

COLEÇÃO
ANPOF
XVII
ENCONTRO



ÉTICA, POLÍTICA, RELIGIÃO

ORGANIZAÇÃO

Marco Antonio Azevedo, Adriano Correia, Sônia Campaner Miguel Ferrari, Cecilia Cintra Cavaleiro de Macedo, Antonio Glaudenir Brasil Maia, Flávia Roberta Benevenuto de Souza e Leonardo Alves Vieira



ANPOF

ANPOF - Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia

Diretoria 2017-2018

Adriano Correia Silva (UFG)
Antônio Edmilson Paschoal (UFPR)
Suzana de Castro (UFRJ)
Agnaldo Portugal (UNB)
Noéli Ramme (UERJ)
Luiz Felipe Sahd (UFC)
Cintia Vieira da Silva (UFOP)
Monica Layola Stival (UFSCAR)
Jorge Viesenteiner (UFES)
Eder Soares Santos (UEL)

Diretoria 2015-2016

Marcelo Carvalho (UNIFESP)
Adriano N. Brito (UNISINOS)
Alberto Ribeiro Gonçalves de Barros (USP)
Antônio Carlos dos Santos (UFS)
André da Silva Porto (UFG)
Ernani Pinheiro Chaves (UFPA)
Maria Isabel de Magalhães Papaterra Limongi (UPFR)
Marcelo Pimenta Marques (UFMG)
Edgar da Rocha Marques (UERJ)
Lia Levy (UFRGS)

Produção

Samarone Oliveira

Editor da coleção ANPOF XVII Encontro

Adriano Correia

Diagramação e produção gráfica

Maria Zélia Firmino de Sá

Capa

Philippe Albuquerque

COLEÇÃO ANPOF XVII ENCONTRO

Comitê Científico da Coleção: Coordenadores de GT da ANPOF

André Leclerc (UnB)
Antônio Carlos dos Santos (UFS)
Antonio Glaudenir Brasil Maia (UECE/UVA)
Arthur Araujo (UFES)
Carlos Tourinho (UFF)
Cecilia Cintra Cavaleiro de Macedo (UNIFESP)
César Augusto Battisti (UNIOESTE)
Christian Hamm (UFSM)
Claudemir Roque Tossato (UNIFESP)
Cláudia Drucker (UFSC)
Cláudio R. C. Leivas (UFPel)
Daniel Lins (UFC/UECE)
Daniel Omar Perez (UNICAMP)
Daniel Pansarelli (UFABC)
Dennys Garcia Xavier (UFU)
Dirce Eleonora Nigro Solis (UERJ)
Dirk Greimann (UFF)
Emanuel Angelo da Rocha Fragoso (UECE)
Fátima Regina Rodrigues Évora (UNICAMP)
Felipe de Matos Müller (PUCRS)
Flávia Roberta Benevenuto de Souza (UFAL)
Flavio Williges (UFSM)
Francisco Valdério (UEMA)
Gisele Amaral (UFRN)
Guilherme Castelo Branco (UFRJ)
Jacira de Freitas (UNIFESP)
Jairo Dias Carvalho (UFU)
Jelson Oliveira (PUCPR)
João Carlos Salles Pires da Silva (UFBA)
Juvenal Savian Filho (UNIFESP)
Leonardo Alves Vieira (UFMG)
Lívia Mara Guimarães (UFMG)
Lucas Angioni (UNICAMP)
Luciano Carlos Utteiche (UNIOESTE)
Luís César Guimarães Oliva (USP)
Luiz Antonio Alves Eva (UFPR)
Luiz Henrique Lopes dos Santos (USP)

Luiz Rohden (UNISINOS)
Marcelo Esteban Coniglio (UNICAMP)
Marco Antonio Azevedo (UNISINOS)
Marco Aurélio Oliveira da Silva (UFBA)
Maria Aparecida Montenegro (UFC)
Maria Cristina de Távora Sparano (UFPI)
Maria Cristina Müller (UEL)
Mariana de Toledo Barbosa
Mauro Castelo Branco de Moura (UFBA)
Milton Meira do Nascimento (USP)
Nilo Ribeiro Junior (FAJE)
Noeli Dutra Rossatto (UFMS)
Paulo Ghiraldelli Jr (UFRRJ)
Pedro Duarte de Andrade (PUC-Rio)
Rafael Haddock-Lobo (PPGF-UFRJ)
Ricardo Pereira de Melo (UFMS)
Ricardo Tassinari (UNESP)
Roberto Hofmeister Pich (PUCRS)
Rodrigo Guimarães Nunes (PUC-Rio)
Samuel Simon (UnB)
Silene Torres Marques (UFSCar)
Silvio Ricardo Gomes Carneiro (UFABC)
Sofia Inês Albornoz Stein (UNISINOS)
Sônia Campaner Miguel Ferrari (PUC-SP)
Susana de Castro (UFRJ)
Thadeu Weber (PUCRS)
Vilmar Debona (UFMS)
Wilson Antonio Frezzatti Jr. (UNIOESTE)

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

Et41 Ética, política, religião / Organizadores Marco Antonio Azevedo ...
 [et al.]. São Paulo : ANPOF, 2017.
 552 p. – (Coleção XVII Encontro ANPOF)

Bibliografia
ISBN 978-85-88072-47-3

1. Filosofia - Ética 2. Política - Filosofia 3. Religião - Filosofia I. Azevedo, Marco Antonio (Org.) II. Correia, Adriano (Org.) III. Ferrari, Sônia Campaner Miguel (Org.) IV. Macedo, Cecília Cintra Cavaleiro de (Org.) V. Maia, Antonio Glaudenir Brasil (Org.) VI. Souza, Flávia Roberta Benevenuto de (Org.) VII. Vieira, Leonardo Alves (Org.) VIII. Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia IX. Série

CDD 100

APRESENTAÇÃO DA COLEÇÃO XVII ENCONTRO NACIONAL DE FILOSOFIA DA ANPOF

O XVII Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF, ocorrido em Aracaju, na Universidade Federal de Sergipe, de 17 a 21 de outubro, reuniu parte significativa da comunidade acadêmica brasileira da área de filosofia, como já é tradição nos encontros promovidos pela ANPOF desde 1984, em Diamantina/MG. Tivemos mais de 2 mil apresentações e a participação massiva de docentes e discentes de todas as partes do país. O evento, que se amplia a cada edição, refletindo a expansão e a consolidação nacional da nossa área, é oportunidade única para a divulgação e a discussão de nossas pesquisas, mas também para o debate e o intercâmbio de opiniões sobre temas relevantes para nossa comunidade acadêmica e a consolidação de redes de pesquisa.

Desde 2013 a ANPOF vem publicando parte dos textos apresentados no evento, nos Grupos de Trabalho e nas Sessões Temáticas visando registrar as atividades do evento, dar visibilidade a nossa produção e fomentar o diálogo entre as pesquisas na área. Nesta edição do evento contamos com pouco mais de seiscentos textos aprovados dentre os efetivamente apresentados e submetidos para avaliação dos Grupos de Trabalho e das Coordenações dos Programas de Pós-graduação.

Após o processo de avaliação dos trabalhos submetidos foi concedido aos autores um prazo de um mês para que revisassem seus próprios textos, uma vez que os autores respondem pela versão final do seu texto. Foi feita uma revisão geral nos livros, mas com foco antes de tudo na diagramação e na padronização da apresentação dos textos, de modo que apenas ocasionalmente foram corrigidos erros evidentes, principalmente de digitação. O processo de edição dos livros durou o tempo compatível com a magnitude do material e a estrutura da ANPOF. Os 22 volumes resultantes foram agrupados por afinidade temática, tanto quando possível, e sempre com a anuência dos coordenadores de GTs.

A edição deste material não teria sido possível sem a colaboração dos Coordenadores de Programas de Pós-graduação e Coordenadores de GTs, aos quais agradecemos profundamente. A reunião dos textos e a solução dos vá-

rios problemas ao longo do processo não seriam possíveis sem a contribuição competente e inestimável de Samarone Oliveira, da secretaria da ANPOF. A comunidade da filosofia no Brasil se reunirá novamente em 2018 em Vitória, por ocasião do XVIII Encontro Nacional de Filosofia. Uma boa leitura e até lá.

Diretoria da ANPOF

Títulos da Coleção ANPOF XVII Encontro

Ceticismo, Dialética e Filosofia Contemporânea

Deleuze, Desconstrução e Alteridade

Estética

Ética, Política, Religião

Fenomenologia e Hermenêutica

Filosofar e Ensinar a Filosofar

Filosofia Antiga

Filosofia da Linguagem e da Lógica

Filosofia da Natureza, da Ciência, da Tecnologia e da Técnica

Filosofia do Século XVII

Filosofia do Século XVIII

Filosofia Francesa Contemporânea

Filosofia Medieval

Filosofia Política Contemporânea

Hegel e Schopenhauer

Heidegger, Jonas, Levinas

Justiça e Direito

Kant

Marxismo e Teoria Crítica

Nietzsche

Pragmatismo, Filosofia da Mente e Filosofia da Neurociência

Psicanálise e Gênero

Sumário

Jeremy Bentham: realista ou antirrealista moral? Os limites e desafios das interpretações <i>Rogério Antonio Picoli (UFSJ)</i>	11
Conceitos Mistos e a Indissociabilidade entre Fato e Valor <i>Adelino Ferreira (UFMG)</i>	28
Conciliação entre teorias éticas <i>Ana Gabriela Colantoni (UFG)</i>	40
A cosmologia da transformação como novo paradigma ético-ambiental em Leonardo Boff <i>Maurício Tavares Pereira (IFRS)</i> <i>Illyushin ZAAK Saraiva (IFC)</i>	49
Os limites éticos da experimentação com animais não humanos segundo Peter Singer <i>Géssyca Deize Santos Medeiros (UFPB)</i>	62
Ética, democracia e sustentabilidade: uma abordagem de Amartya Sen acerca do desenvolvimento econômico e o agir humano <i>Marlon André Kamphorst (IMED)</i> <i>Neuro José Zambam (UNISINOS)</i>	76
O utilitarismo é demasiado exigente? A resposta de J. S. Mill <i>Bruno Botelho Braga (UFPEL)</i>	103
O discurso da deficiência como “subjetividade da ausência” <i>Terezinha Richartz (UNINCOR)</i>	109
Sociedade pós-secular e novo espaço público: interfaces, posturas e diálogos <i>Anderson de Alencar Menezes (UFAL)</i>	121
<i>O golpe 2016 no Brasil: uma farsa encenada como tragicomédia</i> <i>Antonio Francisco Lopes Dias (UESPI)</i>	138
Filosofia e política em prol da cidadania: uma leitura através de Platão e Aristóteles <i>João Claudio da Conceição (UNIT)</i>	153
O reconhecimento do discurso religioso, esfera pública e contribuição aos direitos fundamentais a partir de Habermas <i>José Marcos Miné Vanzella (UNISAL/FADE)</i>	167
Nietzsche, Foucault e Veyne: pensadores relacionais <i>Yolanda Gloria Gamboa Muñoz (PUC-SP)</i>	185

O progresso e a sociedade moral em Kant: uma reflexão à luz da <i>Ideia de uma história universal</i> <i>Zilmara de Jesus Viana de Carvalho (UFMA)</i>	198
Platão: a justiça e a injustiça e seus reflexos na cidade <i>José Assunção Fernandes Leite (UFMA)</i>	217
Princípios de alteridade em Merleau-Ponty <i>Brenda Cardoso Soares (PUC-SP)</i>	232
Tomas More: da utopia à eternidade <i>César Cardoso de Souza Neto (UFMG)</i>	237
TAY e além: discursos e personalidades autoritárias na <i>world wide web</i> <i>Giovanna Ramos Möller (PUC-SP)</i>	255
O prazer como princípio da utilidade: uma chave de leitura valliana ao epicurismo <i>Ana Leticia Adami (USP)</i>	265
Possíveis definições de <i>setta, parte e fazione na Istorie Fiorentine</i> , de Maquiavel <i>Cleber Ranieri Ribas de Almeida (USP)</i>	272
Maquiavel em guerra: o <i>jus ad bellum</i> e o <i>jus in bello</i> na teoria político-militar maquiaveliana <i>Douglas Antônio Fedel Zorzo (UNIOESTE)</i>	288
Sobre a ideia de povo no pensamento de Maquiavel: negatividade como atividade e não como passividade <i>Fabiana de Jesus Benetti (UNIOESTE)</i>	299
O republicanismo no pensamento maquiaveliano <i>Antonio Carlos Maia Gissoni (UFPEL)</i>	309
Montaigne e a <i>culture de la contrariété: da arte da conversação</i> (iii, 8) <i>Gilmar Henrique da Conceição (UNIOESTE)</i>	322
O problema da máscara em Montaigne: uma leitura a partir do critério de uma intencionalidade moral <i>Mateus Masiero (UNICAMP)</i>	337
Montaigne e o ceticismo <i>Henrique Zanelato (UNIOESTE)</i>	351
Os conflitos políticos como fatos estruturantes da vida política segundo o pensamento de Maquiavel <i>João Aparecido Gonçalves Pereira (UFG)</i>	359

