressão alterada, consciência invertida, pois, Deus fez o homem, e não o homem fez Deus, a religião é criada em um mundo distorcido, onde o estado é o fundador da sociedade civil e não a sociedade civil que é a formadora do estado, do qual o capital se apropria onde o sujeito trabalhador aparece, mas não aparece como sujeito e sim como um dependente do capital, sendo que o capital é dependente do trabalho do sujeito. Acrescenta Marx:

Não é mais nada que determinada relação social entre os próprios homens que aqui, para eles, assume a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas. Por isso, para encontrar uma analogia, temos de nos deslocar à região nebulosa do mundo da religião. Aqui, os produtos do cérebro humano parecem dotados de vida própria, figuras autônomas, que mantêm relações entre si com os homens. Assim no mundo das mercadorias, acontece com os produtos da mão humana. Isso eu chamo de fetichismo, que adere aos produtos de trabalho, tão logo são produzidos como mercadorias, e que, por isso, é inseparável da produção de mercadorias. Esse caráter fetichista do mundo das mercadorias provém [...] do caráter social peculiar do trabalho que produz mercadorias [...]. O reflexo religioso do mundo real somente pode desaparecer, quando as circunstâncias cotidianas da vida prática representarem para os homens relações transparentes e racionais entre si e com a natureza. (1962, p. 86-87, 94)

91

Podemos ver que Marx denominou assim o fenômeno social e psicológico, onde que as mercadorias parecem ter uma vontade independente, Marx quis dizer que a mercadoria perdia a sua relação com o trabalho de construção, onde o trabalho ganha vida própria, Karl Marx extraiu o termo “fetiche” da bíblia, naquela passagem onde Moises sobe ao monte Sinai atrás de Deus, e recebe as tábuas dos dez mandamentos, mas quando Moises volta para seu povo para contar a boa nova, ele nota que o povo havia criado novos ídolos e tinham juntado todo ouro na construção de uma imagem, que simbolizava um bezerro de ouro, transformando essa imagem em um objeto de adoração e o nome dado a essa imagem era fetiche, Marx estava querendo dizer que o homem estava tratando as mercadorias que deixavam de conter seus aspectos úteis e que passava a ter um valor simbólico, quase divino, tornando assim um objeto de adoração, podemos ver o que Marx diz:

O mistério da forma mercadoria consiste, portanto, simplesmente no fato de que ela reflete aos homens as características sociais de seu próprio trabalho como características objetivas dos produtos do trabalho mesmo, como qualidades naturais sociais destas coisas, por isso, também reflete a relação social dos produtores com o trabalho total como uma relação social de objetos, que existe fora deles. Por meio desses quiproquós os produtos do trabalho se tornam mercadorias, coisas sociais, sensíveis e suprassensíveis. [...] É apenas a relação social determinada dos próprios homens, tomada aqui por eles como a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas.” “Já que os produtores somente entram em contato social mediante a troca dos produtos de seu trabalho, também as características especificamente sociais de seus trabalhos privados só aparecem dentro dessa troca. [...] Por isso, aos últimos [aos produtores], as relações sociais entre seus trabalhos privados aparecem como o que elas são, isto é, não como relações imediatamente sociais entre pessoas em seus próprios trabalhos, mas, pelo contrário, como relações reificadas entre as pessoas e relações sociais entre as coisas. (MARX, 1962, p. 86-87).

Chagas avalia:

[...] o religioso que produz Deus, mas não se vê como seu criador, porém, como criatura externa e dominada por Deus. Marx mostra ainda que, nessas condições fetichizadas, os homens enquanto homens são abolidos e se tornam coisas vivas (de ordem mercadológica), enquanto os produtos de seu trabalho, as mercadorias, aparecem como atributos de si mesmas, autonomizadas, dotadas de um poder sobrenatural, ocultando, desse modo, a sua origem, a sua fonte, isto é, o trabalho social que as fundamenta. (CHAGAS, 2017, p. 12).

O homem cria Deus, mas não o vê como seu criador tornando submisso a vontade de algo criado por si mesmo, onde o oculta de si próprio a sua origem, deixando de ser autônomo. A religião não é a base do mundo, mas é a expressão, onde o homem é dividido entre um ser universal que é Deus e o seu próprio ser individual que vive em um mundo real, concreto, um mundo que é fragmentado, indo contra o pensamento de Feuerbach do qual inverteu a ordem da crítica do qual revela o segredo da religião, mas sem revelar o seu segredo material, o seu fundamento é que a sociedade concreta que funciona como uma engrenagem na religião, segundo Marx não é revelando diretamente a religião que revelaremos o seu segredo e sim estudando e analisando as suas raízes sociais, Marx diz:

Feuerbach parte do fato do auto-estranhamento religioso, da duplicação do mundo num mundo religioso imaginário e num mundo real. Seu trabalho consiste em dissolver o mundo religioso em seu fundamento terreno. Ele não vê que, depois de completado esse trabalho, o principal ainda resta por fazer. Mas o fato de que este fundamento se eleve de si mesmo e se fixe nas nuvens como um reino

autônomo, só pode ser explicado pelo autodilaceramento e pela auto-contradição desse fundamento terreno. Este deve, pois, ser primeiramente compreendido em sua contradição e depois revolucionário praticamente, pela eliminação da contradição. Assim, por exemplo, uma vez descoberto que a família terrestre é o segredo da sagrada família, é a primeira que deve ser criticada na teoria e revolucionada na prática. (MARX, 1958, p. 534).

Marx e também Engels enfatizam que as ideias pertencem a uma época, não uma época determinada, ou seja, não se fala da práxis a partir das ideias, se explica as práxis a partir das formações ideológicas através da práxis material, partindo de pressupostos reais da produção da vida como beber, comer, ter habitação, vestir-se, segundo um trecho da obra ideologia alemã Marx analisa:

A produção de ideias, de representações, da consciência, está, de início, diretamente entrelaçada com a atividade material e com o intercâmbio material dos homens, como a linguagem da vida real. O representar, o pensar, o intercâmbio espiritual dos homens, aparecem aqui como emanação direta de seu comportamento material. O mesmo ocorre com a produção espiritual, tal como aparece na linguagem da política, das leis, da moral, da religião, da metafísica, etc de um povo. [...] E se, em toda ideologia, os homens e suas relações aparecem invertidos como numa câmara escura, tal fenômeno decorre de seu processo histórico de vida (MARX e ENGELS, 1999, p. 36; 37).

93

Sendo que as ideias e as representações são produzidas pelos homens como a filosofia, moral e a religião e qualquer outra ideologia elas não são autônomas e independentes, são expressões ideais da matéria do mundo real que tem como matriz a produção e o material da vida social humana. Por isso Marx acreditava que Feuerbach realmente inverteu as ordens pois ele não partia de pressupostos reais, ele ignorou a base social para se criticar a religião não percebendo que ela não é autônoma, atemporal, abstrata, e sim a religião é um produto social e que passa por transformações dentro de seus períodos históricos.

Será necessária grande perspicácia para compreender que as ideias, as concepções e os conceitos dos homens, numa palavra, a sua consciência, mudam com as alterações introduzidas nas suas condições de vida, nas suas relações sociais, na sua existência social? Que demonstra a história das ideias senão que a produção intelectual se transforma com a produção material? (Marx, 1959, p. 480).

Podemos ver que, na citação acima, Karl Marx sugere uma significativa consideração do modo de vida do sujeito, das condições de vida para uma compreensão da realidade do mesmo. Considera-se que essas relações têm muito a ver com o lugar e a cultura do sujeito, pois para compreender as condições de vida temos que ver as suas relações sociais e a história por traz dos homens. Isso porque

as condições de vida mudam com o passar do tempo, e para libertar o homem das suas ilusões religiosas é preciso libertá-lo primeiramente do seu modo de vida, modo de vida esse que o leva a ansiar pela religião, portanto, é preciso mudar o mundo em que o homem vive, um mundo das suas ilusões. Essa abolição da ilusão vivida pelo homem seria uma forma de ele viver a sua felicidade real.

A crítica de Marx à ideia de Bauer

Não só Feuerbach, mas também Bruno Bauer tratam do problema da religião. De todo modo, aqui veremos a teoria de Bruno Bauer e depois vamos ver a crítica de Marx, pois Bauer preza pelo fim da religião e já Marx faz a crítica ao estado, à política, pois não é só uma disputa teológica como diz Bauer, e sim uma questão humano-social, que envolve os modos de vida do homem. Ora, vamos entender o que diz Bauer:

O Estado cristão conhece apenas privilégios. O judeu, neste Estado, possui o privilégio de ser judeu. O Estado cristão, em razão de sua natureza, não pode emancipar o judeu; mas o judeu, em razão de sua essência, não pode ser emancipado. Enquanto o Estado permanecer cristão e o judeu continuar a ser judeu, são igualmente incapazes, aquele de conferir e este de receber a emancipação. (MARX, 1957, p. 347-348).

Podemos ver que Bauer concentra a sua atenção em uma abolição da religião, ou seja, a religião é um fator de segregação humana, impede a formação do bem comum, o estado teológico para Bruno Bauer é menos estado que o estado político, do qual é formado por homens livres em que podem desfrutar de tal liberdade sem o intermédio da religião. Esse sim seria o homem racional, livre, vivendo em um estado laico, antirreligioso. Segundo Chagas:

Tanto os cristãos como os judeus devem superar o preceito teológico, o qual Bauer considera contrário à razão e à natureza humana. Por isso, o Estado teológico é, para ele, menos Estado que o Estado político, profano, já que a presença da religião e de seus critérios na esfera pública impedem a formulação de um bem comum, fundado na comunidade de homens livres, na igualdade de direitos e no desfrute da liberdade. (CHAGAS, 2017, p. 139).

Por isso, segundo Bauer, é preciso que o Judeu abdique ao judaísmo e o Cristão abdique ao Cristianismo e que todos os indivíduos renunciem a religião assim podem ser cidadãos políticos, e, para isso, o homem precisa abolir de vez a religião, pois os religiosos têm privilégios, como uma igreja privilegiada, pois o homem tem que renunciar de vez a religião para que assim ele possa se emancipar politicamente como cidadãos. Ao contrário vemos Karl Marx, que vê que não tem necessidade do indivíduo renuncie a sua religião para desfrutar de sua liberdade dentro do plano político, então veremos o que Marx diz a respeito:

Devido ao fato de não formular a questão a este nível, Bauer cai em contradições. Põe condições que não são fundadas na natureza mesma da emancipação política. [...] Quando Bauer diz aos adversários da emancipação judaica: “O seu erro foi somente supor que o Estado cristão era o único verdadeiro e que não tinha de submeter-se à crítica dirigida ao judaísmo” – vemos o equívoco de Bauer no fato de só submeter à crítica o “Estado cristão”, e não o “Estado como tal”; de não analisar a relação entre emancipação política⁴ e emancipação humana e, portanto, de colocar situações que só se explicam pela confusão, devido às lacunas da crítica, entre emancipação política e emancipação geral da humanidade. (1957b, p. 350-351).

Aqui podemos ver que Marx não parte da mesma ideia de Bauer em relação de emancipar de vez a religião, pois Bauer tem a sua atenção no fim da religião exclusivamente, por esse fato ele faz a sua crítica e pede para que todos os religiosos e ao estado o fim da religião, por ser algo que divide a humanidade, a religião traz separações, afasta as pessoas as dividem em grupos. Bruno Bauer, aponta que é necessário a emancipação, o Judeu ao abdicar do judaísmo ele conseguiu a sua emancipação política. Ao contrário do pensamento de Bauer, Marx não busca a base da imperfeição do estado na religião e sim no próprio estado político, para Marx parte-se da emancipação política⁴ e humana. O filósofo Karl Marx se preocupa com essa condição da emancipação política dos judeus da Alemanha, pois o próprio Bauer condena o egoísmo povo judeu do qual deseja uma emancipação especial pois os judeus segundo Bauer deveria trabalhar pela emancipação da humanidade, e o erro de Bauer segundo Marx sublinha é que o único estado verdadeiro é o estado cristão, onde segundo Marx a uma confusão pelo fato de Bauer não falar sobre a emancipação geral da humanidade e sim de um determinado povo, Bauer fala mais da emancipação do povo judeu e fala não com muita ênfase na emancipação do povo cristão, para Marx isso não faz sentido.

95

Considerações finais

Portanto vimos que para o pensador Karl Marx a religião é uma idolatria, um ópio do qual enganava a mente das pessoas, faz as pessoas viverem em um mundo fictício e o homem tem que se libertar dessa vida de ilusão, segundo o nosso pensador o humano faz a religião e não a religião faz o humano, o mundo é do humano, o mundo do estado, é o mundo da sociedade, sendo que é a sociedade que produz a religião e não ao contrário, e o estado é o humano, o estado produtor da religião, e podemos ver o quando as pessoas nos dias de hoje tem dependência da religião, onde pessoas rejeitadas pela sociedade veem na religião uma forma de ancoragem, a

⁴ A emancipação política do judeu, do cristão – do homem religioso em geral – é a emancipação do Estado em relação ao judaísmo, ao cristianismo e à religião em geral [...]. A emancipação política da religião não é a emancipação integral, sem contradições, da religião, porque a emancipação política não constitui a forma plena livre de contradições, da emancipação humana (MARX, 1964, p. 42).

religião é um fruto de uma sociedade em declínio do qual a classe dominante se apropria da mente das pessoas através da mão de obra do trabalhador, sendo que o homem trabalharia sem um salário digno e seria recompensado no céu, assim a classe dominante usou dessa forma para ter o controle sobre os trabalhadores, a religião segundo Marx é um conceito de alienação, não adianta atacar a religião diretamente se o mundo e o sistema continuar o mesmo, a religião tem que ser eliminada como uma felicidade ilusória a religião deixa as pessoas entorpecidas e não conseguem perceber que é o mundo em que elas vivem que está doente e isso impede que a luta de classes aconteça pois segundo Marx quando mais o homem põe em Deus, menos o homem conserva em si mesmo a religião é fruto de uma sociedade oprimida e sofredora.

Karl Marx de forma alguma era um perseguidor e queria o fim da religião o oposto do pensamento de Bruno Bauer do qual se concentrava na abolição da religião, de acordo com Bauer a religião é um fator de segregação humana do qual impede a formação do bem comum, Bauer pede o fim da religião, a emancipação humana, que é o oposto do pensamento de Marx que busca a imperfeição do estado na religião e sim no próprio estado político. Portanto podemos ver a importância do pensamento de Marx na questão da religião do qual ele diz que ela é o ópio do povo, ele também usa a religião para pensar a política, economia e questões sociais, valores e a própria filosofia, do qual a religião é um produto humano e a religião é sim um sintoma do capitalismo, feudalismo e também do escravismo. Este ópio ao invés de nos libertar nos aprisionam de uma forma relativamente confortável neste mesmo mundo que nos domina e nos explora, devemos segundo Marx olhar com respeito para o sentimento religioso pois historicamente revela a dor e a angústia do nosso tempo do qual é preciso transformar, superar esse sentimento, a religião gera todo esse sofrimento humano, e não é somente a religião o nosso ponto de transformação, e sim uma estrutura geral que esta no tempo presente e se chama capitalismo.

Podemos ver a importância de se estudar o tema religião, vemos que através da história a religião influenciou guerras, perseguições e muitas atrocidades, como no período da idade média onde ocorreu a santa inquisição, onde a figura de um Deus que castiga aqueles que não seguem o seu caminho proposto pelos homens religiosos que o criaram esse Deus que puni são castigados e muitas das vezes mortos, podemos analisar os sistemas religiosos dos dias de hoje e nos perguntar, será que esta diferente da crítica que Marx fez?

Referências

CHAGAS, E. F. "The critique of the religion as critique of the social reality in Karl Marx's thought". In: *Trans/formação*, Marília, v. 40, n. 4, p. 133-154, out./dez., 2017.

KORSCH, K. *Marxismo e filosofia*. Porto: Afrontamento, 1977.

_____. Thesen über Feuerbach. In: MARX, K.; ENGELS, F. *Werke* (MEGA). Berlin: Dietz,

1958. V. 3.

_____. *Das Kapital*. In: MARX, K.; ENGELS, F. *Werke* (MEGA). Berlin: Dietz, 1962.

MARX, K. e ENGELS, F. *A ideologia alemã*. Hucitec. São Paulo: 1999, p. 36-37.

MARX, K. *Crítica da filosofia do direito de Hegel, 1843* / Karl Marx ; tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus ; [supervisão e notas Marcelo Backes]. [2. ed revista]. - São Paulo: Boitempo, 2010 MARXISMO21.

_____. *A burguesia e a contra revolução*. São Paulo: Ensaio, 1987.

_____. *A questão judaica*. São Paulo: Maraes, 1980.

_____. *A revolução antes da revolução*. São Paulo: Expressão Popular, [1871] 2008.

_____. *Cartas sobre El Capital*. Barcelona: Laia, 1974

_____. *Contribuição à crítica da economia política*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2005.

_____. *Trabalho assalariado e capital*. 4. ed. São Paulo, Global, 1987.

_____. *A questão judaica*. In.: *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Lisboa, Portugal: Edições 70, 1964, p. 35-73.

_____. *Formações econômicas pré-capitalistas*. 4. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.

Submissão: 21. 05. 2022 / Aceite: 24. 06. 2022

A periculosidade da filosofia

The dangerousness of philosophy

FELIZ LUIZ¹

Resumo: O artigo intenta defender uma certa visão de filosofia compreendida tanto como estratégia histórica, a partir de certos trabalhos de Foucault, como uma filosofia eminentemente voltada à prática política, de modo a estar vinculada com os destinos do Brasil e do mundo. Para tanto, busca-se recuperar os trabalhos de Heidegger sobre o conceito de filosofia, e, mesclando-os com aqueles de Aristóteles, chegar às determinações concernentes às origens da filosofia, colocando-o em perspectiva relativamente às formas pristinas de se fazer filosofia. Posteriormente, fazendo um salto temporal, tentamos nos desfazer de uma visão de irracionalismo tal qual apregoadado por Lukács, para defender a racionalidade do governo brasileiro no que tange aos seus métodos. Por fim, defende-se uma visão de filosofia enquanto prática política, tal qual já exposto.

Palavras-chave: Estratégia. Foucault. Loparic. Prática política. Brasil

Abstract: The paper intends to defend a vision of the philosophy understood as a historical strategy, concept extracted from some works of Foucault, as a philosophy eminently turned to the political practice, connected with the Brazilian and Earthling fate. For that, we strive to recuperate the works of Heidegger on the concept of philosophy, and, mingling them with those of Aristotle, to arrive into the determinations concerning the origins of philosophy, putting it in relation with the pristine ways of philosophy making. After that, in a temporal jump, we strive to free ourselves from a vision of the irrationalism as proclaimed by Lukács, to defend the rationality of the Brazilian government in its methods. At the end, we defend a vision of philosophy as a political practice, as we already said.

Keywords: Strategy. Foucault. Loparic. Political Practice. Brazil

Introdução: Filosofia e prática

Martin Heidegger é um dos filósofos mais polêmicos; por isso mesmo sua obra segue instigando reflexões. Suas ligações com o nazismo, e o fato de boa parte da extrema-direita reivindicar seus escritos, como mostra Farias (2017), deve nos colocar em alerta sobre o corolário de seu pensamento. Toda filosofia é, diz Lukács (1959), situada, e os escritos dos filósofos não são inocentes, mera especulação, como aquela anedota de Tales caindo no poço, que Esopo narra tão vivamente, demonstra. Há outra anedota sobre Tales, que aponta que o primeiro dos filósofos ganhou muito dinheiro quando indagado para que servia suas *historie*, "investigações", mostrando destarte as ligações que o pensamento filosófico

¹ Bacharel (2018), Mestre (2021) e Licenciado (2022) em Filosofia pela Faculdade de Filosofia e Ciências da UNESP, campus Marília, foi bolsista PIBIC-CNPq no período 2008-2010, tendo atuado principalmente nos seguintes temas: História da Filosofia (em torno de Michel Foucault) Filosofia Política, Psiquiatria e Psicanálise. Posteriormente, dedicou-se a pesquisar as relações entre o pensamento libertário e o pós-estruturalismo francês. E-mail: gumapoldo51@yahoo.com.br

entretém com a prática muito concreta. Assim, nos precavámos diante de escritos aparentemente indenes.

Heidegger dá uma pista metafilosófica sobre como determinar o que é a filosofia, o que, para ele, passa pela senda genealógica que o nome determina. Todos os que fazem profissão de fé filosófica conhecem bem a história: da união dos vocábulos gregos *philein* e *sophos* surgiu o nome *philosophía*, introduzido pelos pitagóricos, enquanto Heráclito teria sido o primeiro a falar de um *aner philosophos* (HEIDEGGER, 1957). O contexto do pitagorismo expressa bem como a filosofia era pensada como atividade essencialmente prática, posto que os pitagóricos, antes de serem uma corrente filosófica, eram uma seita mística, com uma dietética própria, bem como possuindo crenças idiossincráticas. A filosofia era entendida como parte desta ascese, no sentido grego que o termo *askesis* guarda, isto é, exercícios.

A pista de Heidegger indica que, tendo surgido entre os gregos, a filosofia seria grega e guardaria uma relação ontológica com a história do Ocidente, desvelando, na clareira do ser, um destino. Como se vê esta posição historicista exclui outras formas de pensamento do rol da filosofia, formas estas extremamente elaboradas, como as produções chinesas e indianas, tais quais Confúcio e Mo Ti, do lado chinês (YIH-CHUNG, 1961) e Kautilya, pensador indiano (LIZAR, 2015), dentre outras, como mostra Tempels, já por nós analisado alhures. Reflexões recentes de nossa lavra debatem se a filosofia não guardaria relações com uma civilização, sendo assim mais diligente nomear as diferentes produções segundo suas próprias tradições, não diluindo a diversidade humana em uma razão supostamente universal, de modo a preservar o fundo democrático desta pluralidade. Questão em aberto, não nos aventuraremos por ela. Basta mostrar, como fez Toynbee (1960) as ligações que a filosofia mantinha com a civilização helênica, fruto mais duradouro desta, e como com a chegada das religiões orientais outra civilização surgiu, portando ideias novas. Mas, diz Toynbee, foi a religião oriental que foi se adequar à filosofia, não o contrário.

À senda heideggeriana, de que é necessário seguir o nome para se descobrir o que é filosofia, se pode acrescentar outras três pistas, dadas desta vez por Aristóteles. Na *Metafísica* o Estagirita aponta que a filosofia é fruto do maravilhamento (*thaumazdein*); que ela surgiu primeiramente nas sociedades onde as ciências da utilidade já estavam constituídas; e que ela é fruto do ócio. A primeira diz respeito a um *pathos*, certa disposição de espírito que algumas pessoas sentem diante do ser, de onde se sintam maravilhadas; muitas vezes o termo *thaumazdein* foi traduzido como "espanto", mas a raiz do verbo é clara; Heródoto chama, por exemplo, as pirâmides do Egito de *thaumata*, "maravilhas"; espanto parece passar uma ideia negativa, como quando se toma um susto, mas o que o verbo quer dizer é uma ideia positiva de espanto, razão pela qual o vertemos como maravilhamento. As duas outras pistas nos mostram que a filosofia surgiu de uma sociedade de classes

onde alguns, pautados no trabalho escravo, o qual, para Aristóteles, era natural, podiam gozar do ócio e se dedicar às atividades especulativas.

Podemos inferir, pois, que os caminhos indicados por Heidegger nos conduzem a certas determinações da filosofia: um exercício, surgido do maravilhamento com o ser, em uma sociedade de classes, sustentada pelo trabalho escravo, que visava, como aponta Aristóteles, apreender o ser ele mesmo. A estas determinações, poderíamos acrescentar outras. Por exemplo, a filosofia, ou ao menos a tradição filosófica grega, como toda a literatura aponta, surgiu nas colônias da Jônia. A explicação geralmente fornecida é que, nas colônias a religião e os mitos, formas mais tradicionais de explicação do mundo, encontravam-se enfraquecidas. Além disso, como as metrópoles eram dominadas por ricos senhores de terra, estes se opunham às inovações, enquanto que em muitas das colônias, surgidas exatamente devido à concentração de terra nas metrópoles, havia uma classe de comerciantes, que alguns querem chamar de burguesia, que incentivavam novas formas de investigação do mundo. Talvez, o próprio fato de serem colônias acossadas pelo perigo persa tenha incentivado a busca de novas soluções. Também o contato com outras civilizações e suas formas de explicação do mundo pode ser um fato. Há ainda um caráter étnico, posto que se tratava de colônias sobretudo jônias, um dos povos formadores dos gregos (PRATES E SILVA, 1992; VERNANT, 1962).

Assim, teríamos mais uma determinação: a filosofia seria própria daqueles descontentes com as tradições do mundo grego até então, notadamente a posse da terra nas mãos de poucas famílias de latifundiários e os mitos, que sustentavam esta sociedade. Em seu estudo sobre Heráclito, Berge (1969) nos informa que a própria ideia de *logos*, introduzida por Heráclito, um dos primeiros filósofos, daria mostras desta indisposição frente aos mitos. Como se sabe, *logos* guarda a mesma raiz que *legein*, “dizer”, “falar”, mas também “recolher”. A língua grega possui uma característica especial, que é o aspecto; por meio dela se mostra se um verbo é indica uma ação contínua ou uma tal que ocorreu uma só vez; caso a ação ocorra uma única vez, se utiliza o aoristo, uma modalidade do aspecto. O aoristo de *legein* é *eipein*. Berge, e também Chantraine (1968), apontam as relações entre *eipein* e o *epos*, a linguagem da épica, a qual, como se sabe, foi a *paideia* dos gregos clássicos, através de Homero, que descreve o passado dos helenos, e de Hesíodo, que sistematiza a mitologia. Ambos os poetas nos dão indicações de como organizar a sociedade, de como se deve seguir a lei (*Themis*). Heráclito critica abertamente os poetas, e propõe uma nova explicação do mundo, como também o fizeram todos os filósofos anteriores e posteriores.

Neste ínterim, salienta-se Platão, que criou uma das propostas mais conhecidas sobre como organizar a sociedade. Em Platão, como em outros filósofos, a nova organização da sociedade, fundada nos poderes da razão, pautava-se em uma *paideia*, que redundava em uma ética e em uma política. As filosofias antigas

baseavam-se em uma lógica, que, por sua vez, dava origem a uma filosofia da natureza, de onde se extraía uma ética, logo, uma política. Ou seja, o pensamento filosófico entretinha vivas relações com a prática política; nada de astrólogos caindo no poço; muito ao contrário, reformadores sociais e pregadores buscando engendrar uma nova sociedade.

O conceito filosófico de estratégia

Durante uma discussão, uma interlocutora de Foucault, C. Millot, comentando o então recém-saído do prelo *Histoire de la sexualité I*, aponta que, neste livro Foucault indica a existência de uma estratégia sem sujeito (*stratégie sans sujet*) no que tange à sexualidade (FOUCAULT, 1994, pp. 298-329). De que se trata? O conceito é válido? Foucault realmente formulou um pensamento nestes termos?

O conceito de estratégia não costuma ser especialmente ligado a Foucault; outras noções, como biopolítica, parecem ser mais comentadas e entendidas como notadamente foucaultianas. Para que tenhamos uma ideia, Castro (CASTRO, 2016, pp. 151-152) em seu inventário do instrumental analítico foucaultiano, reserva meia página para o conceito de estratégia, distinguindo alguns usos deste. Para ele, em Foucault encontramos três diferentes aplicações do conceito de estratégia: o primeiro seria relativo à racionalidade utilizada para se atingir determinados fins; o segundo seria relativo aos movimentos empregados por um jogador em dado jogo; por fim, indicaria as formas através das quais nós impedimos o inimigo de se valer de instrumentos de combate, o que seria a garantia de nossa própria vitória.

A nosso ver, se assim fosse, talvez não devêssemos procurar em Foucault uma teoria da estratégia, visto que outros autores, contemporâneos do próprio Foucault, como Liddel Hart (1961) e Beaufre (2004), nos fornecem sólidos apontamentos sobre o que é a estratégia. Mas a pista de Millot é forte, exigindo investigação para sabermos se sua ideia é aplicável e válida, indicando assim outra noção de estratégia no pensamento de Foucault, uma estratégia sem sujeito.

Caso analisemos os principais livros genealógicos de Foucault, como *Surveiller et punir* e a própria *Histoire de la sexualité*, encontramos certas ideias sobre a formação das sociedades contemporâneas, notadamente a francesa, mas que podem ser ampliadas para todo o Ocidente, por extensão para o Brasil também, dada a influência que a Europa teve e tem na formulação política do país, ex-colônia jurídica, como se sabe. Em *Surveillance et punir* Foucault mostra como certa forma de punição de crimes, a prisão, foi aos poucos, durante o século XIX se instaurando como a punição por excelência, e a correlata constituição de certos sujeitos, os carcerários, no mesmo movimento. Da mesma forma, na *Histoire de la sexualité* trata-se de expor como, no seio de uma biopolítica crescente, a sexualidade foi enquadrada, visando criar determinados tipos de sujeito. Estas pesquisas de Foucault foram consideradas parte de uma ontologia do presente, onde, por herança

do pensamento crítico kantiano, nos indagamos o que estamos fazendo de nós mesmos, ou seja, qual nosso devir. Millot vê nestas posições de Foucault uma estratégia sem sujeito.

É de conhecimento público que Foucault não expôs longamente as bases do método que o sustentava quando destas produções. É também sabido que ele evitava este método posto considerar que uma teoria totalitária conduz a uma sociedade totalitária. Contudo, somos filósofos, trabalhamos com teses abstratas, de modo que buscaremos generalizar as posições de Foucault para proposições mais universais, a fim de tentar mostrar como este conceito marginal em sua obra, *stratégie sans sujet*, que, afinal de contas, nem mesmo foi formulado por ele, pode servir para entender suas posições.

Foucault publicou, no começo da década de 70, um pequeno texto onde ele comenta a genealogia (FOUCAULT, 2001, p. 1004). Neste texto, ele nos apresenta uma sistematização do pensamento de Nietzsche e certas posições que podemos considerar ontológicas. Por exemplo, que o mundo se resolve em conflitos, que não há nem teleologia nem fundamento na história. Para ele, a compreensão dos fatos históricos se resolve em um duplo movimento, a análise de sua emergência e de sua proveniência. Diante destas posições, podemos abstrair. O mundo é constituído de conflitos entre diferentes forças. É no clarão destes conflitos que as coisas emergem, guardando sua origem erística. Quer dizer, as coisas estão em permanente correlação de forças. É a correlação que determina seu caráter. Enquanto correlação, as coisas estão em uma posição tática; como esta correlação há de definir seu devir, guarda características estratégicas, visto que a estratégia é certa relação entre meios e fins. Como não há uma mente por trás dos conflitos, determinando quem perde e quem ganha, à moda do gênio maligno cartesiano (digamos, um gênio estrategista), podemos falar que se trata de uma estratégia sem sujeito. Contudo, como o termo “estratégia sem sujeito” dá a entender que não há sujeitos envolvidos, quando os há, podemos propor outro nome mais palatável, como *estratégia histórica*.

Nesse sentido, a biopolítica seria uma estratégia histórica, como também a constituição do mundo carcerário, o internamento dos loucos, etc. Viveríamos em permanente conflito, lutando para que nossas posições se sobreponham às do adversário e, assim, possamos plasmar outra sociedade. Como para Foucault nem mesmo o sujeito é natural, mas social, estamos tratando também da constituição de sujeitos. A estratégia, desta forma, abandona a prancheta dos generais para se tornar conceito filosófico de primeira grandeza, definindo assim, o que somos, nos marcos de uma ontologia do presente.

Determinar o futuro, deste modo, passa por dois movimentos: primeiro, conceber uma tática que nos permita intervir no presente, plasmando sujeitos e alterando as plagas do real; e, de outro modo, definindo uma estratégia, que condiga com esta tática, de modo que em sua interação dinâmica, o mundo novo possa

surgir. Abandonamos, pois, uma visão teleológica da história, segundo a qual nossos objetivos já estariam dados desde sempre, para adotar uma visão estratégica: o futuro será o que fizermos dele desde já.

A filosofia como estratégia

Se o destino está em aberto; se ele há de devir o que a correlação de forças determinar; enfim, se somos senhores de nosso futuro em um marco conflitivo, qual o papel da filosofia nesse ínterim? Vimos que, em seus primórdios, a filosofia se opôs a uma sociedade governada pelos mitos, quer dizer, pela religião tradicional grega, em benefício de uma outra sociedade, governada pela razão (o *logos*). A própria filologia nos esclarece. A lei, em Hesíodo, é pensada enquanto *Themis*, uma divindade. Já para a filosofia será pensada em termos de *nomos*, termo que guarda relação com o verbo *nemein*, pastar, e primitivamente se ligava à repartição de terras (PRATES E SILVA, 1992). Não que o mito não seja racional; mas ele apela para verdades reveladas, dota o mundo de vontade e antropomorfiza os deuses. É o contrário de buscar explicar um mundo segundo um *logos*, quer dizer, uma proporção, uma racionalidade. Afinal, os raios são um caso meteorológico ou divino? A filosofia desencadeou um processo de explicação do mundo, de busca de seu *logos*.

Assim agindo, a filosofia intentava formar determinado tipo de sujeitos. Segundo Aristóteles, é na vida contemplativa que se pode encontrar a mais alta felicidade, mesmo aquilo que distingue o humano do meramente animal (ARISTÓTELES, 1094a-1081b). Eram seres humanos aptos à liberdade, às escolhas racionais, pautados nas evidências, que a filosofia intentava. Mesmo quando ela se imiscuiu profundamente com a religião oriental, em Alexandria, dando origem ao que viria ser a filosofia medieval, misturando filosofia e teologia, a religião quis se provar racional, transformando, com Fílon, o *logos* do *kosmos* em *logos* divino.

Se a filosofia surgiu em um mundo regrado pela religião e apontou para outro, regrado pela razão, não podemos, pois, entender a filosofia como uma estratégia histórica? Na verdade, talvez, como metaestratégia na medida em que de suas produções se originaram as ciências, estas sim estratégias, que, desde meados da Revolução Industrial, vem sobremaneira alterando o globo e melhorando significativamente o nível de vida das populações mundo afora. Não queremos dizer que a filosofia seja o motor da história, longe disso; mas que ela cumpriu seu papel na defesa da razão, no desenvolvimento desta e na aplicação dos princípios descobertos pela ciência no processo produtivo - isto é inequívoco. Sem contar o fato de que o regime político sobre o qual boa parte do mundo vive, a democracia liberal, ter se originado da produção teórica de determinados sujeitos, os filósofos, assim como seus alicerces jurídicos. A filosofia seria uma metaestratégia, na medida

em que comporta múltiplas, como o anarquismo, o comunismo e, gostemos ou não, o fascismo.

A periculosidade da filosofia

O título deste texto homenageia o livro de Loparic (1990) sobre Heidegger, onde o renomado filósofo brasileiro avalia o pensador alemão à luz do primeiro livro de Farias sobre o teutônico, que mostrava os profundos vínculos deste com o nazismo. Em seu livro, Loparic defendia Heidegger, afirmando que a filosofia se torna perigosa a partir do momento em que suas posições são absolutizadas, eliminando o espaço ao contraditório.

Há pensadores progressistas, pensadores reacionários, conservadores, etc. Alguns se fiam em teses reveladas, outros em textos sagrados, outros ainda na ciência. Lukács (1959), em seu estudo sobre o irracionalismo, chega a defender que haveria um movimento de negação da razão da filosofia contemporânea, razão esta que teria atingido seu ápice com o materialismo histórico dialético, herdeiro dileto da filosofia hegeliana. Um dos traços deste irracionalismo que Lukács aborda seria a defesa, por exemplo, da intuição como mecanismo privilegiado do conhecimento, traço este difundido pela filosofia contemporânea. Outra característica do irracionalismo, esta mais importante, seria defender posições retrógradas diante das crises sociais, ao invés de defender os avanços, que Lukács entende serem o socialismo.

