

Sobre a autonomia: um estudo acerca da liberdade de espírito

About autonomy: a study on freedom of spirit

VITOR LEANDRO KAIZER¹

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

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

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

Keywords: Philosophy. Ontology. Autonomy. Intelligence.

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

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

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

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

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

³ É totalmente consequente a especulação que aponta a liberdade de pensar como fruto de um *modo de pensar*; pois é evidente que a formulação de um pensamento qualquer, seja ele resultado de um pensar dito “não livre”, seja de um pensar dito “livre”, *exige* lógica. Mas, porque a liberdade consiste

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

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

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

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

precisamente num *livre acesso* à razão, o problema disso tudo está na redução da liberdade à simples *lógica formal*, isto é: a um “modo de pensar”.

conceber) o diverso — e as possibilidades que aí se apresentam são infinitas —, ainda assim será uma pensar inautêntico, pois é privado da substância que conferem autenticidade.

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

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

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

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

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

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

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

Apesar de ser um existente, um pensamento é, em si só, carente de vida. Um pensamento não é nem *tem* um ser próprio — por mais que se diga que tenha “vida própria”. Pois um pensamento não é capaz de se autogerar; necessita de um pensador, e, como pensamento, tão somente reflete este pensador. Nesse sentido, trata-se de um ente que traz à superfície perspectivas, aspectos, contornos ou, dito de outro modo, traços de seu autor.⁴ Com efeito, a autoridade do autor sobre o pensamento consiste naquilo que de *próprio e seu* reluz no pensado enquanto pensamento mesmo (isto é, não enquanto enunciação do pensado).

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

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

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

O suposto bem conhecido pensamento é resultado de um processo, este sim, bem instaurado e sedimentado de *ocultação de intencionalidades*. Urge que se

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

visualize com clareza como se dá, portanto, o movimento do pensar a fim de se compreender o porquê de tal processo de autoengano.

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

110

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

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

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

“retraimento” do ser propriamente dito, mas, sim, devido à autoalienação do homem.

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

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

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

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

reconhecida em sua identidade *consigo mesma*, que é puramente *ser inteligência livre*. É assim como o *outro* pode ser, por fim, libertado de *ter de ser também outro* em relação a *si*; pois o autorreconhecimento que a inteligência faz em *si*, ao se perceber como inteligência e, portanto, livre, conduz o homem a reconhecer imediatamente a liberdade própria e também a de todas as outras essências em suas naturezas particulares.

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

112

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

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

Entre a potência e o ato há um elemento intermediário que não é, pois, nem a capacidade de pensar nem o pensamento pensado. Situado entre a inteligência e o inteligido, tal elemento mediador, que em seu labor raciocinante se constitui como

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

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

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

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

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

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

114

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

Talvez tenha sido por reflexões como essas que Gottfried Leibniz, em *Discurso de metafísica*, chega à concepção de que “[...] toda substância porta, de certa forma, o caráter da sabedoria infinita e da onipotência de Deus, e o imita tanto quanto ela disso seja suscetível” (2019, p. 21).⁹ Essa asserção indica — dando azo à investigação aqui objetivada — que a excelência e a perfeição do homem incidem essencialmente no tornar efetivo aquilo de que ele está dotado. Ser homem, no sentido mais próprio

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

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

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

Uma discussão ainda mais precisa acerca do que é a razão, e no sentido aqui indagada, pode ser encontrada em Aristóteles, especificamente quando trata, no

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

capítulo 9 do Livro Λ de sua *Metafísica*, sobre alguns problemas relativos à inteligência. Nesse texto, o estagirita inicia a investigação sobre a inteligência partindo do pressuposto de que ela “parece ser a coisa mais divina que se manifesta no homem”, não obstante haja muitas dificuldades em compreender o porquê de tal hipótese. Vale lembrar também que, com essa hipótese, Aristóteles pretende esclarecer o que de certo modo já havia sido estabelecido em passagens precedentes, nas que tratavam sobre a “substância suprassensível” chamada “inteligência”, dizendo: “ora, o pensamento que é pensamento por si, tem como objeto o que por si é mais excelente, e o pensamento que é assim maximamente tem como objeto o que é excelente em máximo grau” (ARISTÓTELES, 2015, p. 565). Quando se tem em vista o pensamento *enquanto pensamento*, deve-se abstrair dele o que ele aporta como pensado e procurar, naquela simplicidade mesma, a sua substância. Esse “algo essencial” para que o pensamento aponta é, pois, o mais elevado grau a que o pensamento mesmo pode chegar; é a sua excelência enquanto pensamento mesmo ser: pensamento de pensamento.

A partir disso, o estagirita prossegue: “a inteligência é, com efeito, o que é capaz de captar o inteligível e a substância, e é em ato quando os possui” (ARISTÓTELES, 2015, p. 565). Ora, uma coisa é algo ser dotado de uma capacidade — como a inteligência, por exemplo —, outra bem diferente é tal capacidade ser tornada um ato, isto é, ser realizada. O $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ (inteligência, mente, razão) enquanto $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ é mera possibilidade para inteligir ($\nu\omicron\epsilon\acute{\omega}$) e só se torna fato, ou seja, $\acute{\epsilon}\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$, à medida que aquela possibilidade é requerida e passa a vigorar não mais como possibilidade (— inefetiva), mas já como atualização ($\acute{\epsilon}\nu\tau\epsilon\lambda\acute{\epsilon}\chi\iota\alpha$). Tal vir a ser é, portanto, um terceiro fator que não deve ser confundido nem com a “potência para ser”, nem tampouco com o “ato de ser”. E, com isso, chega-se à seguinte proposição: *inteligência que não é de fato movimento de inteligir o inteligível não é inteligência de fato*.