O encontro de si na experiência da amizade em Montaigne <i>Junior Cesar Luna (UNIOESTE)</i> <i>Gilmar Henrique da Conceição (UNIOESTE)</i>	376
Filosofia da religião em Schleiermacher e Hegel <i>Davison Schaeffer de Oliveira (UFJF)</i>	394
A filosofia mística como ponte Oriente/Ocidente – (Tributo a Toshihiko Izutsu) <i>Cecilia Cintra Cavaleiro de Macedo (UNIFESP)</i>	409
Argumentos probabilísticos a favor da existência de Deus em Richard Swinburne <i>Francisco de Assis Mariano (UFPB)</i>	427
Habermas: Religiões Num Mundo Pós-Secular <i>Írio Vieira Coutinho Abreu Gomes (UEPB)</i>	446
Hannah Arendt e Paul Ricoeur: análises sobre o Mal <i>Gerson Leite de Moraes (UPM)</i>	459
Egocentricidade e mística como fenômenos antropológicos <i>Viviane Zarembski Braga (UNISINOS)</i>	480
Deus sive hominis: aproximações entre Holbach e Feuerbach <i>Marcelo de Sant'Anna Alves Primo (UFS)</i>	498
A “ignorância” (Avidyā) como um a priori – crítica ao “empirismo budista” <i>Joaquim Antônio Bernardes Carneiro Monteiro (UFPB)</i>	514
O Conceito de Samādhi na obra de Tsongkhapa: notas introdutórias <i>Ethel Panitsa Beluzzi</i>	533
A vacuidade, o espaço e o nada no budismo tibetano, segundo a Nova Tradição Kadampa <i>Luís Eduardo Ramos de Souza (UFPA)</i>	539

Jeremy Bentham: realista ou antirrealista moral? Os limites e desafios das interpretações

Rogério Antonio Picoli
(UFSJ)

1. INTRODUÇÃO

Os fundamentos filosóficos da visão da moral elaborada por Bentham, desde John Stuart Mill, têm sido objeto de questionamentos, sobretudo, quanto ao rigor e coerência. Existe uma variedade de interpretações acerca de quais são precisamente as teses filosóficas admitidas ou elaboradas por Bentham e se elas são relevantes ou não. A admissão ou não da centralidade de algumas dessas teses filosóficas tem alimentado uma crescente lista de pontos de divergência entre os especialistas; tais divergências dizem respeito principalmente: ao significado dos termos e proposições morais; à natureza das propriedades morais; à possibilidade de verdades morais; à explicação da normatividade do discurso moral; à motivação para a ação moral; e aos critérios para a construção, correção e justificação das nossas crenças morais. Essas são questões relativas à ontologia moral, à epistemologia moral, à semântica moral e à psicologia moral; questões que, contemporaneamente, associamos ao domínio “metaético”.

Atualmente, há uma disputa sobre quais seriam as teses filosóficas admitidas por Bentham no domínio metaético e sobre quais seriam as implicações para esse domínio de outras teses filosóficas defendidas por ele em outros domínios. É possível dizer que elas tendem a se condensar em torno de algumas ideias que caracterizam diferentes posições nesse campo metaético; posições que normalmente são tidas como incompatíveis ou mesmo rivais. São algumas das formulações mais refinadas dessas diferentes interpretações do pensamento metaético de Bentham que se pretende expor a seguir. Por uma questão de espaço, não serão exatamente apontados os limites e desafios, como pretensiosamente sugere o título, mais modestamente pretende-se indicar os aspectos que em cada caso são problemáticos. Também menos pretensiosamente, os mencionados

desafios referem-se, na realidade, a certos aspectos que precisariam ser levados em conta se buscamos sustentar adequadamente um dos pólos da oposição entre realismo e antirrealismo nas interpretações da filosofia moral de Bentham.¹

Não serão expostas aqui as linhas gerais da filosofia moral de Bentham a partir da análise textual das suas próprias obras porque o diálogo é principalmente com os seus intérpretes. O percurso do trabalho está organizado da seguinte forma: primeiro, serão abordadas as interpretações realistas, especialmente, as que vinculam Bentham a alguma forma de naturalismo; são destacadas duas interpretações desse “Bentham naturalista”: a versão reducionista e a versão não reducionista, ambas tentam afastar a hipótese de que Bentham pudesse ter cometido a chamada falácia naturalista. Em seguida, serão expostos os elementos que mais decisivamente empurram as leituras de Bentham para o pólo oposto, o antirrealismo. Serão examinadas as interpretações que destacam os elementos não cognitivistas, as que destacam os elementos ficcionalistas e a que atribui a Bentham uma forma abrangente de antirrealismo. Nas considerações, evidencia-se o caráter pouco informativo da distinção realismo/antirrealismo no domínio metaético e aponta-se para a necessidade de se identificar as teses filosóficas do pensamento de Bentham e de se examinar como elas repercutem na sua visão da moral.

2. REALISMO NATURALISTA REDUCIONISTA E NÃO REDUCIONISTA

As interpretações tradicionais do pensamento moral de Bentham tendem a aproximá-lo de um realismo naturalista. De fato, parece que não poderia ser rotulado de outro modo alguém que na abertura da sua obra acerca dos princípios da moral declara: “a natureza colocou a humanidade sob o governo de dois mestres soberanos: o prazer e a dor”, as entidades fundamentais às quais estão subordinados “os critérios do certo e do errado” e a “cadeia de causas e efeitos” (BENTHAM, 1996, p. 11). Bentham, que aspirava ser o “Newton da moral”, tinha, com essa obra, a pretensão de “difundir o método experimental de investigação do ramo da física para o

1 Este texto é baseado na fundamentação do projeto de pesquisa intitulado *A visão de Bentham sobre a moral: fundamentos filosóficos*, atualmente em desenvolvimento em nível de pós-doutorado com estágio realizado junto ao PPGF da UFRJ, sob a supervisão do Prof. Wilson Mendonça.

ramo da moral” (BENTHAM, 1978, p. 177). Uma posição naturalista sustenta que, de um ponto de vista ontológico, as entidades do mundo não são outras que não aquelas com as quais as explicações científicas exitosas nos comprometem; e, de um ponto de vista metodológico, a posição segundo a qual os procedimentos da investigação científica são a única fonte de conhecimento e compreensão genuínos sobre o mundo (Cf. CARO; MACARTHUR, 2010, p. 4). Em muitas passagens, Bentham parece não deixar dúvidas acerca do seu compromisso com o naturalismo moral; tanto o naturalismo moral ontológico quanto o naturalismo metodológico.

A interpretação naturalista do pensamento moral de Bentham é uma antiga tradição à qual podemos associar os seguintes trabalhos: *The english utilitarians* (1905) de Leslie Stephen; *Le Radicalisme Philosophique* (1903) de Èlie Halévy; *Bentham: an odissey of ideas* (1962) de Mary Mack; *Bentham's concept of pleasure: its relation to fictitious terms* (1972) de Amon Goldworth; *In the interest of the governed* (1973) de David Lyons; *Bentham on liberty* (1977) de Douglas Long; *Bentham* (1977) de James Steintrager; *Legal duty and obligation* (1986) de H. L. A. Hart; *On Bentham* (2004) de James E. Crimmins; *Cosa esiste? Un'introduzione all'ontologia di Jeremy Bentham* (2006) de Francesca Poggi; e *Jeremy Bentham: luces y sombras* (2013) de José Juan Moreso.

Para Halévy, Bentham tinha uma mente estritamente prática. Ele teria reunido um conjunto de princípios, “cuja complexidade e obscuridade ele não era capaz de compreender”, com a pretensão de fundar uma nova ciência (HALÉVY, 1972, p. 32). E, então, “comparando, apressadamente, a nova ciência da moral com a medicina e a mecânica, ele procurou fundar uma dinâmica psicológica sobre uma patologia científica” (HALÉVY, 1972, p. 33). Bentham teria tido pouca consideração por princípios especulativos e questões metafísicas: “toda força da sua crítica estava concentrada não nos princípios da metafísica, mas nas instituições estabelecidas, enquanto fontes de corrupção e opressão” (HALÉVY, 1972, p. 34); e “se Bentham nunca tivesse encontrado James Mill, o benthamismo nunca tomaria ciência dos princípios filosóficos sobre os quais [a doutrina benthamista] está baseada” (HALÉVY, 1972, p. 450).

De fato, foi após o seu encontro com James Mill que Bentham despendeu um esforço considerável sobre temas metafísicos nos anos de 1811, 1813, 1814 e 1816. Desse período restaram três ensaios, escritos

entre 1814 e 1816, relativamente bem acabados e inter-relacionados: os escritos sobre ontologia, sobre lógica e sobre gramática. A maior parte dos fragmentos foi editada por Thomas Southwood Smith e publicados sob os títulos *Fragment on ontology, Logic, Essay on language* e *Fragments on universal grammar* no volume 8 da conhecida, e muito criticada, edição das obras completas de Bentham, organizada por Bowring ainda no século XIX. Bentham retornaria aos temas metafísicos nos anos de 1821, 1827 e 1831-32; desse período, o ensaio mais significativo trata de psicologia e filosofia da mente (Cf. TYLER, 2004, p. 686).

Contrariando, em certo sentido, a análise de Halévy, Mary Mack sustenta que, na empreitada pela reforma da linguagem jurídica, moral e política de sua época, Bentham elaborou uma teoria semântica assumindo uma posição realista, isto é, definindo como critério de análise do significado de uma proposição a distinção entre entidades reais, concretas, e entidades fictícias, abstratas: “Todas as proposições [com significado] implicam em existência; este era um dos postulados básicos de Bentham” (MACK, 1962, p. 155). Antes de ser jurista e político, diz Mack, “Bentham foi um metafísico” (MACK, 1962, p. 151). Na ontologia de Bentham, “no princípio estão os fatos (...) existem, portanto, estados de coisas e eventos: esta é a divisão primitiva”. No centro desse mundo “está o homem sentindo, pensando e comunicando-se” (MACK, 1962, p. 163). A metafísica, “moderna e genuína”, converte-se, então, “naquela ciência que ensina o significado das palavras e das ideias que elas significam, mostrando como ideias complexas surgem e são compostas por outras mais simples” (MACK, 1962, p. 153).

A leitura realista de Mack teve o mérito de reconhecer, ao contrário de Halévy, o comprometimento de Bentham em elaborar uma base metafísica e em esclarecer os compromissos ontológicos de seu pensamento ao pretender estender para o campo da moral o naturalismo. Também o trabalho de Douglas Long foi uma importante contribuição na direção de evidenciar os compromissos de Bentham com algumas teses metafísicas. A diferença principal em relação à Mack é que, para Long, a metafísica e o nominalismo de Bentham têm menos de Locke e mais de Hobbes (Cf. LONG, 1977). Como Long, Crimmins (2004) defende que os princípios filosóficos assumidos por Bentham não seriam desenvolvimentos posteriores à formulação do seu utilitarismo ou ao seu engajamento democrático.

Tais princípios “eram já centrais bem no início da carreira de Bentham” e, completa Crimmins, nos manuscritos pode-se encontrar “um conjunto de definições, distinções, axiomas e aforismos que define a epistemologia empírica, a metafísica materialista, a ontologia nominalista e a teoria referencial da linguagem de Bentham” (CRIMMINS, 2004, p. 20).