As questões permitem múltiplas respostas, seja no campo das ciências naturais, mais ainda no campo das ciências humanas, que lida não só com o *logos* do mundo, mas com a liberdade de ação e seu corolário, o interesse. Ligada a interesses variados, a filosofia oscila, dentro de um mesmo marco histórico, defendendo posições múltiplas, mesmo quando postula, racionalmente, que nos pautemos na intuição irracional, como aponta Lukács; ou seja, a defesa de uma tese filosófica implica já a utilização da razão; como falar em irracionalismo nestes marcos?

Malgrado isto, hoje, no Brasil, ao mesmo tempo que o governo de extrema-direita ataca a filosofia, seus defensores se fiam nas produções de um autoproclamado filósofo — com razão, ou não. Não à toa; para a massa de trabalhadores brasileiros, nada de filosofia na escola, este exercício de pensamento crítico, mas religião e verdades reveladas; para aqueles que puderem pagar, cursos de filosofia no exterior. É porque os interesses que o governo vem defendendo são nefastos à maioria da população, ao popugnar uma lógica econômico-social que somente agrava as mazelas brasileiras e não nos conduzem à solução dos problemas históricos que enfrentamos enquanto país latino-americano outrora escravagista. Mas não se trata de irracionalismo; ao contrário, há um uso primoroso e bem pensado das técnicas de comunicação mais modernas. No campo econômico, o governo está de acordo com a última moda da ciência econômica. Se atacam a

filosofia, é porque se apoiam em um pensamento que acredita que, por meio da liberdade econômica aos grandes capitais, a sociedade progride. Foucault analisou o neoliberalismo, mostrando como sua lógica é replicável até mesmo em análises sociais, de modo que o neoliberalismo aponta para uma sociedade de outro tipo, onde capital já seria capital humano, e a propriedade privada, erigida em fundamento sacrossanto, seria o centro da nova sociedade. Trata-se de uma filosofia agindo, o liberalismo radical, a serviço de grandes interesses, e fundado em uma ciência que se pretende a única no campo da economia, a ortodoxia. Se o governo atrita com os cientistas é pela sua concepção da inserção do Brasil na divisão internacional do trabalho enquanto produtor de bens primários, não de ciência, que não seria a vantagem comparativa do Brasil.

A filosofia é perigosa porque ela forma sujeitos, que agirão na sociedade segundo seus próprios interesses, os quais a filosofia ela mesma ajuda a plasmar. Em um tempo marcado pelo cristianismo, defensor da radical igualdade dos homens, da Revolução Francesa, propagadora desta igualdade, e das Revoluções Russa, que tenta aplicar este valor, não seria o caso dos interesses do sujeito serem guiados por estes princípios? Não seria porque boa parte da filosofia contemporânea orientou-se para a afirmação nodal da igualdade e do exercício crítico da razão, que afirma que os homens são iguais, de modo a que não privilegie nenhum interesse acima do bem público; enfim, não seriam estes os valores que fazem com que a filosofia no Brasil seja perseguida, em um país o interesse público é constantemente apequenado em benefício das negociatas secretas, dos interesses ocultos e dos *slogans* televisivos? Assim, os defensores dos interesses escusos se apoiam em valores tradicionais da população, fruto de um sistema de ensino debilitado, para defender posições que prejudicam esta mesma população, ao mesmo tempo em que se colocam como apóstolos dos valores os quais, na prática, são negados. A radical contradição desta postura não deve espantar; no Brasil, ela é a regra, fruto do próprio jogo político, onde interesses particulares tentam se vender como públicos.

Organizar o contrataque é tarefa da filosofia, na medida em que, a partir dos valores que a própria filosofia ajudou a construir, como a igualdade entre os homens, e da defesa do exercício crítico da razão e do bem comum, possamos amearhar um exército, cuja estratégia é a consecução daquela vertente da filosofia que, após séculos — e com dissidências é claro —, concluiu que os homens são iguais e merecem possuir os mesmos direitos e deveres, o que implica uma radicalização da democracia, e uma democracia que não seja somente política, mas econômica. Por ter se orientado à defesa destes valores é que a filosofia se tornou perigosa.

Referências

ARISTOTELIS. *Ethica Nicomachea*. Great Britain: Oxford University Press, 1962.

- BEAUFRE, A. *Introdução à estratégia*. Lisboa: Silabo, 2004.
- BERGE, D. *O logos heraclítico: introdução à leitura dos fragmentos*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro/MEC, 1969.
- CASTRO, E. *Vocabulário Foucault*. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.
- CHANTRAINE, P. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*. Paris: Klincksieck, 1968.
- FARIAS, V. *Heidegger e sua Herança*. São Paulo: É Realizações, 2017.
- FOUCAULT, M. *Histoire de la sexualité - la volonté de savoir*. Paris: Gallimard, 1976.
- _____. *Dits et écrits I 1954-1975 v. I*. Paris: Gallimard, 2001.
- _____. *Surveiller et punir: naissance de la prison*. Paris: Gallimard, 2011 .
- HART, B. L. *Strategy*. New York: Meridian Book, 1991.
- HEIDEGGER, M. *Qu'est-ce que ce la philosophie?* Paris: Gallimard, 1957.
- LIZAR, A. *De Kautilya: o Arthashastra, a ciência da política*. Rio de Janeiro: s.e., 2015.
- LOPÁRIC, Z. *Heidegger réu – um ensaio sobre a periculosidade da filosofia*. Campinas, SP: Papirus, 1990.
- LUKÁCS, G. *El asalto a la razón*. México: Fondo de Cultura Económica, 1959.
- PRATES E SILVA, R. C. B. *A justiça cósmica (um estudo sobre Anaximandro de Mileto)*. Tese de Livre-docência, Araraquara: FCL-UNESP, 1992
- TOYNBEE, A. *The world and the West*. London: Oxford University Press, 1952.
- _____. *Helenismo — história de uma civilização*. RJ: Zahar Editores, 1960.
- VERNANT, J.-P. *Les origines de la pensée grecque*. Paris: PUF, 1962.
- YIH-CHUNG, C. *La philosophie chinoise*. Paris: PUF, 1961.

Do corpo mecânico cartesiano ao corpo próprio merleau-pontyano

From the Cartesian mechanical body to the Merleau-Pontyan own body

MONICA CHIODI¹

Resumo: O artigo se debruça sobre o tema do corpo mecânico cartesiano como pano de fundo da crítica fenomenológica operada por Merleau-Ponty acerca do corpo próprio. Como a noção de corpo mecanicista limita a dimensão existencial do sujeito composto por um conjunto de funções biológicas, psicológicas e físico-químicas, Merleau-Ponty descreve que o corpo não é um objeto ou uma máquina regida por leis mecânicas, mas, um conjunto de funções interligadas que possibilitam a vivência e a experiência do sujeito no mundo por meio das relações corpóreas que estabelece com o mundo a sua volta. É o sentido e alcance dessa formulação que pretendemos mensurar aqui.

Palavras-chave: Merleau-Ponty. Corpo próprio. Descartes. Corpo máquina. Mecanicismo.

Abstract: The article focuses on the theme of the Cartesian mechanical body as a background to the phenomenological critique carried out by Merleau-Ponty about the body itself. As the notion of a mechanistic body limits the existential dimension of the subject composed of a set of biological, psychological and physicochemical functions, Merleau-Ponty describes that the body is not an object or a machine governed by mechanical laws, but a set of interconnected functions that enable the subject's living and experience in the world through the bodily relationships he establishes with the world around him. It is the meaning and scope of this formulation that we intend to measure here.

Keywords: Merleau-Ponty. Own body. Descartes. Machine body. Mechanism.

Introdução

Do corpo mecânico cartesiano ao corpo próprio merleau-pontyano é o tema do presente artigo. Para explicar o corpo, René Descartes utiliza-se do mecanicismo, ou seja, para ele o corpo é uma substância extensa – substância na concepção cartesiana é aquilo que depende de si mesma. Desse modo, a fisiologia corpórea é explicada através de movimentos mecânicos análogos a uma máquina ou a um autônomo qualquer que desempenha funções de acordo com a disposição das peças. Assim, ele constrói uma linha de raciocínio mecânico na qual o corpo é comparado a um relógio. Nessa comparação, não existem outros conceitos responsáveis pela movimentação e sustentação do corpo, além dos mecânicos. Na visão fenomenológica de Merleau-Ponty, o corpo máquina cartesiano é alvo de críticas, uma vez que, para ele, o corpo é um fenômeno do sujeito no mundo e por este motivo não pode ser considerado exclusivamente um objeto ou um autômato.

Nesse sentido, a problemática deste trabalho constitui-se em compreender como a noção de corpo mecanicista limita a dimensão existencial do sujeito composto por um conjunto de funções biológicas, psicológicas e físico-químicas. Em Merleau-Ponty, o sujeito não é apenas um conjunto de peças arranjadas de maneira a produzir

¹ Graduada, Licenciada em Pedagogia e em Filosofia pela UNIOESTE. Professora do Ensino Fundamental, em Toledo, PR. E-mail: monica_kiodi@hotmail.com

movimentos, como é em Descartes; dessa maneira, o conceito merleau-pontyano de sujeito não se limita aos movimentos mecânicos, mas reage de acordo com todas as funções que o constituem: pensamentos, sentimentos, funções vitais, etc.

Assim, o objetivo desta pesquisa é analisar criticamente as contribuições da nova concepção de corpo apresentada por Merleau-Ponty na relação do sujeito com o conhecimento. Para Descartes, o corpo não é capaz de fornecer bases seguras para um conhecimento verdadeiro – para ele conhecimento verdadeiro é tudo o que se apresenta claro e distintamente. Desse modo, no pensamento cartesiano, o corpo é ilusório e passível de enganar-se através dos sentidos, diferente do *cogito*, que é racional e, portanto, capaz de produzir o conhecimento verdadeiro independente do corpo. A nova concepção merleau-pontyana acerca do corpo ou do corpo próprio propõe que é através do corpo no mundo que o sujeito experimenta e vivencia sua existência e, dessa maneira, por meio das relações com o outro e com o meio, o conhecimento ocorre. Pode-se dizer que o corpo é o meio que possibilita o saber ao sujeito.

Para isso, o texto está dividido em dois subtítulos, sendo o *primeiro O corpo mecânico cartesiano*, em que se apresenta a definição de corpo mecânico em Descartes, destacando a dualidade substancial de corpo e alma, na qual o corpo é definido como *res extensa* – substância extensa e a alma *res cogitans* – pura substância pensante. Para o filósofo, o corpo e a alma são substâncias distintas que misteriosamente ocupam o mesmo sujeito, mas o *cogito* é racional enquanto o corpo é corruptível. É a partir do *cogito* que Descartes elabora a teoria da representação ou correspondência, na qual o espírito é capaz de identificar o conhecimento verdadeiro, negando o auxílio do corpo.

O segundo, *O corpo próprio em Merleau-Ponty* apresenta o conceito fenomenológico acerca da corporeidade e as críticas feitas à noção cartesiana de homem máquina. Trata-se, portanto, de descrever que o corpo humano não é um objeto ou apenas um autômato, mas um fenômeno ou ser no mundo que se expressa na vivência autêntica da existência do sujeito.

A noção cartesiana de corpo

Descartes conceitua, em linhas gerais, o corpo sob princípios explicativos mecânicos, quer dizer, toda a explicação corpórea é mecanicista (partes com funções específicas que se ligam a outras partes). Desse modo, nas *Meditações Metafísicas*, mais especificamente na *Segunda Meditação* (DESCARTES, 2004, p. 35), ele aponta a dualidade substancial entre corpo e alma, no qual a alma indivisível corresponde à *coisa pensante*, que se apresenta pelos modos de ser: querer, julgar, duvidar, sentir. Já o corpo é sempre divisível; este tem extensão e se apresenta pelos seguintes modos: formatos, tamanho, movimento e repouso. O corpo humano é, pois, uma substância constituída por acidentes, enquanto que a alma não segue a mesma configuração sendo, pois, uma substância imaterial (DESCARTES, 2004, p. 39). Assim, o modo

metafísico de Descartes definir o corpo e a alma como substâncias distintas reconhece, de direito, uma união. Descartes define o homem a partir dessa unidade, desse elo substancial, como ele próprio ratifica na Sexta Meditação ao dizer, por exemplo, que a alma está no corpo da mesma forma que o piloto em sua nave. Isso significa que o dualismo psicofísico ainda permanece uma vez que é o espírito que dirige ou governa o corpo.

A alma representa a parte racional e o corpo, a parte corruptível. No decorrer das *Meditações*, Descartes constrói uma teoria do conhecimento, ou seja, ele concebe a ideia de que o conhecimento produzido absolutamente pelo espírito é mais fácil e evidente do que o do corpo. Por isso, usa do argumento da dúvida e da hipótese do Deus enganador para constatar que nossos sentidos nos enganam sempre de maneira que o pensamento é responsável pelo nosso conhecimento. Disso se segue a primeira certeza de que, por meio do *cogito*, se confirma a ideia de existência do sujeito “penso, logo existo”.

Pode-se dizer que a teoria do conhecimento cartesiana foi a volta reflexiva da razão para si. Em outras palavras, Descartes propôs, desde a *Primeira Meditação*, a desconstrução do conhecimento, quando se deu conta que tudo que considerou verdadeiro durante sua vida se mostrava como falso. A partir da desconstrução do que julgava verdadeiro, construiu um conhecimento solidificado em bases seguras (*cogito*), logo o foco é a alma, sinônimo de espírito, pensamento, *cogito*. Dessa forma, por meio do método analítico ou método da descoberta, ele mostra a fundamentação do conhecimento afirmando que é mais fácil conhecer a alma do que o corpo, uma vez que este é ilusório.

Nas *Regras para a Direção do Espírito*, especificamente na *Regra XII*, Descartes afirma que “no conhecimento, há apenas dois aspectos a considerar, a saber: nós, que conhecemos, e os objetos a conhecer” (DESCARTES, 1977, p. 65). logo, o conhecimento do objeto se dá por meio de representação e, por isso, não vamos conhecer o objeto nele mesmo, desse modo, das nossas quatro faculdades (entendimento, imaginação, sentidos e memória) é no entendimento que se elabora a verdade. Através da analogia do selo que imprime forma ao objeto na cera e o modifica, da mesma forma, os sentidos nos dão aparência, ou seja, assim como o selo produz uma figura na cera, temos figuras produzidas na retina do olho, por exemplo. Essas figuras, que são coisas simples, e as coisas complexas devem ser transformadas em coisas simples pelo entendimento, a fim de serem entendidas (DESCARTES, 1977, p. 67).

Ao olharmos um objeto, vemos uma coisa só, isto é, o objeto como um todo. No entanto, nossa mente sabe que ele é composto mesmo que aparentemente não seja. São nossos sentidos que nos fazem ver as coisas simples; ora, coisas simples são aquelas que os sentidos não conseguem decompor os elementos primários e elementos secundários do objeto, diferentemente do entendimento que é capaz de

fazer tal detenção (DESCARTES, 1977, p. 71).

Já no *Discurso do Método*, Descartes aponta que, para aplicarmos bem a razão, necessitamos de um método que permita encontrar em nós mesmos a verdade. Desse modo, a explicação da movimentação do coração ocorre da seguinte maneira: ele vai considerar que o coração tem um calor e esse calor faz com que as partículas que já foram trituradas pela mastigação em partículas menores subam ao cérebro e formem os espíritos animais. Porém, ele alerta que aquele que não conhece a matemática ou não sabe usar o método não é capaz de compreender tal processo. Além disso, o movimento, “resulta tão necessariamente da simples disposição dos órgãos [...] como o movimento de um relógio resulta da força, da situação e da figura de seus contrapesos e de suas rodas” (DESCARTES, 2018, p. 103). Em outras palavras, o corpo humano funciona como um relógio (máquina) articulado em um movimento mecanicista. A configuração de uma máquina resulta da configuração das peças, do movimento, da força, etc., e é desta maneira que o corpo é considerado por Descartes, uma disposição de peças alinhadas responsáveis pela força e movimento dessa máquina. Cabe destacar que, para Descartes, os animais não têm alma. Ora, ele julga que, embora os animais, inúmeras vezes, apresentem mais destaque em relação ao ser humano, isso não significa que possuam alma (DESCARTES, 2018, p. 110). Da mesma forma que Deus é nosso artífice, somos artífices das máquinas que criamos.

No *O Homem* de Descartes, fica claro o que abordamos no início deste subtítulo a respeito da composição substancial corpo e alma. Dessa forma, no capítulo XVIII, Descartes aponta que o atributo essencial da alma é o pensamento e que o corpo depende do funcionamento das peças que o compõe “todas as funções são naturalmente decorrentes, nessa máquina, somente da disposição de seus órgãos, assim como o movimento de um relógio, ou outro autômato decorrente da disposição de seus contrapesos e de suas rodas” (DESCARTES, 2009, p. 415). O corpo nada mais é que um autômato ligado ao arranjo de peças para seu funcionamento e, por este motivo, todas as funções são limitadas a esse mecanicismo. A fisiologia cartesiana é mecanicista e não físico-química e por este motivo seria anacrônico falar em biologia em Descartes, pois esse termo surge no séc. XIX.

Para Descartes, o homem ao criar máquinas está imitando a criação dos seres vivos, assim como Deus fez, porém como ele é um Ser perfeito, produz máquinas mais perfeitas que as produzidas pelas suas criaturas imperfeitas. Nesse sentido, podemos compreender o corpo mecanicista cartesiano apenas como um autômato restrito à mecânica, embora capaz de produzir autômatos inferiores a ele. Ainda,

Essa noção do corpo, elaborada por Descartes, de tomá-lo como objeto, como aparato mecânico, um pedaço de matéria; torna, por exemplo, a percepção relações entre estímulos e respostas pontuais, reduzida a um sistema de engrenagens e de mecanismos pré-engatilhados. O corpo é visto tão somente como invólucro para a

alma, mera vestimenta material para um *Cogito* no circuito da existência, como separado e de substância distinta da pensante (GOMES; CAMINHA, 2017, p. 8).

Nesse sentido, a descrição feita por Descartes com relação ao funcionamento do corpo é puramente mecânica. As leis que regem a substância extensa ou a *res extensa* – termo do próprio autor são análogas a uma máquina e pode o corpo ser entendido como uma substância que depende da alma para ser completo, uma vez que a alma é racional.

O corpo próprio em Merleau-Ponty

O corpo é uma temática que perpassa todas as obras do fenomenólogo francês Merleau-Ponty, uma vez que ele considera o corpo numa perspectiva diferente da abordagem feita até então pelos filósofos de um modo geral, especialmente pelos positivistas. Desse modo, seu pensamento filosófico se diferencia e muito com relação às teorias anteriores a seus escritos no que diz respeito ao corpo. Embora

A noção clássica de corpo não traz, em princípio, nenhuma novidade a mais. É bem sabido, a partir de uma tradição de pensamento que se inicia com Platão, mas que, com Descartes, toma um assento, de fato e de direito, consolidado, que o corpo é abstraído a título de um objeto, isto é, uma “matéria extensa” (SILVA, 2017, p. 157).

111

Partido da ideia cartesiana de corpo como matéria extensa, Merleau-Ponty se compromete em apresentar uma nova visão de corpo, diversa de Descartes, ao ressaltar que o corpo não é um objeto e não deve ser considerado dessa forma, pois na condição pura e simples de uma máquina não tem autonomia, não produz movimentos além dos programados, não é capaz de reproduzir-se, etc. Na contramão desse pensamento mecanicista, Merleau-Ponty propõe a noção de cariz fenomenológico-existencial de corpo próprio, visando unificar o físico e o psíquico, segundo comenta Andrade:

A intenção merleau-pontyana é promover o encontro entre fisiológico e psíquico através de um meio comum que os reintegre à existência, ou seja, que fuja à ordem do em si e do para si, orientando-se para um polo intencional ou para o mundo, uma vez que nossos reflexos comportamentais traduzem um a priori específico. Segundo Merleau-Ponty, o homem concreto não é um psiquismo unido a um organismo, mas é antes este vaivém da existência que ora se deixa ser corporal, ora se dirige aos atos pessoais (ANDRADE, 2019, p. 104).

Nesse sentido, a união do fisiológico com o psicológico propõe a junção de funções distintas, no entanto não distintas no mesmo sentido cartesiano de corpo e

alma, mas com funções diferentes que representam o funcionamento de um mesmo organismo que não se encontra restrito à causalidade e, portanto, é um emaranhado de corpo e alma que se transfigura na existência.

O que Merleau-Ponty defende é um corpo composto de movimentos próprios, no qual um misto de funções o torna real. E, nesse aspecto, o corpo é sinônimo de vida, de ser no mundo, de expressão de mundo, meio pelo qual é possível a existência como via de acesso. O corpo não é apenas um conjunto de impulsos regidos por determinações biológicas, mas está para além dessa definição, pois é composto por um conjunto de funções, que permitem a vivência de experiências conscientes do sujeito. “[...] Merleau-Ponty buscará a motricidade originária do corpo como alternativa ao corpo mecânico cartesiano, promovendo uma reabilitação ontológica do mesmo” (ANDRADE, 2019, p. 28-29). Nesse sentido, as funções corpóreas não se restringem a funções causais, mas estão imbricadas na totalidade do sujeito (SILVA, 2016).

Em Merleau-Ponty, o corpo próprio é explicado em sua totalidade, assim como Descartes explicou o funcionamento de cada órgão, no entanto com significativas diferenças. Descartes detalhou como ocorria o processo mecânico dos órgãos de acordo com as funções da máquina humana, já Merleau-Ponty foi além disso ao apresentar uma concepção na qual o corpo tem papel central nas funções fisiológicas e psicológicas, além de que todos os órgãos constituem uma ideia de corporeidade na qual o limite de um órgão é precedido pelo limite de outro órgão que vai compondo um sujeito com corporeidade.

Desse modo, o corpo é visto existencialmente como a atuação do sujeito vivido, isso significa dizer que ele é mais que um suporte para a alma, mas aquele que permite ao sujeito realizar todas as expressões corporais possíveis, pois é através do corpo que as relações consigo próprio e com o outro ocorrem. Pode-se dizer que, em todas as ações humanas, sejam elas individuais ou grupais, se dão por meio do corpo:

Sou o que sou porque tenho um corpo. É pelo meu corpo e tão somente pela minha existência corporal que encontro o sentido do meu ser-no-mundo, aquela significação perpétua de que sou um para-si cercado de coisas e de outros sujeitos: um para-si-para-o-outro. O corpo não é a sede da minha alma, mas a carne do meu ser. Mais do que o emblema de uma subjetividade, ele é o registro da minha situação no mundo. Tudo o que sou e faço é corporal. Mesmo funções interiores como pensar, imaginar, sonhar, comunicar, querer e respirar são experiências corporais. É impossível ser, agir e pensar fora de uma relação carnal. É sempre um ser corporal que pensa, imagina, vê, fala e se move, ainda que esse ser não tenha em determinadas situações voz ou mesmo não possa andar (MURTA; FALABRETTI, 2015).

Frente a essa ideia de um ser corporal que se expressa por meio do pensamento,

da fala, dos sentimentos, das vontades, etc., entende-se que não é corpo acabado ou limitado pelas funções psicológicas e fisiológicas, mas, ao contrário, a presença do corpo no mundo permite ao sujeito inacabado aprendizados e conhecimentos constantes na medida em que interage com outros corpos e estabelece diversas relações com eles. Nesse sentido, a experiência corpórea não se restringir a um único eu, mas se trata de estar aberto a possibilidades de vivências que se dão em contato com outras experiências corpóreas.

Cabe observar que o estudo do corpo, quando orientado sob a perspectiva de uma ‘descrição’ e não de uma ‘análise’, trata-se de descrever um primado da percepção (MERLEAU-PONTY, 2015) a título de um saber primordial do corpo, isto é, de descrevê-lo para além das hipóteses científicas que visam a apenas “explicar” ou “analisar”. Merleau-Ponty considera que, apesar da ciência ser um pensamento ativo e próspero, ela é artificial no momento em que “manipula as coisas e renuncia a habitá-las” (MERLEAU-PONTY, 1980, p. 85). Assim, o empirismo ao estudar o corpo-coisa, o corpo objeto, renuncia a estudar o “corpo-sentido”, o “corpo-vivido”. Por isso, “o corpo dissimula-se, na própria ciência; em face do tratamento que se lhe queira impor” (MERLEAU-PONTY, 1994, p. 85).

Fato é que o corpo é mediador entre o 'Eu' e o mundo das coisas, lugar de encontro entre a consciência e o universo dos objetos. Este encontro só é possível graças a uma intencionalidade primitiva e 'inata' que faz com que o corpo imprima um ritmo no qual o mundo reside em mim, enquanto eu o habito:

A percepção do corpo próprio e a percepção exterior [...] oferecemos o exemplo de uma consciência não-tética, quer dizer de uma consciência que não possui a plena determinação de seus objetos, a de uma lógica vivida que não dá satisfação dela mesma, e a de uma significação imanente que não é clara para si e não se conhece senão pela experiência de alguns símbolos naturais (MERLEAU-PONTY, 1994, p. 66)

O corpo enquanto expressão de uma vida pré-objetiva e anônima revela-se não como um objeto entre outros, mas como campo primordial, condição de possibilidade de qualquer experiência, ele é "o termo inapercebido para o qual os objetos voltam a face" (MERLEAU-PONTY, 1994, p. 95). Em outras palavras, 'o corpo não é um objeto da mesma forma que a consciência não é um pensamento'. Sua unidade é sempre implícita e confusa. O conhecimento do corpo humano (tanto do meu corpo quanto do outro) só é apreensível vivendo-o.

Dessa maneira, é relevante compreender a crítica feita a Descartes, quanto a ideia de que a alma é responsável pela elaboração do entendimento, enquanto o corpo atrapalha esse processo ao fornecer dados falsos pela sensibilidade. Para Merleau-Ponty, o corpo é a porta de acesso ao conhecimento não ficando apenas para a alma esse processo, uma vez que os olhos enxergam, os ouvidos ouvem, assim como ocorre

com o paladar e com o tato nas suas respectivas funções de sabor e sensação. Tais órgãos são capazes que perceber determinados conteúdos, antes mesmo da alma, o que, na visão merleau-pontyana, justifica a interação corpo e alma numa sincronia inseparável.

Assim, vamos apontar outra crítica ao pensamento cartesiano com relação ao mundo que precisa ser descoberto pelo *cogito* e não pelo corpo. Frente a essa ideia de que o sujeito pensante precisa desvendar o mundo a sua volta conhecendo os objetos, para daí nele viver, é desnecessária na visão merleau-pontyana:

Para Merleau-Ponty o mundo não precisa ser decodificado, ele não está mergulhado em obscuridades, ao contrário, a obra merleau-pontyana parece estabelecer em seu conjunto a tentativa do “encontro” do ser com o mundo não mais como o encontro com um objeto, mas, sim, encontro com uma dimensão de ser que lhe é visível e mais bruta que os próprios atos e operações do clássico ser-sujeito (ANDRADE, 2019. p. 14).

Merleau-Ponty descreve a obscuridade do mundo percebido, a sombra como anteparo da luz (SILVA, 2019) ao reconhecer corpo como que situado no próprio mundo ao qual ele pertence por meio da existencialidade. A partir do momento que o corpo se encontra com e no mundo em uma relação de experiência vivida, deixa para trás a relação de corpo e objeto apresentada por Descartes. No encontro do corpo com mundo, o sujeito é capaz de estabelecer várias relações: “Em outras palavras, o corpo próprio se relaciona com o que está a sua volta, pelo que Merleau-Ponty denominou esquema corporal, que consiste na expressão e na presença do corpo em sua relação com o mundo que engloba todas as percepções” (GOMES; CAMINHA, 2017, p. 10).

Quer dizer, há uma íntima conexão entre o mundo de nossa experiência e o homem que vive esta experiência. Assim, “[...] o mundo está sempre aí antes da reflexão” (MERLEAU-PONTY, 1994, p. 5) e a partir do momento que o corpo se situa no mundo como parte dele e não apenas como um sujeito de investigação, ocorre a seguinte ideia merleau-pontyana: “O mundo não é o que penso, mas o que vivo. Estou aberto ao mundo, comunico-me indubitavelmente com ele, mas não o possuo, ele é inesgotável” (MERLEAU-PONTY, 1994, p. 14).

Essa comunicação entre a consciência e o mundo se explicita por intermédio da noção de intencionalidade; uma intencionalidade operante radicada no corpo próprio, isto é, incrustada em nossa própria carnalidade (cf. SILVA, 2009). Desse modo, a intencionalidade exprime a solidariedade entre o sujeito e o objeto; solidariedade essa radicada no corpo como uma expressão exemplar e, portanto, privilegiada. Cumpre compreender o mistério pelo qual nos instalamos no mundo, ganhando e doando significações; mistério do qual o corpo próprio vivifica admiravelmente.

Desta forma, podemos dizer que o corpo próprio merleau-pontyano não segue a ideia mecanicista proposta por Descartes, mas, ao contrário, sugere uma definição capaz de imbricar a totalidade do corpo e por este motivo, Merleau-Ponty elaborava uma nova concepção, considerando o corpo como o veículo do ser no mundo, corpo que ao mesmo tempo que está no mundo, vivencia experiências das quais experimenta não só a individualidade do corpo, mas está aberto a possibilidades de outros corpos e, dessa maneira, é sempre um ser inacabado. Além do mais, o conhecimento é produzido por este corpo vivido, por meio das percepções que chegam aos sentidos, antes de chegarem à alma, ainda que alma e corpo sejam uma mistura harmônica e não divisível como em Descartes. A existência é a via de acesso ao mundo e o corpo vivido é o veículo que possibilita que o sujeito atue nesse ambiente de maneira a evidenciar seu corpo próprio

Conclusão

Por meio da apreciação do corpo e da alma, se evidenciou que o corpo humano não é um objeto ou uma máquina regida por leis mecânicas, mas, é um conjunto de funções interligadas que possibilitam a vivência e a experiência do sujeito no mundo por meio das relações corpóreas que estabelece com o mundo a sua volta. Desse modo, a noção cartesiana mecanicista para o corpo, que estabeleceu uma divisão entre substância extensa e substância pensante, resultou na investigação acerca do conhecimento verdadeiro, na qual o corpo engana a alma sobre o que é verdadeiro e o que é falso. Deste modo, somente o que se apresenta ao *cogito* como claro e distinto é verdadeiro e tudo o que fornece dúvida, em especial advindo dos sentidos, deve ser suspenso, pois pode ser necessariamente falso ou verdadeiro. Nesta perspectiva, o conhecimento é elaborado pelo cogito e o corpo não tem participação nesse processo, pois o sensível é propenso a falsidade.

Além disso, o corpo é análogo a uma máquina, que funciona de acordo com a disposição das peças – dos órgãos. Por este motivo, o corpo pode ser considerado um objeto que apenas “abriga” o *cogito*, mas é distinto dele. Merleau-Ponty, no entanto, tem essa ideia cartesiana como ponto de partida ao elaborar uma crítica ao pensamento mecanicista. Assim, ele apresenta outro estatuto transcendental (SILVA, 2011) a fim de pensar a radicalidade última da tarefa fenomenológica em que, na ideia de corpo próprio, não é possível separar o interior do exterior, uma vez que o sujeito está no mundo, assim como o mundo está no sujeito. Ambos se completam, não se distinguem; por isso, não tem como separar o mundo do corpo próprio, assim como não é possível o inverso.

Quanto à elaboração do conhecimento, em Merleau-Ponty, diferentemente de Descartes, o corpo próprio, ou o corpo como um todo é fonte de conhecimento, uma vez que as percepções, na maioria das vezes, são anteriores à ação do pensamento e desse modo, seria inconsequente afirmar que os sentidos ou os órgãos do corpo não

fornecem conhecimento verdadeiro. O fato de o corpo estar no mundo e estabelecer relações com esse espaço, como um ser inacabado, lhe permite troca de experiências com outros corpos inacabados e nesse processo de “vai e vem” os saberes vão sendo elaborados.

Referências

ANDRADE, E. B. *Corpo e consciência: Merleau-Ponty, crítico de Descartes*. Porto Alegre: FI, 2019.

DESCARTES, R. *Discurso do método & Ensaios*. Trad. César Augusto Battisti et alii. São Paulo: Editora Unesp, 2018.

_____. *Regras para a direção do espírito*. Trad. João Gama. Lisboa: Edições 70, 1977.

_____. *O mundo ou tratado da luz – o homem*. Trad. Cesar Augusto Battisti e Marisa Carneiro de Oliveira Franco Donatelli. Editora Unicamp, 2009. (Coleção Multilíngues de Filosofia Unicamp).

GOMES, J. R; CAMINHA, I. O. “Do corpo como *res extensa* de Descartes ao corpo próprio de Merleau-Ponty”. In: *Dialektiké*, v. 1, n. 4. 2017, p. 1-18. Disponível em: <http://www2.ifrn.edu.br/ojs/index.php/dialektike/article/view/5559/pdf>. Acesso em 10 de junho de 2019.

MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

_____. “O olho e o espírito”, in *Textos escolhidos*. Trad. Marilena de Souza Chauí. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Coleção Os Pensadores).

MURTA, C. M; FALABRETTI, E. “O autômato: entre o corpo máquina e o corpo próprio”. In: *Nat. Hum.* São Paulo, V.17, n.2, p. 75-92, 2015. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S151724302015000200004. Acesso em 30 de maio de 2019.

SILVA, C. A. F. *A carnalidade da reflexão: ipseidade e alteridade em Merleau-Ponty*. São Leopoldo, RS: Nova Harmonia, 2009.

_____. “O corpo em cena: Gabriel Marcel”. In: DAMIANO, G. A.; PEREIRA, L. H. P.; OLIVEIRA, W. C. (Org.). *Corporeidade e educação: tecendo sentidos*. São Paulo: Cultura Acadêmica/Fundação Editora UNESP, 2010, p. 93-112.

_____. “O transcendental encarnado: Merleau-Ponty e a ‘nouvelle ontologie’”. In: *Kriterion* (UFMG), v. 52, p. 159-176, 2011. Acesso em: https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-512X2011000100009

_____. “Do cogito tácito à carne: Merleau-Ponty e a ‘sucessão do sujeito’”. In: *Rev. Educação e Filosofia*, UFU, v. 30, p. 87-114, 2016. Acesso em: <https://seer.ufu.br/index.php/EducacaoFilosofia/article/view/35871>

_____. “A sombra do eu puro: Merleau-Ponty e o ‘último’ Husserl”, in: *Revista de Filosofia Aurora*, v. 31, p. 405-419, 2019. Disponível: <https://periodicos.pucpr.br/index.php/aurora/article/view/25106>

Sobre a sinceridade: minha desistência de seguir Olavo de Carvalho

About sincerity: my giving up on following Olavo de Carvalho

ANTONIO ALVES PEREIRA JÚNIOR¹

Resumo: O presente artigo é mais um testemunho de certa atesta uma espécie de desconversão. Trata-se de expor as razões filosóficas pelas quais o autor aqui fora motivado a desconstruir a obra e figura de um autor que, durante certo tempo, impactou a sua leitura da Filosofia.

Palavras-chave: Filosofia. Honestidade intelectual. Coragem. Desconversão. Olavo de Carvalho.