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

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

A requisição à inteligência resume-se, assim, a uma efetivação (atualização) que quanto mais implementada maior também se faz o seu grau de distinção

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

enquanto inteligência (efetiva, portanto); — de modo que o deus supremo somente poderia ser entendido como sendo, ao mesmo tempo, a mais elevada inteligência efetivada; isto é, a inteligência desse deus não lhe estaria como potência, mas ser-lhe-ia, necessariamente, como ato e realização plena.

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

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

Pois bem, presume-se agora que aquele pressuposto supramencionado, a saber, que “a inteligência parece ser a coisa mais divina que se manifesta no homem”, esteja já mais bem preparado para os passos seguintes. A partir dessas discussões prévias, o filósofo retoma então a questão central a fim de propor uma decisão acerca da suposta divindade da inteligência; e lança duas hipóteses a serem consideradas: 1) “se [a inteligência] não pensasse nada, não poderia ser divina, mas

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

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

estaria na condição de quem dorme”; 2) “e se pensa, mas se seu pensar depende de algo superior a si, sua substância não será o ato de pensar, mas a potência, e não poderá [portanto] ser a substância mais excelente: do pensar, com efeito, deriva seu valor” (ARISTÓTELES, 2015, p. 575); — a procurada “divindade” da inteligência seria admitida, note-se bem, caso a inteligência fosse uma substância autodependente.

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

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

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

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

De fato, a capacidade de pensar e a atividade de pensamento também pertencem a quem pensa a coisa mais indigna: de modo que, se isso deve ser evitado (de fato, é melhor não ver certas coisas que vê-las), o que há de mais excelente não pode ser o pensamento. Se, portanto, a Inteligência divina é o que há de mais excelente, ela pensa a si mesma e seu pensamento é pensamento de pensamento (ARISTÓTELES, 2015, p. 577).

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

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

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

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

Na realidade, em alguns casos, a própria ciência constitui o objeto: nas ciências produtivas, por exemplo, o objeto é a substância

imaterial e a essência, e nas ciências teóricas o objeto é dado pela noção e pelo próprio pensamento. Portanto, não sendo diferentes o pensamento e o objeto de pensamento, nas coisas que não têm matéria serão o mesmo, e a Inteligência divina coincidirá com o objeto de seu pensamento (ARISTÓTELES, 2015, p. 577).

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

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

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

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

Instituindo o seu objeto por meio da efetivação de si mesma enquanto inteligência, de *potência* a inteligência se faz *ato*. Portanto, inteligir é um tornar-se si mesmo por intermédio da ousadia de pensar; não é, *de modo algum*, algo dado. No

entanto, como *tendência*, a propensão ao ato de pensar não deve ser confundida com simples busca por pensamentos ou por aquilo que de objetivo eles aportam. A disposição para pensar — é uma disposição a buscar a si mesmo em sua mais autêntica possibilidade de ser.

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

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

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

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

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

quem ele é em potência, a possibilidade que ela lhe reserva, ainda que em *potência* livre, vige então, simplesmente, como *impossibilidade*, dada a negligência e o desespero fundamentais em sua atitude. Portanto, o ato de pensar, *lato sensu*, é dúbio: ou faz-se como recordação de si mesmo, ou então como autoesquecimento — neste caso é, no máximo, intelectualismo desprovido de inteligência.

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

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

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

¹⁷ Cf. *Odisseia* de Homero.

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

pela “liberdade de espírito”. Não obstante, vedar a si mesmo tal encontro é tornar-se dominado por um *modo de ser* — também franqueado pela própria liberdade a que está sujeito o espírito. Porque é livre em si, ou seja, porque residem em si mesmo as vias de acesso a si, o espírito pode eleger — sua liberdade ou escravidão. Esse é um direito intransferível de todo homem. Assim, como possibilidade procedente do livre acesso que o homem tem em relação a si mesmo, é-lhe dado o direito: optar por ser *si mesmo* ou por ser *outra coisa qualquer* — em relação a si.

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

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

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

dotado, em troca de algo também imprescindível ao outro, é algo bem diferente da concessão aqui aludida. Ao renunciar à inteligência e sujeitar-se aos domínios de *outro*, o indivíduo abre mão de seu maior e mais indissociável bem. E é lógico, também: a maior e mais decisiva de todas as renúncias torna manifesta, a seu turno, a maior e mais acentuada tentativa de satisfazer o estar aí do homem, isto é, de se fazer jus àquela exigência existencial. Encontrar tal satisfação *por intermédio* de *outro* não satisfaz, porém, tal requerimento.

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

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

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

Sabe-se agora o que torna possível e, de certo modo, explica o fenômeno da autoalienação. Resta, porém, indicar quais são realmente as chamadas “forças opositoras” à consecução da liberdade de espírito. Como se pôde notar, o homem é um ente complexo, dotado de distintas capacidades. O que diferencia a espécie ‘homem’ de todo gênero ‘animal’ é a razão. O animal está dotado, provavelmente, de uma *faculdade perceptiva* e de uma *faculdade apetitiva*; mas somente o homem as

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

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

Referências

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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