O problema principal dessas interpretações naturalistas reducionistas é como contornar a acusação de que Bentham teria cometido a falácia naturalista. Goldworth oferece uma leitura realista, naturalista, porém não reducionista; isto é, uma leitura alternativa ao sentido estritamente materialista das leituras de Long e Crimmins. Goldworth inicia a apresentação da sua leitura lembrando que a principal objeção ao hedonismo utilitarista é a acusação de o filósofo ter cometido a falácia naturalista: ele teria buscado definir o termo moral inanalísável ‘bom’ com base em atributos ou propriedades naturais como o prazer. Goldworth, no entanto, rebate essa acusação apontando que, pela própria ideia de definição conceitual admitida por Bentham, uma definição de ‘bom’ em termos de prazer seria algo impossível (GOLDWORTH, 1972, p. 338). Definir uma palavra significava, para Bentham, “expor por indicação do gênero e da diferença”; ou seja, definir seria indicar a classe à qual o objeto designado pertence, junto com a indicação de alguma qualidade ou propriedade desse objeto que não seja partilhada com nenhum outro objeto pertencente à mesma classe. Bentham não poderia ter cometido a falácia naturalista porque, para ele, os termos morais não são passíveis de definição por gênero e diferença; logo, não podem ser analisados. Assim, nos termos como o próprio Bentham entendia a ideia de definição, a expressão “o bom é o prazer” seria, aparentemente, uma definição incompleta e “não poderia, de modo algum, ser uma definição para Bentham”, conclui Goldworth (1972, p. 338). Prazer e dor, por sua vez, “embora não possuam um gênero superior, são termos que não precisam ser definidos porque são impressões imediatas e, nesse sentido, são entidades reais” (GOLDWORTH, 1972, p. 338).

Ocorre que se a não analisabilidade de bom e a impossibilidade de definição de ‘prazer’ e ‘dor’ evitam a acusação da falácia naturalista, ela não afasta o realista naturalista benthamiano da forquilha de Hume: como realizar a passagem de uma ontologia realista para a normatividade semântica, característica dos termos morais? Goldworth defende que,

apesar de reservar um papel central à volição, Bentham efetivamente não trata o prazer em termos de volição ou estados volitivos; mas sim, em termos de sensação e percepção. (Cf. GOLDWORTH, 1972, p. 341). Não seria consistente com os escritos de Bentham sobre ontologia a tentativa de interpretar ou analisar a normatividade da moral reduzindo estados conativos à ideia simples derivada da impressão de prazer. Isso significa que a passagem crítica na qual Bentham sugere que uma ação promove, ou está a favor, do interesse de alguém, quando ela “tende a adicionar prazer à soma total de prazeres” deve ser lida, segundo Goldworth (p. 336), conforme a tentativa de categorização dos tipos de prazer, e os interesses correspondentes, organizada por Bentham em *Tables of the springs of action*. De fato, Bentham indica no subtítulo das *Tables of the springs of action* que a caracterização de cada espécie de prazer inclui uma referência ao correspondente desejo, interesse ou vontade (Cf. BENTHAM, 1983, p. 4). Assim, a proposição “uma ação está a favor do interesse de alguém, quando ela tende a adicionar prazer à soma total de prazeres” deve ser lida em termos de uma correlação entre os dois tipos de entidades irreduzíveis uma à outra: os tipos e quantidades de prazer, entidades reais, e a intensidade do interesse, do desejo ou da vontade, entidades fictícias (Cf. GOLDWORTH, 1972, p. 341). A classificação proposta por Bentham seria consistente com o seguinte: dado que a predicação envolve o uso de termos fictícios, nenhuma descrição de prazer que nos permita diferenciar uma espécie de prazer de outra é possível sem o uso de termos fictícios. Não sendo possível uma conexão causal entre essas duas categorias distintas de entidades, reais e fictícias, Goldworth sugere que a correlação pode ser entendida como “superveniente” (Cf. GOLDWORTH, 1972, p. 341).

Essa interpretação retoma a centralidade da teoria das ficções que permite ler Bentham como um naturalista não reducionista. A aparente vantagem dessa tese da superveniência do interesse, do desejo e da vontade em relação às experiências de prazer é a possibilidade da introdução do elemento normativo, exigido pela semântica dos termos morais, sem o comprometimento com a defesa de uma redução das entidades morais, fictícias, às entidades naturais, reais.

Outra forma de sustentar o naturalismo benthamiano sem que se tenha de atribuir-lhe a hipótese da superveniência é reconhecer certa limitação do projeto empirista e atentar para a presença de elementos

subjetivistas e ou argumentos pragmatistas. É nessa direção que vão as interpretações expostas em *Utility and democracy* (2006) de Philip Schofield, *Which comes first, Bentham's chicken of utility, or his egg of truth?* (2012) de Michael Quinn, *Bentham's contextualism and its relation to Analytic Philosophy* (2014) de Silver Bronzo e *On the ambiguous status of pleasure in Bentham's theory of fictions* (2014) de Jean-Pierre Cleró.

De acordo com o Schofield: “Bentham aceitava que o mundo físico tinha uma existência que era independente da mente” e o conhecimento que podemos de adquirir sobre ele é “derivado de percepções que resultam do contato entre nossos órgãos responsáveis pelos sentidos e entidades reais”; ou seja, “o que for conhecido pode ser conhecido apenas por meio daquelas coisas que têm existência real” (SCHOFIELD, 2006, p. 22). No entanto, deve-se reconhecer que “o conhecimento depende largamente também da linguagem” e que “as operações lógicas realizadas pela mente deram origem a classes de palavras que não correspondem a nenhum objeto que tenha existido no mundo físico”, essas são entidades fictícias (SCHOFIELD, 2006, p. 22). Na perspectiva de Bentham, sustenta Schofield, sem nos assegurarmos da “existência de uma relação adequada entre a nossa concepção de linguagem e a nossa percepção do mundo físico, estamos entregues à confusão e não conseguimos distinguir a verdade do erro e o fato físico da ficção lingüística” (SCHOFIELD, 2006, p. 36). Assim, para Schofield, o maior desafio de Bentham teria sido o de encontrar uma forma adequada de fazer a tradução da sentença moral para uma proposição. Isto significa que: “se a vinculação dos nomes das entidades às classes de entidades reais, fictícias ou imaginárias for, como supôs Bentham, uma questão de crença ou opinião, então a ontologia benthamiana possui um elemento subjetivista” (SCHOFIELD, 2006, p. 27). Mas, essa dificuldade trazida pela subjetividade da crença, na visão de Schofield, não parece ser suficiente para mascarar outro aspecto tão ou mais relevante para Bentham: “na medida em que o valor de sustentar tais opiniões é medido pela tendência a promover o bem-estar, ou seja, [pela tendência] a aumentar o prazer e afastar a dor, [e sendo ambas as percepções] entidades reais, a sua ontologia teria um fundamento naturalista” (SCHOFIELD, 2006, p. 27).

A interpretação de Schofield vai na mesma direção do argumento de Goldworth de que Bentham não cometeu a falácia naturalista. Scho-

field reconhece que há algo de subjetivista na ontologia de Bentham; algo que só poderia ser “compensado” levando-se a sério o argumento pragmático. O problema dessa leitura de Schofield é que Bentham apenas pontualmente apela ao argumento pragmático.

3. ELEMENTOS NÃO COGNITIVISTAS

Outros intérpretes destacam não os elementos subjetivistas e o argumento pragmático, mas aspectos que o aproximam de abordagens não cognitivistas como o emotivismo e o expressivismo; aspectos que afastariam significativamente Bentham de uma posição realista e naturalista. O reconhecimento dos elementos não cognitivistas na filosofia moral de Bentham é sugerido em *The principle of utility* (1954) de A. J. Ayer, mas ganha maior destaque em *Bentham* (1983) de Ross Harrison, *Bentham's utilitarianism* (2006) de Gerald Postema e *Utilitarianism: Bentham and Rashdall* (2013) de Robert Shaver.

Segundo Harrison, Bentham entendia por metafísica: o esforço “de levar as outras pessoas a conceber o que o significado de algo é para nós” (BENTHAM *apud* HARRISON, 1983, p. 54). E dado que a linguagem moral é composta por termos que a rigor se referem a entidades complexas e fictícias, e que por isso resistem à definição por gênero e diferença, a compreensão do sentido ou, eventualmente, do valor de verdade de uma declaração moral não pode ser obtido via análise direta dos termos. A solução exigiria olhar para o sentido da sentença como um todo e essa é a importante antecipação do contextualismo semântico que Ogden e Quine atribuem a Bentham (Cf. OGDEN, 1932, p. lxvi; QUINE, 1981, p. 20; 68-70). Com uma técnica ou procedimento de tradução apropriado, o método da paráfrase, talvez fosse possível “transmutar” a declaração normativa original e rerepresentá-la em termos de uma linguagem puramente descritiva, isto é, convertê-la numa proposição composta por termos homogêneos que se referem a entidades reais, como prazer e dor (Cf. HARRISON, 1983, p. 62). Harrison reconhece que Bentham é contundente quanto à impossibilidade de um termo que se refere a uma entidade fictícia ter algum significado; ao mesmo tempo, Bentham aponta que as proposições que resultam da análise podem ter valor de verdade. O problema é que se a proposição resultante pode ter um valor de verdade diferente

da sentença analisada, então o valor de verdade não pode ser o critério que as relaciona (Cf. HARRISON, 1983, p. 69). Apesar de Bentham sugerir a possibilidade de uma espécie de “valor de verdade derivativo”, se o critério não pode ser a verdade contida na sentença original (por se referir a entidades fictícias, ela não tem valor de verdade), resta testar o significado da sentença resultante da tradução, ou melhor, da “transmutação” por paráfrase. Aparentemente, o problema da falta de um critério tende a se repetir também quando passamos ao significado dessa sentença resultante. A diferença, argumenta Harrison, é que, para Bentham, algumas sentenças que resultam da tradução (ou transmutação) oferecem a possibilidade de verificação em termos de percepções de entidades reais. Ao fornecer o critério de verificação, a sentença traduzida revelaria o que alguém “quis dizer” ao proferir a sentença original e, eventualmente, revelaria também a verdade dessa sentença (Cf. HARRISON, 1983, p. 74). Harrison vê na técnica da paráfrase algo capaz de revelar não o significado preciso partilhado pelas duas sentenças, mas uma forma de se obter uma sentença “funcional e conveniente que pode ser usada no lugar da original” (HARRISON, 1983, p. 73). Segundo Harrison, o método da paráfrase seria a forma encontrada por Bentham para converter as sentenças da linguagem moral ordinária – formada por termos que se referem a “entidades fictícias com um tipo de realidade verbal” – numa linguagem passível de verificação quanto ao significado e à verdade (Cf. HARRISON, 1983, p. 60).

Ainda de acordo com Harrison, uma parte da tarefa de Bentham era assegurar que sentenças morais pudessem ser verificadas quanto ao seu significado, a outra parte era justificar o próprio princípio da utilidade. Após examinar as considerações de Bentham a favor do princípio da utilidade, e concluir que elas não contam exatamente como provas, mas tão somente como razões para a recusa de princípios rivais, Harrison avalia a possibilidade de que Bentham tivesse defendido, nesse ponto, a impossibilidade de prova do princípio da utilidade (Cf. HARRISON, 1983, p. 181). O primeiro argumento a favor dessa impossibilidade seria o de que a cadeia de justificação tem na sua base um princípio fundamental que em si mesmo não pode ser justificado. O segundo argumento considerado seria o de que: “a natureza dos princípios morais é tal que esses princípios não possuem qualquer valor de verdade visto serem meras ex-

pressões de emoções” (HARRISON, 1983, p. 181-182); isso seria suficiente para tornar “toda a justificação da questão nesse domínio uma tolice irrelevante” (HARRISON, 1983, p. 182). No entanto, Harrison nota que em *An introduction to the principles of morals and legislation* Bentham está argumentando a favor da utilidade e contra o princípio do mero sentimento ou capricho. Nesse sentido, parece difícil sustentar que Bentham tivesse abandonado a tentativa de justificação do princípio da utilidade apelando, sem mais, a uma posição não cognitivista ou, mais radicalmente, a uma posição emotivista (Cf. HARRISON, 1983, p. 185). A sugestão de Harrison é a de que Bentham apela ao princípio da utilidade por ser este o critério que torna possível o entendimento comum quanto ao significado e uso da linguagem moral. O princípio da utilidade assegura a possibilidade de se apresentar razões no debate moral; razões que são publicamente acessíveis e que remetem a considerações outras que são independentes dos próprios juízos morais. Isso é algo que não pode ser obtido com um princípio baseado num “infundado sentimento”, como os princípios da simpatia e do capricho (cf. HARRISON, 1983, p. 186). Apressadamente, Harrison (1983, p. 186) conclui: “a alegação de Bentham é que, se os juízos feitos nessa área são juízos reais, então tem de ser possível fornecer a eles razões”.