Abstract: The present article is one more testimony of a certain type of deconversion. It is about exposing the philosophical reasons why the author here was motivated to deconstruct the work and figure of an author who, for a certain time, impacted his reading of Philosophy.

Keywords: Philosophy. Intellectual honesty. Courage. Deconversion. Olavo de Carvalho.

Antes de tudo, gostaria de pedir que o leitor tomasse a seguinte pergunta como propósito base para a sequência desse texto: *o que é a sinceridade?* Neste ensaio tenho por intenção problematizar e tornar pública essa dificuldade, sobre a qual já há um bom tempo tenho refletido. A princípio, o que mais me espantou na sinceridade foi o seu caráter dualista: as pessoas em geral cobram que sejamos sinceros, mas, por outro lado, quando somos desmedidamente sinceros, acabamos por ofender, muitas vezes de forma precipitada. Disso decorre então outra pergunta: haveria uma medida exata segundo a qual a sinceridade possa ser tomada como positiva? Ou seja, que não ofenda e que agrade na medida certa? Afinal, como é que alguém poderia julgar as palavras de outrem a ponto de chegar de fato ao juízo de que ela foi sincera? Enfim, como medir a sinceridade? Diante de uma pesquisa envolta por esse tema, que é ainda pouco debatido, decidi por demonstrá-lo a partir do seu uso prático, tratando a respeito de algo que aconteceu comigo mesmo (uma aproximação imatura de Olavo de Carvalho), ao passo que isso também explica o gênero textual ensaístico que busquei trazer aqui, tendo em vista a índole de confissão agostiniana ou mesmo a autenticidade do subjetivismo de Montaigne, inaugurador do gênero *ensaio*.

Considero ser impossível medir se alguém foi realmente sincero. Cada um, subjetivamente, irá encontrar maneiras diferentes de se conceber a validade da própria realidade, de modo que há, portanto, formas distintas de se julgar o mundo e os atos dos indivíduos, assim como de se julgar se alguém foi sincero. Certamente poder-se-ia protestar que uma análise corporal das palavras ditas por alguém que

¹ Mestrando em Filosofia pela Universidade Estadual de Londrina (UEL); psicanalista clínico; formado em história e filosofia. Pesquisa filosofia com ênfase em Arthur Schopenhauer, liberdade, idealismo alemão, fascismo, política, epistemologia e ética de Kant e Nietzsche. Tem interesse nos temas gerais da neurologia com correspondência na área de Filosofia da Mente e dentre outros temas secundários possui experiência com teologia, lógica e grego instrumental. E-mail: antonio.alves.pereira@uel.br

pretenda ser honesto e verdadeiro poderia ser decodificada para enfim bater o veredicto a julgar se ela de fato o foi. Atualmente temos até programas de computadores que conseguem realizar essa função, mas o fato é que o ser humano não é programado para saber quando está sendo enganado ou quando está diante da verdade. É certo que podemos conhecer o caráter das pessoas e, a partir de suas atitudes passadas, ou seja, de seu histórico, analisar se nela podemos confiar seguramente. Sobre isso, uma das coisas mais sedutoras da atualidade, no que diz respeito à inteligência e a intelectualidade, talvez seja estar diante de alguém que sabe reconhecer quando errou e que consegue voltar atrás em seus atos ou palavras: parece que pedir desculpas tem se tornado uma dificuldade, ao passo que esquecer tem se tornado preferível. É claro, alguns erros são irreversíveis e dependendo de quem os comete, acabam por possuir influências sociais devastadoras, pois nem todos têm o direito de serem desculpados, justamente porque foram avisados por muitos sobre o caminho errado que estavam tomando, mas ainda assim decidiram por deliberadamente seguirem em frente. Esses então, têm de pagar o preço pelos seus erros.

As atitudes sinceras parecem ser munidas de coragem. Não vejo forma pela qual alguém possa ser sincero com o mundo e com as pessoas, sem antes ter sido sincero consigo mesmo: por isso a sinceridade é inerentemente subjetiva. Ela me parece uma espécie de auto-análise do caráter, pois é muito difícil sermos sinceros, principalmente quando estamos errados. Quem quer que se arrependa de um ato passado, aparentemente, precisa ser sincero caso queira admiti-lo para outrem. E não identifico nisso apenas uma mera questão de arrependimento, mas sim de reconhecimento. Assim, não basta estar arrependido, mas disposto a reconhecer o arrependimento: daí decorre que o único agir ético aparentemente credenciado a resolver essa agrura justamente seja o *agir sincero*.

Há de se considerar que a sinceridade é não ter medo de admitir um arrependimento sobre um erro moral qualquer ou mesmo um remorso advindo, por exemplo, da prática de um crime. Um arrependimento é a mudança de conhecimento em relação a uma ação passada, já o remorso é a mordida de consciência da qual a mudança de conhecimento não é suficiente para remediar o que se sente, tendo então, de entrarmos na esfera da imputação. Tem-se, portanto, que conviver eternamente com o erro de ter agido de tal modo, por isso, o remorso nunca termina, mas o *agir sincero reconhece* essa falha: *sei e admito que sei que não posso mudar o que fiz, porque o que fiz é também o que eu sou*. Esse é o maior alargamento que se pode fazer em proveito da sanidade da própria consciência em prol de superar um remorso ou erro moral, pois a sinceridade é também o alargamento do entendimento de si mesmo a partir de um empréstimo temporário do ouvido de outrem: preciso do outro para executar a máxima do agir sincero, ou seja, *admitir a verdade independente de que ela me seja prejudicial*, mas antes de externalizá-la ao outro, tenho de sê-lo comigo mesmo, pois este referido processo de alargamento tem seu início internamente, e seu cume, exteriormente, porque ao se agir sinceramente, aquele por assim dizer chamado de *eu interior*, escuta o que está sendo exteriorizado, e nisso em si já está uma revolução: pois o interior entende isso com desconfiança e, ao ser remediado pelo agir sincero, sente-se acanhado pelo fato de que toda ação futura poderá novamente vir a ser descortinada e mostrada verdadeiramente, colocando à luz do

dia aquilo que se é, logo, tenho de saber em minha autoconsciência que não devo agir mal, para proteger a mim mesmo do meu próprio agir sincero, que agora, tornou-se uma arma voltada contra meu próprio caráter.

Quem age a partir da sinceridade perdeu o medo de si mesmo, porque aceita a vergonha que o mundo lhe pregará antes mesmo de agir sinceramente a respeito da confissão de alguma verdade que esconde ou que omite involuntariamente. Numa palavra, a sinceridade é uma ponte para a verdade de si, e um ato só pode ser julgado sincero a partir de uma autoconferência da verdade que anteriormente estava escondida. Alguém pode simplesmente perguntar-se a si próprio depois de tentar ter sido sincero: falei toda a verdade? Omiti alguma parte? Alterei algum fato fundamental visando me safar do julgamento dos outros? Agir sem que ofenda os outros e sem que com isso seja falho com a verdade, talvez só possa ser possível quando nos colocamos de modo absolutamente sincero diante de um fato pessoal passado. Assim, é apenas depois de muita ponderação e reflexão que chego ao entendimento de saber exatamente o que se passou comigo, e por conta disso, eu mesmo posso analisar o quanto de verdade exponho e o quanto omito, embora na escolha de não se omitir nada, não possa prever em que medida as pessoas atingidas por meu discurso sincero irão se sentir agradadas por mim ou se revoltarão contra mim. Mas esse mesmo entendimento de si e autonomia intelectual já fizeram dessas possíveis situações de bem ou de mal-estar, situações irrelevantes e sem importância, que não podem afetar de modo algum o caráter daquele que age sinceramente. Numa palavra, não lhe preocupa o que os outros pensam sobre o que diz, mas apenas dizer para se livrar do que lhe sufoca: é como se colocar de bom grado a própria ingenuidade intelectual no tribunal de júri, já tendo previamente aceito qualquer sentença.

E enfim, se fui sincero e totalmente honesto sobre um fato pessoal passado, mas ainda assim desagradei meus ouvintes, julgo que isso pouco tenha valor, porque me parece muito mais valioso não mentir para si mesmo do que dar ares dóceis para fatos hostis, não por uma mera questão de gosto, mas pelo valor ético de se ser honesto consigo mesmo, já que, sem tal coisa, como poderiam os outros confiar em mim? Portanto, quando desconsidero o quanto meu discurso irá desagradar os outros, e coloco em primeiro lugar a justiça para comigo mesmo, tenho em mente, justamente o fato de que ninguém poderá confiar em mim caso nem eu mesmo seja honesto comigo, por isso, se minto para mim em proveito do bom grado aos outros, é porque estou disposto a que eles vejam a falsidade do que eu sou, e não a verdade do que eu sou. Por isso, a sinceridade é como um *método* para se contar uma história pessoal, uma espécie de concessão permissiva em relação a uma verdade que será dita, onde ao mesmo tempo em que se fala se atribui direito ao ouvinte em nos julgar como quiser, mesmo que esse julgamento nos soe totalmente prejudicial ou desmoralizador, o que nomeio de *sincericídio*.

De modo geral, creio que um método assim deveria ser colocado como o ideal para se escrever autobiografias, não para que elas soem como autopromoções de uma vida cheia de aventuras e acontecimentos invejáveis ou repulsivos, mas para que desperte no mundo um exemplo de luz iluminadora, ao passo que ser sincero, analisando de maneira ampla, não parece ser apenas uma benesse para o autor da sinceridade, mas também para o mundo inteiro, já que se pudéssemos ter a certeza

de que todos se esforcem ao máximo por serem sinceros teríamos um mundo com menos mentiras, decerto uma opinião um tanto idealista de minha parte, o que tenho de *sinceramente admitir*. E ironicamente, dentro dessa perspectiva, a sinceridade que parece um conceito demasiado abstrato (já que para utilizá-la bem é preciso muita ponderação e reflexão sobre si) passa a ter um valor prático. Mas um mundo com poucas mentiras seria um mundo impossível. Afinal, se não houvesse mentiras, refletir sobre a verdade não faria o menor sentido.

O máximo que alcancei até agora sobre uma opinião sistematizada da sinceridade como um argumento filosófico encontrei em Sartre, que crê na sinceridade como “uma tarefa irrealizável” e que “ser sincero é simplesmente ser o que se é” (SARTRE, 2014, p. 109). De acordo com o autor existencialista, uma das formas de se demonstrar que a sinceridade é impossível, é compreendendo que “a estrutura da sinceridade é igual à da *má-fé*, uma vez que o homem sincero se faz o que é para não sê-lo” (*idem*, p. 112). A *má-fé* é um conceito central da obra *O ser e o nada* e que diz respeito a alguém que nega sua liberdade preferindo comportar-se como objeto ou como coisa. A *má-fé*, segundo Sartre, é algo como mentir para si mesmo: “A *má-fé* tem na aparência, a estrutura da mentira. Só que [...] na *má-fé* eu mesmo escondo a verdade de mim mesmo. Assim, não existe neste caso a dualidade do enganador e do enganado” (SARTRE, 2014, p. 94). Em linhas gerais, Sartre estipula que o objetivo da sinceridade é fazer com que eu confesse o que sou exclusivamente para coincidir com o meu próprio ser, desse modo, havendo no fundo da sinceridade um *jogo de espelho* (Cf. SARTRE, 2014, p. 113).

Posso concordar apenas parcialmente com a visão de Sartre. Para desenvolver esta dificuldade e para tornar claro minha exposição ao leitor, quero tomar como exemplo a minha própria pessoa, o que, aliás, é o que tive por intenção em fazer de maneira pormenorizada mais abaixo, em que exponho uma confissão pessoal sobre a minha adesão ao olavismo. Pois bem, tendo isso em mente e também as ideias de Sartre sobre a sinceridade, eis o motivo pelo qual só posso concordar com ele parcialmente: em primeiro lugar creio que o filósofo francês esteja certo quando demonstra que o homem sincero *se faz o que é para não sê-lo*, numa palavra, a minha própria confissão a respeito de minha aventura na doutrina de Olavo de Carvalho — que hoje enxergo com total repúdio — é uma clara tentativa pessoal (mas não apenas isso) de demonstrar o que eu já não era, mas ainda não admitia: quando confesso que li e idolatrei Olavo de Carvalho por um tempo no meu passado, faço isso porque quero demonstrar o que sou (e já não era): ou seja, eu sou agora o homem que suporta e aceita de bom grado — *admitindo-se sinceramente enquanto tal* — a alcunha de ex-olavista, e a partir do momento desta confissão, deixo de sê-lo, tornando-me o que sou (alguém que admite ter sido um olavista, mas que antes de ser sincero não admitia). Daí a percepção de que só sou o que sou *depois da efetividade do ato de sinceridade*, o que Sartre não parece deixar claro, deixando na sinceridade apenas uma aparência negativa.

Disso decorre o que diz respeito à parte sobre a qual não posso concordar com Sartre, pois quando ele considera a sinceridade como um “fazer-se o que se é para não sê-lo”, a meu ver isso ganha também uma conceituação demasiada abstrata, aparentemente com pouco valor prático e intuitivo: como se ser sincero não possuísse nenhum fundamento de valor moral. Eu por outro lado, creio numa moral prática,

empírica e não exatamente formal e imperativa, por respeito à lei ou ao dever abstrato, como, por exemplo, estipula a fundamentação da metafísica dos costumes kantiana, assunto que se aqui fosse abordado em seus pormenores extrapolaria minhas intenções, portanto, o levanto apenas com propósito contrastivo, obviamente, sem intenção alguma de aproximá-lo de Sartre, e para enfatizar que não posso conceber a sinceridade apenas em conceito, mas também com valor empírico e positivo.

Assim, para finalizar este assunto, entendo a sinceridade como tendo um papel central tanto para a conduta de vida, quanto para o bom exemplo admitidamente prático. Para compreender melhor isso, creio ser preciso colocar na sinceridade ares de esperança corajosa, como quem almeja constantemente o ato de enfrentar-se a si próprio sem nenhum temor e que a partir disso possa ter audácia de sempre se estapear no *jogo dos espelhos*, como diz Sartre. Em conformidade com tudo isso, acredito ser possível chegar em tal ponto onde se passe a ter uma vida completamente sincera, sempre suprimindo os próprios malgrados diante do tribunal público e tornando-se aos olhos do mundo aquilo que se é aos próprios olhos, porém, sem nenhum medo de ser o que se é. Afinal, embora se envergonhe de partes do seu próprio passado, tal pessoa agora entende o valor de ter se empenhado em alterar a significação que tem a respeito dele, ao passo em que dele se orgulha e dele nada mudaria se assim possuísse poder de fazê-lo: este é o ponto exato em que a sinceridade alcança genuíno aspecto moral e torna-se sinceridade para si e, conseqüentemente, sinceridade para o mundo.

Na seqüência pretendo utilizar-me da sinceridade que expus acima, levando em conta um objetivo totalmente impessoal. Como já dito anteriormente: aquele que se coloca diante do público tendo na ponta de seu discurso a absoluta sinceridade já aceitou previamente as críticas que possivelmente irá receber — justamente porque já as calcula a partir de se colocar no lugar da percepção dos receptores da mensagem —, mas também gostaria de acrescentar que o caráter impessoal do que pretendo dizer está no próprio objetivo do discurso, pois julgo que o que tenho a dizer é muito mais um conselho salutar para os outros do que uma vantagem pessoal para mim, porque se eu nada dissesse, também nada perderia. Estou ciente do quão excêntrico é esta intencionalidade textual, mas também tenho a plena certeza de que as palavras a seguir podem retificar e aumentar o entendimento sobre o fenômeno político do olavismo, que, quer queira ou não o leitor, é muito relevante no cenário político brasileiro atual: e se é relevante, creio eu que a filosofia não pode se dar ao luxo de negligenciá-lo. Mas sobre isso retomarei com mais profundidade ao final do ensaio.

O meu encontro com as obras de Olavo de Carvalho durou cerca de um ano. Lembro que havia tomado como objetivo pessoal a leitura de todas as suas obras, cheguei a ler seis delas: eu estava certo que se continuasse com isso teria mais autoridade para o debate político e que isso me faria alguém mais inteligente. Olavo de Carvalho parecia satisfazer meus anseios, porque me entregava várias respostas para questões que sozinho eu não conseguia responder (ou que talvez, na verdade, nem houvesse respostas). Devo dizer que essas questões são principalmente essas: α) Por que a política brasileira parece tão infernal? Haveria culpados? β). Se há algum culpado, como eu poderia combatê-los visando ajudar o Brasil?

As respostas do guru eram permeadas pelo seguinte teor argumentativo: há no mundo uma tendência global de dominação que teria começado desde o Império

Romano e as esquerdas atuais teriam se apropriado, principalmente as esquerdas que alcançaram o poder na primeira metade do século XX, incluindo nesse grupo (sem nenhum problema histórico e conceitual) os próprios nazistas e os fascistas, o que é um absurdo sem tamanho. Além disso, os esforços das esquerdas atuais seriam em justificar as atrocidades da URSS “em nome de uma utopia humanitária” (CARVALHO, 2015, p. 138), porém, sempre tendo em vista uma dominação global, decorrendo daí, a concepção de que, assim como as esquerdas concebem poucos capitalistas como detentores da maior porcentagem do capital mundial, na lógica do guru, alguns desses maiores capitalistas mundiais (porém extremistas democratas, como, por exemplo, George Soros) estariam envolvidos em um empreendimento para dominar e subjugar toda a terra por meio de programas com pautas sociais como a distribuição de renda, o aborto, a liberação das drogas, a diminuição da criminalidade, etc., todas absurdas sob a ótica do guru.

O grande problema disso tudo, que hoje vejo, mas antes não via, é que gurus como Olavo de Carvalho ao discutirem pautas que são de difícil resolução em qualquer lugar do mundo e que evidentemente causam diversos embates éticos que devem ser amplamente debatidos levando-se em consideração cada contexto específico, tratam superficial e inflexivelmente questões difíceis, sem o espírito socrático de se admitir que não se pode saber tudo; ao contrário, batem o veredicto antes mesmo de ouvirem o tribunal: assim, todo ladrão deve ser reprimido socialmente, todo aborto condenável e toda política que reflita sobre as drogas, abominada. Não há meio termo e nem gradação de justiça, trata-se de um dogmatismo puro, e, aliás, em alguns casos, assumida e orgulhosamente medieval.

Disso decorre que depois de ter dado nome aos culpados pelos males do mundo, tem-se então o modo de combatê-los: condenar, apontar e cancelar. A luta é dada em primeiro lugar no campo das emoções. O combatente crê com toda sua intelectualidade que está investido da extrema verdade, e, a partir disso, dispõe-se a debater com qualquer um sem nenhum medo e de forma inconsequente, normalmente atacando pessoas e cancelando reputações, sem fazer questão alguma de qualquer aprofundamento teórico: por exemplo, se a crítica vem de alguém que trabalha dentro das universidades, isso em si já é um prato cheio para o contra-ataque olavista, já que uns dos culpados pelos problemas do mundo seriam justamente os teóricos emergidos nas universidades, que segundo o guru, são todos comunistas, gente da pior índole que se possa imaginar. O mesmo se aplica caso a crítica venha de um político, de um sindicalista ou mesmo de um cientista que se coloque a esclarecer sobre o aquecimento global, que é mais uma coisa que Carvalho não acredita ser verdadeira e que inclusive diz ser “a mãe de todas as fraudes” (CARVALHO, 2009).

Postas essas colocações resumidas sobre todo o problema que ronda o olavismo, quero expor que a minha aproximação deste guru tenha se dado especificamente por *busca de aceitação social*, e talvez esteja aí, um ponto de onde o leitor poderá tirar uma lição, não apenas para si mesmo, mas para compreensão geral do cenário político brasileiro atual.

Eu quis o meu lugar de destaque entre meus amigos e família, círculos esses donde emergiam aplausos a Jair Bolsonaro, que na época ainda não era Presidente da República, mas que já há tempos seduzia grande parte dos brasileiros com suas falas sempre vulgares, numa espécie de junção de político com bobo da corte. Eis que

Olavo de Carvalho, um dito filósofo de primeiro escalão, vivo, escrevendo para o presente e aparecendo esteticamente em meio à fumaça de seu cigarro (o que é importante para seduzir e criar autoridade na cabeça de pessoas ingênuas), conquistou-me até o ponto em que cheguei a seus livros. Eu, que já tinha desde cedo aptidões filosóficas e já tinha me afundado em obras de Platão, Machado de Assis e na própria Bíblia, tinha a partir desse momento a meta de entender Olavo de Carvalho, aquele de cuja boca tudo o que saía ou de cujos textos tudo o que lia me parecia extremamente verdadeiro e inquestionável.

A quebra desse processo aconteceu quando li a obra *Como vencer um debate sem precisar ter razão*, que trata de comentários a respeito da *Dialética Eristica* de Arthur Schopenhauer. Nessa obra, Olavo de Carvalho pôs-se a comentar cada um dos estratagemas elaborados pelo filósofo alemão do século XIX, a fim de demonstrar sua fragilidade e perversidade. Lembro-me que ao terminar essa leitura caí em mim: seria de fato verdadeiro que um guru brasileiro fosse capaz de desbancar Arthur Schopenhauer, filósofo que até então, para mim, tinha apenas um peso significativo em seu nome? Isso parecia tarefa demasiada pretensiosa por parte de Olavo de Carvalho.

Ora, todos que se interessam por filosofia já haviam ouvido falar qualquer coisa sobre o pessimismo de Arthur Schopenhauer. Nessa mesma época, decidi que também deveria ler Schopenhauer, ao invés de conhecê-lo apenas através das palavras de Olavo de Carvalho. Um ponto de virada. E eis que a partir desse momento, um novo futuro abriu-se diante dos meus olhos e tudo o que havia consumido sobre Olavo de Carvalho começou a me parecer duvidoso. Schopenhauer foi como uma bomba devastadora e tudo que eu havia lido até então me pareceu pequeno: a missão de ler todas as obras de Carvalho foi imediatamente abolida e li os dois tomos d'*O mundo como vontade e como representação* e ainda outras obras de Schopenhauer em menos de seis meses. Depois prossegui empenhado: meu trabalho de conclusão de curso em filosofia foi sobre a *Quadrúplice Raiz* de Schopenhauer, além de outras publicações sobre o filósofo a partir de estudos incessantes e até mesmo apaixonados, e, também vale mencionar, que no meu curso de história, comecei a pesquisar sobre o fascismo, chegando até a escrever um artigo sobre isso, buscando esclarecer que de forma alguma este pode ser um movimento de esquerda, como Olavo de Carvalho tentava me ensinar. E foi assim que finalmente compreendi todas as balelas que ouvia do guru e o quanto fui tolo por me satisfazer com as migalhas dos aplausos que vinham da minha vida social.

A minha conclusão a respeito da minha própria confissão (e oxalá possa servir de algum modo aos olhos dos leitores) é a seguinte: sempre que alguém se percebe seduzido por um autor, estará acertadamente em um terreno arriscado, porque em seu contrário haverá outros tão sedutores quanto, mas temos de julgar os autores pelo seu rigorismo conceitual argumentativo e não pelo seu poder de persuasão. Talvez o melhor seja não acreditar em ninguém já que as filosofias vigentes são absolutamente potentes para o tempo presente. E isso acontece talvez porque elas possuem o inerente poder de conversarem facilmente com os entes contemporâneos de uma forma bastante viva, informal e clara, porém, nem sempre honesta. Se se busca a inclusão no próprio meio, ou ainda pior que isso, o destaque e a liderança no próprio meio, certamente irá se alcançar a partir do momento em que se empenhar em

reproduzir as mesmas ideias que ali vigoram. Por um tempo alcancei este posto entre meus amigos e familiares, no entanto, coloquei-me disposto a agir de maneira sincera, e tudo o que aparecia diante de mim coloquei a prova junto com o montante das verdades que julgava serem inquestionáveis. Essa atitude fez-me emergir imediatamente para um local totalmente diferente, com menos aplausos, porém mais apto para ver brilhar a verdade, sendo essa, entendida aqui, como aquela que é sempre mais difícil de ser alcançada, pois para isso é preciso a sequência ininterrupta de ardilosos estudos e o desvinculo total dos discursos eloquentes apresentados pelos gurus do momento.

Por fim, gostaria de atribuir a Olavo de Carvalho, exatamente o mesmo que ele concebe a respeito de Karl Marx, não em prol de defender o marxismo, até porque não me considero marxista, mas sim para que simplesmente a verdade seja dita. O guru diz o seguinte: “Marx censura no capitalismo um defeito que não está necessariamente no capitalismo, mas que está nos esquemas mentais subconscientes ou inconscientes do próprio Marx” (CARVALHO, 2015, p. 151). Pergunto-me então: a censura feita por Carvalho, não apenas ao socialismo ou aos regimes de esquerda, mas a toda e qualquer política humanitária ou mesmo a qualquer princípio humano que não sejam condizentes com a ideologia ultraconservadora e católica que ele prega, seriam o que além de “esquemas mentais subconscientes ou inconscientes” do próprio Carvalho?

Também, acrescento que o que Olavo de Carvalho diz sobre José Américo Motta Pessanha no seu livro *Jardim das Aflições* vale tanto para ele quanto julgou valer para Pessanha. Ou seja, que se Pessanha queria uma “reforma da inteligência brasileira”, a “instauração de uma nova cultura de crenças” que pela repetição acabaria por se tornar um consenso aproveitando-se da “ignorância das plateias novatas” (CARVALHO, 2015, p. 365-366), também quis exatamente essas mesmas coisas.

Portanto, para mim, Olavo de Carvalho é sem dúvida o mais revolucionário dos conservadores. Ao elaborar sua absolutamente questionável tese do *marxismo cultural*, fez surgir também o *olavismo cultural*², sendo este último muito mais real do que o primeiro, pois a fim de conservar o passado, pretende constantemente mudar o futuro: não para aquilo que já foi um dia uma aparente ordem, mas sim para o caos total que é também o principal alimento de sua autopromoção. Em meio a isso tudo, emerge uma verdade que julgo estar acima de todas: o mundo nunca foi

² Gostaria aqui de aproveitar a oportunidade para elogiar a excelente pesquisa realizada pelos jornalistas e pesquisadores Álvaro Borba e Ana Lesnovski, fundadores do canal no Youtube, *Meteoro Brasil*. Esses dois foram responsáveis também por organizar uma obra intitulada *Tudo que você precisou desaprender para virar um idiota*, parafraseando uma das mais populares obras de Olavo de Carvalho, ou seja, *Tudo que você precisou aprender para virar um idiota*. Entre as tantas refutações feitas na obra de Borba e Lesnovski, uma delas que julgo ser bastante importante para qualquer pretensão acadêmica que queira avançar em futuras pesquisas que tomem por empreendimento a maior compreensão do fenômeno do olavismo diz respeito à influência de Olavo de Carvalho no *perennialismo*, que aqui deixo citado apenas a título de compêndio: “É no *perennialismo* que o conspirador [Carvalho] busca suas justificativas espirituais (ou psicológicas) para combater obcecadamente à esquerda no Brasil contemporâneo [...] as bases do *perennialismo* foram dadas por René Guénon na primeira metade do século XX” (METEORO BRASIL, 2019, pp. 128-129). Vale destacar que na citação consta *Meteoro Brasil*, ao invés do nome dos autores, porque na época em que lançaram o livro, por motivos óbvios, os autores ainda guardavam sigilo em relação as suas identidades. Também por isso, nas referências bibliográficas ao final deste ensaio, referi-os exatamente como no livro consultado e não por seus nomes, como fiz mais acima, nesta nota.

tranquilo e a política não anda para trás e jamais filósofo ou filosofastro algum será capaz de resolver o que julga serem os problemas da humanidade.

Se tomarmos como verdadeira a opinião de Schopenhauer no libelo *Sobre a filosofia universitária* aplicada ao contexto brasileiro, chegaremos a uma enorme contradição. Para Schopenhauer, de um lado encontra-se a filosofia não acadêmica, detentora da verdade, composta por filósofos que tomam a filosofia como um fim em si mesmo e sem qualquer intenção prévia ou meta assumida. Do outro lado, há a filosofia como profissão, sendo praticada como meio de subsistência e ganha pão, com fins muito bem estabelecidos: estimular opiniões que estejam de acordo com o Estado, almejando status e prestígio pessoal.

Qualquer um que passe cuidadosamente à vista essa opinião chegará à conclusão de que no contexto do Brasil atual, diferente da Alemanha da época de Schopenhauer, perceberá que isso não se aplica de forma alguma. Basta perceber que a grande maioria dos professores universitários brasileiros não estão em canais do Youtube ou com extrema presença nas redes sociais visando reconhecimento (como estava Olavo de Carvalho). Por outro lado, pensadores que são críticos à universidade aparecem em constantes escândalos políticos, esforçam-se por espaço em púlpitos inerentes às polêmicas, e em vários casos saindo em total defesa do Estado, que atualmente é absolutamente antiuniversitário e contrário à ciência em geral. Para se ter um bom exemplo disso, basta que se atente ao mais candente deles, a saber, o fato de o governo atual ter agido por meses de modo contrário a vacinação em relação à pandemia do coronavírus, mas em favor da Cloroquina, um remédio sem eficácia alguma contra o Covid-19 (BBC, 2021). Essa militância anticientífica fundamentada a partir de conspirações que acusam as políticas de oposição — como os comunistas do governo chinês ou qualquer um que se proclame minimamente apto ao progressismo — de serem detentores de toda a maldade do planeta Terra, que, aliás, muitos dos filosofastros fora da universidade consideram ser plana³.

Há de se destacar também, que a recusa da ciência que parte do próprio Presidente e também absurdamente dos maiores representantes do Ministério da Saúde são defendidas e massivamente reproduzidas por diversos filosofastros nas redes sociais. Um retrocesso intelectual sem igual e certamente uma das maiores demonstrações de estupidez em todo o mundo.

Schopenhauer considerava que a filosofia que busca apenas a verdade deveria ser independente de qualquer religião e não ter o Estado como sua aliada ou como seu protetor⁴. No Brasil da atualidade acontece exatamente o oposto: são os filosofastros fora da instituição acadêmica que são defensores e também defendidos

³ Os ditos *terraplanistas*, conhecidos como *flat-earthers* em inglês, que, diga-se de passagem, Olavo de Carvalho também parecia possuir aptidões.

⁴ No ensaio *Sobre a filosofia universitária* do primeiro tomo da obra *Parerga e Paralipomena* (doravante referido como “PP I” e “PP II” para citações do primeiro e segundo tomo respectivamente) Schopenhauer faz uma distinção entre a *filosofia pura* e a *filosofia aplicada*. A primeira “não conhece nenhum outro fim a não ser a verdade” e sua meta seria a “satisfação da nobre carência humana, chamada de carência metafísica”. Já a filosofia aplicada, seria “alugada para fins do Estado” (PP I, 2009, p. 175) para defender uma metafísica já existente, que seria promovida pela religião, ou seja, “a metafísica do povo” (*idem*, p. 168). E para ratificar minha afirmação, há de se compreender que Schopenhauer embora seja crítico da religião, ou seja, a metafísica do povo reconhece nela certo valor ao tratar da *necessidade metafísica do homem* (Cf. MVR II, cap. 17).

pelo Estado e os filósofos que trabalham na academia que são constantemente atacados e nem sempre apenas com palavras, mas também com cortes de verbas para ampliação de pesquisas científicas: basta que se lembre dos cortes feitos na CAPES e no CNPq desde a ascensão do governo eleito em 2018 (APUFSC, 2020). Por outro lado, é visível que charlatões como Olavo de Carvalho recebiam altas quantias de dinheiro dos maiores empresários ligados ao governo para, por exemplo, conseguir quitar a indenização em condenação por ofensas feitas ao cantor Caetano Veloso. (VEJA, 2020; ESTADÃO, 2020).

Sem dúvidas, a opinião de Schopenhauer a respeito da docência filosófica é elitista: nem todos podem ter como ele teve o privilégio de viverem exclusivamente *para a* filosofia. Uma conclusão decorrente desse entendimento possui correspondência na concepção schopenhaueriana da *ociosidade*, o qual aparece em diversos trechos de sua obra. Aqui gostaria de destacar apenas um deles, encontrado no segundo tomo dos *Parerga e Paralipomena* sobre “um povo composto unicamente por camponeses”, o qual “inventaria pouca coisa”, no entanto, por outro lado, “*mãos ociosas* geram cabeças ativas” e assim, “as artes e a ciências são elas mesmas filhas do luxo e pagam sua dívida” (PP II, 2013, § 125, p. 263 – grifo meu).

Sobre Olavo de Carvalho, o que sabemos seguramente sobre o seu passado, é que não chegou a cursar nem mesmo os anos finais do ensino médio e que jamais se aproximou de adentrar qualquer instituição universitária. Sobre isso cabe uma consideração importante: a meu ver, não há nenhum impedimento para que se seja um entusiasta ou mesmo alguém muito esclarecido em qualquer área da Filosofia, mesmo sem ter um diploma. Pensando de maneira prática, a ação filosófica consiste em ler, escrever, dialogar e observar o mundo, algo que evidentemente pode ser encontrado e feito em qualquer lugar, embora nem todos possuam a mesma paridade de oportunidades e condições, como teve Schopenhauer, por exemplo. Mas vale destacar que é óbvio que Olavo de Carvalho não era um homem ingênuo ou com pouca instrução intelectual, na verdade, era esperto o bastante para calcular cada um de seus movimentos e sagaz o suficiente para auto-analisar a impressão pública de suas alegações, visando sempre o proveito de sua própria imagem. Podemos compará-lo com um cantor ruim, mas que faz sucesso por conta do seu carisma ou por conta de sua irreverência nos palcos. As pessoas em geral, parecem serem atraídas por coisas que fogem da regra, assim, se um cantor ruim pode fazer sucesso (porque pessoas não julgam a técnica de canto, mas a irreverência e a qualidade estética e imagética do artista), um filósofo que não tem seriedade em sua metodologia, também pode fazer, porque o público não julga os seus argumentos a partir de empregos de silogismos, mas de forma rasa, tomam um juízo positivo por conta da sua forma excêntrica de se posicionar e sua coragem de atacar.

Como já colocado mais acima, Olavo de Carvalho jamais sequer chegou perto de ingressar qualquer universidade, o que inerentemente já torna questionável todas as suas incisivas críticas a elas, sendo a principal delas a que diz respeito ao suposto fantasma do *marxismo cultural*, que segundo seu entendimento, rondaria todo o espírito universitário de todos os professores de filosofia do Brasil e de outros países do mundo. Sobre isso, gostaria de destacar um ponto importante: em 2019, a ANPOF fez um levantamento sobre a presença de Marx nos 47 programas de pós-graduação de filosofia nas universidades públicas do Brasil. O resultado do levantamento

mostrou o seguinte: apenas 2,3% das disciplinas ofertadas pelos programas foram sobre Marx e expandindo a pesquisa para referências bibliográficas esse número subiu apenas para 3,5% (ANPOF, 2019). A conclusão é óbvia: a filosofia universitária do Brasil não é de forma alguma marxista, algo que o brasileiro em geral, e principalmente os seguidores de Olavo de Carvalho que se julgam superiores por estarem fora da universidade, tendem a crer com facilidade. Mas para seguir uma reflexão ainda mais ampla nesse sentido, no caso de apresentarmos esses dados a um olavista, deve-se esperar o óbvio: certamente diria que os dados são forjados pelo próprio mundo universitário, de onde a pesquisa foi evidentemente feita. Não é fácil lidar com essa gente.

Mas ainda que essa pesquisa da ANPOF seja reveladora e nos de abonos bastante satisfatórios para uma maior ampliação da crítica ao dito marxismo cultural, creio que temos de reconhecer que Marx seja um dos filósofos mais estudados durante o período de graduação, porém, não vejo isso como negativo. Ao contrário disso, qualquer um que se coloque a julgar de maneira não-emocionada, portanto, racional, irá logo chegar à conclusão de que estudar minimamente a obra de Marx é requisito mínimo para combatê-la, além disso, a importância desse filósofo para todo o contexto europeu em geral é inegável.

Ao que parece, a Olavo de Carvalho faltou maturidade intelectual para entender isso. Ou talvez essa maturidade seja propositalmente velada em prol de causar aplausos numa plateia que já o idolatra exatamente por ser incisivo, aparentando ares de uma performática criticidade que na realidade não existe. A verdade deve ser dita: o público que consome Olavo de Carvalho, em sua grande maioria, não entende e nunca buscou entender absolutamente nada a respeito da filosofia universitária ou sequer entende como funciona um programa de pós-graduação de ciências humanas. Essas pessoas acreditam em um guru que lhes dá a sensação de estarem vendo um mundo nunca antes visto, onde se revelam e se justificam todos os causadores e responsáveis pelos males e malgrados políticos e sociais da humanidade. Ouvir um discurso de Olavo de Carvalho é, com certeza, um teste para colocar à prova o significado da palavra *verdade*, pois esta é dissolvida em meio a conspirações e informações duvidosas.

Referências

CARVALHO, O. *Jardim das aflições — de Epicuro à ressurreição de César: ensaio sobre o Materialismo e a Religião Civil*, Campinas: Vide Editorial, 2015.

METEORO BRASIL. *Tudo que você precisou desaprender para virar um idiota*. São Paulo: Planeta do Brasil, 2019.

SARTRE, J-P. *O ser e o nada — ensaio de ontologia fenomenológica*. Trad. de Paulo Perdigão. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo II. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2015.

_____. *Parerga y Paralipómena I*. Trad. de Pilar López de Santa María. Madrid: Editorial Trotta, 2009.

_____. *Parerga y Paralipómena II*. Traducción de Pilar López de Santa María. Madrid: Editorial Trotta, 2013.

Outras fontes

Sobre a sinceridade: minha desistência de seguir Olavo de Carvalho

A história de Bolsonaro com a hidroxicloroquina em 6 pontos: de tuítes de Trump à CPI da COVID: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-57166743> <23/02/2022>.

Disputa judicial entre Olavo de Carvalho e Caetano Veloso: <https://veja.abril.com.br/cultura/os-bastidores-da-disputa-judicial-milionaria-entre-olavo-e-caetano/> <acesso em 18/01/2022>.

Governo corta verbas do CNPq: <https://www.apufsc.org.br/2020/09/11/para-cumprir-teto-de-gastos-governo-corta-pela-metade-orcamento-do-cnpq-no-ploa-2021/> <acesso em 18/01/2021>.

Levantamento da ANPOF a respeito das pesquisas marxistas: <http://www.anpof.org/portal/index.php/pt-BR/artigos-em-destaque/2132-levantamento-feito-pela-anpof-indica-baixa-presenca-de-ensino-de-marx-nas-pos-graduacoes-em-filosofia-no-brasil> <acesso em 18/01/2022>.

Luciano Hang pede doações para ajudar Olavo de Carvalho: <https://politica.estadao.com.br/noticias/geral,hang-pede-que-empresarios-deem-dinheiro-a-olavo-de-carvalho-para-continuar-lutando-pelo-brasil,70003327593> <acesso em 18/01/2022>.

Texto de Olavo de Carvalho sobre o aquecimento global: <https://olavodecarvalho.org/a-mae-de-todas-as-fraudes/> <18/02/2022>.

Submissão: 23. 02. 2022

/ Aceite: 30. 04. 2022

128

A Filosofia refletindo sobre a Pandemia
Philosophical reflections on the pandemic
La Filosofía reflexionando sobre la Pandemia

ANA KARINE BRAGGIO¹ / LUIS CESAR YANZER PORTELA² / RAFAEL DE ARAÚJO E
VIANA LEITE³ / SAULO SBARAINI AGOSTINI⁴ / TOMÁS FARCIC MENK⁵

Resumo: Este trabalho apresenta reflexões filosóficas sobre a pandemia da Covid-19, a partir do relato de experiência de um projeto de ensino desenvolvido por professores do Colegiado de Filosofia da Universidade Estadual do Oeste do Paraná, durante o período de distanciamento social do ano de 2020. A conjuntura atípica, conduziu à reflexão, suscitando novos questionamentos, dilemas e relações sociais renovadas. Através de videoconferências online as palestras abordaram reflexões éticas, metafísicas, políticas, educacionais, históricas e psicológicas, bem como repensaram o estatuto da ciência, da racionalidade, da fé e da arte, e a peculiar postura do filósofo e da filosofia perante a pandemia. Foram 21 encontros proferidos para mais de 190 participantes de universidades, colégios municipais e estaduais e da comunidade externa, inclusive de outros estados. Devido à abrangência obtida, destaca-se nesse trabalho, sua importância científico-filosófica e sua valiosa contribuição para a área das Ciências Humanas frente a pandemia da Covid-19.

Palavras-chave: Filosofia. Pandemia. Covid-19. Reflexões Filosóficas. Ciências Humanas.

Abstract: This paper aims to present philosophical reflections on the COVID-19 pandemic based on the case report extracted from a teaching project developed by the members of the department of Philosophy of the State University of Western Paraná, during the period of social distancing in the year of 2020. The atypical conjuncture led to reflection, raising new thoughts, dilemmas, and new kinds of social relationships. Through online conferences, several subjects concerning the pandemic were contemplated such as metaphysical, political, educational, historical, and psychological reflections, as well as the reconsideration of the status of science, of rationality, of faith, and of art, including a particular attitude of the philosopher and of philosophy towards the pandemic. There were twenty-one meetings held for more than one hundred and ninety participants from universities, municipal and state schools, and external community, all of which included people from out of Parana State. Due to the great variety of its scope, this paper highlights scientific-philosophical importance and its valuable contribution to Humanities concerning the Covid-19 pandemic.

Keywords: Philosophy. Pandemic. Covid-19. Philosophical Reflections. Humanities.

Resumen: Este trabajo presenta reflexiones filosóficas con respecto a la pandemia del Covid-19 a partir del relato de experiencias de un proyecto didáctico desarrollado por maestros del departamento de Filosofía de la Universidad Estatal del Oeste del Paraná,

¹ Doutora em Educação pela Universidade Estadual de Maringá. E-mail: ana.braggio@unioeste.br

² Doutor em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas. E-mail: luis.yportela@gmail.com

³ Bolsista de pós-doutorado CAPES/COFECUB pela UFPR/Sorbonne-Paris IV. E-mail: rafael_vianaleite@hotmail.com

⁴ Doutorando em Filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná. E-mail: saulo.agostini@unioeste.br

⁵ Doutor em Filosofia para Universidade Federal do Rio Grande do Sul. E-mail: tomas_farcic@yahoo.com.br

durante el periodo de distanciamiento social en el año de 2020. La situación atípica llevó a la reflexión, planteando nuevos interrogantes, dilemas y renovadas relaciones sociales. A través de videoconferencias en línea las conferencias abordaron reflexiones éticas, metafísicas, políticas, educativas, históricas y psicológicas, bien como repensaron el estatuto de la ciencia, de la racionalidad, de la fe y del arte, y la peculiar postura del filósofo y de la filosofía ante la pandemia. Se realizaron 21 encuentros para más de 190 participantes de universidades, colegios municipales y estatales y de la comunidad externa, incluso de otros estados. Por el alcance obtenido, se destaca en este trabajo, su importancia científico-filosófica y su valioso aporte al área de las Ciencias Humanas frente a la pandemia del Covid-19.

Palabras-claves: Filosofía. Pandemia. Covid-19. Reflexiones Filosóficas. Ciencias Humanas.

Introdução

Tendo o propósito de refletir sobre a pandemia da Covid-19 a partir de instrumentos teóricos peculiares à filosofia, o Colegiado de Filosofia da Universidade Estadual do Oeste do Paraná, desenvolveu um projeto que desafiou os participantes a não colocarem seus pensamentos em quarentena, apesar do confinamento social. Em meio ao ambiente hostil permeado pela circulação de notícias falsas, que contribuem para amplificar o negacionismo científico, é de grande relevância proporcionar espaços para a meditação sobre o fenômeno pandêmico.

Denominado *A Filosofia refletindo sobre a Pandemia*, o projeto foi constituído por 21 palestras ministradas por professores de Filosofia que a partir de perspectivas diversas percorram temas e conceitos passíveis de pensar a Pandemia, através de reflexões éticas, metafísicas, políticas, educacionais, históricas, psicológicas, entre outras, bem como repensar o estatuto da ciência e a peculiar postura do filósofo e da filosofia.

O arco temático distribuiu-se por 5 meses de atividades semanais, iniciadas no mês de julho e finalizadas em dezembro de 2020. Os encontros foram estruturados em dois momentos: o primeiro de exposição teórica e o segundo aberto para comentários e perguntas dos ouvintes.

Inicialmente visávamos atingir como público os acadêmicos da graduação, do mestrado e do doutorado, do curso de Filosofia, buscando manter contato e integração entre professores e acadêmicos da instituição, durante o período de suspensão das aulas devido a pandemia. Porém, com a divulgação do projeto, tivemos grande procura e envolvimento de acadêmicos de outros cursos, de outras instituições e da comunidade externa. O formato remoto possibilitou a aproximação de pessoas geograficamente distantes que em atividades presenciais teriam

dificuldades em participar de um evento de longa duração, como é o caso.

Os dados finais de frequência registraram o público total de 1638 ouvintes, média de 78 pessoas por encontro. Além dos acadêmicos do Curso de Filosofia, contamos com a presença de alunos dos cursos de pedagogia, ciências sociais, serviço social, direito, odontologia, medicina, história e psicologia. Registramos a participação de alunos e professores de 11 instituições universitárias diferentes, públicas e privadas. Salienta-se a participação de Professores de Filosofia da rede de educação básica (municipais e estaduais).

Devido à assertividade desse projeto, de importância científico-filosófica para a área das Ciências Humanas, e que teve significativa abrangência com a comunidade acadêmica e externa, neste trabalho, apresentamos um relato de experiência das atividades realizadas, a fim de divulgar e reforçar a importância da Filosofia perante a atual Pandemia.

A Covid 19 em tempos de irracionalidade

A palestra explicitou a relação entre aspectos da pandemia de Covid-19 e o irracionalismo apontado, por exemplo, por Edmund Husserl na obra *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental*. Apesar de possuir referências filosóficas tais quais Hegel e a perspectiva fenomenológica, que serviram de pano de fundo conceitual, o palestrante apresentou uma reflexão autoral cujo objetivo foi articular pandemia, ideologia e filosofia.

Para alcançar esse propósito, apresentou-se um panorama sobre a distinção existente entre ideologia e filosofia. A ideologia seria responsável por apresentar uma narrativa que não explicita, mas, ao contrário, camufla pontos importantes da organização social de determinada comunidade. Ela foi aproximada a uma maquinação sutil que visa enganar usando um discurso convincente, capaz de guardar em si coerência e intencionalidade. A filosofia, diferentemente, busca interpretar e dar visibilidade ao sentido daquilo que foi encoberto pela ideologia. É por isso que Hegel, filósofo importante da tradição ocidental mencionado na palestra, aproxima o filósofo da coruja. Essa ave possuiria um olhar não limitado a apenas uma perspectiva porque alcança um quadro completo do cenário contemplado. Essa característica da coruja seria compartilhada pelo filósofo, agente caracterizado pelo espírito reflexivo dirigido para o quadro completo do problema investigado por ele.

A tarefa do pensamento filosófico é enfrentar o irracionalismo ou obscurantismo, fenômeno marcadamente ideológico. O real e o imaginário, como foi defendido, são estreitamente entrelaçados pela ideologia e no caso de uma pandemia, como a de Covid-19, é responsável por dar vazão a teorias conspiratórias e discursos sensacionalistas sem respaldo científico. Compreender como um

fenômeno, tal qual a pandemia, pode estar em parte encoberto pela ideologia, ou seja, uma certa maneira de produção de ideias sem rigor filosófico científico, é fundamental para se buscar um posicionamento coerente e socialmente apropriado no enfrentamento de situações emergenciais.

A filosofia e o filósofo diante da pandemia do coronavírus: algumas reflexões inconclusivas

A palestra foi dividida em duas partes, a primeira sendo uma análise das considerações de Maquiavel acerca da ditadura e da tirania, e a segunda uma reflexão ensaística da posição do filósofo e de seu pensamento frente as situações atuais.

Na primeira parte, a palestra foi fundamentada no primeiro livro dos Discursos acerca da primeira década de Tito Lívio de Maquiavel. O argumento base é que a ditadura era prevista na constituição romana em situações consideradas extraordinárias – ferramenta para superar problemas de modo rápido e eficaz. Nesse caso, poderia ser instituída uma ditadura com poderes amplos, pois, caso contrário, a República poderia ser arruinada. O ditador tinha sua ação delimitada por três características básicas do ordenamento jurídico romano: 1) a autoridade ditatorial limitada; 2) o tempo máximo de seis meses de duração; 3) O foco ditatorial era para resolver um problema específico. Em seguida, o palestrante apresenta possíveis relações do regime de exceção romano com os casos contemporâneos da Hungria e Moscou frente o combate à situação pandêmica.

Na segunda parte da apresentação, o palestrante propôs ensaio uma defesa ensaística que defende a atitude de espanto. Só rompendo a naturalidade dos afazeres cotidianos conseguimos pensar para além da naturalidade das coisas. Ao considerar as coisas como óbvias, não pensamos, apenas aceitamos. Nessa crise sanitária, porém, ocorre o espanto. Nesse sentido, temos duas correntes básicas para seguir: ou aceitamos a regra instituída pela mídia sem espanto ou, o seu contrário, a negação da regra. Ambas são sem espanto, apenas adesão ou reação. Portanto, não geram reflexão. O espanto nos leva à reflexão e a dimensão da solidariedade, ou seja, pensar conscientemente a necessidade da solidariedade.

A pandemia, nesse sentido, pode apresentar rico material de reflexão para o filósofo, pensando, por exemplo, o que é essencial e o que não é essencial para existir (como os trabalhos considerados essenciais ou não durante a quarentena). Por fim, convém refletir acerca da ética e da política em relação às ações do governante frente às leis e o Estado.

Agamben: Vida Nua e Estado de Exceção

A proposta de apresentação foi situar conceitos fundamentais do filósofo

italiano Giorgio Agamben e preparar a base filosófica para a palestra que seguiria no próximo encontro. Para tal, a exposição foi fundamentada nas obras *Homo Sacer: O poder soberano e a vida nua* e *O Estado de Exceção*.

Agamben retoma o uso aristotélico dos termos *Bíos* e *Zoé* em sua reflexão. *Bíos* enquanto forma de vida própria de um indivíduo ou grupo e *Zoé* como o simples fato de viver comum a todos. A tese do filósofo aponta que o controle da vida e a decisão sobre quem vive ou morre já está pressuposta desde Aristóteles. Em outras palavras, toda a política ocidental está fundamentada na exclusão de uma parte da *Bíos* em *Zoé*.

Com o desenvolver do Estado, este é responsável por institucionalizar o modelo de exclusão e criar o espaço de vida nua. Além disso, a soberania moderna, desde Hobbes, permitiria que o Soberano esteja dentro e fora do ordenamento jurídico. Produzindo assim o Estado de exceção como paradigma de governo. A partir dessa constatação, os decretos emergenciais para combater a pandemia não poderiam ser uma realização deste paradigma? Agamben escreve uma série de artigos para tratar desta questão e das relações entre *bíos* e *zoé* em meio à pandemia. Contudo, conclui-se e demonstra-se que a posição agambeniana está de acordo e fundamentada na sua filosofia.

As reflexões de Agamben sobre a epidemia: Erros e acertos

133

A palestra foi dividida em três partes. A primeira foi uma exposição de alguns artigos escritos por Agamben entre fevereiro e abril de 2020, publicados no site da editora italiana *Quodlibet*, e suscitados pelo estabelecimento por parte do governo italiano de medidas de emergência, em resposta ao surto de Covid-19 constatado no país, instituindo assim na Itália um Estado de exceção. A exposição destacou os seguintes propósitos dos artigos escritos por Agamben: a) a identificação das possíveis causas que conduziram o Estado italiano a instituir um estado de exceção que implicavam na alteração do modo de vida moral e político do povo italiano; b) a identificação das possíveis causas que conduziram o povo italiano a aceitar como legítima as medidas de emergência e decretos estatais; c) a busca pela identificação de possíveis consequências éticas e políticas para o povo italiano da aceitação das medidas de emergências empreendidas pelo governo.

A segunda parte da palestra apresentou os erros atribuídos pelo filósofo Jean-Luc Nancy em seu artigo *Exceção viral* às teses sustentadas por Agamben no artigo intitulado: *A invenção de uma epidemia*. Na sequência foram expostos os acertos e erros que o filósofo Roberto Esposito em seu artigo *Curados até o fim* atribui a Agamben.

Na terceira parte o palestrante ateu-se a apresentação de um debate ocorrido no Brasil entre a professora Yara Frateschi (suscitado pela publicação de um texto de

sua autoria denominado *Agamben sendo Agamben: A invenção de uma epidemia*) e alguns especialistas brasileiros da obra de Agamben, priorizando a apresentação do elenco de erros apontados pela primeira e dos acertos atribuídos pelos últimos às reflexões que Agamben expusera nos artigos que escrevera no período já mencionado.

A Covid-19 e a Psicologia na perspectiva fenomenológica

O palestrante abordou o conceito de fenômeno, recuperando sua origem grega (*fainstein*), que pode ser traduzida por aquilo que aparece ou se mostra. Nessa perspectiva, tratou a Covid-19 como um fenômeno que se apresenta dentro de uma conjuntura, envolvendo os sujeitos, produzindo reações de enfrentamento e efeitos particulares em cada indivíduo.

Em sua exposição o palestrante apresentou um sistema de desenvolvimento humano tanto da ótica biológica como da psicológica, iniciado pelo *ethos infantil*, ressaltando a simbiose de cada ser humano com o ambiente. Assim que nascemos, estamos imersos em um ambiente que já está dado e que nos introduz do ponto de vista biológico à microbiota, causando um sistema de proteção e imunização, necessário para o enfrentamento com o mundo. Esse início é fundamental, pois nosso existir no tempo e na natureza está tomado por aquilo que pode ser chamado dentro de uma perspectiva filosófica de *physis*.

Perante a Covid-19 o risco de morte é acentuado gerando, nesse caso, uma experiência de agonia. A reação agônica não se limita à morte, pois ela está envolta de combate, luta e enfrentamento, ameaçando o corpo além do biológico, ou seja, a agonia se apresenta entre o ser biológico e o ser que vai para além dele. A vulnerabilidade e indeterminação do corpo biológico afeta o corpo que está no mundo e possui um projeto de vida, que por sua vez entra em conflito e enfrentamento do seu próprio existir ao ter realçada a possibilidade de interrupção de seu escopo.

Nessa perspectiva, a agonia e a angústia estão se produzindo em cada um de nós, cada qual a seu modo. Sendo seres sintonizados, cada ser humano tem aquilo que lhe é próprio, possuindo uma estrutura particular e tendo que encontrar externamente estruturas para fazer frente ao meio. Entre as estruturas externas destaca-se, como exemplo, para o contexto pandêmico, os aparelhos de ventilação mecânica.

É certo que cada ser tem algo próprio para lidar com o mundo e com a situação ocasionada pela Covid-19 e vários efeitos psicológicos resultarão da apropriação dessa experiência e passarão a fazer parte da nossa vivência. Portanto, a perspectiva fenomenológica nos desafia a percebermos os enfrentamentos, bem como

as sequelas individuais, visto que as estruturas psíquicas são muito variadas, pois cada um constrói o seu próprio modo de ser e existir.

Representações científicas: O caso dos Modelos epidemiológicos

A palestra abordou os modelos epidemiológicos e seu funcionamento, com enfoque no modelo suscetível-infectado-removido (SIR) e simulações. Questionando se modelos podem ser usados para orientar decisões, o palestrante expôs a semelhança estrutural de mapas com a realidade. Por exemplo, o epidemiologista John Snow, no século XIX, produziu um mapa que discriminava os casos de cólera em um bairro de Londres e percebeu que a origem da contaminação era o poço da *Broad Street*, demonstrando que nesse caso o modelo de representação contribuiu para tomadas de decisões.

A epidemiologia não é uma ciência meramente descritiva, ela também intervém e sugere intervenções, isso implica afirmar que a ciência coexiste com a política. Nesse sentido, a epidemiologia contribui para informar, orientar, planejar melhores decisões concretas e fundamentadas.

Com estas considerações, o modelo SIR foi apresentado para a Covid-19. Ele é basicamente um gráfico com dois eixos (tempo e porcentagem da população) e três categorias ou curvas (dos suscetíveis, os recuperados e os infectados). Este modelo é uma estrutura essencialmente matemática. Para interpretá-lo, é necessário relacioná-lo a outros sistemas.

As simulações devem ser abordadas aplicando o modelo SIR para populações específicas, pois para cada cenário diferente é preciso uma simulação. Visto que a simulação em um bairro será distinta da simulação em outro, e juntas permitirão fazer a previsão de uma cidade, esperando-se que quanto menor a população, mais acurada será a simulação.

A apresentação foi finalizada com duas imagens artísticas que representam a transmissibilidade da doença, e com um manifesto da “responsabilidade modelar”, isto é, de como os modelos não são algo circunscrito ao ambiente científico e matemático, mas como eles podem servir a sociedade, ou como a modelagem pode auxiliar as decisões políticas.

É possível adaptar a filosofia para o sistema EAD?

Buscando responder a pergunta-título dessa palestra, os conferencistas propuseram uma reflexão sobre a adaptação do ensino de filosofia para a modalidade de ensino a distância. A problemática em questão poderia se desdobrar para qualquer tipo de disciplina, mas optaram pelo ensino de filosofia, por ser a área em que atuam.

É necessário refletir sobre essa temática principalmente no contexto da

pandemia da Covid-19, pois o isolamento social afetou o sistema de ensino presencial. Instrumentos legais e normativos passaram a ser editados mediante a nova realidade, possibilitando que atividades pedagógicas a distância, pudessem ser computadas para fins de cumprimento da carga horária mínima anual obrigatória, constante na legislação brasileira. Para tanto, é preciso recuperar o significado dos termos educação, ensino, modalidades de ensino, ensino presencial, ensino a distância e ensino de filosofia, buscando diferenciar a modalidade de Educação a Distância (EaD), da modalidade de ensino a distância para a situação emergencial.

Durante a palestra também foram analisadas as diretrizes para o ensino brasileiro de filosofia e algumas produções internacionais, entre elas um estudo empírico francês da professora Muriel Briançon. Concluiu-se com a necessidade da sincronicidade temporal entre professor e alunos, não como modo essencial de desenvolver a reflexão filosófica, mas como modo possível para o contexto em que o isolamento social é fundamental.

Pensando o Isolamento Social com a ajuda de Rousseau

A palestra buscou analisar elementos filosóficos tirados de obras de Jean-Jacques Rousseau, em especial a chamada Carta sobre a Providência. O objetivo foi o de evidenciar o caráter social e político de eventos classificados como catastróficos. A abordagem foi, portanto, social e política, investigando de modo privilegiado como os indivíduos, enquanto componentes de uma sociedade, enfrentam e compreendem eventos capazes de gerar prejuízos de variadas proporções às pessoas e à sociedade. Três pontos principais foram percorridos pela exposição: Rousseau e o isolamento, a nomenclatura em torno da ideia de isolamento social e, por fim, a maneira pela qual a organização político-social de certa comunidade diz muito sobre o sucesso ou o fracasso do enfrentamento de situações catastróficas.

Para propor uma melhor compreensão social da pandemia de Covid-19 vivida no ano de 2020, foi visto como um desastre é interpretado por Rousseau em termos do contexto cultural existente em certa comunidade. O palestrante defendeu, assim, que o desastre ou catástrofe, menos do que ser considerado uma punição divina ou um mal ligado à natureza, talvez deva ser encarado como falha humana quando, por exemplo, no caso de deslizamentos de terra em períodos chuvosos, não foi considerado o risco de construção em determinados lugares vulneráveis. Do mesmo modo, no caso da pandemia, a falha é humana quando não foram analisadas estratégias de prevenção e métodos de detecção de situações sanitárias emergenciais no interior de um quadro de comunicação estratégica entre os países. A perspectiva de Rousseau ajuda na compreensão do quadro atual, portanto, quando se percebe de que modo o entendimento dos efeitos de um desastre depende em boa medida do conhecimento de padrões particulares de comportamento. A palestra concluiu

defendendo que o modo como certa sociedade é mobilizada para conter os efeitos colaterais de uma pandemia está estreitamente relacionado a elementos políticos/sociais e não apenas a elementos sanitários e epidemiológicos.

Dialética da Melancolia em tempos de Pandemia

A palestra fundamentou-se no artigo *Walter Benjamin: a melancolia como conhecimento do mundo*, publicado em 2001 na *Revista Ágora Filosófica*. Dividida em dois momentos, a palestra iniciou contextualizando o pensamento do filósofo Walter Benjamin, contribuindo para justificar a dialética da melancolia apresentada na sequência, destacando a questão da efemeridade humana como recurso para refletir sobre a pandemia.

O conceito de melancolia foi reabilitado por Benjamin deixando de se restringir à esfera corporal e psicológica, alargando-se para um conceito de expressão de significado ligado à concepção de linguagem do filósofo. Fazendo um contraponto com a melancolia expressa no drama barroco alemão, Benjamin recupera o aspecto de sabedoria e transitoriedade da melancolia, destacando o fluxo histórico como renovador e criador de significados. Aos sentimentos de loucura e de depressão, a reflexão do melancólico contrapõe a possibilidade de novos caminhos e de redenção, tal como faz o herói trágico através de sua morte.

A alegoria, por associar um significado provisório e temporal às coisas, é o modo de expressão do melancólico. No entanto, a alegoria, tal como a melancolia, é dialética. Ao valorizar os aspectos luminosos da melancolia e da alegoria, Benjamin constrói uma teoria da linguagem, do tempo e da história que denuncia a falsa aparência de totalidade do mundo.

Pensadores e filósofos da economia diante da Epidemia

A Palestra discutiu o papel das novas tecnologias poupadoras de trabalho durante a pandemia. Refletiu a partir de um fragmento de texto [Sobre a Maquinaria] da obra *Os Grundrisse*, de Karl Marx, Explicitou-se o caráter interligado do emprego de sistemas cada vez mais velozes de transporte e deslocamento espacial dos indivíduos pelo planeta e seu papel na rápida e descontrolada proliferação do vírus pelo mundo.

O sistema de maquinaria se caracteriza pela substituição em larga escala do trabalho vivo do trabalhador pelo trabalho mecânico da máquina e sua consequência imediata é a expulsão do trabalhador do controle inteligente do sistema de produção. O sistema de produção fundado no emprego da maquinaria produz um sistema mecânico automatizado fora de controle consciente dos indivíduos e da sociedade. No sistema mecânico a máquina opera como um autômato, como um ser cujo princípio de movimento encontra-se nele próprio e

cujo movimento controla o movimento dos indivíduos e da sociedade.

Frente a isso concluiu-se que o descontrole da pandemia e a livre circulação do vírus pelo mundo podem ser explicados pelo fato de que os indivíduos ao não controlarem seus próprios movimentos, suas idas e vindas pelo espaço da realidade, não controlam também as epidemias virais, que logo se expandem pelo mundo ao mesmo ritmo do movimento das máquinas. Deste modo, sistemas velozes de produção, comunicação e transporte automatizados e fora do controle consciente dos indivíduos e da sociedade produziram, ao mesmo tempo, as condições materiais para a rápida e descontrolada proliferação do vírus pelo mundo.

12 A crise e as escolhas: isolamento ou solidariedade global. Refletindo com Harari

A palestra propôs uma reflexão a respeito do isolamento e da solidariedade global. O pensador que fundamentou a discussão foi o prof. Yuval Harari da Universidade Hebraica de Jerusalém. Os textos que fundamentaram a fala foram *Sapiens: Uma breve história da humanidade* e o recente ensaio. *Na batalha contra o coronavírus, faltam líderes para a humanidade*.

Para aprofundar o tema foi apresentada a concepção de Harari sobre a oposição histórica e natural entre isolacionismo e solidariedade. Na obra *Sapiens* é apresentado um panorama de revoluções. A espécie humana, pré-revolução agrícola, era eminentemente solidária, o que permitiu sua evolução e perpetuação. Porém, este ser gregário é lentamente desconstruído e modificado pelas revoluções posteriores. O desenvolvimento da agricultura, ciência e indústria tornou os homens mais reguladores da sociedade, entretanto, ao criar barreiras e distinções entre si, ampliou o isolamento. Esclarece-se assim como o sentido de isolacionismo, que Harari trata, não é o de medida protetiva sanitária em prol do isolamento social, mas aquilo que impede o reatar das relações gregárias e sociais que permitiu à humanidade a evolução.

Desta contextualização histórica, pergunta: 'Que tipo de sociedade sairá desta pandemia?' Diferente de outrora, o mundo possui o necessário para conter e superar a pandemia. Mesmo que tenha havido erros de análise, o que faz parte da dinâmica da ciência, sabemos o que está acontecendo. O principal problema, que fundamenta e gera o isolacionismo pandêmico, é o negacionismo científico. Ele nos leva ao recrudescimento das desigualdades, ao isolamento do pensamento e da crítica. A sociedade que emergirá desta pandemia depende das ações tomadas pelos governos no combate ao vírus. É necessário resgatar a solidariedade, esquecida em tempos pré-revolução agrícola. O principal diagnóstico é que na atual conjuntura faltam líderes mundiais capazes de inspirar, organizar e financiar uma resposta global coordenada. Com a desconfiança entre os governos, a tendência mundial é de recusa da solidariedade em direção ao isolamento. Dessarte, apesar da possibilidade

de mudança, tudo indica que a ausência de grandes líderes implicará na manutenção do isolacionismo constitutivo desta época.

Fakenews e a Pandemia de Covid-19

A palestra propôs uma reflexão a respeito da ligação entre as notícias falsas (*fakenews*) e a pandemia de Covid-19. A estratégia utilizada contou com elementos tirados dos resultados de pesquisas conduzidas pelo filósofo John L. Austin, mais especificamente, de sua teoria de atos de fala. A investigação forneceu uma definição de *fakenews*, apresentou exemplos de notícias falsas ligadas à pandemia de Covid-19 no Brasil, além de indicar como se pode reconhecê-las e por quais meios buscar a comprovação ou, contrariamente, explicitar a falsidade de uma informação divulgada online.

Entre os modos disponíveis para reconhecer uma notícia falsa pode-se citar algumas indicações, por exemplo, traçar a origem de uma história noticiada; ler integralmente a notícia para evitar ser ludibriado por uma manchete impactante; verificar quem assina a informação divulgada; verificar a data da informação para não cometer equívocos como o de descontextualizar o acontecimento e consultar múltiplas fontes para ter uma perspectiva mais completa de certo acontecimento. Essas estratégias são eficazes para que as pessoas não sejam enganadas por uma notícia falsa e, igualmente, para que essas informações não sejam propagadas.

A palestra concluiu defendendo como a mentira é um uso subversivo da linguagem usado há muito tempo pelos seres humanos. Noticiar um acontecimento falso ou disseminar calúnias é algo recorrente na história, porém esse comportamento foi potencializado atualmente por questões de ordem tecnológica como a internet e, conseqüentemente, a facilidade para acessar e divulgar informações. Se hoje as chamadas *fakenews* são percebidas como um problema grave é porque esse velho comportamento encontra atualmente condições ideais de desenvolvimento e propagação, algo que deve ser articulado com fatores políticos, sociais, culturais e econômicos.

A Pandemia e suas manifestações (ir)racionais

Como apoio para a reflexão, citou-se Justin E. H. Smith (na obra *Irrationality: a history of Dark Side of Reason*), Platão (*Teeteto* e *Menon*) e Aristóteles. Partiu-se da premissa que existe uma dicotomia na utilização da razão humana, ou seja, agimos racionalmente ou irracionalmente frente às situações do mundo. Assumindo uma noção abrangente de racionalidade, ser racional é proceder por razões quando elas são exigidas, mas também podemos agir racionalmente sem razão, quando a razão não nos é exigida. No último caso, temos como exemplo os exercícios imaginativos, a criação artística e as opiniões do âmbito privado. Todas essas são ações racionais que não exigem razão.

No século XXI, o cenário proporcionado pela internet e seus novos tipos de interação, possibilitando a manifestação pública de todo e qualquer indivíduo, surge um processo de irracionalidade: 1º: todos são instigados a interagir. A noção de comunidade se universaliza, mas é uma universalização vazia de conteúdo. 2º: a norma do privado se sobrepõe à do público, ou seja, a esfera pública é progressivamente privatizada. Um agravante é a internet que transmite uma impressão de privacidade. 3º: surgem comunidades autocentradas. Nessas comunidades não são necessárias razões, basta a mera opinião, pois todos pensam de forma igual. Esses grupos tendem à radicalização. 4º: o pensar igual dessas comunidades autocentradas não distinguem maneira e contexto de pensar.

Estes quatro passos demonstram como o privado avança sobre o público, manifestando a irracionalidade do nosso século. Todos querem opinar, mas não se submetem ao que é próprio da esfera pública. A barreira entre a opinião particular e a emissão de juízos públicos se dissolve criando um ambiente no qual o racional é negado. Convém questionar: O que pode ser feito? A resposta é dupla: investir em educação, visto que países com alta taxa de escolaridade são menos suscetíveis à irracionalidade e melhorar a distinção entre o público e o privado, aceitando a norma do público.

A doença como metáfora: Mann, Gadamer e Sontag

O palestrante apresentou uma reflexão baseada na leitura de três autores, Thomas Mann (no livro *A Montanha Mágica*), Gadamer (nos textos: *Filosofia e medicina prática*; *O estado oculto da saúde*) e Susan Sontag (na obra *A doença como metáfora*). Partindo da análise filosófica do que é a doença, foram analisadas três perspectivas da questão. Gadamer faz sua conferência para médicos, ou seja, ele parte do ponto de vista do médico. Sontag, por outro lado, utilizando-se de metáforas, escreve do ponto de vista da doença. Mann privilegia a perspectiva do doente.

Para Gadamer, a medicina se divide em dois campos, a medicina prática, na qual os erros e acertos são cobrados imediatamente, e o cientista/pesquisador médico. Essa distinção também pode ser vista como a ciência e a arte na medicina. A medicina é um conhecimento e uma prática. Enquanto conhecimento é atrelada ao aspecto científico, do universal e enquanto prática exige a lida direta com o doente e as respostas assertivas e imediatas do que deve ser feito em dada situação. O que nos lembra Gadamer é que a doença grita, a saúde não, ela é silenciosa. Portanto, cuidamos da doença, não da saúde. A saúde não nos convida ao tratamento contínuo. Nós só cuidamos da doença.

Já em Mann, na *A Montanha Mágica*, o ponto de vista é do doente. O livro narra a história de Hans Castorp, um estudante que vai visitar seu primo Joachim

Ziemssen em um sanatório para tuberculosos. A visita que seria breve se estende por anos, sempre por causa da tuberculose. Quem entra no sanatório tem que seguir as regras, mesmo que não seja doente. Todos comem a mesma hora, todos tem a mesma rotina. Chama a atenção como o corpo surge para nós através da doença. A saúde nos é oculta assim como o corpo, que muitas vezes só é percebido por meio da doença.