Por essa leitura, o argumento de Bentham estaria calçado numa espécie de versão moral do “argumento” de Wittgenstein contra a linguagem privada: se o modo como as sensações são experimentadas por alguém for suficiente para o estabelecimento de uma linguagem objetiva e descritiva acerca dessas mesmas sensações, então, o que quer que pareça certo a mim será o certo, mas isso significa exatamente que não se pode falar sobre “o certo” (cf. HARRISON, 1983, p. 186). Desse modo, Harrison acredita que Bentham estava eliminando o sentimento como um possível fundamento da moral. No entanto, com relação à psicologia moral, Bentham é um humiano; ademais, ele explicitamente define o princípio da utilidade como um “sentimento de aprovação e desaprovação” (BENTHAM, 1998, p. 12 n. b). Ancorado na crítica de Bentham ao “injustificado sentimento” e numa concepção de objetividade e de verdade de inspiração wittgenstianiana, Harrison parece sugerir, sem maiores considerações, que a visão da moral do filósofo utilitarista é realista. O problema principal dessa leitura proposta por Harrison é que ela não considera seriamente a hipótese

de que concepções de verdade e de objetividade como as sugeridas por Wittgenstein são bastante compatíveis com abordagens essencialmente não cognitivistas na metaética.

4. OS ELEMENTOS FICCIONALISTAS

Dentre os trabalhos em que são postos em evidência os aspectos ficcionalistas da filosofia de Bentham, pode-se mencionar *Bentham's theory of fictions: a "curious double language"* (1999) de Nomi Maya Stolzenberg, *Problems in the history of fictionalism* (2005) de Gideon Rose e *Fictionalism* (2008) de Daniel Bonevac; encontra-se uma leitura antirrealista da metafísica de Bentham em *"A foundation of chaff"? a critique of Bentham's metaphysics 1813-16* (2004) de Colin Tyler.

Em metaética, o ficcionalismo é uma posição que nega a existência de fatos e propriedades morais, mas, como o cognitivismo, essa posição reconhece que declarações morais possuem valor de verdade; ocorre que, contrariamente ao cognitivismo, para os ficcionalistas, elas são sempre falsas, uma vez que as propriedades e os fatos aos quais essas declarações se referem não possuem uma existência real, são meras ficções.

C. K. Ogden, publicou, em 1932, *a Bentham's theory of fictions*. Tratava-se do resultado da compilação de escritos de Bentham sobre semântica e ontologia. Na introdução ao texto, Ogden reconhece certo elemento antirrealista nas posições de Bentham, mais especificamente, um componente ficcionalista; contudo, ele considera que, no geral, seria mais coerente interpretar Bentham como um realista.

Ogden tem um particular interesse na teoria semântica e na distinção que Bentham estabelece entre entidades reais e entidades fictícias. Bentham separa os predicados em dois tipos: predicados verbais, definições que vinculam uma ideia a um nome, e predicados reais que, diferentemente do caso anterior, declaram alguma informação relativa à natureza mesma do objeto em questão, apresentam uma qualidade "existente no objeto". Assim, para Bentham, na construção de uma proposição com um predicado real, alguns termos nomeiam os objetos, outros as qualidades (Cf. OGDEN, 1932, p. lix). Os nomes podem designar ou objetos que individualmente, já admitimos, têm existência (entidades reais) ou então classes de objetos, como se os objetos dessa classe estivessem "prestos

a vir a existir”, como se fossem “capazes de ganhar existência” (entidades fictícias). Ogden destaca a seguinte passagem: “sendo tais qualidades entidades fictícias, o predicado, se ele for real, não pode ser outra coisa senão uma entidade fictícia” (BENTHAM *apud* OGDEN, 1932, p. lx). “Qualidades reais” são, para Bentham, “qualidades de primeira ordem”: apesar de serem fictícias, são qualidades cuja existência real é admitida por uma necessidade imposta pela linguagem, se desejamos empregar tal linguagem de um modo significativo e relevante (Cf. OGDEN, 1932, p. lxi).

Ogden (1932, p. l) reconhece que “Bentham acreditava que a linguagem tem de conter ficções a fim de permanecer como linguagem, isto é, [ele acreditava] que uma linguagem que ‘espelhasse’ a natureza seria impossível”. Apesar disso, ele tende a sustentar que o propósito de Bentham ao apresentar a distinção entre entidades reais e entidades fictícias era, exatamente, o de poder sustentar a correspondência entre as proposições verdadeiras e a realidade (Cf. OGDEN, 1932, p. liii). Em se tratando de qualidades, essa leitura não poderia ir além: “Toda linguagem predicativa, na visão de Bentham, é fictícia e as ‘qualidades’ que se estabelecem no nível mais básico estão próximas o suficiente da realidade para justificar a reivindicação de serem chamadas, na ocasião, de [qualidades] relativamente reais” (OGDEN, 1932, p. lxxx).

É bastante evidente que a argumentação de Ogden busca evitar as implicações ficcionalistas da teoria de Bentham; especialmente, no que diz respeito às categorias que se aplicam à descrição do mundo exterior. Mas a tese que considera as qualidades com as quais descrevemos o mundo exterior como qualidades “relativamente” reais dificilmente poderia ser sustentada quando a teoria das ficções é estendida ao domínio da linguagem moral.

5. A LEITURA ANTIRREALISTA

Colin Tyler foi um dos primeiros a chamar a atenção para as divergências entre as leituras realista e antirrealista de Bentham e a enfatizar que a polêmica diz respeito ao *status* daquilo que o filósofo utilitarista considerava “entidades reais”. Na sua leitura, Bentham não estava exatamente preocupado com questões metafísicas, mas com as repercussões, no domínio da moral, de algumas posições de ordem epis-

temológica e lógico-semântica; ele estaria preocupado em “descobrir as verdades das nossas proposições” sem se referir à existência de uma realidade independente, mas, antes, referindo-se “ao tipo de coisa que consideramos evidência para uma proposição” (TYLER, 2004, p. 687). Tyler acredita ter encontrado nos textos de 1813-1816 evidências suficientes para sustentar que, ao menos nesse período, Bentham teria assumido no domínio da metafísica uma posição que contemporaneamente chamaríamos de antirrealista (TYLER, 2004, p. 687).

Para os realistas, entidades reais são independentes da mente ou da linguagem; elas dizem respeito a entidades concretas, físicas; e, ao modo do realismo lockiano, algumas entidades reais são incorpóreas (não concretas), especificamente, impressões e ideias simples. Tais entidades incorpóreas apenas ocorrem na mente, elas não podem ser ativamente alteradas, formadas ou criadas intencionalmente (Cf. TYLER, 2004, p. 690). Essa seria exatamente a tese negada pelos antirrealistas; nos termos de Tyler: na interpretação antirrealista, a distinção entre entidades reais e fictícias “é criada pelas crenças, informadas e subjetivas, do agente sobre o *status* ontológico dos objetos da consciência”. Essa abordagem “é antirrealista no sentido em que ela desvincula a questão se, ou não, a mente ativamente ajuda a criar os objetos da consciência da questão sobre a realidade de tais objetos” (TYLER, 2004, p. 691).

Desse modo, na leitura de Tyler, a metafísica de Bentham necessariamente pressupõe a existência de um mundo externo que é passivamente percebido pela consciência. O intérprete ancora a sua leitura na seguinte passagem de um escrito de Bentham: “(para falar mais corretamente) [que é apenas através do sentido ou dos sentidos, externo ou interno, físico ou psíquico] que, com relação a qualquer objeto ou agregado de objetos, alguma convicção pode ser obtida” (BENTHAM *apud* TYLER, 2004, p. 691). A defesa dessa leitura antirrealista está baseada em três pontos principais: primeiro, a ênfase que Bentham confere à separação das entidades reais em entidades perceptíveis e entidades inferenciais (isto é, entre entidades percebidas imediatamente pelos sentidos e entidades inferidas pela reflexão ou raciocínio) possui uma caráter mais epistemológico que ontológico. Segundo, não há nada nas definições de entidades reais que levante questões de ordem metafísica ou ontológica. A passagem crítica dos manuscritos seria a seguinte: “entre a ideia de

um nome e aquela da realidade de um objeto, uma associação é formada” (BENTHAM *apud* TYLER, 2004, p. 693); trata-se então de uma associação entre ideias que simplesmente ocorre na mente “sem qualquer referência ao *status* ontológico dessas ideias”. (TYLER, 2004, p. 693). Terceiro, “uma entidade real tem uma estrutura puramente conceitual” (TYLER, 2004, p. 693), a distinção entre entidades fictícias e reais não pressupõe, então, de modo algum, uma posição ontológica.

A hipótese do antirrealismo moral tem o custo de, como afirma Tyler, deixar Bentham com uma ontologia subjetivista. A análise persuade alguém acerca da possível verdade de um juízo valorativo, mas nada mais que isso; de modo que o utilitarismo benthamiano “restaria ainda sem uma base universalmente válida”, porque ele necessitaria de “uma concepção de verdade mais forte para sustentar que os juízos morais têm significado em virtude de alguma conexão com o prazer e a dor” (TYLER, 2004, p. 701).

Tyler atribui a Bentham uma forma geral de antirrealismo derivada da crítica de Dummett ao realismo. Segundo Tyler (2004, p. 687), Bentham estava preocupado em descobrir a verdade das proposições “não com referência a uma realidade existente independente de nós (o enfoque realista), mas com referência ao tipo de coisa que nós tomamos como evidência em favor de uma proposição (o enfoque antirrealista)”. Um problema comum às leituras realistas e antirrealistas, seja a do realismo naturalista seja o antirrealismo abrangente (como o que Tyler pretende derivar de Dummett) é o fato de que elas assumem, sem maiores considerações, que os mesmos compromissos se estendem e permanecem válidos na moral, isto é, no domínio metaético. Ocorre que alguém pode ser um realista em relação ao mundo exterior e ainda sustentar um antirrealismo num domínio específico, como, por exemplo, o intuicionismo na matemática (Cf. DEVITT, 1997, p. 264).

6. CONSIDERAÇÕES

Uma compreensão da visão de Bentham sobre a moral exige a identificação de suas posições nos domínios da metafísica, da ontologia, da epistemologia e da semântica, bem como, o exame sobre como o próprio Bentham entendia as repercussões dessas posições no domínio moral, isto é, no campo metaético.

Como destaca Sayre-Mccord (1988, p. 2), “[o] debate realistas *versus* antirrealistas é profundo e importante. Ele afeta nossa ontologia, epistemologia e semântica”. Se, no que diz respeito à metafísica, Bentham é realista ou antirrealista, isto é algo que depende do modo como compreendemos o sentido dessa distinção. Se e como as teses metafísicas de Bentham, como a que lhe atribui, repercutem no domínio metaético, enfim, se essas teses podem ser estendidas ou não ao campo metaético, isso depende de um esclarecimento acerca do modo como o próprio filósofo entende as conexões e articulações dessas posições nesses diferentes domínios. Será a compreensão dos detalhes de como podem estar articuladas as posições de Bentham, se elas extrapolam ou não os domínios particulares em que foram pensadas, que nos permitirá apontar mais precisamente o que está em jogo quando se tenta classificar a sua visão da moral.

Essas observações evidenciam que, por um lado, os rótulos “realista” e “antirrealista” são, em si mesmos, pouco informativos e que a caracterização do pensamento moral de Bentham de um ponto de vista metaético exige ainda a compreensão das suas posições em outros domínios e, além disso, o exame sobre como essas posições repercutem nesse domínio metaético.

REFERÊNCIAS

AYER, A. J. The principle of utility. In *Philosophical essays*. London: MacMillan, 1954.

BENTHAM, Jeremy. *A comment on The Commentaries and A fragment on government*. Burns, J. H.; Hart, H. L. A. (ed.) London: The Athlone Press, 1977.

_____. *An introduction to the principles of morals and legislation*. Burns, J. H.; Hart, H. L. A. (ed.) London: The Athlone Press, 1996.

_____. *De l'Ontologie et autres texts sur les fictions*. SCHOFIELD, Philip (ed.). CLERÓ, Jean Pierre ; LAVAL, Christian. Éditions du Seuil, 1997.

_____. *Deontology; together with A table of the springs of action; and the Article on utilitarianism*. Ed. Amnon Goldworth. Oxford; New York: Clarendon Press; Oxford University Press, 1997.

BENTHAM,, Jeremy. *Chrestomathia*. Smith, M. J.; Burston, W. H. (ed.), Oxford; New York: Clarendon Press; Oxford University Press, 1983.