Por fim, o texto de Sontag ressalta como nós falamos da doença e utilizamos o discurso metafórico para retratá-la. Sontag afirma que a doença era vista como uma punição frente a uma falha. Para retratar a tuberculose, por exemplo, foi utilizada metáforas de espiritualização, de refinamento. A pessoa emagrece, empalidece, vai perdendo seu corpo. Uma perda de vitalidade corpórea converge para uma espiritualidade. Outro exemplo é o câncer, doença que historicamente substitui a tuberculose como a que mais preocupa as pessoas. Ambas as doenças estão ligadas com a paixão: excesso e carência. O tuberculoso seria o aquele que se entrega á paixão. O câncer é a repressão da paixão.

A Busca pela Cura da Covid-19: Tentativas e Erros nos Limites da Racionalidade

O palestrante utilizou fundamentalmente o referencial teórico de Karl Popper apresentando a definição de ciência e de como é impossível que uma ciência seja *fake* – apesar das pseudociências e do charlatanismo. Em relação a estas últimas, algo que vemos no discurso contra a Covid-19 é o uso de um argumento falacioso e pseudocientífico que a cloroquina poderia curar todo mundo, ou como ‘tratamento preventivo’ ao vírus – algo que não possui comprovação científica.

A questão que se desdobra é: como surge essa espécie de crença em pseudociências e charlatões? Isso é fruto da incapacidade de julgar a qualidade das escolhas e a desarticulação entre razão e emoção. Um problema agregado a esse é a separação entre divulgação científica e conhecimento popular. A falta de comunicação entre estes dois pontos cria um abismo que possibilita a ascensão das pseudociências.

Diante de notícias falsas, opiniões e discursos contraditórios como se poderia conceber a ciência? O pressuposto das ciências está na busca da verdade e esta é uma ideia reguladora. Algo metafísico, não concreto e empírico. Podemos tratar de previsibilidade e probabilidade de eventos acontecerem, mas não da certeza incontestável destes. Não existe ‘A Ciência Verdadeira’, mas as ciências com suas diversas metodologias.

Um teórico que apresenta os limites da ciência é Nassim Taleb na obra *Lógica do Cisne Negro*. Ele defende que o elemento inusitado e improvável pode acontecer – isso corrobora a tese das propensões de Popper. É preciso aprender com o impacto do altamente improvável. Por exemplo, o impacto do cisne negro, em uma época

que toda ciência dizia haver apenas cisnes brancos. O cisne negro é fora da curva, nada no passado aponta convincentemente para a sua possibilidade. Disto percebemos que uma ciência que queira ser só preditiva não estará preparada para o conjunto de eventos que ocorrer no mundo.

Portanto, como superar a cegueira em relação à aleatoriedade? Nossas ciências não se articulam para elaborar uma *cosmovisão*. Conhecemos o micro, não o mundo. A lógica do Cisne Negro torna o que você não sabe mais relevante do que aquilo que sabe. A ciência deve se concentrar no que não sabemos, e privilegiar a experimentação, reconhecer as novidades quando elas surgem e assim fazer tentativas de caráter agressivo. Este pode ser o caminho para se buscar a cura da Covid-19.

Reflexões sobre justiça: desigualdade social e cidadania em tempos de pandemia.

O objetivo da palestra foi apresentar uma reflexão sobre as consequências políticas e educacionais da pandemia a partir da análise de pensadores como John Rawls e de Martha Nussbaum. Foi ressaltada a atualidade e urgência de uma abordagem filosófica dirigida ao contexto sanitário brasileiro vivido em 2020 em função da pandemia

A realidade brasileira no enfrentamento da pandemia foi tomada para análise, seja da perspectiva do número limitado de leitos em hospitais, como também as consequências econômicas e as dificuldades dos mais desfavorecidos para poderem se isolar de modo a conter a propagação da Covid-19. O aparato investigativo em pesquisas científicas realizados nas Universidades foi tratado como algo importante para remediar e prevenir problemas de várias ordens capazes de gerar riscos à vida das pessoas.

A relação entre a prevenção de contágio pelo isolamento social e aspectos econômicos ligados ao aumento do desemprego e ao enfraquecimento das empresas foi abordado como ponto fundamental. Dado a relação defendida entre a Covid-19 e a pobreza, algumas questões foram levantadas e debatidas com a ajuda de conceitos filosóficos, de modo a promover uma discussão sobre o contexto brasileiro: quem são os mais expostos ao vírus e ao desgaste econômico? Quem são as pessoas que devem ser mais protegidas e de quem é a responsabilidade pela segurança dessas pessoas? A palestra ajudou a explicitar ainda o modo como as políticas públicas e os comportamentos morais entram em cena diante de uma pandemia que será vencida satisfatoriamente apenas se a sociedade for conjuntamente mobilizada.

História em pandemias

A palestra trouxe reflexões sobre pandemia a partir de um olhar histórico, tecendo relações com a obra *Cidade Febril: cortiços e epidemias na Corte Imperial*, de

autoria do professor Sidney Chalhoub. Vale frisar que apesar da abrangência do título de sua palestra, o professor delimitou-a ao contexto brasileiro e destacou que o olhar histórico permite aproximações e percepções do modo como os temas foram (e são) tratados, possibilitando provocações e novas releituras, como no caso da pandemia.

Foi trazido à tona três momentos históricos em que as epidemias e pandemias estiveram presentes no Brasil, alterando profundamente as ações sociais e estatais. O primeiro data do final do período imperial, a saber, a epidemia de Febre Amarela e Varíola. O segundo, coincidindo com a Primeira Guerra Mundial, foi marcado pela pandemia de Gripe Espanhola. E o terceiro momento foi a pandemia do Coronavírus.

A partir da vertente histórica é possível observar as rupturas e continuidades que as pandemias provocam na sociedade civil e política. No campo da sociedade civil, destacam-se as mudanças comportamentais pessoais e coletivas que transformam a cultura e são passíveis de perdurarem após o fim da pandemia. Nesse sentido, é ilusório acreditar que será possível retornar à normalidade pré-pandêmica, visto que determinados hábitos e práticas sociais tendem a permanecer alterados.

No campo político, é preciso observar as reações históricas do Estado frente aos contextos pandêmicos, percebendo que há uma espécie de repetição de algumas atitudes estatais. No caso dos três momentos históricos em análise, há uma tendência de relativização e minimização do problema, por parte do Estado, ao tentar demonstrar que a situação está sob controle, quando, muitas vezes, não está. Esse tipo de atitude contribui para retardar o fim das pandemias, amplia as ações arbitrárias e os gastos públicos, que são justificados pela gravidade do contexto. Convém salientar a coexistência de crises com os contextos pandêmicos, respectivamente aos três momentos históricos analisados: crise e mudança do sistema governamental, crise institucional e crise de personalidade administrativa.

Esperança e utopia com pandemia

A palestra abordou o modo como a pandemia tem propiciado uma fértil reflexão sobre o mundo que temos e o mundo que queremos. Quase todos os dias nos confrontamos com críticas quanto à nossa relação com a natureza, com nossos semelhantes e conosco mesmos. A maioria dos cenários parece deixar pouco espaço para a esperança e a utopia. Mas será possível exercer um autêntico pensar crítico abdicando da utopia? A Teoria Crítica da sociedade tem nos mostrado que pensar criticamente significa explicitar as contradições e possibilidades já existentes na realidade, as quais a teoria tradicional não consegue ou não quer abordar.

Há vários elementos sustentados por Ernst Bloch que sugerem que pensemos a

utopia como algo possível de ser ‘enraizado’ na matéria e na história, de modo que ela possa ser considerada utopia concreta, diferentemente dos ‘castelos no ar’ que caracterizariam a utopia abstrata, sendo preciso evidenciar aquilo que pode ser, mas que ainda-não é. A utopia concreta só adquire sentido quando denuncia uma realidade enquanto insuficiente.

Frente a isso o palestrante questionou: o pensamento filosófico pode se tornar produtivo na perspectiva crítico-utópica indicada no contexto atual? Para responder a tal questão resgatou-se a posição de F. Schelling, segundo a qual a reflexão filosófica geralmente é desencadeada quando nos confrontamos com algo nunca pensado, que nos leva à admiração/espanto. Do que extraiu que o próprio pensamento também é algo dinâmico e historicamente situado. E os pensamentos que mais parecem nos afetar são aqueles que dizem respeito ao sentido de nossas vidas. Ou, seja, há um antes, durante e depois na filosofia. É nesse processo que o campo tenso entre crítica e utopia vai se tornando produtivo ou não.

Diante do contexto atual e com base no pensamento do filósofo Enrique Dussel, pensar desde as vítimas é certamente um dos critérios a serem levados em conta, pois implica deslocar o foco da macroeconomia, e pensar no que deveria ser feito de modo diferente para que não haja mais tantas vítimas (humanas e ambientais). Além disso, implica também que nos percebamos como seres inseridos e partícipes de um mundo em devir, onde, assim como não há futuro determinado, também não pode haver a imposição absoluta das vontades e projetos humanos sobre a natureza. Seria esse um dos conteúdos utópico-libertários a nos serem legados pela pandemia?

Diagnóstico desde a *Aufklärung* - A barbárie rediviva: a Misologia

O palestrante refletiu sobre os vários elementos vinculados à barbárie renascida e atualizada. Para investigar o tema foram abordados textos dos filósofos Kant, Schiller e Mendelssohn. Em sua introdução, alerta-nos sobre a tradução da *Aufklärung* alemã: ela não significa ilustração e iluminismo. O termo esclarecimento seria uma melhor alternativa. A ideia de esclarecimento veio de uma exigência de o indivíduo utilizar da sua própria razão. Kant trata autonomia como autonomia intelectual. Portanto, a autonomia econômica e a autonomia política não se encontram no opúsculo kantiano no qual a palestra é fundamentada. Dada a definição de autonomia e esclarecimento, questiona-se: como sanar a falta de decisão para apelar apenas a si mesmo e ao seu próprio entendimento? Em outras palavras: como evitar a barbárie?

Para Kant isso se dá pela recusa de todas as tutelas, pela superação da preguiça e da comodidade, pela restauração do uso da própria razão. Esta pode ser dividida entre pública e privada. Contudo, apenas pelo uso autônomo e público da razão é

que se pode combater a misologia. Em detrimento a isso a barbárie está vinculado exclusivamente ao ‘uso privado’ da razão e obediência irrestrita a um tutor.

Na carta VIII, Schiller se questiona sobre a causa de ainda sermos bárbaros. O pensador constata os empecilhos que causam a barbárie como a inércia da natureza e a covardia do coração ao se opor à instrução. Além de propor uma distinção entre barbárie e selvageria: este quando os seus sentimentos imperam sobre os princípios; aquele quando os princípios destroem seus sentimentos. A partir destes conceitos propõe a necessidade da formação da sensibilidade porque ela desperta para a melhoria do conhecimento.

Por outro lado, Mendelssohn define a formação, cultura e esclarecimento como modificações da vida social. A formação subdivide-se em cultura e esclarecimento. A cultura objetivamente para o elemento prático e subjetivamente para a habilidade. O esclarecimento se relaciona com a dimensão teórica: objetivamente com o conhecimento racional e subjetivamente com a reflexão racional sobre as coisas da vida humana.

Os autores tornam-se complementares para a reflexão do esclarecimento e autonomia frente ao combate bárbaro à razão. A misologia é atualizada no nosso tempo, no combate às proposições científicas e propostas de cautela sanitária. Como antídoto ao barbarismo propõe-se a autonomia da razão, não mais apenas no aspecto intelectual, mas também no seu amplo aspecto econômico e social.

145

Ceticismo e o Dogmatismo como pandemia

O palestrante iniciou fornecendo esclarecimentos sobre o problema que moveu sua reflexão: em Montaigne parece não ser possível capturar uma verdade última, mas a busca por ela parece não ter fim. Nascemos para buscar a verdade; porém, a sua posse parece não estar em nosso poder. Como se nota, há uma árdua busca por identificar uma estabilidade no discurso montaigniano, pois a estabilidade acontece no âmbito do ‘phainómenon’. Não há como falar sem ser de uma determinada perspectiva, num dado contexto. A realidade (pensamentos, sensações e palavras) é falseada por antecipação, em razão dos costumes. Porém, ao escrever Montaigne tem que estabelecer sua posição, para assentar o seu discurso desafiador. Então, onde Montaigne estabelece o seu pensamento e a sua atividade de julgar? A hipótese é a de que, na filosofia, ele só encontra a diafonia, e, na religião, uma divindade inacessível.

Buscou-se identificar em que figuras de estabilidade Montaigne respalda seu ‘julgamento’, e para tanto analisou-se argumentos tirados dos Ensaios, O objetivo da palestra foi, portanto, estudar a centralidade da ideia de ‘phainómenon’ nos Ensaios de Montaigne. Tal centralidade, estendida para análise da filosofia e da religião, permite-lhe analisá-las ‘tal como lhe aparece’, assim como propor a adoção dos

costumes como critério de ação, bem como figuras de estabilidade para o seu discurso em movimento. Porém, como entender a veemência montaigniana com a suspensão do juízo? Montaigne não garante que o que diz corresponde a uma verdade objetiva, mas ao menos sabe que fala de suas fantasias produzidas pelo acaso. Defrontando-se com a mobilidade do mundo, Montaigne suspende o juízo, opõe-se ao dogmatismo, mas, ao mesmo tempo, escolhe, repreende e avalia incessantemente, escolhendo para si figuras de estabilidade. Assim, em seu 'judgement', parece despontar um centro firme, do qual ele não abre mão. O 'phainómenon' é a instância a partir da qual Montaigne identifica o seu discurso filosófico acerca da estabilidade na mobilidade.

E quando não se tem um teto todo seu?

A palestra teve início com uma pergunta: E quem não tem um teto só seu diante da palavra de ordem *Stay at home*? A abordagem foi, sobretudo, ética a, resgatando a compreensão pré-filosófica do termo quando esse designava morada, local físico onde os animais e homens habitam, até alcançar sua ressignificação filosófica, como o lugar interior onde se desenvolvem os hábitos e disposições de caráter do homem.

Frente a situação posta pela pandemia, constata-se que as relações humanas ficaram extremamente reduzidas, implicando que os modos de vida dos humanos, principalmente os físicos, deveriam ser transformados e reinventados.

Como então foi possível, nessa condição posta pela pandemia, cada um se haver consigo mesmo no pequeno espaço de sua casa e constituir nela uma morada interior? A palestrante enumerou condições para tanto, e após tematizar a relação entre Zoé e Bios, passou a perguntar pela possibilidade de se reinventar frente a Zoé, e seu apelo na pandemia expresso pela palavra de ordem *Stay at home*. Como construir uma Bios num espaço reduzido compartilhado por dois ou mais, uma bios que possibilite expressar as regiões mais desconhecidas de si, produzindo uma bios que, saudável para si, arremeta aos outros?

Uma resposta possível encontra-se na potência da Voz, seja esta expressa em modo radiofônico ou escrito. Para exemplificar essa possibilidade a palestrante discorreu sobre o caso de duas mulheres escritoras, Virginia Wolf e Carolina de Jesus, que em suas obras expressaram um modo eficiente de conciliação da Zoé com a Bios, ao sustentarem ser necessário um espaço, um teto exclusivamente seu, dentro de uma morada compartilhada, como condição para expressarem suas ideias pessoais e assim contribuir para a criação de uma Bios, e assim para uma ética. Do que a palestrante conclui que esta é uma possível saída para o enfrentamento das condições em que temos que conviver com a pandemia de Covid 19.

Considerações finais

Para finalizar, destaca-se como o público participante comportou-se sempre de modo ativo durante os cinco meses de atividades. Essa participação configurou-se sobretudo em forma de questões, comentários e pedidos de esclarecimento. Contudo, deve-se mencionar também o compartilhamento de experiências pessoais ligadas aos temas das palestras e os relatos das vivências dos participantes no período de pandemia. Note-se como essa colaboração intensa foi capaz de tornar os debates mais profundos, ajudando na condução das reflexões propostas a cada palestra, algo responsável também por tornar mais sólida a interação entre palestrantes e público. O meio *online* de realização das palestras serviu para estabelecer novos contatos, assim como para fomentar reencontros.

O grande número de professores e professoras palestrantes enriqueceu sobremaneira a experiência didático-pedagógica proporcionada durante os encontros semanais que compuseram o projeto. Cada palestrante, possuindo leituras distintas, ancorados por certa tradição filosófica específica, cada qual com uma compreensão particular do período pandêmico proporcionou a interlocução entre perspectivas diferentes, às vezes contrastantes, mas também complementares. Esse desbravamento por pontos essenciais que precisavam ser pensados e debatidos possibilitou o delineamento, ao final do projeto, de uma visão multifacetada, mas também coerente das questões e problemas impostos pelo esse período. Interessa notar, por fim, como ficou evidente que filosofia e seu arsenal conceitual, transmitido pelas reflexões realizadas e cultivado pelo público ouvinte, pode ser um excelente auxílio para trazer clareza, calma e compreensão diante de um momento conturbado como o que boa parte do planeta viveu no ano de 2020. A filosofia, longe de ser uma peça curiosa de museu exibindo as diversas ideias pensadas ao longo da história da humanidade é um instrumento com a ajuda do qual o passado é esclarecido, o presente é articulado, o imprevisto pode ser enfrentado e, principalmente, melhor compreendido.

Ecomunitarismo além de Agamben: breves reflexões
Ecomunitarismo más allá de Agamben: brevísimas reflexiones
Ecommunitarianism beyond Agamben: brief reflections

SIRIO LÓPEZ VELASCO¹

Resumo: O artigo, em suas linhas gerais, visa explicitar os pontos de divergências à luz da minha posição teórica caracterizada como “Ecomunitarismo” em relação, sobretudo, à noção empregada por Agamben de biopolítica quanto ao enfrentamento da crise sanitária provocada pela covid-19.

Palavras-chave: Sirio Lopez Velasco. Ecomunitarismo. Agamben.

Resumen: El artículo, en sus líneas generales, pretende explicar los puntos de divergencia a la luz de mi posición teórica caracterizada como “Ecomunitarismo” en relación, sobre todo, con la noción utilizada por Agamben de biopolítica en términos de enfrentar la crisis sanitaria. causado por el covid-19. .

Palabras clave: Sirio López Velasco. Ecomunitarismo. Agamben.

Abstract: The article, in its general lines, aims to explain the points of divergence in the light of my theoretical position characterized as “Ecommunitarianism” in relation, above all, to the notion used by Agamben of biopolitics in terms of facing the health crisis caused by covid-19. .

Keywords: Sirio Lopez Velasco. Ecommunitarianism. Agamben.

Se acaba de publicar una breve entrevista al Sr. Giorgio Agamben intitulada “Polemos epidemios” (ver en Posta Porteña del 23/07/2020 in <http://infoposta.com.ar/notas/11192/polemos-epidemios/>).

Muy breve será también aquí nuestra crítica-propositiva acerca de tres aspectos de las respuestas de Agamben en esa entrevista.

Empezamos por deshacer un equívoco obvio. Agamben contrapone implícitamente la “nuda vida biológica” a la vida política-ciudadana al defender la idea de que las políticas de cuarentena y distanciamiento adoptadas para combatir la pandemia del COVID-19 responden a una estrategia de dominio basada en la biopolítica. Creo que hay que aclarar que la crítica de lo segundo no valida la contraposición inicial. Me explico. A partir del operador lógico de “condicional” que he usado para deducir las tres normas fundamentales de la Ética a partir de la pregunta que la instaura, resulta obvio que estar vivo es condición de poder desarrollar una actividad política-ciudadana (por ejemplo, para criticar al capitalismo y buscar su superación rumbo al ecomunitarismo).

¹ Filósofo uruguayo e professor aposentado da FURG. Ele também foi Professor Visitante do Grupo PET/Filosofia da UNIOESTE. E-mail: lopesirio@hotmail.com

Que Agamben se enreda en esto lo muestra el fin de la entrevista, al defender la pertinencia de la convergencia entre la ultraderecha y una supuesta izquierda alemana cuando ambas se oponen a la cuarentena y el distanciamiento, pues omite Agamben que la ultraderecha (heredera del nazismo en Alemania) desprecia la vida de los asalariados y pobres y le sobrepone la necesidad de “normalizar” las actividades económicas, o sea la valorización del capital; de ese desprecio proviene también su campaña contra las vacunas (que comparten algunas fuerzas de supuesta izquierda), una vez más en nombre de la supuesta “libertad” del individuo, ahora ante el Estado vacunador. Sucede que la Historia ya ha demostrado fehacientemente que, por ejemplo, sin la vacuna contra la tuberculosis (la BCG), incontables millones de personas (y en especial de pobres, que son quienes tienen peores alimentación y condiciones sanitarias y de vivienda) seguirían muriendo en todo el mundo (como infelizmente siguen muriendo en los países más explotados del capitalismo mundial), y no podrían luchar por la superación del capitalismo; y que sin la vacuna contra la poliomielitis, muchos millones de personas cargarían con el terrible flagelo de la parálisis o la semiparálisis motora de por vida, dificultándoles la lucha por la superación del capitalismo.

En estos casos y también ante la actual pandemia del COVID19 se aplica el mismo principio: cuanto más sanas (física y mentalmente) estén las personas (y en especial los más pobres), mejores condiciones tendrán de luchar contra el capitalismo y por el ecomunitarismo. Algo ejemplar a ese respecto sucedió en Brasil cuando el sociólogo Herbert de Souza (Betinho) lanzó en 1994 las bases de lo que desde 2003 sería el Programa “Hambre Cero”, para proveer de comida a los hambrientos; a quienes lo acusaban desde una falsa izquierda de cometer el pecado de “asistencialismo” (que se contrapondría a la lucha por el socialismo), Betinho respondió con toda razón que un pobre muerto no lucha (y yo agrego, un mal nutrido luchará con poca fuerza físico-espiritual).

En óptica similar, defendemos en la actual pandemia la necesidad de que las personas sin ingresos o con escasos ingresos tengan la ayuda pública suficiente y durable (en especie o dinero) para que puedan hacer la cuarentena con un digno nivel de vida y sin verse obligados a arriesgar sus vidas por la necesidad de ganarse el pan (volviendo prematuramente a sus trabajos, como lo exigen los empresarios). Y para la postpandemia defendemos la implantación de Programas permanentes de Ingreso Mínimo, que serían la prórroga *sine die* de esas ayudas de emergencia para enfrentar la pandemia.

En segundo lugar, cuando Agamben critica al distanciamiento social como una medida de control biopolítico, él mismo da la respuesta, al recordar que las nuevas tecnologías de comunicación (informática e internet) permiten que las personas, incluso distantes físicamente las unas de las otras, puedan coordinarse para una acción política continuada. Por nuestra parte interpretamos ese distanciamiento

como una precaución necesaria para preservar la vida de las luchador@s/es, y esa comunicación informática como una herramienta para mantener viejas camaraderías y crear otras nuevas, para que, tan pronto como sea posible y con las debidas medidas preventivas, vuelvan a manifestarse como lucha política presencial, con las personas juntándose también físicamente en las calles y demás espacios públicos.

Y por último Agamben enuncia una disyuntiva postpandemia entre el triunfo de un sistema-Estado despótico, o el de uno democrático; no sin advertir que la democracia burguesa, con su separación de tres poderes y el Parlamento y la Constitución ha sido superada. En A. Latina sabemos desde siempre lo que es y cómo actúa un Estado despótico, suprimiendo libertades e imponiendo la censura, la cárcel, la tortura y el asesinato. Su más reciente expresión más aguda data de las dictaduras impuestas en los años 1960 sobre la base de la Doctrina de Seguridad Nacional, al servicio de las oligarquías locales y del Imperio yanqui-OTAN (doctrina que aún hoy permanece viva en casi todos los Ejércitos latinoamericanos).

En los actuales Estados latinoamericanos postdictadura el despotismo se ejerce disfrazado de seudodemocracia seudorrepresentativa, al servicio de aquellas mismas oligarquías e Imperio. Ahora bien, A. no nos dice nada sobre la otra pata de la disyuntiva. Porque cuando dice “Sólo si somos capaces de fijar nuestra mirada con lucidez en las nuevas formas de despotismo que han sustituido a aquéllas (N.B. por ejemplo el fascismo), podremos eventualmente ser capaces de definir las nuevas formas de resistencia que podremos ofrecer”, el entrevistador, en vez de preguntar qué resistencia es esa y qué tipo de democracia defiende, cambia de tema, introduciendo la cuestión de los refugiados.

Por nuestra parte, en perspectiva ecomunitarista rescatamos la importancia que tiene la Asamblea Constituyente mediante la cual la comunidad regional y/o nacional debate y después aprueba en referendo la Carta Magna de la convivencia socio-ambiental-intercultural-política. Y al mismo tiempo apuntamos hacia un necesario más allá de la seudodemocracia seudorrepresentativa burguesa, postulando una democracia directa siempre que posible (desde la asamblea local, hasta el nivel nacional y planetario, donde las deliberaciones y votaciones son hoy muy facilitadas por el uso de internet), por lo menos participativa cuando la forma directa no es posible, y representativa en último caso y para las pocas funciones que se revelen indispensables, pero cuidando que los representantes sean revocables a cualquier momento por quienes los eligieron, y puedan ejercer sólo dos mandatos, para promover la rotación de muchos (idealmente tod@s) l@s ciudadan@s en el ejercicio de esas funciones.

También hemos mostrado cómo ni la separación en tres poderes ni los actuales Partidos son una necesidad de esa democracia con horizonte ecomunitarista (ver nuestro reciente artículo “Ecomunitarismo y Democracia hoy y

mañana: ideas fundamentales” in <https://www.aporrea.org/ideologia/a292879.html>) . Todo eso articulado con una economía ecológica y sin patronos, una educación ambiental generalizada (que incluye una educación sexual para el goce del libre placer compartido y que combata el machismo y la homofobia, y también una educación física superadora del deporte competitivo y crematístico), una comunicación simétrica (que pone en manos de las comunidades los actuales medios de los monopolios mediáticos), y una estética de la liberación (ver, por ejemplo, Sirio López Velasco “Ética ecomunitarista” , UASLP, México 2009, “Filosofía da Educação” , in: <https://www.editoraphillos.com/siriolopesvelasco> , y el reciente artículo “Cuba y A. Latina: utopía, realidad y futuro, in: Posta Porteña http://infoposta.com.ar/notas/11185/cuba-y-a-latina-utop%C3%ADa-realidad-y-futuro/_y-su-versi%C3%B3n-en-ingl%C3%A9s-What-would-Che-Guevara-Say-to-COVID-19?”, in <https://www.resilience.org/stories/2020-07-22/what-would-che-guevara-say-to-covid-19/>).

Submissão: 24. 07. 2022 / Aceite: 01. 08. 2022



SANTOS, Renato dos. *A carne do real: Merleau-Ponty e a psicanálise*. São Paulo: Dialética, 2022, 244p ISBN: 9786525232911
DOI: <https://doi.org/10.48021/978-65-252-3275-1>

Merleau-Ponty E A Psicanálise

Juliana Rodrigues Dalbosco¹

Recentemente Renato dos Santos autor de *O quiasma do mundo: a questão da alteridade em Merleau-Ponty* (Curitiba: CRV), lançou *A carne do real: Merleau-Ponty e a Psicanálise* (São Paulo: Dialética) brindando os leitores interessados tanto na fenomenologia de Merleau-Ponty, quanto os interessados na psicanálise lacaniana com uma rica interlocução entre as áreas. O autor que possui um percurso pela psicanálise e pela fenomenologia, doutor pela Universidade de Coimbra e pela PUC-PR busca defender nesta obra, a tese de que o real, o simbólico e o imaginário encontram-se entrelaçados carnalmente, tanto na fenomenologia de Merleau-Ponty quando na psicanálise freudo-lacaniana. Nesta recensão, irei pontuar os aspectos gerais e algumas percepções de minha leitura do rigoroso trabalho de Renato dos Santos.

¹ Psicóloga, graduada pela Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul - UNIJUÍ (2018). Mestranda em Filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná - UNIOESTE. Membro do grupo de pesquisa Quiasma: Filosofia, Ciência e Arte, cadastrado no CNPq. Tem interesse nos seguintes temas de pesquisa: Função Materna, Espírito Materno, Desejo e Constituição psíquica e pelos seguintes autores: Buytendijk, Freud, Lacan e Winnicott. E-mail: dalbosco.psi@outlook.com

A obra contém 244 páginas e se divide em três partes, sendo o primeiro capítulo dedicado à *arqueologia da existência*, o segundo sobre *a carne do real* e o terceiro e último, trata do *estranho familiar*. O autor ao defender que o real se encontra encarnado, não havendo sobreposições entre os registros (real, simbólico e imaginário), estando cada um com o mesmo grau de importância afirma que não existe um antes e um depois no sentido absoluto do termo, ou seja, pautando em Merleau-Ponty, não haveria então uma imagem original e as demais resultantes em apenas cópias. “Porque se assim fosse, teríamos uma imagem que é a ‘verdadeira’, a imagem ‘real’, e as demais seriam falsas” (SANTOS, 2022, p. 18).

Santos demonstra que não há um princípio absoluto que outorgue a verdade última das coisas. E “o real, tomado como impossível, será o que nos permitirá desfazer a ideia de um antes e depois cronológico, assim como de dizer que há um modelo universal de sentido” (SANTOS, 2022, p. 18). Outra implicação do real que o autor nos traz, se dá a respeito da experiência da alteridade. Ele nos leva a pensar em alteridade que não se reduz ao imaginário, tampouco, no semblante do Outro, mas sim, que se apresenta dentro de si mesmo, como uma intimidade estranha, um estranho familiar.

Na primeira parte, *Arqueologia da existência*, Santos ainda mostra como a subjetividade humana pode ser compreendida para além das concepções de um sujeito transparente para si mesmo, de um Eu que se define a partir de si mesmo como defende Descartes. Contrastando com a perspectiva da psicanálise de Freud e de Lacan, bem como com a filosofia de Merleau-Ponty, o autor descreve que, para compreender a subjetividade humana, é necessário a implicação no tratamento de várias questões ligadas a ela, como a ética, a política, a alteridade, o desejo, as relações entre diferentes culturas, etc. destacando que é por esta razão que propõe “uma investigação arqueológica para compreender a constituição do sujeito, sua relação primordial com o mundo e com os outros” (SANTOS, 2022, p. 24).

Inicialmente, neste capítulo, Santos nos explica sobre *O olho da razão, ou a transparência do sujeito cartesiano*, trazendo a concepção cartesiana sobre o Eu, com a separação entre sujeito e objeto, ou *res cogitans* e *res extensa*. Ou seja, “ou existe-se como pensamento, ou como extensão, como ser ou como nada. Trata-se, noutras palavras, [...] de desconsiderar o negativo, o inconsciente, o irracional” (SANTOS, 2022, p. 25). E contrariamente a esta perspectiva, o autor retrata como a noção de subjetividade encarnada é pensada por Merleau-Ponty.

Em *anonimato e familiaridade: a ambiguidade do corpo próprio*, Santos propõe a reflexão, pautado em Merleau-Ponty, de que não há como nos separarmos do corpo para falarmos dele, “retirar-se para o interior do pensamento de modo a conseguir encontrar uma possível pureza da existência” (SANTOS, 2022, p. 35). Pois, o corpo próprio não se reduz à noção de objeto, e afirma:

Na dimensão da experiência, o corpo se revela enquanto corpo-sujeito, como ser-no-mundo. O sujeito somente se constitui na medida em que é corpo, suas relações com os outros se dão unicamente pelo fato de que é figurado como corporeidade (SANTOS, 2022, p. 35-36).

Para o autor, é o ser-no-mundo que permite sair do dualismo das perspectivas objetivistas, quando coloca a existência no mundo como possibilidade mesma da própria perspectiva em que a psicologia e a fisiologia se instalam. Propõe ao leitor que pense o corpo próprio sob uma dimensão ambígua, por um fundo de anonimato e atualidade ou, se preferir, habitual e atual. O habitual referido à dimensão vivida no mundo, em que o próprio corpo em sua intencionalidade motora se realiza como movimento pré-reflexivo, e o corpo atual, que designa por meio de sua possibilidade reflexiva (intencionalidade de ato) de poder se atualizar existencialmente no presente momento. Escreve ele:

Diante dessa ambiguidade, o sujeito encontra-se como que cindido em sua própria corporeidade; por um lado, um comportamento sedimentado que não cessa de se inscrever, revelando ao corpo atual sua outra face mais arcaica, o seu duplo, o seu estranho, que de certa forma o sustenta, como uma figura sobre um fundo (SANTOS, 2022, p. 39).

Por conseguinte, o autor trata do *inconsciente como sentir, o sentido ontológico do desejo e o desejo e sexualidade*, onde inicia mapeando a noção de inconsciente nas obras de Merleau-Ponty, buscando articular tal categoria com a psicanálise. Santos destaca que não almeja dar um estatuto metafísico para o inconsciente, pois o inconsciente, para Merleau-Ponty, não está fora deste mundo fenomênico: ele só pode existir dentro das contingências mundanas. O autor busca compreender o inconsciente enquanto carne ou quiasma, onde atividade e passividade não constituem um só processo intercambiável.

Por desejo, o autor entende que é aquilo que permite ao sujeito buscar algo além de si mesmo, para além de uma identidade positiva de um sujeito cartesiano. Assim, “somente uma subjetividade que é atravessada por uma falta, ou melhor, por um negativo, que detém a possibilidade de desejar” (SANTOS, 2022, p. 78). Pois, para desejar precisamos ser “furados”, ser atravessado por um excesso de mundo, mas ao mesmo tempo, “ser um corpo encarnado no mundo” (SANTOS, 2022, p. 78), justamente porque o desejo é da ordem do impossível, da insatisfação, da incompletude.

Na segunda parte de sua obra, *A Carne do Real*, o autor traz à tona a parte central de seu trabalho, ressaltando o que está no centro da existência humana, “que a causa e que faz com que nossa vida subjetiva gire em torno disto que não sabemos, apesar de não deixar de produzir efeitos em nossa vida por uma atmosfera de angústia” (SANTOS, 2022, p. 104). Afinal, estamos falando precisamente do real. Ele

se propõe a localizar na obra de Merleau-Ponty e na psicanálise o que se denomina de “indeterminado (tempo mítico ou nada) (Merleau-Ponty), *das Ding* (Freud) e objeto *a* (Lacan). Ou ainda, para resumir estes três conceitos, podemos denominar apenas por *real*” (SANTOS, 2022, p. 104). Ainda sobre o real, o autor destaca:

Aquilo que não se esgota sob a atmosfera de um mistério, que não se pode determinar por nenhum significante é precisamente o real. Este real é o que está na origem da constituição subjetiva, das relações com o outro e do eu consigo mesmo no sentido de que há na base da própria estrutura da subjetividade um estranhamento ontológico de si mesmo (SANTOS, 2022, p. 105).

Este é o núcleo da pesquisa de Santos, a partir desse fundo chamado inconsciente, ambiguidade ou quiasma, revelando como o sujeito é atravessado, cindido, e segue afetando o mundo e por ele afetado. Aí se traça, desde Freud, acerca de uma coisa não representável, percorrendo desde as topologias do real: *extimité* e *chiasme*, o objeto causa de desejo, o olhar como objeto da pulsão escópica até finalizar a parte central com o real como impossível. “*Das Ding* é o pivô em torno do qual toda vida subjetiva circunscreve-se” (SANTOS, 2022, p. 114), pois todo o aparelho psíquico se organiza em torno deste *das Ding* buscando se diferenciar do Outro primordial.