BONEVAC, Daniel. "Fictionalism". In GABBAY, Dov M.; THAGARD, Paul; WOODS, John Woods (ed.). *Handbook of the Philosophy of Science*. Amsterdam: Elsevier/North-Holland, 2008, 345-394. [IRVINE, Andrew (ed.). *Handbook of the Philosophy of Mathematics*. v. 4].

BRONZO, Silver. Bentham's contextualism and its relation to analytic philosophy. *The journal of history of the Analytical Philosophy*. v. 2, n.8. p. 01 – 41. 2014.

CARO, Mario de; MACARTHUR, David. Introduction: science, naturalism and the problem of normativity. In *Naturalism and normativity*. New York: Columbia University Press, 2010.

CLERÓ, Jean-Pierre. On the ambiguous status of pleasure in Bentham's theory of fictions. *Utilitas*. v. 26, n. 04. p. 346-366. dez. 2014,

CRIMMINS, James E. *On Bentham*. Ontario: Thomson; Wardsworth, 2004.

DEVITT, Michael. *Realism and truth*. 2. ed. Princeton: Princeton University Press, 1997.

GOLDWORTH, Amon. Bentham's concept of pleasure: its relation to fictitious terms. In *Ethics*. v. 82, n. 4. p. 334-343. jul. 1972.

HALÉVY, Èlie. *The growth of philosophic radicalism*. Tradução inglesa por: Morris, Mary. Clifton: Augustus M. Kelley Publishers, 1972. [Tradução de: *La formation du radicalisme philosophique*, 1903].

HARRISON, Ross. *Bentham*. London: Routledge, 1983.

HART, H. L. A. *Essays on Bentham: studies in jurisprudence and political theory*. Oxford: Clarendon Press, 1982.

JOYCE, Richard; KIRCHIN, Simon. *A world without values: essays on John Mackie's moral error theory*. New York: Springer, 2010.

LONG, Douglas G. *Jeremy Bentham's idea of liberty in relation to his utilitarianism*. Toronto: University of Toronto Press, 1977.

LYONS, David. *In the interest of the governed: a study in Bentham's philosophy of utility and law*. Oxford: Clarendon Press, 1973.

- MACK, Mary. *Jeremy Bentham: an odyssey of ideas 1748-1792*. London: Heinemann, 1962.
- MORESO, José Juan. Jeremy Bentham: luces y sombras. In *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*. v. 47. p. 221-248. 2013.
- OGDEN, C. K. *Bentham's theory of fictions*. London: Paul, Trench, Trubner, 1932.
- POGGI, Francesca. Cosa esiste? Un'introduzione all'ontologia di Jeremy Bentham. In *Materiali per una storia della cultura giuridica*. fasc. 1, p. 39-53. jun. 2006.
- POSTEMA, Gerald. Bentham's utilitarianism. In WEST, Henry. R. (ed.). *The Blackwell guide to Mill's Utilitarianism*. Oxford: Blackwell Publishing, 2006.
- QUINE, W. V. Things and their places in theory; Five milestones of empiricism. In *Theories and things*. Harvard University Press, 1981.
- QUINN, Michael. Which comes first, Bentham's chicken of utility, or his egg of truth? *Journal of Bentham's Studies*. v. 14. p. 01-46. jul. 2012. Disponível em: <<http://ojs.lib.ucl.ac.uk/index.php/jbs/article/view/111>>. Acesso em: 20 dez. 2015.
- ROSEN, Gideon. Problems in the history of fictionalism. In KALDERON, Mark (ed.). *Fictionalism in metaphysics*. Oxford: Oxford, Clarendon Press. 2005
- SAYRE-MCCORD. The many moral realisms. *The Southern Journal of Philosophy*. v. 24 (Suplemento). p. 1-22. 1986.
- SCHOFIELD, Philip. *Utility and democracy: the political thought of Jeremy Bentham*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- SHAVER, Robert. Utilitarianism: Bentham and Rashdall. In CRISP, Roger (ed.). *The Oxford handbook of the history of ethics*. Oxford: Oxford University Press, 2013. [p. 292-311].
- STOLZENBERG, Nomi Maya. Bentham's theory of fictions: a "curious double language". *Cardozo Studies in Law and Literature*. v. 11, n. 2. p. 223-26. 1999.
- TYLER, Colin. 'A foundation of chaff'? a critique of Bentham's metaphysics, 1813-16. *British Journal for the History of Philosophy*. v. 12, n. 4. p. 685-703. 2004..

Conceitos Mistos e a Indissociabilidade entre Fato e Valor

Adelino Ferreira
(UFMG)¹

INTRODUÇÃO

Um importante debate sobre a linguagem moral é aquele que se refere à relação entre fato e valor. A linguagem valorativa é composta por uma série de conceitos com os quais as pessoas avaliam, prescrevem, censuram e apoiam ações, atitudes e situações. Pode-se dizer, sem maiores polêmicas, que o universo valorativo – admitindo-se a sua existência – tem que guardar, necessariamente, alguma relação com os fatos do mundo. O complicador desta discussão se dá ao se questionar qual exatamente é esta relação.

Uma forma de pensar a relação fato-valor é por meio dos chamados conceitos mistos (*thick concepts*). Conceitos mistos são aqueles nos quais parece haver expresso um destacado componente descritivo. Coragem, generosidade, crueldade, prodigalidade, vaidade, etc. são exemplos de tais conceitos. Por sua vez, conceitos puros (*thin*) seriam aqueles tais como bom, mau, correto e errado. Uma boa maneira de se pensar a particularidade de conceitos mistos é sublinhar importância do caráter descritivo envolvido em seu significado. Deste modo, se alguém diz a um homem que enfrenta situações de perigo de uma forma digna de louvor: “parabéns, és um homem generoso” parece não ter compreendido corretamente o significado descritivo do termo “generosidade”. Embora tenha utilizado um termo moral para avaliar positivamente uma ação, a compreensão do componente descritivo ali empregado não foi exitosa, uma vez que generoso não se aplica a este tipo de atitude.

Partindo-se desta distinção entre conceitos puros e mistos há uma disputa teórica acerca do nível da indissociabilidade entre o componente descritivo e valorativo presente nos conceitos mistos. Pode-se di-

¹ Agência de Financiamento: CNPq.

zer que existem muitas abordagens colocadas em disputa sobre a relação fato valor, com muitas especificações e detalhes. Contudo, uma boa porta de entrada ao debate é assumir que existem duas grandes posições: uma redutivista e outra irredutivista. Para a primeira posição, os conceitos valorativos – em especial os conceitos mistos – podem ser dissociados entre dois componentes: um descritivo que faria relação a coisas no mundo e outro prescritivo que seria resultado de uma atitude conativa do falante. Desta forma seria possível falar, ao menos teoricamente, em dissociação entre fato e valor. Por sua vez, a segunda posição (irredutivista) afirma que a apreensão de certos fatos do mundo já se dá de forma valorativa, não sendo possível, pois, descrever corretamente o mundo sem encontrar nele valores. Trata-se de uma visão que defende a indissociabilidade entre fato e valor, postulando que os homens não se confrontam com uma realidade neutra, na qual seriam projetados os valores. Segundo esta visão, descrever o mundo já é descrevê-lo valorativamente e isso só pode ser feito dentro de uma perspectiva já moral de avaliação. Pode-se, pois, pensar a relação fato valor ao se contrapor uma posição como a de Richard Hare e Simon Blackburn ao pensamento de autores como John McDowell e Jonathan Dancy. Como forma de argumentar pela tese da indissociabilidade, será aqui discutido um argumento de McDowell sobre a questão, presente no artigo *Non-Cognitivism and Rule-Following*. Trata-se de uma apropriação do debate wittgensteiniano sobre como seguir uma regra ao problema da moral.

Os conceitos mistos, na discussão metaética contemporânea, são abordados por autores como Jonathan Dancy, Bernard Williams e também John McDowell. Autores como Hare e Blackburn também estão envolvidos no debate assim como Alex Miller, que avalia os recursos da resposta não cognitivista a McDowell. O presente texto será focado mais na argumentação de McDowell e nas críticas levantadas por Miller e Blackburn. O objetivo do debate no qual estes autores estão envolvidos é pensar a plausibilidade da tese de que é necessário algo que unifique os elementos descritivos envolvidos nos conceitos mistos e questionar se esse algo é deles indissociável. Cabe saber se conceitos mistos seriam ou não sem forma (*shapelfulness*), sendo necessário o componente moral para dar-lhes forma, ou seja, permitir que um conjunto relativamente disjuntivo de ações possa ser entendido como pertencente a um mesmo conceito.

JOHN MCDOWELL E OS CONCEITOS MISTOS

Em seu artigo *Non-Cognitivism and Rule-Following*, John McDowell faz uma crítica à tentativa de se separar os conceitos valorativos em dois componentes: o não moral (descritivo) e o outro moral (prescritivo). Esta tentativa se tornou conhecida a partir de um importante autor da tradição não cognitivista: Richard Hare. Para Hare, um conceito como a coragem, por exemplo, poderia ser entendido a partir de dois componentes: o componente descritivo, (qual seja, a disposição de enfrentamento de uma determinada situação de perigo) e o componente valorativo (uma atitude valorativa não cognitiva expressando aprovação).

McDowell afirma que seria impossível a separação de tais componentes de certos conceitos valorativos. Sua estratégia de crítica é em relação à manobra que ele chama de *disentangling*, que aqui será traduzida por desmembramento. Segundo ele, o não cognitivista defende algo como o seguinte:

Quando nos sentimos impelidos a atribuir valor a algo, o que na realidade acontece pode ser desmembrado em dois componentes. Competência com um conceito avaliativo envolve, primeiro, uma sensibilidade a um aspecto do mundo como ele realmente é... e, segundo, a propensão a uma certa atitude – um estado não cognitivo que constitui a perspectiva especial de que os itens do mundo parecem ser dotados com o valor em questão (MCDOWELL,2002, p. 200-201).

Esta estratégia de desmembramento, segundo McDowell tem sua motivação na visão de filósofos como David Hume sobre o mental. Afirmando que se trata de uma concepção “quase hidráulica” do funcionamento do mental, que dissocia razão e paixão, McDowell afirma não ver mais motivações para se fiar em uma separação tão radical entre, de um lado, as capacidades cognitivas e, de outro, as paixões e sentimentos. Boa parte da motivação em se trabalhar com a analogia com qualidades secundárias está em tornar mais palatável esta ideia de uma relação de acesso ao mundo que não esteja desvinculada da necessidade de se responder a ele de uma determinada maneira. Cognição e ação não estariam, pois, em campos distintos. Assim, caso os conceitos mistos sejam irredutíveis ao componente

valorativo e descritivo isso parece ser um bom indício que a linguagem está sendo utilizada para denotar uma relação de acesso a um mundo já valorativo e que esse caráter valorativo demanda à razão uma resposta.

Para McDowell, se o desmembramento fosse possível, alguém poderia dominar a extensão de um conceito valorativo apenas atentando a uma série de ocasiões em que o conceito é utilizado, sem a necessidade de se engajar na atitude valorativa daquela comunidade. Ele afirma:

Considere, por exemplo, uma concepção específica de alguma virtude moral: a atual concepção de uma comunidade moral razoavelmente coesa. Se a manobra de separação é sempre possível, isto implica que a extensão do termo associado, como ele seria usado por alguém pertencente à comunidade, poderia ser dominada independentemente das preocupações especiais que, na comunidade, iriam se mostrar na admiração ou concorrência de ações vistas como fazendo parte do conceito (MCDOWELL, 2002, pp. 201-202).

Não parece ser realmente o caso de que apenas o componente descritivo do conceito de generosidade seja capaz de determinar sua extensão, nem que dominar tal descrição seja, por si, um bom mecanismo para predizer futuras utilizações do conceito. Imaginemos que um indivíduo de fora da comunidade se atente apenas para o elemento descritivo de generosidade que é distribuir bens. Ele poderia utilizar o mesmo termo, erradamente, quando alguém distribísse bens que não são seus e por isso fosse repreendido pela comunidade na qual está. Ora, distribuição de bens somada a uma avaliação negativa não é mais generosidade. Este exemplo pretende mostrar o que pode ser chamado de tese da amálgama, ou seja, a ideia que um componente valorativo demarca necessariamente o uso do conceito misto e não pode dele ser desassociado.

Conceitos mistos, a partir do enfraquecimento da ideia de conceitos sem forma, seriam irredutíveis e, com isso, a possibilidade de desmembramento não estaria disponível ao não cognitivista já que a própria percepção do mundo já estaria carregada valorativamente. Este é o ponto fundamental defendido por McDowell e pela tradição cognitivista: o mundo já se apresenta de forma valorativa ao sujeito moral.