A “Coisa, enquanto negativo fecundo, possibilita ontologicamente o devir, o vir a ser dos entes, dos significantes – estes, aliás, são perpassados pela presentificação do vazio deflagrado pela falta estrutural de *das Ding* (SANTOS, 2022, p. 117). O que permite o desencadear da cadeia significante é justamente o vazio, a falta, o negativo. Ora, na psicanálise, o que instaura a falta é a castração, a lei ou a entrada do significante Nome-do-Pai. Já, na fenomenologia de Merleau-Ponty, conforme Santos nos explica, “podemos encontrar essa falta já nas coisas do mundo. Refere-se aqui a ideia de ambiguidade, precisamente o fundo da figurabilidade dos objetos que mantem relação intransponível” (SANTOS, 2022, p. 120). É o que afirma Santos (ibidem):

O ponto central que vemos possibilidade de diálogo entre a psicanálise e a fenomenologia reside no fato de que, mesmo antes da ideia do sujeito incompleto, há uma falta, o vazio, que convoca, demanda ao sujeito, o desejo, o movimento, ser o que ele não é, mesmo que seja “não ser”.

O autor ilustra com a figura topológica da Fita de Möbius, para compreendermos de que forma a ontologia do quiasma de Merleau-Ponty e a noção de extimidade que traz Lacan se movimentam. Nesta figura, o interno e o externo interdependem-se a ponto de ser praticamente impossível discernir qual dos lados é o interno e o externo, não havendo sobreposição de algum entre eles. A noção de carne é então empregada, retomada de Merleau-Ponty, para pensar uma estrutura

ontológica, e, em Lacan, os três registros arquitetados pela topologia do nó borromeu. Santos observa que podemos entender a noção de carne também como uma topologia, quer dizer, trata-se de “pensar a noção de carne enquanto estrutura ontológica, em termos topológicos, fazer então uma carnalidade topológica para compreender o real” (SANTOS, 2022, p. 165).

Chegando, pois, à terceira e última parte, intitulada *O estranho familiar*, Santos se propõe em deixar claro, o porquê surge conteúdos em nossa existência que devem ser afastados e o que deflagra a familiaridade em estranhamento. Defendendo a tese de que a alteridade – enquanto um outro que não deixa se deixa apreender – somente seria possível a partir do momento em que considerarmos o estatuto de sujeito não absoluto, mas descentrado, castrado. O autor ilustra de que forma será o real como experiência de morte, finitude, estranhamento, “que permitirá romper com os sonhos fantasiosos de se pretender pensar a experiência da alteridade em termos de intersubjetividade pautada entre dois *cogitos* ou dois egos” (SANTOS, 2022, p. 20).

Para o autor, “o estranho” é um dos nomes do real; essa alteridade a que se refere em sua obra não se caracteriza no campo do imaginário ou simbólico, mas sim, do real como impossível de se apreender. Trata-se, enfim, de um real que se encontra no centro de nossa subjetividade. A carne do real se refere a um impossível dentro de nosso próprio mundo, “atemporalidade dentro da temporalidade sem que haja coincidência ou sobredeterminação da temporalidade sobre a atemporalidade, mas cofuncionamento estrutural, por reversibilidade e precessão” (SANTOS, 2022, p. 228).

Por fim, pensar sobre o real encarnado, um sujeito de desejo, cindido que possui um estranho familiar, perpassado pelas dimensões do real, simbólico e imaginário, situado na carne do mundo, é algo que rompe totalmente com o ideal clássico do sujeito cartesiano. Destacamos que esse entrelaçamento que o autor defende, via a obra de Merleau-Ponty em diálogo com a psicanálise, é um convite ao leitor interessado em aprofundar seus conhecimentos acerca da subjetividade humana, mas não sem uma boa dose de angústia.

Referências

SANTOS, R. dos. *A carne do real: Merleau-Ponty e a psicanálise*. São Paulo: Dialética, 2022.

Submissão: 04. 07. 2022

Aceite: 05. 07. 2022

TRADUÇÃO

What Plato would allow

O que Platão Permitiria

Jeremy Waldron

MARCOS ANTONIO DA SILVA¹

Apresentação

Jeremy Waldron, filósofo neozelandês e professor na Faculdade de Direito da Universidade de Nova York, é um dos expoentes da Filosofia Política contemporânea, sobretudo pelo vasto trabalho desenvolvido em defesa das instituições democráticas de matriz liberal, em particular do poder legislativo e da supremacia da legislação, e pelas críticas contundentes ao sistema de controle judicial de constitucionalidade das leis. Entre suas principais obras, além de outras, destacam-se *Law and disagreement* (1999), *The dignity of legislation* (1999), esta já traduzida para o português (*A dignidade da legislação*, 2003), e *Political Political Theory: Essays on Institutions* (2016).

Neste ensaio, Waldron propõe aos que lidam com a filosofia política lançar um novo olhar na leitura das principais obras e autores, tanto da filosofia política clássica, quanto da filosofia política contemporânea, o que traduz uma nova forma, até mesmo metodológica, de interpretar os textos do pensamento político ocidental e, em última análise, fazer filosofia, quando nos dedicamos a escrever e a expor nossas ideias. O ponto de partida são algumas das reflexões de Platão levadas a efeito, principalmente, em *A República*, e, na *Leis*, em que se discutem os elementos constitutivos de uma sociedade política ideal que seria, realmente, a intenção de projetar os atributos dessa sociedade imaginária criada por Platão.

Waldron sustenta que, ao elaborar o seu discurso político em relação ao que ele estava idealizando, Platão não queria e não podia impor nada a ninguém, justamente porque ele não reunia nenhum poder político para implantar o modelo por ele descrito. Ele não estava prescrevendo normas à sociedade. O objetivo de Platão, em rigor, era apenas discutir a questão da justiça e da injustiça para a construção de uma sociedade justa. A partir desse pressuposto teórico fundamental, Waldron vai tramando uma intrincada e interessante teia de argumentos, no sentido de também contemplar as obras de pensadores mais atuais com o mesmo

¹ Graduado em Direito pela Universidade Estadual do Norte do Paraná - UENP - 2001. Especialização em Direito internacional e econômico pela UEL - 2009. Mestre em Direito pela UENP - 2012. Doutorando em Filosofia pela UEL - 2021. E-mail: marcosasilva789@gmail.com

O que Platão Permitiria

raciocínio: assim o faz no que diz respeito aos *Dois tratados* de John Locke e *Anarquia, Estado e Utopia* de Robert Nozick.

Eles, na verdade, não desejam fazer valer suas ideias no plano concreto de um Estado já existente, até porque, ressalta Waldron, se tivessem como plataforma de campanha eleitoral as suas filosofias políticas, as chances de vencerem uma eleição seriam praticamente nulas. Enfim, Platão, Locke e Nozick não permitem, não proibem e não autorizam nada, porque não podem fazê-lo, só querem, no fundo, discutir modelos de justiça *in abstracto*, sem que os seus raciocínios se tornem imperativos a que todos devam obedecer de fato.

Aliás, o próprio Waldron, com certa ironia, para corroborar a sua tese, indaga: *Quem, hoje em dia, lê A Constituição para as duas Carolinas de John Locke? Ou Considerações sobre o Governo da Polônia de Jean-Jacques Rousseau? Ou, tirando os donos de sebo, quem perde tempo com as minúcias dos curiosos esquemas jurídico-constitucionais de Jeremy Bentham?*, ou seja, que lê textos escritos por filósofos importantes, mas que foram escritos com a finalidade e com a pretensão de se imporem como lei? Quando pensadores agem com propósitos prescritivos, o efeito desejado parece que não se realiza. E se realiza, não sai conforme quis o seu mentor.

Enfim, o maior mérito de Waldron neste texto é inovar a modo pelo qual podemos analisar e refletir sobre grandes questões de política e de justiça sob outra perspectiva que não seja a de considerar o pensamento de certos filósofos políticos uma vontade de se impor como um imperativo no plano fático ou da realidade da vida, mas apenas como uma forma de pensar o problema da justiça e da injustiça nos dias atuais, quando vamos escrever, por exemplo, sobre eutanásia, aborto, ações afirmativas, modelos eleitorais e outros assuntos permeados e carregados de alto teor moral e político e de forte incidência ética.

158

O que Platão Permitiria

Jeremy Waldron

Como ensinamos filosofia política? Encorajamos nossos alunos a pensar o que um escritor está fazendo, quando ela (ou mais comumente ele) está explicando uma teoria política? O que pedimos a eles para fazer, quando leem *A República*, *Leviatã* e o *Contrato Social*, ou outros livros que formam o cânone do pensamento político Ocidental? Como os ensinamos a reagir ao que foi escrito por seus contemporâneos – em particular as obras que, como *Uma Teoria de Justiça* de John Rawls e *Anarquia, Estado e Utopia* de Robert Nozick, podem ser classificadas como teorias normativas, na medida em que tentam articular princípios de justiça, de liberdade e de direitos?

Eu não sei dar as respostas para essas perguntas, mas, por anos, eu coletei dados, não-científicos, do que meus alunos escrevem, quando vou avaliá-los sobre os conhecimentos que eu lhes repassei:

Platão permitiria que as mulheres fossem guardiãs de crianças, mas não permitiria que elas concilhassem a carreira política com a constituição de uma família.

Hobbes proibiria a manifestação pública de visões políticas dissidentes.

Ainda que um só indivíduo fosse a única pessoa afetada por um decreto governamental opressivo, Locke, mesmo assim, permitiria a ele resistir.

Jean-Jacques Rousseau obrigaria os cidadãos a dedicar a maior parte de suas energias à vida pública e restringiria a quantidade de energia dispendida em atividades privadas ou comerciais.

A primeira coisa a ser dita sobre estas afirmações é que elas são todas verdadeiras, pelo menos se você as interpretar de uma forma mais generosa; elas são, mais ou menos, representações exatas das visões dos pensadores citados nas questões mencionadas². Eu devo admitir, todavia, que discutir se elas são verdadeiras ou falsas, válidas ou inválidas, consistentes ou inconsistentes, enquanto interpretação, não é o principal ponto deste capítulo. Quero, na verdade, refletir um pouco sobre a maneira pela qual elas são apresentadas.

Para mim, o que mais impressiona nessas declarações são palavras de que são compostas: o que Platão e Locke “*permitiriam*”, o que Rousseau “*obrigaria*” e o que Hobbes “*proibiria*”. Elas têm uma linguagem singular. Quem são Platão, Hobbes, Locke e Rousseau para permitir, obrigar ou proibir algo? Eles não possuem nenhum cargo público ou político, nem tampouco são legisladores de uma constituição. Platão, por exemplo, se desiluiu com a política. Rousseau foi um pária social. Hobbes e Locke podem até ter esfregado os seus ombros nos de homens poderosos, mas eles sempre estiveram à margem da vida política contemporânea a eles e nunca tiveram autoridade para propor uma lei ou uma constituição para o governo da Inglaterra. Todos os quatro escritores foram tratados com indiferença e muita suspeita – como manipuladores de palavras ociosas e inúteis ou como radicais

² Plato, *The Republic*, trad. Desmond Lee (Harmondsworth: Penguin Books, 1974), book 5:230-43 (453a-61e); Thomas Hobbes, *Leviathan*, ed. Richard Tuck (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), chap. 18:123-25; John Locke, *Two Treatises of Government*, ed. Peter Laslett (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), book 2, chap. 19:400-401 (sect. 202); and Jean-Jacques Rousseau, *The Social Contract*, trad. Maurice Cranston (Harmondsworth: Penguin Books, 1968), book 3, chap. 15:140-43.

perigosos e não confiáveis – por aqueles que, de fato, tinham a responsabilidade de legislar para as sociedades em que eles viviam. Por que então insistimos em descrever seus textos como se nós estivéssemos emitindo relatórios para a Anistia Internacional ou para o Departamento de Estado sobre o histórico de direitos humanos de algum regime duvidoso?

Talvez seja importante notar que as declarações que eu estou considerando não falam diretamente das obrigações e das proibições desses filósofos. Elas falam do que Platão “*permitiria*”, do que Hobbes “*proibiria*” e do que Rousseau “*obrigaria*”. O que tudo isso significa?

O verbo auxiliar *would* é um verbo interessante. O termo é usado na sequência de uma frase condicional: se “P” fosse acontecer, então “Q” aconteceria também. Às vezes, a conexão entre “P” e “Q” é puramente naturalístico: se a temperatura aumentasse de repente, haveria uma avalanche. Mas nas relações humanas, *would* transita entre um prognóstico e uma promessa, entre expressar uma vontade e uma possibilidade do que alguém ou alguma corporação gostaria de fazer. Na política, é bastante utilizado para caracterizar o que alguém poderia esperar de um indivíduo ou de um partido na eventualidade de um deles assumir um cargo público: Se “C” fosse eleito, ele acabaria com a proibição de gays no serviço militar. Enquanto for, em parte, uma questão de pura possibilidade apenas – Se “B” fosse eleito, a liderança chinesa daria um suspiro de alívio – sua função principal, em especial na política democrática, é apenas relatar promessas de campanha. Declarações sobre o que “B” ou “C” “faria” reproduzem, em *oratio obliqua*, apenas as proclamações que ouvimos o tempo todo nos discursos eleitorais: Se eleito, eu farei “X” ou “Se vocês votarem em mim, eu farei “Y”.

Esta é a impressão que eu tenho dessas declarações feitas por meus alunos. Todos nós sabemos – e, aliás, muitos de nós somos gratos por isso – que os filósofos não regem o mundo. Mais ainda, com base no que foi dito nos textos a eles atribuídos – nos manifestos eleitorais de Platão e de Hobbes –, meus alunos estão dizendo o que esses teóricos “*fariam*” “*se*” eles fossem nomeados para cargos públicos, ou o que eles “*decretariam*” no caso improvável de lhes serem dadas oportunidades de reformar a sociedade da forma como eles bem quisessem.

O mais importante: eles *judgam* os teóricos clássicos por essas promessas: Aristóteles permitiria a escravidão; Locke permitiria a um marido “por ser o mais capaz e o mais forte” falar em nome de sua esposa sobre uma questão relativa à família³. Quem poderia ter esperanças de ser eleito tendo estas plataformas eleitorais? Por que, eles perguntam, são obrigados a estudar as visões claramente

³ Aristotle, *The Politics*, ed. Stephen Everson (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), book 1, chaps.: 4-7, 5-9 (1253b23 1255b40); and Locke, *Two Treatises of Government*, book 2, chap. 7:321 (sect. 82).

insanas de tais candidatos? Um manifesto que contenha tais promessas como estas cai em total descrédito; como a décima terceira batida de um relógio maluco, essas propostas políticas chamam, convocam, não somente a si mesmas, mas a tudo o que foi antes questionado. Assim, a teoria de Aristóteles sobre a cidadania não vale a pena ser considerada, porque Atenas era uma cidade-estado escravagista e a teoria de Locke sobre os direitos naturais, como a maioria das teorias liberais, será desacreditada por causa da insanidade de sua política em relação às mulheres. Eu tenho certeza de que os leitores já estão bem familiarizados com essa maneira de abordar os cânones da filosofia política Ocidental.

As declarações que eu citei são de alunos e é bem provável que eu esteja colocando mais peso sobre a exatidão de suas palavras do que elas podem suportar. Mas elas não são totalmente diferentes das atitudes que muitos colegas tomam tanto com relação aos cânones dos textos clássicos, quanto com relação aos escritos de seus contemporâneos. O comentário de Susan Okin, *As Mulheres no Pensamento Político Ocidental*, é um bom exemplo disso. Ela fala sobre *A Abolição da Família por Platão em A República* e sua reintegração nas *Leis*⁴. Ela diz que *Rousseau permite que um homem pode ser ou um indivíduo ou um cidadão. Mas ele não permite que a mulher seja nem uma coisa nem outra*⁵. John Stuart Mill, por outro lado, *fez um tremendo esforço para emancipar [as mulheres] para a cidadania*⁶. Eu estou certo de que estas são *façons de parler* (maneiras de falar). Mesmo assim, fazemos bem em lembrar que Platão, no fundo, não aboliu nada e não reintegrou nada; tudo o que ele fez foi escrever. Mill não emancipou as mulheres. E Rousseau raramente esteve em posição para autorizar ou desautorizar alguma coisa, mesmo em sua própria família, o que se dirá em alguns países em que, de tempos em tempos, ele morou.

Ou considere a reação da comunidade filosófica com a publicação do livro de Robert Nozick, *Anarquia, Estado e Utopia*, em 1974. O artigo de Brian Barry foi emblemático nesse sentido e eis um trecho, agora famoso, dele:

A textura intelectual é de um estofado que poderia muito bem ser usada por um estudante de graduação e me parece indecente para alguém que, do alto de sua cátedra, está propondo que dez por cento de seus concidadãos (se ele reconhecer a palavra) morram de fome ou sejam humilhados, eliminando todos os programas de transferência de renda do Estado, deixando doentes, idosos, deficientes e mães com filhos pequenos sem nenhum ganha-pão ou algo do tipo, para render loas à caridade privada, dada ao capricho e

⁴ Susan Moller Okin, *Women in Western Political Thought* (Princeton: Princeton University Press, 1979), 36 e 44.

⁵ *Ibid.*, 194.

⁶ *Ibid.*, 279.

ao bel-prazer dos doadores e nos termos em que estes escolherem impor⁷.

Se Nozick estivesse ocupando um cargo público e essas fossem as suas políticas, suponho que haveria razões de sobra para votar em algum outro candidato. De fato, ele, no entanto, não estava em posição para submeter ninguém à fome ou à humilhação, ou para eliminar qualquer programa de transferência de renda por parte do Estado, nem tampouco estava ele aspirando a qualquer cargo público onde suas *propostas* para este efeito seriam uma questão de preocupação política. Ele estava, como bem nos lembra Barry, ocupando uma cátedra em um departamento de filosofia. Ele, na realidade, não estava *propondo* nem *exigindo* nada, ou, com efeito, *incitando* alguma coisa, exceto isto: que nós poderíamos tentar pensar sobre justiça de um jeito ligeiramente diferente:

Minha ênfase nas conclusões que divergem do que a maioria dos leitores acredita que pode induzir alguém a pensar que este livro é algum tipo de panfleto político. Não é; é uma especulação filosófica de vários assuntos, muitos dos quais fascinantes por sua própria natureza, que surgem e se interligam quando consideramos os direitos individuais e o Estado⁸.

Alguém criticou o livro de Nozick pela elaboração insuficiente das políticas e dos princípios que ele estava propondo: ele não teve pudor, por exemplo, de não formular o conteúdo de seu princípio básico favorito que rege a aquisição primária da propriedade. Mas Nozick agiu certo, penso eu, ao se antecipar a tais críticas enfatizando a implicação filosófica mais do que as implicações políticas daquilo que ele estava fazendo. A ideia era considerar se tais teorias, como a de John Rawls, determinaram uma forma adequada de *pensar* sobre justiça: *Nós não precisamos de nenhuma teoria particular historicamente intitulada e desenvolvida que sirva de base para criticar a construção de Rawls. Se qualquer um desses pontos de vista fundamentais e historicamente intitulados estiver certo, conseqüentemente a teoria de Rawls não estará*⁹. Ele estava mesmo preparado para conceder que algo como o Princípio da Diferença Rawlsiano pudesse convergir, em todas as suas implicações, para os princípios da retificação que uma teoria intitulada teria de implantar, a fim de lidar com uma história de injustiça, como aquela dos Estados Unidos foi admitida: *Ninguém pode utilizar a análise e a teoria aqui apresentadas para condenar algum esquema de transferência de renda em particular, a menos que fique claro que nenhuma consideração de retificação de injustiça poderia ser aplicado para justificá-*

⁷ Brian Barry, *Review of Anarchy, State, and Utopia*, in *Political Theory* 3 (1975), 331—32.

⁸ Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia* (Oxford: Basil Blackwell, 1974), xii.

⁹ *Ibid.*, 202.

lo¹⁰. Mas, de novo, as implicações práticas não eram o ponto principal do livro de Nozick; o objetivo de *Anarquia, Estado e Utopia* era alterar a perspectiva trazida para dar suporte ao nosso pensamento e à nossa reflexão sobre as questões de justiça, não para argumentar a favor ou contra qualquer esquema de política em especial.

Curiosamente, algo muito semelhante parece ser verdadeiro também em Platão. Isso é muito comum quando se lê *A República* como uma prescrição de um homem para uma sociedade perfeita, como um conjunto de propostas para a construção de uma utopia. Recentemente, um importante comentador começa, por exemplo, sua discussão sobre a filosofia política de Platão da seguinte forma: *Vamos olhar primeiro para as instituições políticas que Platão, de fato, recomenda e, depois, veremos então quais são as justificativas que ele pôde dar para a sua adoção. “A República” contém seu primeiro projeto, em escala real, para a elaboração de um estado ideal*¹¹. Na verdade, não foi nada disso que Platão apresentou: ele não recomenda nada no diálogo, a não ser que se deva viver honestamente e evitar as tentações da má filosofia. A construção de uma sociedade ideal foi imaginada por Sócrates e seus amigos, não como a articulação de uma proposta política, mas como uma maneira de responder a um desafio ético. Trasímaco, Glauco e Ademanto pedem para que Sócrates demonstre que um indivíduo é melhor sendo justo do que sendo injusto, não importa em que tipo de sociedade ele viva¹². Sócrates, então, sugere que imaginemos uma comunidade ideal, como uma heurística, para responder esse desafio. O seu palpite é que os efeitos exatos da justiça ou da injustiça podem inicialmente ser mais fáceis de discernir, no caso das comunidades como um todo, do que no caso de indivíduos isolados. Dessa forma, começamos a comparar o que nós sabemos sobre sociedades injustas com algum modelo imaginado do que seria uma comunidade perfeitamente justa. Nós fazemos isso, não para os propósitos de uma política prescritiva, mas com uma visão que extrapola algumas conclusões sobre o que seria os benefícios e os custos para cultivar a justiça e a honestidade mais do que a injustiça e o oportunismo na própria alma individual

¹⁰ Ibid., 230-31.

¹¹ R. M. Hare, *Plato*, collected with Jonathan Barnes, *Aristotle*, and Henry Chadwick, *Augustine*, as *Founders of Thought* (Oxford: Oxford University Press, 1991), 64—65.

¹² Você concordou que a justiça cai na categoria mais alta dos bens, é o bem dos bens, isto é, que vale a pena escolher não só por suas consequências, mas também e muito mais, por si mesmas tais coisas como visão, audição, inteligência, saúde e todas as outras qualidades que nos trazem benefícios reais e não meramente aparentes. Vamos, portanto, ouvir você elogiando a justiça pelos benefícios reais que ela traz a seu possuidor, comparados com os danos que a injustiça lhe causa... . Prove para nós, então, não só que a justiça é superior à injustiça, mas que, a despeito de se os deuses ou os homens saberem disso ou não, uma é boa e a outra é má, por causa dos seus efeitos inerentes no seu possuidor (Plato, *Republic*, book 2:114 [367c-e]).

de alguém. Assim, a proposição de leis ideais e princípios sociais ótimos – “O que Platão propõe”, “o que Platão permitiria” – não é nada mais do que um passo dentro de uma estratégia intelectual com a finalidade de aprofundar nosso entendimento do que seja, para uma pessoa, ter essas virtudes e empregar padrões de justiça ao se relacionar com os outros.

Esta, de qualquer forma, é a leitura de *A República* que eu quero incentivar¹³. O objetivo de fazer isso não é seguir uma agenda específica da filosofia clássica, mas ampliar e sofisticar nossa visão do que é a teorização política e os propósitos dos quais ela pode se encarregar. Em nossa leitura do cânone, no desenvolvimento e na crítica de nossas próprias teorias e modelos atuais, corremos um grande risco, se pensarmos na teoria – mesmo na teoria *valorativa* – como uma defesa fundamentalmente política ou se pensarmos nela como sendo, fundamentalmente, um arranjo de uma “lista-de-desejos” social e constitucional. Em vez disso, devemos pensar nesse ponto, quero dizer, como sendo literalmente filosofia política – como um aprofundamento de nossa percepção do campo político e de nossa compreensão do que está efetivamente envolvido, quando se faz um julgamento e toma-se uma decisão nesse domínio.

Historiadores das ideias ficarão, de certa forma, irritados com a abordagem do tipo “o que *Platão permitiria*”, por diferentes razões. Eles pensarão que existe algo de ridiculamente anacrônico sobre a comparação do ponto de vista de Platão acerca das mulheres, por exemplo, com o ponto de vista de Locke, de Nozick e o nosso, como se fôssemos todos colegas reunidos em um simpósio, para discutirmos os assuntos mais recentes sobre Filosofia e sobre questões públicas. Considere a formulação da declaração do primeiro aluno que eu citei:

Platão permitiria que mulheres fossem guardiãs de crianças, mas não permitiria que elas concilhassem a carreira política com a constituição de uma família.

¹³ O desafio de Trasímaco e Glauco não deve ser visto como uma maneira simples de ajustar uma discussão que realmente se dedica à elaboração de um projeto normativo. Se existe um arranjo, é mais a discussão com Céfalos sobre as alegrias da idade no início do livro I. Isso produz rapidamente uma discussão analítica sobre a natureza da justiça como uma virtude individual, que é seguida por uma queixa e pelo desenvolvimento do desafio de Trasímaco que nós já conhecemos, um desafio que persiste bem no livro II, cerca de trinta páginas (na paginação tradicional). Além disso, Sócrates retoma, de novo, o tema, ao longo do diálogo, e ele certamente fala como se estivesse respondendo àquele desafio, mais do que sendo uma prescrição política normativa para os seus próprios interesses, era o ponto geral do empreendimento: Bem, parece que fundamos uma cidade para você. Ademais: “Eu disse, agora, você deve olhar para a sua cidade e fazer com que seu irmão, Polemarco e o resto deles vejam se podem ajudá-lo a lançar luz suficiente sobre ela, para que possamos ver onde a justiça e a injustiça devam ser encontradas, como elas diferem uma da outra e de qual delas precisa quem quer ser feliz, a despeito de os deuses ou os homens pensarem que ele a tem ou não” (Plato, *Republic*, book 4:196 [427d]. Veja também *ibid.*, book 4:185–186 [422b–c], book 5:261 [472c–d], e a segunda metade inteira do livro 9:398–420 [576c–92b].).

A referência a *conciliar uma carreira política com a constituição de uma família* é uma expressão típica do final do século XX: conota imagens de Margaret Thatcher ou de Hillary Clinton. Nossa compreensão do termo *constituir uma família* se insere em uma matriz inteira de práticas culturais, revelando a intimidade de uma família nuclear ou, até mesmo, monoparental, e que levanta as questões sobre crianças que ficam sozinhas em casa por conta do trabalho dos pais, sobre licença-maternidade e licença-paternidade, sobre distritos escolares e sobre acordos compartilhados para o cuidado de crianças (guarda compartilhada), o que já seria pouco inteligível para a época de Locke, o que se dirá então a dois mil e trezentos anos atrás em Atenas. O mesmo também vale para a expressão *carreira política*. O fato de que o aluno utiliza essa expressão, ao mesmo tempo que utiliza *guardião* – um conceito que combina visão social e *status* de guerreiro de uma maneira que simplesmente não pode ser traduzido por um equivalente moderno¹⁴ – mostra o quanto é tolice avaliar as propostas de Platão por meio de referências que nós agora pensamos que sejam assuntos equivalentes. Certamente, Platão tinha uma visão notável sobre as mulheres; elas assustavam e provocavam a maioria de seus contemporâneos. Mas nós estaríamos cometendo um erro filosófico, de acordo com os historiadores que eu tenho em mente¹⁵, se nós devêssemos assimilar sua afirmação de que *não há uma função social característica para as mulheres*¹⁶ com qualquer tese de que o feminismo moderno poderia formular para esses termos.

Na versão mais extrema dessa crítica, todo trabalho de teoria política está fechado no contexto da cultura e da situação que a produziu e seu significado é irrecuperável, exceto por alguém que se aprofundou no estudo e na compreensão desse contexto. Platão era um professor viajante em uma sociedade de casta, cujo método filosófico mal tinha conseguido se livrar da superstição e da numerologia¹⁷. Sua crítica à democracia (uma instituição que, em Atenas, tinha pouquíssimas semelhanças com os sistemas que operamos sob essa nomenclatura) foi profundamente influenciada pela crise política que seguiu à humilhação de Atenas na Guerra do Peloponeso. John Locke foi um cientista e físico amador que escreveu os *Dois Tratados sobre o Governo* como uma forma de fazer avançar o ideário da facção Shaftesbury durante a crise da Exclusão na Inglaterra por volta de 1680. É

¹⁴ O que, afinal, quer dizer guardiões para nós exceto que é o termo inglês usado por nós para traduzir o *phylakes* de Platão?

¹⁵ Veja, neste sentido, o trabalho de Quentin Skinner em, por exemplo, *Meaning and Understanding in the History of Ideas*, *History and Theory* 8(1969).

¹⁶ Plato, *Republic*, book 5:233 (455b).

¹⁷ Cf. Inversamente, você descobrirá, se calcular ao cubo, que a medida da diferença entre os dois termos de prazer verdadeiro é que o rei-filósofo vive setecentas e vinte e nove vezes mais agradavelmente do que o tirano. Plato, *Republic*, book 9:415 [587e].

impossível compreender porque ele escreveu o que escreveu sobre resistência e revolução sem entender o posicionamento político intenso que estava acontecendo naquele momento; e é impossível entender as premissas que ele trouxe para suportar essas crises sem que ele mergulhasse naquela marca literalmente característica da doutrina do século XVII, segundo a qual somos *todos a obra de um Criador Onipotente e infinitamente sábio... e que fomos enviados ao mundo por sua ordem e por sua conta... e que fomos feitos para durar de acordo com a Sua Vontade e não com a de nenhum outro*¹⁸. Robert Nozick é um acadêmico profissional, com cargo vitalício em uma grande universidade dos Estados Unidos no fim do século XX, em circunstâncias nas quais ele está livre para escrever ou ensinar qualquer coisa que ele queira, sem repercussões políticas. Ele publicou seu livro no início da moderna crise do modelo econômico keynesiano e do estado do bem-estar social e, como ele mesmo anotou no prefácio de *Anarquia, Estado e Utopia*, ele usa ferramentas *ostensivas do trabalho filosófico contemporâneo na epistemologia ou na metafísica*¹⁹ – a *textura* intelectual “fofa” que tanto ofendeu Brian Barry²⁰. Dadas as imensas diferenças de cultura, de práticas, de história e de compreensão que separam essas atividades, por que diabos um acadêmico inteligente deve pensar que vale a pena comparar suas respectivas propostas de política com alguma matriz moderna de correção política?

A preocupação dos historiadores é uma preocupação importante, mas eu quero dissociar minhas críticas das deles. Para começo de conversa, essas preocupações sobre o anacronismo histórico não nos dão nenhuma orientação sobre como “nós” devemos fazer filosofia política. Elas não nos dizem nada sobre como devemos ler as obras dos teóricos que são, sem dúvida, nossos contemporâneos e com quem compartilhamos uma cultura, uma linguagem e um conjunto de compreensões políticas. A meu ver, é um erro “para nós” varrer *Anarquia, Estado e Utopia* ou qualquer obra moderna de teoria política para debaixo do tapete: *Pois bem, Nozick é contra ou a favor da educação infantil gratuita?* Mas nada da crítica dos historiadores explica por que isso é um erro? De fato, se, na visão deles, é certo ver a obra de Platão como uma reação à Guerra do Peloponeso e a obra de Locke como uma reação à crise da Exclusão, ao invés de ver ambas as obras como contribuições a uma abstração transcendente chamada “filosofia política”, então, é de se presumir que nós também devemos ler Nozick exatamente com o mesmo espírito. Sob tal abordagem, é perfeitamente possível responder a *Anarquia, Estado e Utopia* como Brian Barry fez²¹ – isto é, da mesma maneira que os democratas

¹⁸ Locke, *Two Treatises*, book 2, chap. 2:271 (sect. 6).

¹⁹ Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, x.

²⁰ Veja, a propósito, a nota 8 acima e o texto que a acompanha.

²¹ Veja, a propósito, a nota 8 acima e o texto que a acompanha.

atenienses teriam respondido a *A República*, ou da mesma maneira que os sacerdotes anglicanos, no final da era dos Stuart, teriam respondido ao *Segundo Tratado* de Locke.

Por tudo isso, a crítica dos historiadores negligencia o fato de que a prática da filosofia política que desenvolvemos em nossa cultura é uma prática de tentar, contra toda possibilidade hermenêutica, comparar diferentes compreensões da sociedade uma com as outras, ainda que elas sejam formuladas em diferentes contextos, como resposta a situações historicamente muito específicas. Nós não podemos entender o que Aristóteles, por exemplo, estava fazendo na *Política*, a menos que notemos que, entre outras coisas, ele achava que valia a pena criticar as concepções de Platão em *A República* e nas *Leis*²². Nós não podemos compreender os argumentos do *Leviatã* dezoito séculos mais tarde, senão como uma tentativa de Hobbes em refutar Aristóteles: ele criticou a teoria escravocrata e da iniquidade natural de Aristóteles²³, sua doutrina do homem como *zôon politikon*²⁴ e sua rejeição à monarquia²⁵. G.W.F. Hegel, que estava muito mais preocupado com o contexto do que a maioria desses escritores, estava feliz em observar que *A ideia da república de Platão continha, como princípio universal, um erro contra o ser humano, na medida em que lhe está vedada a propriedade privada*²⁶ e em zombar de Platão por incluir prescrições sobre como as babás deveriam embalar as crianças nas *Leis*²⁷. Nesta era de sensibilidade hermenêutica, “nós” podemos ficar ansiosos para evitar o anacronismo na leitura de textos tradicionais, à luz de nossas próprias preocupações. Mas os autores, cujas obras nós estamos manuseando com essa sensibilidade, não tiveram, para si mesmos, tais escrúpulos, e eu acho que é justo dizer que nossa sensibilidade para com o contexto deles distorce seriamente a nossa compreensão sobre as intenções filosóficas deles. Achavam que a teoria política era um diálogo através dos tempos. Escreveram em resposta a livros que foram escritos séculos, até milênios, de anos atrás; e é impossível ler tais obras, como o *Leviatã*, por exemplo, sem que se tenha a impressão de que os autores também pretendiam que suas obras sobrevivessem às vicissitudes históricas que as evocavam²⁸. A ideia de

²² Aristotle, *Politics*, book 2, chaps. 1-7:20—36 (1260b27 1267b21).

²³ Hobbes, *Leviathan*, chap. 15:107.

²⁴ *Ibid.*, chap. 17:119.

²⁵ *Ibid.*, chap. 21:150.

²⁶ G. W. F. Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, ed. Allen Wood (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 77 (para. 46, Remark).

²⁷ *Ibid.*, 21.

²⁸ Veja também Jeremy Waldron, *The Right to Private Property* (Oxford: Clarendon Press, 1988), 134—35.

que Thomas Hobbes seria ultrajado, seja pelo emprego que nós fazemos do *Leviatã* para compreender os dilemas da modernidade acerca da soberania e do Estado de Direito, seja, além disso, pela nossa tentativa de reconstruir seu argumento usando as técnicas da moderna teoria da escolha racional e dos jogos²⁹ – a ideia de que teria indignamente insistido para que nós confinássemos a sua obra no *contexto* histórico dela me soa absurdo, e absurdo enquanto uma questão de entendimento histórico, não apenas absurdo como teoria política.