A ESTRATÉGIA WITTGENSTEINIANA

Quem defende o acesso a uma realidade neutra e a possibilidade de desmembrar os componentes do conceito misto, deve explicar como, ao fazer esse desmembramento, compreende a atribuição do componente valorativo. Isso porque, se não há nada no mundo a provocar uma resposta da sensibilidade, há que se saber por que a moralidade não é uma lista arbitrária de rótulos colocados ao acaso sobre os fatos, impossibilitando, assim, a comunicação, já que cada um usaria a linguagem de um modo. A pergunta importante a se fazer é: diante de uma explicação que sustente o caráter projetivo dos valores, como é possível “continuar fazendo a mesma coisa” (*doing the same thing*) tendo dominado possivelmente a extensão de um determinado conceito valorativo? O desafio de seguir uma regra, desenvolvido por Wittgenstein nas *Investigações Filosóficas* é o mote de contestação utilizado por McDowell para mostrar as dificuldades de pensar um desmembramento entre fato e valor.

McDowell afirma que uma forma de se compreender o aprendizado de uma determinada prática é a partir da imagem de “rodas mentais engatadas em trilhos objetivamente existentes” (2002, p. 203). Há duas possíveis formas de se entender essa imagem. A primeira é de que é possível compreender uma determinada prática percorrendo os caminhos dessas rodas, ou seja, estabelecendo um código a partir de uma lista de usos desta determinada prática. Quando isto não é possível, ou seja, quando os conceitos não se deixam codificar, logo surge a tentação de entender a interpretação da regra como o acesso aos trilhos estão “independentemente lá”, independentes da prática. Esta segunda maneira se refere à postulação de uma realidade extramental, a ser acessada.

Uma boa maneira de perceber a dificuldade com essas duas posições é imaginar o seguir uma regra no caso matemático (talvez o mais claro e, por isso, paradigmático). Ao confiar no mecanismo psicológico para a compreensão de uma regra (ou seja, na codificação de determinadas práticas usuais), nunca se está certo de que todos estão compartilhando a mesma regra. É possível imaginar que uma determinada regra “adicione 2” é supostamente partilhada por dois indivíduos. Ambos se engajam mentalmente em segui-la. Diante do comando “adicione 2” a uma série que começa com 4, eles a continuam com 6, 8, 10 e assim por diante. Am-

bos parecem estar compartilhando a mesma regra e uma codificação das respostas poderia dar a um observador a compreensão do mecanismo em questão, permitindo-lhe continuar fazendo a mesma coisa.

Contudo, seguindo a dramatização proposta por Wittgenstein e reproduzida por McDowell imagine que a partir de 100, um desses indivíduos, siga a série com 104, 108, 112... Diante de tal impasse o outro dirá: você está errado! Ao que o primeiro responderá: não, eu continuo “fazendo a mesma coisa”. Imagine que este primeiro personagem sempre compreendeu a regra “adicione 2” do seguinte modo “até 100 se deve somar 2 valores e a partir de 100, 4”. Ambos estavam seguindo regras diferentes embora houvesse, em algum momento, congruência entre os resultados e, por isso, a divergência não estava clara. Este exemplo parece levar à conclusão que basear-se em uma listagem de reações, mesmo que constantes e aparentemente coesas, não é uma garantia de compreensão de uma determinada prática.

McDowell afirma que esta constatação leva a uma espécie de vertigem: “O chão parece ter sido retirado de nossos pés” (2002, p. 207). Isto porque a linguagem parece, nesta leitura, estar baseada em uma possível congruência de subjetividades que não tem sustentação alguma. Nunca se poderia saber se estamos realmente “fazendo a mesma coisa”. Como forma de escapar dessa situação de vertigem a saída mais atraente parece ser se agarrar na opção oposta: regras seriam como os trilhos (objetivamente lá) e uma forma de se estar seguro na linguagem é segui-los objetivamente. Isto garantiria que, ao segui-los, estaríamos “fazendo a mesma coisa”.

É preciso, contudo, resistir à tentação de se agarrar a uma realidade externa e independente. Isto porque tal visão também não garante o que se deseja alcançar. McDowell afirma que esta segunda possibilidade está baseada na suposição de que é possível ocupar um ponto de vista externo para dizer como as coisas “realmente” são. Uma vez que elas estariam lá, independentemente da nossa subjetividade. Tratar-se-ia, pois, de duas dificuldades: garantir sua realidade e o acesso a elas. Tal posição platonista parece pouco promissora como opção para curar a vertigem causada pela falta de solo comum à linguagem.

McDowell pensa que há outra possibilidade:

Uma vez que nós sentimos a vertigem, então, a imagem de regras como trilhos é somente um conforto ilusório. O que é necessário

não é tanto a reafirmação – o pensamento que, no fim das contas, existe base sólida sob nós – de não ter sentido a vertigem pela primeira vez. Agora, se nós estamos simplesmente, e de forma habitual, imersos em nossas práticas, nós não nos perguntamos como sua relação com o mundo pareceria de fora delas, e sentimos a necessidade de uma fundação sólida discernível de um ponto de vista externo. Então nós estaríamos protegidos contra a vertigem se pudessemos parar de supor que a relação com a realidade de alguma área de nosso pensamento e linguagem precisa ser contemplada a partir de um ponto de vista independente da ancoragem em nossa vida humana que faz o eles são para nós (2002, p. 211).

A proposta de McDowell é exatamente a de um enganchamento (ancoragem) com o mundo. Apenas “parando de supor que nossa relação com a realidade precisa ser contemplada de um ponto de vista independente da nossa vida humana” (2002, p. 211) é que seria possível parar a vertigem. McDowell assim expõe sua forma de compreender o realismo e como, a partir dela, se pode superar a dicotomia expressa nas leituras distintas da imagem de rodas sobre trilhos.

Fica claro, pois, como se pode transpor este pensamento para os conceitos da linguagem valorativa e, em especial, para conceitos mistos. Uma proposta que focasse apenas na construção de uma lista de ocasiões do aparecimento dos termos não seria capaz de oferecer uma base para que se “continue fazendo a mesma coisa”. Em uma situação nova, levemente distinta, nada garantiria que um observador pudesse utilizar corretamente o conceito. Isto levaria, na moral, à sensação de vertigem que não se quer introduzir nas relações de compartilhamento linguístico.

Sem cair no outro lado da dicotomia – postular entidades externas a serem acessadas – a proposta de McDowell é afirmar que, ao se engancharmos com o mundo, a mente já percebe o mundo de forma valorativa, no caso específico de sua teoria, como proposições valorativas. Sem a separação fato-valor é possível “continuar a fazer a mesma coisa” uma vez que não se trata de projetar atitudes avaliativas em um mundo neutro, mas reagir a uma realidade que já se apresenta de modo valorativo: “Valores morais estão no mundo e fazem requerimentos à nossa razão. Isto não é um platonismo sobre valores; o mundo no qual é dito que os valores estão não é o mundo externamente caracterizável que o platonista sustentaria” (MCDOWELL, 2002, p. 217).

A posição não cognitivista que McDowell está atacando, de acordo com ele: “assume que as classificações avaliativas correspondem a tipos nos quais as coisas podem, em princípio, ser vistas como pertencendo independentemente de uma perspectiva valorativa” (2002, p. 216). Ou seja, acredita que conceitos morais são “sem forma”. O componente não cognitivo é extra: uma atitude valorativa acrescentada pela subjetividade a algo – não valorativo – que está no mundo. Os conceitos mistos são bons exemplos de como essa ideia de conceitos “sem forma” não resistem a uma análise mais profunda, exemplificada com a estratégia wittgensteiniana. O caráter de arbitrariedade e irracionalidade que parece advir da compreensão da moralidade como projetando valores no mundo é o que McDowell pretende evitar. Ele pretende preservar o contato com a realidade objetiva do mundo, postulando o realismo dos valores, resguardando e permitindo a disputa racional acerca da compreensão dos valores e de seu compartilhamento.

A RESPOSTA NÃO COGNITIVISTA E UMA POSSÍVEL DISCUSSÃO

Alex Miller faz uma análise crítica ao argumento de McDowell no intuito de mostrar que as objeções apresentadas por ele enfraquecem apenas um tipo de visão não cognitivista. Assim, uma versão mais refinada de não cognitivismo poderia, talvez, oferecer uma resposta ao cognitivista. Miller reconhece que a estratégia de McDowell é enfraquecer a plausibilidade dos conceitos “sem forma” e que dada esta implausibilidade o não cognitivista teria dificuldade em sustentar a tese do desmembramento. Neste primeiro momento o adversário parece ser realmente R. Hare, uma vez que nele esta separação é bem marcada. Em versões posteriores de não cognitivismo, como a apresentada por Simon Blackburn, esta divisão não é feita da mesma forma. Miller tem em mente estas versões.

Sua estratégia, na esteira do que fazem os não cognitivistas, é conceder ao seu adversário a dificuldade com os conceitos “sem forma” e afirmar que, diferente do que McDowell pensa, o não cognitivista não necessita sustentá-los para garantir a sua posição em relação aos conceitos valorativos. O não cognitivista pode, em resumo, abrir mão de uma tese mais geral de que conceitos mistos são, *a priori*, sem forma.

McDowell, como se viu, é cético à possibilidade de se compreender uma prática valorativa sem um engajamento nas atitudes de uma determinada comunidade (trata-se, é bom reforçar, não do compartilhamento, mas ao menos da tentativa de compreensão do uso valorativo). Ele afirma que se o desmembramento fosse possível nos termos de Hare, esta compreensão seria possível. Contudo, o que está implícito nesta tese é que se poderia fazer o desmembramento entre o componente valorativo e o descritivo simplesmente *a priori*. Nas palavras de Miller: “[Para McDowell] O aspecto do mundo ao qual falantes competentes são sensíveis pode ser isolado puramente por reflexão conceitual *a priori* do significado do termo avaliativo” (2003, p. 251). Um não cognitivista como Blackburn não precisa aceitar isto. Na verdade ele pode reformular a manobra de desmembramento afirmando que:

O aspecto do mundo ao qual falantes competentes são sensíveis não pode ser isolado puramente por reflexão conceitual *a priori* do significado do termo avaliativo: se existe um tal aspecto do mundo ele será isolado somente pela teorização moral substantiva (MILLER, 2003, p. 252).

Uma forma de deixar a ideia mais clara é recorrer ao “estrangeiro” que quer compreender um determinado uso do conceito “coragem”. Ele realmente não conseguirá compreender, *a priori* [apenas por análise do termo], o conceito de coragem. Mas uma teoria moral substantiva poderá levá-lo à compreensão do uso de coragem em uma determinada comunidade. Para isso o não cognitivista agora precisa se engajar minimamente (no sentido de procurar entender) a prática valorativa da comunidade. Parece ser isso que McDowell quer. Contudo, Miller afirma que esse ponto um não cognitivista como Blackburn pode conceder. Ele apenas dirá que os elementos que aparecem inicialmente unidos, podem, por investigação substantiva, serem dissociados.

Isso é importante, pois o não cognitivista acredita que uma visão que sustente a indissociabilidade total entre os componentes do conceito parece reduzir questões morais a discussões verbais, mesmo entre habitantes da mesma comunidade:

O cognitivista e irreducionista seria aparentemente obrigado a dizer de um tal caso (divergência sobre a aplicação do conceito de coragem, por exemplo) que, se o ato (o caráter) em questão envolve o enfrentamento de perigo em um sentido reprovável, não se trata de uma instância de coragem, mas de algo distinto (talvez temeridade, excesso de autoconfiança ou mesmo covardia). Assim, o cognitivista e irreducionista pareceria obrigado a dizer que não pode haver alteração na atitude de valoração de um determinado conceito (ou termo) sem ao mesmo tempo haver uma alteração de seu significado (RIBEIRO, 2014, pp. 158-159).

Isto mostraria a dificuldade que uma tese como a de McDowell tem para sustentar divergências substantivas em ética. Pois, afinal, a divergência moral parece se dar muito mais acerca de discordâncias genuínas sobre a moralidade do que a divergências de significado dos termos. O que o não cognitivista parece sempre querer resguardar é que, ao debater sobre a moralidade, nós estejamos *realmente* discordando, ou seja: tendo opiniões diferentes sobre a mesma coisa, e não equivocados quanto aos termos.