Eu não quero dizer, com isso, que a abordagem sobre o que *Platão permitiria* é endêmica para a nossa tradição. Era mais uma pergunta o que Hobbes estava fazendo ao atacar a teoria de Aristóteles, ou o que Hegel estava fazendo ao argumentar contra a *ideia central* de “*A República*” de Platão. Ao meu ver, Hobbes e Hegel não estavam discordando da compreensão de vida política evidenciada nas obras que eles estavam discutindo; eles não eram defensores da política normativa que discordavam do resultado final obtido por Platão e Aristóteles. Mas o que quer que esteja errado com a abordagem do resultado final obtido por Platão e Aristóteles não é um erro hermenêutico. Teoria política no Ocidente se dá muito bem com o anacronismo; e historiadores modernos das ideias não nos deram nenhuma razão convincente para nos desviar da tradição desse sentimento.

Seria um erro para mim sugerir que não há nenhum lugar para uma contribuição filosoficamente informada e rigorosa para a discussão cívica de uma reforma legislativa e constitucional. Às vezes, as contribuições dos cidadãos para tais discussões adquirem a estatura de clássicos filosóficos – *Os Federalistas* talvez seja o exemplo mais clamoroso. E, às vezes, palestrantes cívicos olham para aqueles que já se distinguiram como filósofos por uma distinta e valiosa contribuição para um debate político em andamento: pessoas solicitam a opinião de Jürgen Habermas na política da Alemanha, ou as opiniões de Michel Sandel na efetivação dos padrões comunitários.

Uma maneira de entender essas contribuições é insistir numa continuidade básica entre teoria política e discurso cívico. Ambos, cidadãos e teóricos, argumentam sobre política, economia, direitos e justiça: fazemos isso em nossos seminários e jornadas acadêmicas; eles fazem isso nas prefeituras e nas ruas; e muitos de nós usamos ambos os chapéus, vestimos as duas carapuças. A ideia é que, quando cidadãos e políticos discordam uns dos outros – sobre aborto, ou pornografia, ou impostos, ou assistência social, ou reforma constitucional – eles estão em seus desacordos justamente como nós estamos em nossas jornadas e simpósios, com a ressalva de que nós nos damos ao luxo de, na verdade, não ter de tomar uma decisão; eles têm de se engajar não só em pensamentos complexos sobre

²⁹ Veja, em especial, a excelente reconstrução e crítica em Jean Hampton, *Hobbes and the Social Contract Tradition* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986).

justiça, mas também no que nós, na academia, podemos também facilmente recusar como atividade sórdida e desagradável de, na verdade, ter de tomar uma decisão coletiva na ausência de um consenso moral. É claro que nos orgulhamos de que nosso pensamento nos livros, artigos e seminários seja mais racional e mais profundo do que o pensamento em que estão engajados, pelo trabalho, os políticos e seus eleitores. E assim deve ser na divisão social do trabalho, é nossa tarefa dedicar tempo e energia para pensar essas coisas da maneira mais cuidadosa possível para pensá-las, livres das exigências da troca de favores e dos compromissos. Mas, por esta abordagem, é um erro considerar nosso pensamento e argumento na filosofia política como qualitativamente diferente daquele de um cidadão-participante da política. Teoria política é simplesmente uma discussão cívica consciente sem um prazo final para deliberação³⁰.

Há muito a ser dito sobre esta abordagem. Desde o século XVII, pelo menos, nossa concepção do *argumento* em filosofia política foi orientada pela ideia de que as instituições social, política e jurídica devam ser explicadas e justificadas para todos os que têm de viver ao abrigo delas. Nós já abandonamos o esotérico na teoria política; nós rejeitamos a ideia da *arcana imperii*³¹. As ideias, ou modelos teóricos, do consentimento e do contrato social e as restrições correspondentes de publicidade e da transparência nos obrigam a produzir argumentos que pretendam ser inteligíveis a alguém cujos interesses eles afetam, e que – no espírito, se não for na linguagem – estão em consonância com os argumentos que eles acham persuasivos em suas conversas uns com os outros. Há, como eu já argumentei em outras ocasiões, uma importante conexão entre argumentação liberal e a convicção Iluminista de que todas as coisas reais podem, em princípio, ser explicadas e todas as coisas certas podem, em princípio, ser justificadas para todo mundo³². O liberalismo está comprometido com a ideia de que o argumento teórico almeja não só justificar as leis ou propostas políticas, mas justificá-las para os homens e mulheres comuns a quem elas afetarão. Daí se segue que se nossos argumentos filosóficos tiverem implicações prescritivas, então seu caráter e seus fundamentos deverão ser tais que os cidadãos comuns poderão extrair sentidos deles. Não deve

³⁰ Eu tenho defendido esta visão de teoria política em Jeremy Waldron, *A Right-Based Critique of Constitutional Rights*, *Oxford Journal of Legal Studies* 13 (1993): esp. 34—38.

³¹ Cf. Peter Donaldson, *Machiavelli and Mystery of State* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988).

³² Veja Jeremy Waldron, *Theoretical Foundations of Liberalism*, *Philosophical Quarterly* 37 (1987), esp. 134ff., reimpresso em Waldron, *Liberal Rights: Collected Papers, 1981—91* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 43ff.

ser esse o caso, pois as recomendações dos filósofos envolvem formas de visão que, em princípio, são inacessíveis àqueles cujos interesses elas afetam³³.

Mesmo assim, é um erro pensar que um conjunto de compreensões políticas somente tem valor na medida em que se expressa, se orienta e se apresenta como uma contribuição legislativa e cívica. Claude-Adrien Helvetius insistiu que *se os filósofos quisessem ser úteis para o mundo, eles deveriam examinar o tema do mesmo ponto de vista do legislador*. Moralidade, ele disse, *evidentemente, nada mais é do que uma ciência frívola, a menos que seja mesclada com política e legislação*³⁴. De fato, é notável o quanto inúteis foram para a humanidade os esquemas filosóficos quando eles foram apresentados com esse espírito. Quem, hoje em dia, lê *A Constituição para as duas Carolinas* de John Locke? Ou *Considerações sobre o Governo da Polônia* de Jean-Jacques Rousseau? Ou, tirando os donos de sebo, quem perde tempo com as minúcias dos curiosos esquemas jurídico-constitucionais de Jeremy Bentham? Sabemos muito bem que nenhum desses textos desempenhou um papel importante na governança de qualquer uma das sociedades para as quais eles foram destinados. Quem, hoje em dia, extrai alguma coisa desses textos como se extrai dos ensinamentos dados pelos *Dois Tratados*, pelo *Contrato Social*, pelos *Discursos*, pelo *Das Leis em Geral* ou pela *Uma Introdução aos Princípios da Moral e da Legislação*?

Alguns filósofos, levando-se em conta a posição defendida por Helvetius, escrevem como se fossem constituintes, legisladores ou conselheiros políticos. Às vezes, no entanto, eles escrevem *sobre* estas funções e incluem essas discussões em suas teorias. Vale a pena fazer uma pausa para refletir sobre o significado que tem para o nosso argumento sobre tais figuras como o político-filósofo de Platão e a inteligência superior do legislador de Rousseau, no livro 2 do *Contrato Social*. Cada um desses pensadores, em suas reflexões sobre a possibilidade de uma república bem-ordenada, invocou a imagem de um líder com discernimento e sabedoria acima da média, que seria capaz de dar um jeito na bagunça da política popular – *Como uma multidão cega, que geralmente não sabe o que é bom para ela, pode assumir para si um projeto tão abrangente e complexo como o ato de legislar?*³⁵ – e guiar um povo na adoção de um conjunto de leis e princípios bem fundamentados para a vida política. É a imagem de Licurgo de Esparta, Sólon de Atenas, Moisés de

³³ No entanto, não se segue daí que, a qualquer momento, se peça a um cidadão, a um servidor público ou a um juiz para fazer um juízo moral, está sendo a ela pedido para fazer filosofia moral. Para esse mal-entendido (e.g., essa teoria constitucional que exige aos juízes que façam julgamentos morais estão, na verdade, exigindo que eles se tornem filósofos), veja Mark Tushnet, *Red, White, and Blue: A Critical Analysis of Constitutional Law* (Cambridge: Harvard University Press, 1988), chap. 3:108–46.

³⁴ C. Helvetius, *De l'esprit: or Essay on the Mind and its Several Faculties*, citado em Gerald Postema, *Bentham and the Common Law Tradition* (Oxford: Clarendon Press, 1986), 263.

³⁵ Rousseau, *Social Contract*, book 2, chap. 6:83.

Israel, Rômulo para Roma, Calvino para a Genebra de Rousseau e, para nós, os Pais Fundadores da constituição americana.

Existem, possivelmente, duas ou três maneiras de entender errado tais imagens. A primeira é entendê-las como sendo necessariamente a defesa da ditadura. A crítica mais veemente à teoria política de Rousseau toma a discussão dele acerca do legislador no *Contrato Social* para indicar um compromisso seu, por antecipação histórica, com a ideia do totalitarismo fascista ou comunista³⁶. Apesar de usar a linguagem da liberdade e da democracia, o estado ideal de Rousseau é um estado em que as pessoas seriam *forçadas a serem livres*³⁷; realmente, é um estado onde (em uma assustadora antecipação de Dachau) *a palavra Libertas pode ser vista nas portas de todas as prisões e nos grilhões dos galés*³⁸. Embora a ideologia de tal estado fosse aquela da submissão somente a si mesmo por meio da vontade geral, o conceito moderno insistentemente se distingue do seu equivalente majoritário, *a vontade de todos*³⁹, e ela presume que as próprias pessoas são incapazes de fazer essa diferenciação e necessitam de uma inteligência superior para fazer isto a elas: *o povo deve ser ensinado a reconhecer o que ele quer*⁴⁰. Enquanto a classe trabalhadora necessita do movimento de vanguarda – o Partido – para atingir os fins que lhe são inerentes, Rousseau diz acreditar que os homens e as mulheres comuns necessitavam da orientação de um grande líder para sua vontade e para os seus desejos à razão desse líder.

Felizmente, ainda que se leve em conta o que Rousseau permitiria, essa visão sobre o legislador é enganosa. Há uma distinção evidente entre a extraordinária função dos que criam as leis, por sua própria conta, e, por exemplo, a regra constante dos filósofos-reis do ideal imaginado por Platão. Nesta última justificação, a regra da razão filosófica está associada à clara e contínua crítica à democracia. Contrariamente, naquela primeira consideração, há uma insistência de que o legislador é apenas o proponente de leis e de que ele não deve ter nenhuma autoridade legislativa ou qualquer outra autoridade legislativa. Maurice Cranston diz que a função das pessoas comuns no ideal de Rousseau limita-se ao mero *consentimento* para as leis criadas por um outro corpo qualquer⁴¹; mas o próprio

³⁶ See, e.g., J. L. Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy* (London: Sphere Books, 1970).

³⁷ Rousseau, *Social Contract*, book 1, chap. 7, 64: os que sempre se recusam a obedecer à vontade geral serão estrangidos a assim fazer pelo corpo todo, que não quer dizer outra coisa senão que eles serão forçados a serem livres.

³⁸ *Ibid.*, book 4, chap. 2:153n.

³⁹ *Ibid.*, book 4, chap. 2:153n.

⁴⁰ *Ibid.*, book 2, chap. 6:83.

⁴¹ Maurice Cranston, *Introduction to Rousseau, Social Contract*, 42.

Rousseau insiste, de novo e de novo, nesta passagem sobre a importância da *liberdade de voto para as pessoas*⁴².

O contraste entre a rejeição ostensiva de Rousseau à autocracia e a aceitação explícita dela por parte de Platão pode parecer ingênua para aqueles que (por razões que agora me escapam) estão interessados em saber o que Rousseau *realmente* teria privilegiado se alguma vez tivesse sido eleito para um cargo público. Assim como em qualquer proposta de candidato político a um cargo público, eles dizem que você deve ler as entrelinhas. Então, alguns comentadores argumentaram que o legislador cumpre a mesma função na república de Rousseau do que o Tutor no *Emílio*, e eles citam o apelo do pupilo naquela obra que, agora casado e na eminência de ter o seu próprio filho, implora para que o seu tutor permaneça com ele: *Aconselhe-nos e nos oriente*, ele implora ao tutor, *enquanto eu viver, precisarei de você. Eu, mais do que nunca, preciso de você, ainda mais agora que estou assumindo as responsabilidades da vida adulta*⁴³. O discurso sobre democracia, segundo eles, é um engodo e uma farsa, assim como é o discurso sobre a maturidade autônoma na teoria da educação.

Mas, uma vez abandonado esse interesse no que Rousseau permitiria, o significado obscuro de tais insinuações evapora. Seu livro é uma exploração filosófica da possibilidade de reconciliar as ideias sobre governo e liberdade. Ele persegue essa possibilidade ao conectar a noção (antes aceita por Kant) de autodisciplina autônoma com a ideia de um arranjo contratual em que ambos dependem de e garantem o bem-estar de cada membro, simultaneamente. O objetivo de Rousseau é construir algo parecido com aquela dedução kantiana, segundo a qual *toma os homens como eles são e as leis como elas deveriam ser*. O trecho do livro em que Rousseau lida com os legisladores é somente um, entre muitos outros lugares do livro, onde o contraste entre essas modalidades – os homens como eles são, as leis como elas *deveriam ser* – vem à tona. Por exemplo, Rousseau suspeita que algumas comunidades podem ter se tornado muito grandes e podem ter forjado laços de nacionalidade que agora são simplesmente fortes demais para permitir que eles sejam divididos em unidades com o tamanho ideal para o tipo de política que ele imagina. A exemplo de Maquiavel, Rousseau também especula que certas pessoas podem ter se tornado muito corruptas para uma política legítima. Em ambos os casos, as possibilidades que ele explora no *Contrato Social* acaba sendo, lamentavelmente, irrelevante de um ponto de vista político. Mas, mesmo se alguém encontrar uma pessoa apta para a política rousseauiana, uma pessoa que satisfaça as condições que ele esboça no final do capítulo X, do livro II, há ainda outras razões para se preocupar, pois as tornarão incapazes de reconciliar liberdade

⁴² Ibid., book 2, chap. 7:86. *Eu já disse isso*, ele continua, *mas vale a pena repetir*.

⁴³ Veja Cranston, *Introduction to Rousseau*, Social Contract, 42, citando Judith Shklar, *Rousseau's Images of Authority*, American Political Science Review (1964).

e autogoverno na forma que a teoria de Rousseau sugere que eles possam ser combinadas. A reconciliação é algo complicado: ela não surtirá efeito a menos que seja compreendida por aqueles cujas vidas serão afetadas; mas ela não pode ser impossível de ser compreendida e de ser confiável até por alguém que já experimentou seus efeitos transformadores. Este enigma levanta inúmeros problemas sobre a funcionalidade da reconciliação de Rousseau. A função tradicional que os grandes legisladores, a exemplo de Moisés ou de Licurgo, exerceram ao configurar outros tipos de regimes políticos exigidos é, portanto, mencionada como uma maneira de refutar aquela imputação de impraticabilidade irremediável. O único jeito que um povo poderia vir a conhecer e confiar nos arranjos políticos que reconciliassem ordem e liberdade seria tê-los prescritos por um líder de grande discernimento e tê-los experimentados, por sua própria iniciativa, por tempo suficiente o bastante para tomar as ideias da vida de tais instituições em suas próprias mãos.

Vista nesta luz, a imagem do legislador não é a defesa secreta da ditadura totalitária por Rousseau, mas a inovação feita por ele de um aspecto da nossa experiência histórica – a experiência dos Pais Fundadores – para refutar o que poderia, de outro modo, ser visto como objeções radicais e insuperáveis sobre o lugar da sua reconciliação entre liberdade e ordem no âmbito da filosofia *prática*⁴⁴.

A segunda forma equivocada de entender o imaginário dos Pais Fundadores é de lê-los como o próprio autorretrato do filósofo, como se o próprio Platão tivesse se colocado como um filósofo-político ou como se o próprio Rousseau sonhasse ansiosamente que ele próprio fosse o legislador de um povo qualquer – os corsos, por exemplo – os quais ele julgou serem dignos de seus esquemas. Esta última interpretação, pelo menos, pode ser facilmente refutada. Rousseau diz, logo no começo de uma passagem, que poderia ser tomada como lema para este artigo:

Eu poderia me perguntar se sou um príncipe ou um legislador que deveria escrever sobre política. Eu digo que não. De fato, eis a minha razão para agir assim: se eu fosse um príncipe ou um legislador, não ficaria aqui perdendo o meu tempo dizendo o que deveria ser feito. Eu faria o que deveria ser feito, ou apenas me calaria⁴⁵.

⁴⁴ Rousseau não comunga da mesma confiança que tem Maquiavel, segundo a qual repúblicas bem-ordenadas poderiam, em algumas ocasiões, surgir, sem a presença de um fundador, por meio, digamos, de uma espécie de mão invisível: veja Maquiavel, *Discourses*, book 1, chaps. 1— Veja também J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition* (Princeton: Princeton University Press, 1975), 187ff.

⁴⁵ Rousseau, *Social Contract*, book 1:49.

A questão é menos clara no caso de Platão, pois ele parece insistir tanto no fato de que o verdadeiro homem de estado se distinguiria por sua visão política⁴⁶, quanto também no fato de que esta visão é exatamente o que Sócrates e seus amigos estão evocando no curso de suas discussões. Embora eles desenvolvam uma complexa teoria de correção e de educação para a *conversão das mentes de uma espécie de penumbra para a luz do dia, que sobem até a realidade que podemos denominar de verdadeira filosofia*⁴⁷, não temos dúvida de que suas conversas também sejam uma maneira de abandonar a caverna e de se familiarizar com a realidade iluminada da verdade e da justiça. Parecia seguir-se que, no diálogo, Sócrates e seus amigos estariam exercendo as atividades adquiridas para o discernimento das coisas que é a marca registrada do filósofo-legislador e, *a fortiori*, de Platão, que foi quem elaborou o diálogo e também quem acharia que isso tudo é um jeito de também exibir a *sua* credencial para tal função. Parece haver algo descaradamente autorreferencial na alegação de que

A sociedade que nós descrevemos jamais pode se tornar realidade ou ver a luz do dia e os problemas dos estados, ou, de fato, meu caro Glauco, da própria humanidade não terão fim, até que os filósofos se tornem reis neste mundo, ou até que aqueles que nós, hoje, chamamos de reis e legisladores, real e verdadeiramente, se tornem filósofos, e o poder político e a filosofia, então, se concentrarão nas mesmas mãos, enquanto as muitas naturezas, contentes até hoje de seguir ou de excluir um ou outra, serão forçadamente proibidas de fazer assim⁴⁸.

174

Fica fácil inferir dessa passagem que Platão está atribuindo um trabalho para si mesmo e, conseqüentemente, esse negócio de fazer filosofia é simplesmente o negócio de se preparar para tal vocação.

Esta é uma inferência fácil, mas errada, pelo menos na lógica interna de *A República*. A inferência ignora um aspecto da consideração de Platão do caráter do verdadeiro filósofo-político, e ignora também a teoria dele sobre a determinação social de tal caráter. O filósofo-político é apenas uma pessoa de discernimento e sabedoria, um amante da verdade e alguém que pode encarar, sem piscar, o eterno. Ele também deve ser alguém que pode combinar essas características com uma disposição lúcida para reger e participar da governança de uma sociedade. Essa combinação, além disso, deve ser mais do que meramente acidental: sua sabedoria e sua vocação política devem informar profundamente um ao outro. Platão está

⁴⁶ Tudo o que eu disse sobre a imagem de estadista de Platão deve ser lido à luz de comentários como este: E algumas delas serão mulheres. ... Tudo que eu tenho dito sobre homens se aplica igualmente às mulheres, se elas tiverem as capacidades naturais exigidas. Plato, Republic, book 7:354 [540c].

⁴⁷ Ibid., book 7:326 (521c).

⁴⁸ Ibid., book 5:263 (473c-e).

convencido de que não se deve esperar essa combinação de nenhuma das sociedades em que ele viveu, ou de Atenas, em que Sócrates e Glauco se encontram no diálogo. Dado o preconceito que existe contra a ideia do discernimento político, ele diz, o filósofo prudente manterá a sua cabeça baixa e não dirá nada, como o verdadeiro timoneiro do barco do Estado, descrito no livro VI⁴⁹. Ele não desenvolverá nenhum gosto ou vocação para a política e, então, sua compreensão da justiça nunca amadurecerá, combinando-se com qualquer disposição prática para realizá-la na vida dos outros, bem como na sua própria vida⁵⁰. Além disso, as condições, que o tornam imprudente para combinar discernimento com vocação política, também conspirará para corromper tais naturezas filosóficas existentes: *Não há nenhuma forma existente, na sociedade, boa o bastante para a natureza filosófica, com o resultado de que ela consegue deformar e alterar, com uma semente estrangeira semeada em solo alienígena sob cuja influência ela geralmente degenera em um tumor local*⁵¹. O melhor que se pode esperar é um punhado de naturezas não corrompidas, cujo compromisso com a filosofia não foi contaminado pelas circunstâncias sociais:

A esse pequeno grupo de pessoas... quando eles experimentam a felicidade da filosofia e presenciam o frenesi das multidões, entendem que a vida política possivelmente não tem a ver com isso e que não encontrarão aliados para salvá-los na luta pela justiça; e se eles não estão preparados para se juntar a outros em sua maldade e, também, são incapazes de combater sozinhos a selvageria geral, é provável que pereçam como um homem jogado aos animais selvagens, sem ganho para si e para os outros, antes que possam fazer algum bem para os seus amigos ou para a sociedade. Quando calculam tudo isso, vivem em silêncio e ficam sozinhos, como um homem que permanece embaixo de um abrigo do muro durante uma forte tempestade de poeira ou de granizo; eles veem o resto do mundo repleto de transgressões e ficam felizes em se manter livres das maldades e dos erros desta vida e, finalmente, a deixam com o semblante alegre e com boa esperança⁵².

Este, não o filósofo-político, é o autorretrato de Sócrates; e esta é a figura cuja felicidade santa é basicamente estabelecida para refutar o lamento de Trasímaco⁵³.

Para estabelecer seu *status* como uma natureza individualmente justa, nós precisamos mostrar como Platão reconhece que, em um ambiente social apropriado,

⁴⁹ Ibid., book 6:282-184 (488b-89d).

⁵⁰ Ibid., book 6:297 (500d).

⁵¹ Ibid., book 6:293 (497b).

⁵² Ibid., book 6:292 (496c-e).

⁵³ See *ibid.*, book 9:420 (592a-b).

tal natureza se desenvolveria mais completamente para a sua própria salvação e a da comunidade⁵⁴. Como Rousseau, precisamos mostrar que tal ambiente, não importa o quanto ele possa ser improvável, não é, a princípio, impossível⁵⁵. É importante enfatizar, no entanto, que, em tal ambiente, naturezas desse tipo não seriam educadas da mesma forma que Sócrates foi educado, nem se comportariam como Sócrates se comportou, nem pregaria ou conversaria como Sócrates pregou ou conversou. Sócrates preferiu a filosofia à política e nós já o ouvimos dizer que, em um estado ideal, as pessoas estariam impedidas de fazer justamente isso⁵⁶.

Eu mencionei uma terceira maneira de não entender corretamente a imagem dos Pais Fundadores em *A República* e em o *Contrato Social*. Nós a entenderemos errado, se falharmos na identificação da ironia no emaranhamento que há na voz do filósofo e na do seu fundador-herói⁵⁷.

Dessa forma, vamos encontrar Sócrates e seus amigos, às vezes, referindo-se a si mesmos como legisladores, na medida em que eles são os únicos que desenham na imaginação uma sociedade ideal e aos filósofos-políticos como seus empregados: *Assim, o nosso trabalho como legisladores é forçar as melhores mentes a alcançar o que nós chamamos de forma superior de conhecimento*. Nós devemos dizer aos potenciais filósofos-políticos para que não desprezem o serviço público quando as condições sociais estiverem adequadas⁵⁸. De fato, às vezes, o filósofo-político parece ser um mero fantoche deles. É-nos dito, de um lado, sobre o amor característico destes últimos (dos filósofos-políticos) pela verdade e, de outro lado, sobre a mentira nobre, que, presumivelmente, deve ser cultivada entre todas as classes – incluindo os guardiões – do ideal público que está sendo imaginado⁵⁹.

Retornando, agora, a Rousseau, nós descobrimos que, nas muitas passagens em que ele é acusado por Talmon e por outros de defender o totalitarismo como uma instituição humana, ele diz o seguinte sobre o potencial ditador:

Descobrir as regras da sociedade que melhor se adequem às nações, haveria a necessidade de existir uma inteligência superior, que poderia compreender as paixões humanas sem sentir nenhuma delas, que não tivesse nenhuma afinidade com a nossa natureza, mas a conheceria inteiramente, cuja felicidade fosse independente da nossa, mas que faria da nossa felicidade a sua preocupação, que

⁵⁴ Ibid., book 6:292 (497a).

⁵⁵ See *ibid.*, book 6:295—96 (499b-d).

⁵⁶ Veja acima, nas últimas linhas do texto que compõe a nota 45.

⁵⁷ Há uma excelente discussão sobre isso em Norman Jacobson, *Pride and Solace: The Functions and Limits of Political Theory* (Berkeley: University of California Press, 1978).

⁵⁸ Plato, *Republic*, book 7:323-25 (519c—20e).

⁵⁹ Compare *ibid.*, book 6:278 (485c-d) and book 3:180-82 (414 15d).

ficaria contente em esperar, na plenitude do tempo, pela glória distante, e que trabalhasse em um época para aproveitar os frutos em outra. Seriam necessários deuses para dar leis aos homens⁶⁰.

Há uma certa ironia aqui, na impossibilidade consciente da tarefa descrita, ironia essa que se soma à boa indicação de que alguma coisa mais do que uma literal prescrição política esteja acontecendo. Eu enxerguei nessa passagem mais do que uma insinuação da concepção de Adam Smith sobre o *espectador imparcial* – pela qual eu não pretendo associar Rousseau ao utilitarismo de Adam Smith, mas sugerir que pode valer a pena pensar sobre o legislador como (nos termos de Rawls) uma concepção-modelo⁶¹, ou ao menos considerar a possibilidade de que o pensamento de Rousseau é tão complexo e filosoficamente sofisticado nessas questões quanto a discussão de Adam Smith em *A teoria dos sentimentos morais*⁶².

Sem nenhum constrangimento, aceitamos a tese de que Rousseau está escrevendo mais como um filósofo político do que simplesmente nos dizendo o que ele faria se ele regesse o mundo, não há mais nenhuma razão para imputar a ele a defesa do governo autoritário por meio de um único legislador do que há para imputar à defesa de John Rawls a uma convenção constitucional verdadeira conduzida sob um véu da ignorância.

Algumas das passagens mais alarmantes do *Contrato Social* têm a ver com a escala de tarefas, a que o legislador é chamado a tentar. *Ele deve estar pronto, diz Rousseau, a mudar a natureza humana, a transformar todo indivíduo... em uma parte de um todo muito maior... O fundador das nações deve enfraquecer a estrutura do homem a fim de fortalecê-lo*⁶³. E Platão, do mesmo modo, escreve com um viés que faz lembrar Pol Pot e a mentalidade do *Ano Zero*:

*A primeira coisa que nossos artistas devem fazer, eu respondi – e que não é fácil – é apagar a lousa da sociedade e purificar os hábitos humanos. Pois nossos artistas filósofos diferem, flagrantemente, de todos os outros, por não querer começar o trabalho em um indivíduo ou uma cidade até que, aos artistas seja dada e os indivíduos e as cidades se façam a si mesmas, uma tela limpa*⁶⁴.

⁶⁰ Rousseau, *Social Contract*, book 2, chap. 7:84.

⁶¹ Veja John Rawls, *Kantian Constructivism in Moral Theory: The John Dewey Lectures*, *Journal of Philosophy* 77 (1980): 520.

⁶² Veja Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, ed. D. D. Raphael and A. L. Macfie (Indianapolis: Liberty Classics, 1976), esp. the long footnote on 128-30.

⁶³ Rousseau, *Social Contract*, book 2, chap. 7:84.

⁶⁴ Plato, *Republic*, book 6:297 (501a).

O mundo não é desprovido de críticas a esse tipo de “utopismo”⁶⁵. O comentário de Desmond Lee na introdução à sua edição de *A República* é emblemático:

Platão era... um utópico e pensava, como a sua crítica acusa, que a política poderia ser exatamente muito mais para estudo do que de fato é. Ele queria um plano, ele queria poder para organizar a sociedade de acordo com este plano e ele tinha, quem sabe, um toque de crueldade que esse tipo de abordagem geralmente engendra. Você só deve ser determinado o bastante para implementar o céu na terra para se ter a certeza de, na verdade, elevar o inferno à terra⁶⁶.

A questão não se perde em um cipal de teorias que nós estamos acostumados a estudar. Ela já fora reconhecida, com considerável ironia, por Maquiavel. Quem funda um reino ou uma república bem-ordenados, diz Maquiavel, é digno dos mais elevados louvores e é merecedor deles, não obstante o fato de que, às vezes, deve usar de enorme violência para estabelecer seu regime:

Nenhum homem razoável o culpará por tomar iniciativa, por mais extraordinária que seja, desde que seja útil à organização de um reino ou na constituição de uma república. É firme a máxima segundo a qual ações repreensíveis podem ser justificadas por seus efeitos e de que, quando o efeito é bom, como foi no caso de Rômulo, a ação é sempre justificável. Pois é o homem que usa a violência para estragar as coisas, e não o homem que a usa para repará-las, que é condenável⁶⁷.

Maquiavel diz ainda que, em certas circunstâncias, a fundação de uma nova república exige um legislador *para organizar tudo no estado novamente; ...para tornar o rico pobre e o pobre rico...; bem como construir novas cidades, destruir aquelas já existentes e remover os habitantes de um lugar para outro muito distante dele... como os pastores removem as ovelhas*. E ele acrescenta este comentário:

Tais métodos são excessivamente cruéis e repugnantes a qualquer comunidade, não somente às cristãs, mas a qualquer que seja composta de homens. Convém, portanto, que todo homem os evite e opte mais em viver como cidadão privado do que como um rei com tamanha ruína de homens para a sua conta⁶⁸.

⁶⁵ Karl Popper, *The Open Society and Its Enemies* (London: Routledge and Kegan Paul, 1962).

⁶⁶ Desmond Lee, *Introduction to Plato, Republic*, 55.

⁶⁷ Niccolò Machiavelli, *The Discourses*, ed. Bernard Crick (Harmondsworth: Penguin Books, 1974), book 1, chap. 9:132.

⁶⁸ *Ibid.*, book 1, chap. 26:176-77.

Confrontados com passagens como estas, meus alunos me dizem, *bem, ele é a favor da fundação de uma república nessas circunstâncias, ou não é?* Eles se confundem também com a insinuação dele de que, em uma república que degenerou, alguém, como príncipe, deve tomar o poder e usar a força a fim de reabilitar a vida política da sociedade:

Reconstituir a vida política de um estado pressupõe a existência de um homem bom, ao passo que recorrer à violência a fim de se tornar príncipe em uma república supõe um homem mau. Assim sendo, muito raramente haverá de se encontrar um homem bom preparado para usar métodos maus a fim de se tornar príncipe, embora com bons fins em vista, nem tampouco um homem mau que, tendo se tornado um príncipe, está preparado para fazer a coisa certa e para cuja mente ocorrerá usar bem esta autoridade que ele adquiriu por meios maus⁶⁹.

E novamente, eles perguntam, *Bem, ele está dizendo que um potencial salvador da república deveria tomar o poder ou que não deveria tomar o poder? Ele está dizendo que é uma coisa boa ou uma coisa má tomar o poder? Qual é o ponto principal?*

A verdade é: não há um ponto principal. Maquiavel não está dizendo o que devemos fazer. Ele está tentando transmitir os complexos entendimentos sobre a relação entre política, violência, ética pessoal e moralidade política – ensinamentos que enriquecem nosso entendimento sobre política sem necessariamente dispor sobre qualquer nota normativa de conduta para os seus leitores. Isso não quer dizer que a discussão é puramente descritiva ou que se preocupe apenas com a fria análise dos conceitos. É uma tentativa de evocar uma compreensão do valor e da ética na vida política, zig-zagueando sutilmente, de um lado para o outro, entre a perspectiva de um membro do grupo que pode dizer, com sua própria voz, *tais métodos são excessivamente cruéis*, e a de um estranho que pode reclamar, em um modelo quase nietzschiano, que *a nossa religião glorificou mais os homens humildes e contemplativos do que homens de ação*⁷⁰.

Maquiavel à parte, eu espero que esteja claro que minha crítica à abordagem sobre o que *Platão permitiria* não é uma crítica ao utopismo. Muito dos ataques do século XX ao pensamento político utópico foi baseado em suposições que há muito tempo estão desacreditadas. Assumiu-se que a reforma política gradativa deve ser sempre preferida à transformação revolucionária ou em larga escala. Mas agora que os teóricos à direita descobriram (o que os teóricos à esquerda sabiam o tempo

⁶⁹ Ibid., book 2, chap. 2:278.

⁷⁰ Ibid., book 2, chap. 2:278.

todo) o quanto resilientes e engenhosos são os programas e as instituições específicas que eles querem mudar, eles também estão achando necessário falar sobre a mudança de toda cultura política e de dar suporte a um ataque ao que eles veem como os males dos gastos públicos e aos programas de benefícios sociais amplos, em vez dos de frente mais estreitas. Em qualquer caso, a ideia de que ajustes incrementais nos sistema sempre tiveram preferência sobre transformação em larga-escala, totalmente falido em 1989, na esteira da silenciosa e corajosa decisão de homens e de mulheres comuns que saíram às ruas de Berlim, Leipzig, Praga e Bucareste e lá fizeram o que os anti-utópicos da Guerra Fria mais intransigentes nunca poderiam ter feito: eles enfrentaram a polícia e os soldados, e rapidamente relegaram um sistema social e institucional inteiro, todo um mundo político, ao esquecimento. Do processo de reconstrução que essas pessoas estavam enfrentando, nada é mais importante do que a articulação das visões por atacado de uma nova e melhor sociedade.

O erro de ambos os lados, no entanto, seria assumir que é sempre a intenção de um teórico *utópico* explicar um esquema para a imediata implementação. O ataque da Guerra Fria ao utopismo foi baseado na famosa afirmação feita por Karl Popper de que tais pensadores, como Platão, pretendem cruelmente *impor* seu plano ideal ao restante de nós. Nós já vimos que essa é uma interpretação errada de *A República*. Sócrates se envolveu em especulações detalhadas sobre uma sociedade justa, porque o desafio devia produzir, não apenas uma *demonstração* filosófica de que a justiça é superior à injustiça, mas uma *descrição* dos efeitos essenciais, danosa ou qualquer outra coisa que cada qual produz em seu possuidor⁷¹. A ideia era que seríamos capazes de discernir ou de *ler* estes efeitos mais facilmente, comparando, primeiro, em nossa imaginação, comunidades justas ou injustas e, então, extrapolando essa leitura para o caso menos facilmente legível de indivíduos justos versus os injustos: *Eu conseqüentemente proponho que nós comecemos nossa investigação com a comunidade e, daí então, prosseguir para o indivíduo e ver se podemos encontrar, em conformidade com a entidade menor, alguma coisa similar ao que nós encontramos nas maiores*⁷². No diálogo, o próprio Sócrates duvidava se *a sociedade que nós estávamos descrevendo e que nós teoricamente fundamos... existirá, em algum momento, na terra*⁷³, e não há razão para supor essas dúvidas também não eram as de Platão⁷⁴.

⁷¹ Plato, *Republic*, book 2:114 (367b). Grifo nosso.

⁷² *Ibid.*, book 2:117 (369a).

⁷³ *Ibid.*, book 9:420 (592a-b).

⁷⁴ Eis a continuação da passagem do texto: Talvez... ele [isto é, o Estado ideal] seja colocado como um padrão no céu, onde aquele que deseja pode vê-lo e encontrá-lo em seu próprio coração. Mas não importa se existe ou existirá; somente nele e em nenhuma outra sociedade, poderia ele [o homem justo] tomar parte nos negócios públicos. *Ibid.*, book 9:420 [592b].