Uma forma de argumentar em favor da tese não cognitivista é tentar mostrar que os conceitos mistos mudam seu aceno avaliativo sem perder o significado. Lembrar, como Blackburn faz, que a linguagem é fluida e variável. Para um cognitivista, um termo misto não muda o aceno valorativo (passa de positivo para negativo) de um tempo para outro, mas é abandonado, cai em desuso caso a prática da comunidade mude (afinal de contas o termo se refere a um aspecto do mundo). O não cognitivista, para provar seu ponto precisaria dar exemplos de termos cuja aceno valorativo muda ao longo do tempo, ou do contexto.

Contudo, ainda que o não cognitivista apresente um conceito tal ainda resta ao cognitivista afirmar que o conteúdo não mudou, mas que apenas se trata de um juízo de “segunda ordem”² sobre o conceito. Você poderia, por exemplo, ressignificar o termo *canalha* em uma reunião de simpatizantes de grupos machistas usando o termo com um acento positivo. Você poderia até fazer a “marcha dos canalhas”. Contudo, o que se estaria em jogo seria a compreensão o conceito (com o aceno negativo) e

² O termo “segunda ordem” aqui é utilizado, na falta de algo mais preciso, para nomear a ideia de que se está compreendendo um termo tal qual ele é utilizado comumente e fazendo uma crítica a esse sentido, modificando-o.

um posterior uso (crítico) com a mudança do tom (agora positivo). Isso manteria a ideia de que o desmembramento não foi possível. Em uma sociedade na qual o conceito de “homens que tratam mulheres sem respeito, mentindo e traindo” (imagine q essa seja uma definição boa de canalha, embora certamente não seja) tiver um aceno positivo, o conceito de *canalha* não será usado para essas pessoas, mas abandonado.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A posição de McDowell neste texto faz eco à sua proposta filosófica geral, tanto no campo da epistemologia quanto no campo moral: ele não quer perder o contato da mente com o mundo. E o mundo para ele não pode ser descrito de forma neutra não podendo, assim, o não cognitivista descrever corretamente o mundo. Daí a sua recusa à ideia de termos sem forma e sua consequente negação da tese do desmembramento.

O que uma tese não cognitivista mais arrojada parece querer afirmar, contudo, é que, a partir de uma tese moral substantiva (que pode ser mais ou menos adequada) se consegue compreender o uso de determinado conceito e dissociar fato e valor, sem ter que recorrer à ideia de conceitos sem forma. Deste modo, embora uma estratégia de dissociação possa ser executada, ela não é feita simplesmente separando *a priori* os componentes dos conceitos mistos. O não cognitivista tem que se engajar numa tarefa moral, como quer McDowell, mas acredita que isso não significa conceder a vitória ao cognitivista. Isto porque, para ele “não há como estabelecer uma única perspectiva valorativa que seja imanentemente associada a aspectos descritivos do mundo” (RIBEIRO, 2014, p. 159) algo que jogaria a seu favor.

O que aqui se pretendeu mostrar é que o resultado da divergência sobre a indissociabilidade entre fato e valor parece tender em favor da tese que resguarde um certo caráter misto dos valores, dado o enfraquecimento da ideia de conceitos sem forma. Mas admitindo tal caráter misto, o não cognitivista agora pretende levar a disputa para um segundo patamar, afirmando que, mesmo com ele, sua resposta ainda pode estar disponível cabendo ao cognitivista disputar se ela descreve melhor ou não a realidade. McDowell tem outros argumentos para tal disputa, mas que não são alvo do presente texto.

REFERÊNCIAS

- BLACKBURN, S. *Ruling Passions: A Theory of Practical Reasoning*. Oxford: Clarendon Press, 1998.
- _____. *Spreading the Word*. Oxford: Clarendon Press, 1984.
- _____. Reply: Rule-Following and Moral Realism. In: HOLTZMAN, S.; LEICH, C. M. (ed.). *Wittgenstein: To Follow a Rule*. London: Routledge, 1981.
- HARE, Richard. *The Language of Morals*. Oxford: Clarendon Press, 1952.
- _____. *Freedom and Reason*. Oxford: Oxford University Press, 1963.
- MCDOWELL, J. Non-Cognitivism and Rule-Following. In: *Mind, Value, and Reality*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2002.
- MILLER, A. *An Introduction to Contemporary Metaethics*. Cambridge: Polity Press, 2003.
- RIBEIRO, L. M. Conceitos morais mistos e não-cognitivismo. In: ABATH, A. J.; LECLERC, A. (orgs.). *Representando o Mundo: ensaios sobre conceitos*. São Paulo: Loyola, 2014.

Conciliação entre teorias éticas

Ana Gabriela Colantoni

(UFG)

O propósito é discutir a moral de nosso tempo, sobre a possibilidade de constituição de uma teoria ética objetiva e não relativista, em que todos os juízos e ações podem ser deduzidos desse fim e que reúna os melhores elementos dos tipos de éticas vigentes, sendo possível um consenso para uma validade universal. Uma ética em construção e eleição, que pode ser defendida para o coletivo, tornando-se lei a ser seguida. Lei essa constituída existencialmente, mas com caráter de universalidade para a aplicação.

Sabemos que a legitimidade da ética foi questionada amplamente por diversos filósofos. Aqui, apresento o questionamento de Jean-Michel Salanskis, e defendo que, se acordarmos sobre o objeto da ética, podemos realizar avanços científicos no âmbito da moral da responsabilidade.

Inicialmente, apresentamos a divisão de teorias éticas proposta por Salanskis no artigo “Moral e Responsabilidade” (2000)¹. Mostraremos algumas críticas direcionadas a cada uma delas, e daremos destaque sobre a tese de Salanskis sobre a impossibilidade de redução de uma teoria da responsabilidade moral na outra. Depois faremos uma proposta de conciliação entre essas teorias morais.

O primeiro tipo de teoria da responsabilidade que Salanskis menciona em seu artigo é a moral da correção. A partir de sua exposição, podemos inferir que a pessoa guiada por esse tipo de moralidade respeita determinado juízo porque ele é uma lei do Estado ou regra social. Contra esse tipo de moral, Salanskis aponta o fato de que a autoridade das leis é contestável de maneira racional e concordamos com o autor, pois elas existem muitas vezes antes de nosso nascimento, sem que tenhamos acordado previamente com elas.

¹ A tradução do artigo completo encontra-se anexada em minha tese de doutorado (COLANTONI, 2016) e disponível eletronicamente na biblioteca da UNICAMP.

O segundo tipo de teoria vigente é a moral do respeito, de acordo com Salanskis. Interpretamos esse tipo de moralidade como a proibição de elaboração de um juízo de valor de rejeição por um agente moral sobre um modo de vida diferente do dele. E, além disso, como a obrigação de acolher empaticamente através de atitudes a diferença. Inferimos que esse tipo de teoria poderia gerar um tipo de relativismo, e que as investigações éticas perderiam seu sentido no caso desse tipo de moralidade ser levada ao extremo, pois nada poderia ser contestado. A única prescrição possível seria a tolerância. Mas podemos questionar se a ética que queremos constituir deve ser tolerante com todas as ações.

O terceiro tipo é a moral dos socorros, em que, segundo o autor, o outro deve ser visto sempre como fragilidade urgente, que deve ser socorrido. Salanskis faz a crítica a esse tipo de moralidade por ser sempre um ponto de vista diante de terceiros. Entendemos que o problema seria o da desvalorização das escolhas livres do agente moral, pois aquele que elege esse tipo de moralidade vive exclusivamente voltado ao outro.

Salanskis mostra a irredutibilidade de uma teoria moral na outra, através de exemplos. Cita haver pessoas prestativas, adeptas à moral dos socorros, que não respeitam modos de vida fora da conformidade com algum esquema habitual, ou seja, que não são praticantes da moral do respeito. Cita também pessoas legalistas, adeptas da moral da correção, que não se abalam com as aflições do outro. E cita pessoas que respeitam todos os modos de vida distintos, mas que transgridem todas as leis. Inspirado em Levinas, o autor considera uma certa supremacia da ética dos socorros diante das demais, já que o respeito e a legalidade perdem sua função ética se não forem entendidos à luz dos socorros. Mesmo assim, ele continua a reafirmar a irredutibilidade da moral dos socorros nas outras.

Diante desse impasse, Salanskis prescreve a responsabilidade voltada para o princípio da felicidade e não para o princípio da moralidade. E, para tal, defende o Ego-Responsabilidade, que diz respeito à responsabilidade somente sobre aquilo que uma pessoa assume para ela mesma, ainda que realize acordos e depois os desfaça. Considera, assim, a manutenção de certa coerência, se não a um projeto específico, ao menos em relação ao reconhecimento da pessoa com suas próprias atitudes. Entendemos isso como uma espécie de identidade, com o diferencial de não ser algo imutável, preestabelecido, mas como algo constituído e vivido,

a partir das escolhas do indivíduo. A pessoa pode até mudar de projetos, mas ela mantém sua identidade, e assume pelo menos para si que foi ela mesma que praticou tais ações e que mudou de projeto quando assim escolheu. Ou seja, a responsabilidade defendida por Salanskis é diferente da responsabilidade moral, pois diz respeito somente à responsabilidade na constituição da identidade de si mesmo e não exige qualquer constância.

Salanskis finaliza seu artigo de forma irônica, dizendo que apesar do *Ego-Responsabilidade* não ter propósito de moralidade, ele acaba por ter um alcance moral, pois, se em um âmbito deontológico, devemos aos outros nossa felicidade, pelo menos o outro não se estafará preocupado com nossa felicidade e com nossa carência.

A partir dessa exposição, gostaria de contestar a tese de Salanskis sobre a impossibilidade de elegermos um projeto moral ligado à responsabilidade.

Mas, antes, gostaria de afirmar minha concordância com Salanskis de que o projeto da moral é distinto do projeto da felicidade. Para tal, retomemos brevemente os clássicos mais referenciados das correntes éticas, para mostramos nossa contraposição a eles: a Aristóteles (ARISTÓTELES, 2009, p. 29-30), a Stuart Mill (MILL, 2001, p. 10), e até mesmo a Kant, que fala do verdadeiro contentamento guiado pela razão e pela boa vontade em oposição à felicidade para a qual a natureza guia as ações (KANT, 2009, p. 109-115).

Podemos contestar o fato de que a felicidade seja o fim da moralidade, assim como podemos contestar que os sentimentos (inclinações, prazeres, dores, desejos) determinem a análise ética. Vejamos resumidamente como ocorre a relação entre sentimentos de felicidade e os juízos sobre a moral, em Aristóteles e Kant. Com isso, queremos mostrar que, geralmente, os filósofos podem até discordar entre si, mas é comum o estabelecimento da relação entre moral e felicidade.

Na antiguidade, Aristóteles chega a admitir que, para a maioria, existe um conflito dos gostos, mas depois ele atribui valorização positiva sobre o agente moral que sente prazer em realizar atitudes virtuosas:

Para a maioria, as coisas que dão gosto estão em conflito, por não serem pela sua própria natureza agradáveis em si; contudo, quem faz gosto nas coisas belas, encontra-se com a própria natureza bela

que é a delas.[...] Acresce ao que foi dito que não há nenhum homem de bem que não se regozije com ações nobres [...] (ARISTÓTELES, 2009, p. 30).

Na modernidade, de acordo com Kant, de forma oposta à Aristóteles, quando há qualquer sentimento relacionado à ação, que faz com que ação tenha ocorrido por inclinação, mas não por dever, a ação ocorre em conformidade com o dever, mas não possui valor e sua máxima não tem teor moral. Somente quando o agente tem sentimento oposto ao dever, a ação possui valor, para Kant. Vejamos sua citação sobre a prescrição contra o suicídio. Para Kant, uma pessoa que não suicida, age conforme o dever, mas não necessariamente por causa do dever. Se a pessoa sente amor pela vida, e por isso, não se mata, então a máxima dessa ação não tem teor moral. A ação de se manter vivo só tem valor quando a pessoa sente desgosto em viver, mas ainda assim se mantém viva:

Ao contrário, quando as adversidades e uma amargura sem esperança roubaram todo o gosto de viver; quando o desventurado, com fortaleza de alma, mais indignado com o seu destino do que pusilânime ou abatido, deseja a morte, e, contudo, conserva sua vida sem amá-la, não por inclinação ou medo, mas por dever, aí então sua máxima tem um teor moral (KANT, 2009, p. 119).