Se fôssemos ver a *República* como uma proposta normativa, pareceria um empreendimento lastimável e desesperançado: a constituição de uma utopia cujo fundador desperdiça páginas e páginas reconhecendo a sua impossibilidade, mas se nós a vimos como uma tentativa para compreender o mérito da justiça, sua futilidade como utopia e a crueldade dos métodos que deveriam ser usados em qualquer (infelizes, na visão de Platão) tentativa de impô-la, torna-se irrelevante. É um pensamento-experimento e, como todos os pensamentos-experimentos em filosofia, ele aponta para além de si mesmo. Ela não é conduzida com o propósito de ensaiar a imposição da própria ideia que está sendo considerada. Ela era, diz Sócrates, *um padrão ideal que nós estávamos procurando, quando tentamos dizer o que é justiça e injustiça em si e descrever o que o homem perfeitamente justo ou perfeitamente injusto se pareceria se ele nunca existisse. Voltando nossos olhos para eles e vendo qual medida de felicidade ou de seu oposto que eles já experimentaram, seríamos forçados a admitir que o mais próximo que nós nos aproximamos deles, mais proximamente nós compartilhamos sua sina. Esta era a nossa proposta, mais do que mostrar que o ideal poderia ser realizado na prática, não era?*⁷⁵

O embate segundo o qual a filosofia social e política não deveria ser pensada, a princípio, como prescritiva não é, obviamente, estranho nas obras dos filósofos. A famosa recusa de Karl Marx em escrever “receitas... de cozinha para o futuro”⁷⁶ e o seu desprezo pelo “socialismo utópico, que brinca com imagens fantásticas da futura estrutura da sociedade”⁷⁷ é um eco da fúria de Hegel contra os filósofos “emitindo instruções de sobre como o mundo deve ser”⁷⁸. Ambos acreditam, embora por razões um tanto quanto diferentes, que os idiossincráticos processos do pensamento dos teóricos em particular têm uma relação pouco confiável com as perspectivas futuras para a mudança social. Nenhum deles tinha uma concepção do desenvolvimento social e histórico que exigisse um projeto intelectualizado de uma pessoa como ele. Como Marx salienta:

A classe trabalhadora não tem utopias prontas para introduzir par decret du people (por decreto do povo). Eles sabem que, a fim de exercer a sua própria emancipação e, junto com ela, aquela forma superior para a qual a sociedade atual está irresistivelmente tendendo por suas próprias agências econômicas, eles terão de passar por longas lutas, por uma série de processos históricos que transformam

⁷⁵ Ibid., book 5:261,472c-d.

⁷⁶ Karl Marx, *Postface to Second Edition*, in *Capital*, trans. Ben Fowkes (Harmondsworth: Penguin Books, 1976), 1:99. Eu sou grato a Paul Thomas por essa referência.

⁷⁷ *Letter from Marx to Friedrich Adolph Sorge*, 19 October 1877, in Karl Marx: *Selected Writings*, ed. David McLellan (Oxford: Oxford University Press, 1977), 589.

⁷⁸ Hegel, *Philosophy of Right*, 23.

*circunstâncias e homens. Eles não têm ideais para realizar, mas para libertar os elementos da nova sociedade da qual a velha sociedade burguesa em colapso está, em si, prenhe*⁷⁹.

De acordo com Hegel, os filósofos inevitavelmente entram em cena muito tarde para moldar a realidade com suas prescrições intelectuais. As coisas mudam e as instituições sociais avançam e se desenvolvem com base em princípios racionais implícitos. Mas os princípios se tornam explicitamente representáveis no pensamento só depois de já terem produzidos seus efeitos. *É somente quando, na verdade, atingiram a maturidade que o ideal se contrapõe ao real e reconstrói este mundo real... na forma de um domínio intelectual*⁸⁰.

Compreender o que é é a tarefa da filosofia, pois o que é é a razão. No que diz respeito ao indivíduo é, em todo caso, uma criança de seu tempo; assim, também a filosofia é o seu próprio tempo compreendido em pensamento... *É tão tolo imaginar que qualquer filosofia pode transcender seu mundo contemporâneo quanto imaginar que um indivíduo pode ultrapassar seu próprio tempo. Se sua teoria, realmente, transcende seu próprio tempo, se ela mesma constrói um mundo como deve ser, então, ele, com certeza, tem uma existência, mas somente dentro de suas vistas – um material flexível com o qual a imaginação pode construir qualquer coisa que lhe agrade*⁸¹.

A concepção da máxima de Hegel põe uma concepção na mente da máxima de Wittgenstein sobre a filosofia: *Ela deixa tudo como é... A filosofia simplesmente põe tudo diante de nós, mas nem explica nem deduz nada. Uma vez que tudo se encontra à nossa vista, não há nada a ser explicado. Pois o que está oculto, por exemplo, não tem o menor interesse para nós*⁸². De fato, a abordagem de Hegel requer algum grau de sondagem abaixo da superfície das coisas, algum grau de discernimento crítico. Para ele, o ponto da compreensão filosófica das instituições políticas era a sensação de que nossas instituições devem responder ao tribunal da razão individual, como parte do triunfo moderno da consciência: *Uma vez que o pensamento se estabeleceu como a forma essencial, nós devemos tentar entender o que é certo também, em termos de pensamento*⁸³. Tal exercício deveria ser, em algum sentido, avaliativo, se somente for para distinguir o essencial do não-essencial em formas jurídicas e políticas⁸⁴. A tarefa da filosofia é penetrar na *riqueza infinita das*

⁷⁹ Karl Marx, excerpt from *The Civil War in France* in *Karl Marx: Selected Writings*, 545.

⁸⁰ Hegel, *Philosophy of Right*, 23.

⁸¹ *Ibid.*, 21-22.

⁸² Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, trans. G. E. M. Anscombe (Oxford: Basil Blackwell, 1974), 49e—50e (paras. 124 and 126).

⁸³ Hegel, *Philosophy of Right*, 14n. (Hotho's Addition).

⁸⁴ Veja a discussão em Waldron, *The Right to Private Property*, 344-47.

*formas, das aparências e dos modelos, nos quais o espírito é inerente às instituições contemporâneas, a fim de encontrar a pulsação interna e detectar os seus batimentos contínuos*⁸⁵. Avaliativo, porém, não é o mesmo que prescritivo e discernir a razão inerente ao que já existe não é o mesmo que propor, no imaginário, um projeto de construção social.

É fácil rejeitar tudo isso como parte de um pacote metafísico que não mais aceitamos quando nos entretemos com livros como o *Filosofia do Direito*. Hegel diz que a tarefa do filósofo-político sempre foi a *de reconhecer a razão como a rosa na cruz do sofrimento presente*⁸⁶. Esta parece muito uma agenda em conflito com o ponto de vista prescritivo, crítico e, até mesmo, antagônico que os teóricos mais metafisicamente sóbrios de nossa tradição levaram em consideração no seu entorno político. Certamente – será dito – no apogeu da tradição liberal, pelo menos, os filósofos se enxergavam como críticos da ordem existente e como ativistas da vanguarda dos que estavam exigindo reformas políticas e constitucionais.

O que me intriga é que esse modelo simples nem sempre resiste ao escrutínio estrito até mesmo no coração do pensamento liberal. Vamos pegar o caso de John Locke como exemplo. Os acadêmicos atuais, decerto, definiriam, como antagônico, o ponto de vista dele, eis que fazia parte de um círculo político dissidente que incessantemente tramava contra os últimos dos Stuarts e, com vimos, ele escreveu os *Dois Tratados* como se fossem uma munição com a qual interveio na guerra panfletária que dizia respeito à crônica crise constitucional de seu país⁸⁷. Locke, naturalmente, não era nem um acadêmico recluso nem tampouco um apólogo da legitimidade dos direitos e das regras convencionais. No entanto, mesmo quando ele é mais crítico, Locke apresenta uma concepção de teoria política e constitucional que está longe daquele tipo de “lista dos desejos” prescritiva que caracteriza as intervenções filosóficas modernas no mundo das questões públicas.

O problema abordado no *Segundo Tratado* é que o povo não compreendeu corretamente o poder e o confundiu com o poder de um pai e com um poder despótico de um conquistador em uma guerra justa: *ultimamente, os maiores erros em relação ao Governo surgiram da confusão, entre um e outro, desses diferentes poderes*⁸⁸. Ele reconhece que a falha de distinguir diferentes tipos de autoridade é compreensível e, até mesmo, benigno. A autoridade política, especula, fica fora do âmbito das estruturas familiares e geralmente estava investida em uma pessoa que

⁸⁵ Hegel, *Philosophy of Right*, 21.

⁸⁶ *Ibid.*, 22.

⁸⁷ Veja Peter Laslett, Introduction to Locke, *Two Treatises*, 16—92, e Richard Ashcraft, *Revolutionary Politics and Locke's “Two Treatises of Government”* (Princeton: Princeton University Press, 1986).

⁸⁸ Locke, *Two Treatises*, book 2, chap. 15:380 (sect. 169).

gozava de uma condição de confiança, que estava mais ou menos inteiramente implícita⁸⁹. Ninguém achou necessário, em circunstâncias prelapsarianas, inquirir, propositadamente, mais de perto sobre o caráter exato e sobre os limites deste poder. E é só ultimamente que a teoria política se tornou necessária:

No entanto, quando a ambição e o luxo, em eras futuras, concentrariam e aumentariam o poder, sem que se fizessem as coisas para as quais ele foi concebido e, auxiliado por adulações, ensinaram os príncipes a ter interesses diferentes e apartados de seu povo, os homens acharam necessário examinar mais detidamente a origem e os direitos do governo⁹⁰.

O que foi exigido na crise prática da constituição inglesa não foi tanto uma lista das prescrições práticas, mas uma investigação mais aproximada da natureza da vida política, como prova contra as distorções da *Educação* e da *Religião*⁹¹ contemporâneas. Isso é o que a teoria política deve compreender e isto é o fundamento contra o qual o *Segundo* e então o *Primeiro* dos *Tratados sobre o governo civil* de Locke foram escritos.

Pode-se dizer, em resposta, que um apelo a um melhor entendimento de governo é, de fato, equivalente a um conjunto de prescrições constitucionais, se o entendimento em questão é puramente *funcionalista* de caráter. Afinal, especificar as próprias funções do governo é prescrever que essas tarefas – e somente essas tarefas – sejam cumpridas pelos agentes do Estado. Locke, porém, se liberta dessa equivalência, insistindo, desde o início, que o objetivo é *compreender corretamente o Poder Político “e de onde ele se origina”*⁹². Para ele, não é suficiente propor uma nova forma de poder ou uma nova estrutura social e política no intelecto normativo ou na imaginação – uma forma que ele pensa ser de melhor serventia aos valores liberais a que ele é favorável do que as estruturas que ele vê ao redor de si. Em vez disso, o objetivo é recuperar o sentido do que nós temos e do que nós tínhamos em relação à organização política e descobrir um entendimento do que pode ser de alguma utilidade na solução de nossas atuais disputas intensamente práticas.

Estou convencido de que há mais coisas a serem ditas sobre esse assunto. Com efeito, muitos exemplos poderiam ser citados de teóricos liberais (e por falar nisso, não liberais também) que simplesmente *tomaram uma posição* em face de algum princípio e a elaboram e a defenderam, em vez de procurar aquilo a que eu me referi como um entendimento filosófico de política.

⁸⁹ Ibid., book 2, chap. 6:316-18 (sects. 74-6) and chap. 8:336-44 (sects. 105-12). Veja também Jeremy Waldron, *John Locke: Social Contract versus Political Anthropology*, *Review of Politics* (1989): 3-28.

⁹⁰ Locke, *Two Treatises*, book 2, chap. 8:343 (sect. 111).

⁹¹ Ibid., book 2, chap. 7:327 (sect. 92).

⁹² Locke, *Two Treatises*, book 2, chap. 2:269 (sect. 4). Grifo nosso.

E certamente é possível que o que foi apresentado como pura filosofia possa, de fato, parecer que seja a prescrição de alguma proposta normativa. Mas os casos que nós estávamos considerando mostra que o oposto também é possível. O que parece nada mais ponderado do que a apresentação de um projeto normativo – uma utopia, uma sociedade ideal, uma nova distribuição – geralmente pode ser um disfarce para uma especulação muito mais profunda em filosofia. Nós sentiremos a falta disso, eu afirmo, se nós pensarmos que não há nada mais para a filosofia política do que *teoria normativa*, e que alguém deva, de fato, estar fazendo alguma coisa com características um pouco diferente – teoria sociológica, talvez – se tudo que alguém estiver fazendo seja procurar uma compreensão das estruturas políticas e sociais.

Chega de cânones. O que acontece com *nossa* obra normativa nesta questão, se nós levarmos essas observações a sério?

Foi, para muitos, causa de orgulho que a filosofia política normativa revivesse na Grã-Bretanha e nos Estados Unidos nos últimos vinte anos, fora o fato de que era geralmente considerada como um terreno baldio de disputas sobre definição conceitual. Em 1956, Peter Laslett fez seu famoso pronunciamento, *No momento, a filosofia política, de todo modo, está morta*. Não mais havia, dizia ele, uma tradição, entre nós, de trazer um pensamento filosófico embasado para lidar com as grandes questões governamentais, jurídicas e políticas⁹³. Em 1979, ele foi capaz de dar, com entusiasmo, um veredicto contrário: a filosofia política *obviamente floresce em todo o mundo de língua inglesa*⁹⁴. Os debates iniciados pela obra de John Rawls em 1971, combinados com a crítica de Robert Nozick, nutriram um intenso e duradouro interesse, entre filósofos e teóricos políticos, sobre assuntos relativos à justiça distributiva, propriedade privada e direitos individuais. O envolvimento de estudantes e professores nos movimentos de protesto contra a Guerra do Vietnã nos anos 1960 e 1970 evocou uma safra de novos trabalhos sobre desobediência civil, sobre a teoria da guerra justa, sobre obrigação política e o uso adequado da violência. O movimento das mulheres engendrou uma nova especialidade de filosofia feminista, bem como as discussões tradicionais para um conjunto radical e desconcertante de perspectivas feministas. Revistas, como *Filosofia e questões públicas*, agora exibem, de forma rotineira, títulos como *Uma defesa do aborto, A herança se justifica?, Controle sobre o aluguel residencial e Moralidade e política de armas nucleares*. Seus artigos ostentam alguns pontos relevantes como *A motoristas*

⁹³ Peter Laslett, ed., “Introduction”, *Philosophy, Politics, and Society* (Oxford: Basil Blackwell, 1956), vii.

⁹⁴ Peter Laslett, ed., “Introduction”, *Philosophy, Politics, and Society* (Oxford: Basil Blackwell, 1956), vii.

*embriagados que matam não mais deve ser permitido se esconder atrás de escusas*⁹⁵, e *Todos os pais devem ser licenciados pelo estado*⁹⁶. Em sua capacidade como escritores, os filósofos políticos, ao que parece, estão emitindo prescrições políticas como nunca antes.

Este capítulo está sugerindo – à luz da minha leitura de Platão, Maquiavel, Locke, Rousseau e Hegel – que nós abandonemos esta preocupação com princípios, direitos e valores, e suas implicações para o direito e para a política pública e que nós retornemos à análise enrustida e estéril sobre o passado?

Antes de responder a esta pergunta, há um par de comentários preliminares a ser feito. Primeiro, vale a pena notar que a análise estéril de conceitos pode, às vezes, ser resultado da, não uma alternativa a, filosofia tratada como prescrição política. Considere, por exemplo, a discussão sem fim de como compreender os termos do famoso *princípio do dano* de John Stuart Mill em *Sobre a liberdade: Que o único propósito para o qual o poder pode ser corretamente exercido sobre qualquer membro de uma comunidade civilizada, contra a sua própria vontade, é prevenir um dano a outros*⁹⁷. A literatura de Mill está repleta de discussões sobre o que realmente conta como *dano*, se a ocorrência de uma mera angústia e ultraje é prejudicial para aqueles que os experimentam, se o dano se limita ao prejuízo físico, e a conexão entre os conceitos *dano*, *interesses* e *preferências*⁹⁸. O caráter dos debates sobre a melhor interpretação do conceito de dano em Mill se compara proximamente daquelas discussões sem fim sobre o que conta como *discurso* para os propósitos da Primeira Emenda – a queima da bandeira é um discurso? A dança de topless é um discurso? – justamente como se o *princípio do dano* fosse uma cláusula estatutária ou uma provisão constitucional da qual exigimos uma interpretação, ou como se fosse alguma coisa sendo proposta para a aceitação, em uma ou outra, dessas duas competências legislativas e quiséssemos explorar as possibilidades interpretativas de antemão. Não importa se o princípio estivesse sendo apresentado, especialmente não como uma proposta legislativa, mas como parte de uma campanha para habilitar *a parte inteligente do público* para apreender o valor da individualidade e para levantar *uma forte barreira de convicção moral* contra o paternalismo filantrópico⁹⁹. Não importa se ele está sendo apresentado unicamente como a conclusão de *um argumento* (que deve ser desenvolvido no segundo e no terceiro

⁹⁵ Bonnie Steinbock, *Drunk Driving*, *Philosophy and Public Affairs* 14 (1985): 295.

⁹⁶ Hugh La Follette, *Licensing Parents*, *Philosophy and Public Affairs* 9 (1980): 195.

⁹⁷ John Stuart Mill, *On Liberty*, ed. C. V. Shields (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1956), chap. 1:13.

⁹⁸ Há um bom resumo da literatura recente em C. L. Ten, *Mill on Liberty* (Oxford: Clarendon Press, 1980). Veja também Joel Feinberg, *The Moral Limits of the Criminal Law: Harm to Others* (New York: Oxford University Press, 1984).

⁹⁹ Veja Mill, *On Liberty*, chap. 1:18, and chap. 3:90.

capítulo) para que o seu significado não pudesse ter nenhum interesse para nós além desse argumento¹⁰⁰. Se tratarmos tal proposição como uma proposta política, nós teremos de nos envolver na mesma dissecação legalista de seu significado quando temos a ver com as propostas que produzimos uns para os outros nas reuniões da faculdade e nos grêmios estudantis acadêmicos. O melhor caminho, a mim me parece, é tratar a conclusão de um argumento filosófico não diferentemente do resto dele – das premissas e das razões. É o próprio argumento que interessa, pela maneira como tece certos valores e princípios conjuntos. Se uma forma particular de palavras não captar bem o que o argumento mostra, isso vai ter pouca importância e pode ser facilmente ajustado ao que nossa compreensão abrange, pois – ao contrário de um propósito político – nada do momento político e jurídico depende de termos nós formulado, de uma ou de outra forma, o argumento.

O segundo ponto preliminar é que nós não devemos ter tanta certeza de que tínhamos (dos anos trinta até o início dos anos sessenta) toda a análise conceitual de que nós precisávamos e de que agora nós entendemos perfeitamente bem os conceitos da política – como o *poder*, o *estado*, a *política*, a *sociedade civil*, *comunidade*, *moralidade*, *violência*, *justiça*, *democracia*, *ordem*, *liberdade e lei* – e que o único assunto que permanece é a questão normativa, *O que deve ser feito?*. A mim me parece que ainda precisamos complementar qualquer outra coisa que nós estamos fazendo em filosofia política com uma dose saudável de compreensão conceitual, incluindo uma compreensão da natureza da própria compreensão conceitual. Quais são as características distintivas do reino da *política*? O que torna uma entidade social uma *comunidade*? Há alguma diferença entre os conceitos *governo e estado*? O que podemos aprender com a nossa relutância em descrever o regime de um senhor da guerra somali como um sistema jurídico? Quais outros conceitos são colocados em jogo quando falamos de *poder* ou quando falamos de *liberdade*? O que significa para as pessoas que parecem compartilhar uma língua discordar sobre as respostas dadas a essas perguntas? O que significa compartilhar um conceito?

Talvez o que devamos evitar sejam discussões conceptuais estéreis – aquelas que não têm ramificações normativas. (Ou talvez Thomas Hobbes esteja certo e não exista tal coisa como uma disputa estéril: pessoas argumentam somente sobre as coisas que afetem seus interesses)¹⁰¹. Talvez, como os pragmatistas sugerem,

¹⁰⁰ Veja Jeremy Waldron, *Mill and the Value of Moral Distress*, *Political Studies* 35 (1987): 410-23 (reprinted in Waldron, *Liberal Rights*, 115-33).

¹⁰¹ Hobbes, *Leviathan*, chap. 11:73-74: Esta é a causa, de que a doutrina do Certo e do Errado é perpetuamente disputada pela caneta e pela espada: enquanto a doutrina das linhas e das figuras não é assim, porque os homens não se importam, nesse assunto, qual seja a verdade, como algo que não ultrapassa a ambição, o lucro e a luxúria de nenhum homem. Pois não duvido, mas se tivesse sido

devemos tornar *todos* os nossos pensamentos sobre política pensamentos filosóficos, bem como pensamentos morais e empíricos, para nos ajudar a organizar as coisas que realmente importam para nós. Mesmo assim, não é necessário ter um ponto principal da política em mente quando alguém discute o significado de um conceito. Há uma divisão de trabalho nestas questões e de nós (isto é, dos filósofos) depende o desempenho de um papel específico, não para todos os propósitos, na evolução dos entendimentos que são requisitos para uma tomada de decisão política inteligente.

Meu ponto principal, no entanto, é para que exista um amplo número de assuntos que devam estar na agenda da filosofia política, desde que não sejam puramente conceituais – no que diz respeito aos significados – mas que também não sejam puramente orientados para outras políticas. Eles têm a ver com uma compreensão da relação entre deliberação e decisão individual e de grupo sobre aquilo que nós chamamos política. Os assuntos que eu tenho em mente podem ser lidos como puramente conceituais, ou podem ser lidos como puramente normativos, se o leitor for determinado o bastante para comprimi-los sob uma ou outra rubrica. Mas são assuntos sobre o que (no planeta terra) está acontecendo, sobre o que nós pensamos, sobre o que nós estamos fazendo quando nós nos engajamos na atividade e na vida política e quando nós fazemos juízos sobre a maneira pela qual nós, ou os outros, nos engajamos nela.

Considere, por exemplo, o relato sobre as características distintivas do âmbito político oferecido por Hannah Arendt. Arendt acredita que há um imenso golfo entre os prazeres e as preocupações da vida privada e as alegrias e as vicissitudes que estão propriamente associadas à política. Ela argumenta que homens geralmente embarcam na ação política para obter algum fim material limitado e acharam, para a surpresa deles, que há uma felicidade associada à vida pública – o *ato de discursar e a tomada de decisão, a oratória e as negociações, o pensamento, a persuasão e o fazer efetivo* – que o bem-estar privado nunca poderia oferecer¹⁰². É uma forma de felicidade que tem a ver com a habilidade de agir e iniciar as coisas na presença e na memória dos outros, em um âmbito onde o que importa é o que alguém aparenta ser, não o que ela poderia ou não poderia ser, por assim dizer, em sua essência oculta. Ela argumentou também que *as alegrias da felicidade pública e as responsabilidades pela coisa pública tornam-se parte de alguns poucos, em todas as*

algo contrário do direito de domínio de qualquer homem, ou ao interesse dos homens que têm domínio, que os três ângulos de um triângulo fossem iguais a dois ângulos de um quadrado; essa doutrina deveria ter sido, se não contestada, pela queima de todos os livros de geometria, suprimida, tanto quanto ele fosse capaz.

¹⁰² Veja Hannah Arendt, *On Revolution* (Harmondsworth: Penguin Books, 1977), 28—35 and 115—40. A passagem citada é de *ibid.*, 34.

*esferas da vida que têm gosto pela liberdade e não podem ser felizes sem ela*¹⁰³. E ela sustentou, de forma infame, que essas oportunidades e essa alegria distinta do mundo político tenderão a evaporar-se quanto mais a vida pública assumir as funções do lar ao nível da sociedade como um todo. Ela chamou de *a doutrina mais politicamente perniciosa da era moderna* a ideia de que *a vida é o supremo-bem, e que o processo de vida em sociedade é o próprio centro do esforço humano*¹⁰⁴.

De tudo aquilo que meus alunos inferiram: *Hannah Arendt era a favor da democracia participativa. Ela permitiria, a qualquer um que quisesse, participar e não ficaria preocupada se esse desejo estivesse confinado a uma elite. Ela, no entanto, se opôs às instituições de bem-estar social e ela restringiria a discussão política a matérias não-econômicas e não-sociais*. E eles julgam que candidatura dela é bem viável. O mais inteligente deles nota que o tom normativo imposto por Arendt é o mesmo de um lamento mais do que uma prescrição direta e tingido com cores nostálgicas que remetem à Atenas de Péricles. Mas isso é insuficiente para deter-lhes a ansiedade para descobrir ao que ela era favorável.

De fato, a obra de Arendt é exatamente uma tentativa de entender a esfera política e o que suas possibilidades notáveis são e foram, ainda que isso nunca tenha aparecido no planeta terra de forma autêntica. Não é exatamente uma análise da definição da *palavra* política – mas uma tentativa para arrancar e recuperar um sentido do que uma certa prática poderia ter sido e para iluminar as conexões dessa possibilidade com alguns outros temas – natalidade, esquecimento, natureza e livre-arbítrio – na nossa luta e na nossa autocompreensão. Comparado com esta tarefa de recuperação e de explicação, descobrindo o que Arendt permitiria, em se tratando de política ou de política constitucional, isso parece banal e irrelevante.

O entendimento de Arendt sobre política não é único. Outros a veem como a arena da ação coletiva, onde as tarefas são entendidas, antes de tudo, como termos teóricos em jogo. Vamos agir juntos politicamente, quando uma série de iniciativas unilaterais de uma massa de agentes individuais, por alguma razão, não agirá. Há questões sobre se a lógica e a estrutura da ação coletiva é favorável para o mesmo tipo de governança moral como aquela da ação individual: *Quando o que acontece depende de interações estratégicas, o que “Eu” faço é inerentemente menos importante do que o que nós, de fato, fazemos; na realidade, o que eu deveria fazer, pode depender do que você fez ou fará... Seria, portanto, estranho se uma teoria baseada estritamente na ação pudesse produzir resultados moralmente obrigatórios para essas*

¹⁰³ Ibid., 279.

¹⁰⁴ Ibid., 64.

*interações*¹⁰⁵. Então como devemos relacionar ação coletiva com responsabilidade individual, negligência coletiva com fracasso das iniciativas individuais ou nosso próprio pessimismo sobre *fazer a diferença* com um fracasso de coragem coletiva? Essas questões sobre valores e responsabilidade são, em um sentido bastante real, questões internas à teoria moral; mas elas não são apenas remota e indiretamente questões sobre o que devemos fazer, aqui e agora, sobre assuntos de política que nós devemos enfrentar.

Outras questões se relacionam com assuntos que surgiram originalmente em Maquiavel (e que foram revisitados no final da Primeira Guerra Mundial por Max Weber)¹⁰⁶. Qual é o lugar do juízo de valor no âmbito da política? O que devemos fazer com os inevitáveis sentimentos de aborrecimento, com a indispensável inquietude moral e com a sensação de *mãos sujas*, que mesmo (de um modo particular) o mais capaz e escrupuloso político experimentará, ainda que ele passe algum tempo, com certo êxito, no cargo público que ocupa? Isso indica, como pensou Weber, uma solução de continuidade entre a ética da política e a ética do ideal pessoal? Ou precisamos buscar mais recursos nas profundezas da filosofia moral – a ideia de tragédia moral, por exemplo – para dar suporte à nossa compreensão sobre os valores políticos?¹⁰⁷

A política então ressurgiu, como Hannah Arendt percebeu, não porque o homem, mas *os homens* vivem no mundo¹⁰⁸. Há muitos de nós com pontos de vista, esperanças e aspirações diferentes. Nós discordamos uns dos outros sobre o que é importante, sobre prioridades e sobre o que deve ser feito. Um sistema político que não esteja paralisado deve aprimorar processos para determinar as decisões sociais como algum tipo de resultante dessas opiniões, mesmo em face de desacordos mais incisivos¹⁰⁹. Mas de que forma devemos pensar sobre a relação entre a lealdade do cidadão para com os seus próprios princípios e sua lealdade com o sistema que funde sua opinião de princípios com a opinião dos outros?¹¹⁰ Quando membros de uma facção minoritária cedem a uma visão majoritária, seria esse o caso de eles

¹⁰⁵ Russell Hardin, *Morality within the Limits of Reason* (Chicago: University of Chicago Press, 1988), 68-69. Veja também Derek Parfit, *Reasons and Persons* (Oxford: Clarendon Press, 1984), e Donald H. Regan, *Utilitarianism and Co-operation* (Oxford: Clarendon Press, 1980).

¹⁰⁶ Machiavelli, *The Prince*, ed. Quentin Skinner and Russell Price (Cambridge: Cambridge University Press, 1988) esp. chaps. 15—18; Max Weber, *Politics as a Vocation*, in W. Gerth and C. Wright Mills, eds., *From Max Weber: Essays in Sociology* (London: Routledge and Kegan Paul, 1948).

¹⁰⁷ Veja os excelentes ensaios de Bernard Williams, *Politics and Moral Character*, e de Thomas Nagel, *Ruthlessness in Public Life*, em Stuart Hampshire (ed.) *Public and Private Morality* (Cambridge: Cambridge University Press, 1978).

¹⁰⁸ Arendt, *The Human Condition*, 234.

¹⁰⁹ Veja Waldron, *A Right-Based Critique of Constitutional Rights*, 28—31.

¹¹⁰ Veja Richard Wollheim, *A Paradox in the Theory of Democracy*, in Laslett and Runciman, *Philosophy, Politics, and Society*, Second Series.

substituírem o princípio moral pelo princípio da regra da maioria (da forma em que, digamos, a regra de que alguém deve manter a promessa poderia ser substituída em caso de uma emergência)? Ou nós deveríamos conceber a relação entre os dois princípios de uma forma mais complexa? Que tipo de compromissos ou de resultantes nós estamos imaginando na política? Uma visão pode emergir, mesmo que ela não fosse o ponto de vista de ninguém, ou mesmo que não fosse um ponto de vista que alguém pudesse coerentemente defender? Como nós devemos pensar sobre a pluralidade e a diversidade dos eleitores e dos legisladores de nossa sociedade em relação ao que é alegado para ser o conteúdo inequívoco de nossas leis?¹¹¹

As questões levantadas neste e no parágrafo anterior são questões de e sobre valores – elas não são *meramente* conceituais – mas elas não são propriamente questões de política ou questões prescritivas. Elas não têm nenhuma ramificação direta para o que nós devemos fazer e os argumentos que lhes são endereçados seriam, em si, de pouca utilidade para um juiz e seus funcionários, ou para um legislador e seus assessores. Mais ainda, elas são questões de filosofia política – um ramo da filosofia que emerge como um esforço intelectual distinto, uma vez que o sentido subjacente do que é ter instituições e processos políticos e do que é falar, agir e julgar em e ao redor do âmbito político, é, de alguma forma, questionado.

A resposta, portanto, para a pergunta com a qual eu comecei este último tópico é que a normatividade não desaparece quando abandonamos nossa moderna preocupação com o resultado final prescritivo. Nós poderíamos produzir menos artigos sobre embriaguez ao volante ou controle sobre o preço do aluguel residencial, imaginando que exista apenas uma quantidade limitada que nós, em nossa capacidade profissional, poderíamos dizer, além e acima, do que qualquer cidadão informado poderia dizer sobre essas questões no momento atual. É bem provável que os artigos se parecerão como antes, mas nós estaremos inclinados a lê-los de uma forma um pouco mais diferente. Podemos perguntar: o que eu posso aprender sobre a natureza da responsabilidade, ou o que eu posso aprender sobre a ideia de se identificar com as particularidades de alguém, com este ou aquele artigo, mesmo quando discordo das prescrições finais autor? Quais conexões eu posso fazer, quais contribuições podem ser feitas, para uma compreensão mais profunda do que está envolvido nos processos jurídicos, sociais e políticos?

Nós nos chamamos uns aos outros de *filósofos* políticos, nós escreveremos em revistas com a seguinte denominação: *Filosofia e Questões Públicas*; mas nós tratamos nossa disciplina, às vezes, como se fôssemos apenas animais políticos e como se as revistas fossem apenas *Questões Públicas*. Uma área de investigação não

¹¹¹ Veja Ronald Dworkin, *Law's Empire* (Cambridge: Harvard University Press, 1986), 176-86.

pode se tornar *filosofia*, até que as pessoas vejam razão para pôr seus pressupostos fundamentais em dúvida. Nós nos dedicaremos à filosofia da matemática somente quando ela parecer um mistério que o Último teorema de Fermat pudesse ser verdadeiro ou falso e nós não saberíamos qual. Nós nos dedicaremos à filosofia da ciência somente quando a receptividade da natureza aos nossos talentos matemáticos parecer muito mais uma coincidência. Nós nos dedicamos à filosofia moral, quando começar a existir algo estranho ou vazio sobre o discurso dos deveres, quando, para um ateu, os deveres começarem a se parecer com o sorriso do gato de Cheshire, deixado depois que o gato desapareceu. Nós responderemos a esses mistérios e nos dedicaremos a eles, e é nossa vocação perseverar nesse caminho para ir e chegar mais longe do ponto em que um homem de bom senso teria abandonado sua *Lógica* e teria retornado à sua casa para jogar gamão. A menos que nossas especulações pareçam, para os padrões comuns, *frios, tensos e ridículos*, nós não estamos fazendo filosofia¹¹².

O que se passa com a filosofia política, sobretudo nestes últimos anos, é que muito do nosso trabalho é feito precisamente à luz daqueles pressupostos que já deveríamos ter eliminado ou, pelo menos, já deveríamos ter questionado, para que a nossa disciplina mereça esse nome. Nós escrevemos como se não houvesse nenhuma pergunta sobre o que um Estado ou um sistema jurídico faz, como se a única pergunta fosse o que nós deveríamos conseguir fazer. Nós escrevemos como se não houvesse nenhuma questão sobre o significado do *dever*, ou sobre o sentido dos juízos éticos, com se encontrá-los, pegar qualquer um deles e aplicá-los a uma decisão de um povo inteiro fosse a coisa mais fácil do mundo. Nós escrevemos como se não houvesse mistério nenhum sobre o que um *resultado final* conta para a política, como se a única pergunta: *Qual é o resultado final?* Isso me parece – e eu tentei demonstrar neste capítulo – que, de fato, grande parte dos trabalhos interessantes na matéria foi feita por pessoas que estavam preparadas para questionar exatamente as coisas que sustentam nossa capacidade de escrever com desenvoltura e fluidez sobre questões políticas.

Eu penso que para a maioria de nós – autores, leitores e colegas de simpósio – é feita a seguinte pergunta por aqueles que não foram amaldiçoados com pretensões filosóficas: *Qual é o objetivo de seu trabalho? Que diferença ele vai fazer? Como ele vai ajudar na luta contra a pobreza, o racismo e o sexismo?* Minha conclusão a esse respeito é que nós realmente não estamos fazendo filosofia política e, então, paradoxalmente, é que nós provavelmente não estamos, de fato, sendo muito úteis, a menos que nós, em larga medida, não saibamos como responder a essa pergunta.

Referência

¹¹² A referência feita é a David Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge (Oxford: Clarendon Press, 1888), book 1, part 4, sect. 7:269.

WALDRON, J. **What Plato would allow**. Nomos, v. 37, p. 138–178, New York, 1995.

Submissão: 15. 03. 2022 / Aceite: 30.03.2022