Ao discordar tanto de Aristóteles, quanto de Kant, defendemos que, se o propósito é a constituição de uma ética objetiva, o agente deve ser reconhecido como moral por sua ação e não pelo seu sentimento em relação à ação. Uma pessoa não pode ser considerada nobre porque regozija em realizar o bem, ou sua atitude não pode ser enaltecida, porque sente inclinação em realizar o contrário de seu dever, mas ainda assim o realiza. A felicidade e os sentimentos não podem ser parâmetros de análise para julgar o agente ou a ação em relação à moral, como afirmam Aristóteles e Kant, ainda que de formas opostas.

Não obstante, a busca pela felicidade não limita a busca pela moralidade, conforme defende Salanskis. Entretanto, é necessário fazer uma ponderação sobre o *Ego-Responsabilidade* de Salanskis. Os sujeitos podem assumir vários projetos distinto dos projetos dos demais, e até mesmo desfazer os acordos prévios, mas, por outro lado, penso que todos poderiam acordar sobre o projeto da ética, sem que a felicidade seja

tão comprometida. Até mesmo porque, questiono a garantia da felicidade tendo como fonte o *Ego-Responsabilidade*. Salanskis cita o exemplo de uma pessoa que pode ser um assassino profissional, comprometer-se com esse projeto, e ainda assim ser *Ego-Responsável*, ter admiração e respeito daqueles que o rodeiam. Contudo, faço a objeção de que essa pessoa também não tem a garantia de felicidade, pois não pode calcular as consequências de suas ações para ela mesma, principalmente por ser causador de atitudes que envolvem vítimas: nem as consequências legais, no caso de ser pega, nem as consequências para sua vida e de seus familiares no caso de projetos de vingança.

Até aqui, apenas defendemos que a felicidade e os sentimentos não podem ser parâmetro para a análise dos juízos morais, mas também que a negação da moralidade não garante a felicidade. Agora, a partir da taxonomia de Salanskis, ou seja, ao resgatar os tipos de teorias descritos pelo autor, faremos uma proposta de definição de ética, que prova a possibilidade de realização de uma conciliação entre as teorias morais.

Se por um lado, a moral da correção, do respeito e dos socorros não são redutíveis umas nas outras, por outro lado, podemos organizá-las de tal modo, na tentativa de uma sistematização. Essa sistematização é o que garante a conciliação entre as teorias morais.

Primeiramente, gostaria de propor uma interpretação de que o objetivo da ética seja o de criar uma moral da correção. Se a ética visa orientar condutas, então podemos dizer que ela deveria se tornar lei, isto é, um acordo comum entre os homens.

Contudo, essa lei deve respeitar o requisito mencionado pelo filósofo contemporâneo Hare, a respeito de uma teoria moral, que é o de não interferir quando o interesse de nenhuma pessoa for afetado (HARE, 2003, p. 167). Esse requisito dividiria a moral da correção em dois grandes blocos: quando houver conflito significativo e direto de interesses e quando não houver.

Dessa maneira, quando não houver conflito de interesses entre os indivíduos, a moral da correção deve estar fundamentada a partir da moral do respeito, e, sobre esse âmbito, a perspectiva do *Ego-Responsabilidade* garante plena liberdade de vivência e de busca de felicidade.

Mas, quando houver conflito direto e significativo de interesses, ou seja, de maneira circunstancial, a moral da correção deverá se pautar na

moral dos socorros, de maneira universalizada, valendo tanto para mim, quanto para o outro. Com isso, faço um paralelo compatível à teoria de Hare, filósofo contemporâneo, que elabora uma síntese entre a deontologia e o utilitarismo. Segundo ele, uma teoria moral coerente “deve fazer justiça à consequencialidade ou à superveniência das propriedades morais, que está ligada à universalizabilidade dos enunciados morais” (HARE, 2003, p. 176).

Dessa maneira, não significa que devo sempre estar atento às aflições do outro, como ocorreria com a moral dos socorros fora desse modelo, mas significa somente que, quando houver conflito de interesses, não devo agir de tal modo a produzir vítimas, da mesma forma que não posso admitir ser vítima do outro. No caso em que há conflito de interesses, não se pode garantir a felicidade do agente moral, pois as pessoas se contentam com realizações distintas, mas podemos reafirmar que o sentimento de felicidade em nada ajudaria na análise e classificação de uma atitude como sendo moral.

Além disso, podemos dizer que a formulação feita dessa maneira, poderia ajudar a conciliar as correntes éticas e a resolver os dilemas morais que ocorrem também quando problemas práticos aplicados às regras das correntes produzem resultados diferentes.

Um dos choques mais conhecidos entre as duas correntes clássicas (deontologia e utilitarismo), seria sobre o caso da mentira em um caso extremo, que inclui risco de vida para uma pessoa inocente. Enquanto Kant avalia que a mentira não pode ser dita de acordo com a moral em nenhuma hipótese, para Mill, existem casos em que ela é permitida. Vejamos a citação de ambos, primeiramente, a de Kant:

[...] para me instruir de maneira mais breve possível, mas infalível, com respeito à solução do problema se uma promessa mentirosa seria conforme ao dever, pergunto a mim mesmo: será que eu ficaria contente se a minha máxima (livrar-me de um embarço por meio de uma promessa falsa) valesse como uma lei universal (tanto para mim quanto para outros), e será que eu poderia dizer para mim mesmo: que todo o mundo faça uma promessa falsa quando se encontra num embarço do qual não possa se livrar de outra maneira? Assim, logo me darei conta de que posso, é verdade, querer a mentira, mas de modo algum uma lei universal de mentir; pois, segundo semelhante lei, não haveria propriamente promessa al-

guma, porque seria vão alegar minha vontade com respeito a minhas ações futuras a outros que não dão crédito a essa alegação ou que, se precipitadamente o fizessem, me pagariam com certeza na mesma moeda, <e> por conseguinte, <porque> a minha máxima se destruiria a si mesma tão logo se tornasse uma lei universal (KANT, 2009, p. 137).

E gora, Stuart Mill, que, embora não aceite a mentira na maior parte das situações, ele admite algumas exceções:

Desta forma, seria frequentemente conveniente mentir com o propósito de superar algum embaraço momentâneo, ou atingir um objetivo de utilidade para nós mesmos ou para outros. Porém, visto que o cultivo dentro de nós mesmos de um sentimento delicado sobre a questão da veracidade é uma das coisas mais úteis, e o enfraquecimento de tal sentimento uma das mais nocivas, nas quais nossa conduta pode colaborar; e visto que qualquer desvio da verdade, mesmo não intencional, causa tanto enfraquecimento da confiabilidade na palavra humana, a qual não é apenas a principal sustentação de todo bem estar social atual, mas cuja insuficiência afasta mais ainda a civilização, a virtude, e tudo de que a felicidade humana depende em larga escala sentimos que a violação de uma norma de conveniência transcendente, para conseguirmos uma vantagem imediata, não é conveniente, e aquele que, em favor de sua própria conveniência ou de um outro indivíduo, faz tudo o que depende dele para destituir a humanidade do bem e infligir-lhe o mal que fazem parte da maior ou menor confiança que ela deposita na palavra de cada um, age como um de seus piores inimigos. Ainda assim essa norma, sagrada como é, que admite possíveis exceções, é reconhecida por todos os moralistas. As principais delas ocorrem quando a omissão de algum fato (como de informações sobre um malfeitor, ou de más notícias de uma pessoa gravemente enferma) preservaria alguém (especialmente alguém que não ele próprio) de um grande e imerecido mal e quando a omissão ocorre pela negação do fato (MILL, 2007, p. 39-40).

De acordo com a proposta de conciliação moral apresentada nesse trabalho, podemos assumir um posicionamento ao lado de Mill. No caso em que há conflito de interesses e que vítimas são produzidas pela falta da mentira, a decisão pela mentira torna-se perfeitamente justificável e é uma decisão moral. E até diríamos que, embora a análise seja circunstancial,

seria possível aplicar a regra de Kant (KANT, 2009, p. 133) parcialmente, ao assumirmos que a máxima da ação do agente pode se tornar uma lei universal, pois todos deveriam mentir nesses casos específicos.

Por outro lado, discordamos que o fundamento da moral seja a Utilidade, pois não consideramos que as ações sejam certas quando promovem a felicidade e evitam a dor, conforme o utilitarismo de Stuart Mill (MILL, 2007, p. 22). Uma pessoa ou um grupo pode sentir prazer ou não em falar a verdade ou em mentir, mas o que diz se a pessoa deve falar a verdade ou mentir de acordo com o projeto da ética não é o sentimento de prazer ou de dor, mas a identificação da produção em maior grau ou em menor grau do número e da gravidade das vítimas.

Isso feito dessa forma, podemos dizer que essa moral da correção, com esse objeto definido, seria um projeto científico, que retira do âmbito de seus juízos sobre o que é certo ou errado, atitudes como: o suicídio, a eutanásia, as práticas sexuais distintas (prostituição, homossexualidade, orgias), e até mesmo a caridade (que é um projeto distinto da ética), em que se deve praticar a moral do respeito, e admitir a máxima tolerância com a atitude do outro. Por outro lado, essa moral da correção emite juízos de valor quando são efetivamente necessários os “socorros”, ou seja, quando existe conflito direto e significativo de interesses, emite juízo contrário à exploração, à desigualdade social, à violência, à traição, ao genocídio, à escravidão. E, a partir disso, várias análises poderão ser feitas, de forma minuciosa e sistemática, o que garante a possibilidade da realização de uma ética racional, objetiva e não relativista.

BIBLIOGRAFIA

ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*. Tradução de Antônio de Castro Caetano. São Paulo: Atlanta, 2009.

COLANTONI, A. G. *A questão do valor em Sartre*. O sentido do idealismo sartriano. Campinas: [s.n.], 2016.

HARE, R. M. *Ética: problemas e propostas*. Tradução de Mário Mascherpe e Cleide Antônio Rapucci. São Paulo: Editora Unesp, 2003.

KANT, *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução de Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Barcarolla, 2009.

MILL, *Utilitarianism*. Kitchener: Batoche Books, 2001.

SALANSKIS, J.-M. « Moral et Responsabilité », in :*Drôdele d'Epoque*. Nancy : Forum les débats, 2000.

A cosmologia da transformação como novo paradigma ético-ambiental em Leonardo Boff

Maurício Tavares Pereira

(IFRS)

Illyushin Zaak Saraiva

(IFC)

1. INTRODUÇÃO

Considerado o maior intelectual brasileiro vivo, Genézio Darcy Boff – tradicionalmente conhecido pelo nome de Leonardo – escreveu mais de 80 livros ao longo de uma intensa e prolífica carreira teológica, filosófica e acadêmica. Trata-se de um autor consagrado, mas também de um religioso cuja importância no pensamento teológico latino-americano deve permanecer pelas décadas porvir.

É de sua autoria a obra-prima *Jesus Cristo Libertador* (BOFF, 1972), um marco no estabelecimento da chamada Teologia da Libertação, movimento teológico genuinamente latino-americano que adquiriu profunda influência no pensamento cristão dos anos 1970 em diante, baseado no trabalho seminal de teólogos como o próprio Boff e como Gustavo Gutierrez, Juan Luis Segundo, José Comblin, Hugo Assman e Rubem Alves, principalmente.

Mas Leonardo mudou. Em que pese ser ainda reconhecido por grande parte da intelectualidade como um teólogo atuante, a postura ácida e dura que o Vaticano passou a adotar sobre ele e sua obra a partir de meados da década de 1980 foi adquirindo tal conformação que ele veio finalmente a se afastar da Igreja Católica a partir de 1992¹ e desde então

¹ Boff argumenta que a publicação em 1982 de seu livro *Igreja: carisma e poder*, no qual aplicava as concepções da Teologia da Libertação às condições internas da Igreja, foi o estopim que o levou a ser processado pela congregação da doutrina da fé, e finalmente trouxe a sua condenação ao silêncio obsequioso, à intervenção na editora Vozes, e até à queima de livros da teologia da Libertação, momento em que as perseguições a Boff tornaram-se insuportáveis, e ele pediu dispensa oficialmente da igreja (BOFF, 1998).

assumiu o desafio de construir um novo conjunto de proposições e teorias no campo da Filosofia e mais especificamente da Ética, que o catapultaram como um novo defensor de um paradigma que concilie a existência da humanidade no planeta Terra sem que seja preciso destruir e esgotar o meio ambiente.

Nos últimos vinte anos, Leonardo produziu uma vasta literatura relacionada à questão ecológica e a temas correlacionados, como a ética planetária; vindo em suas obras mais recentes a propor o que ele chama de “novo *Ethos* mundial”, ou Paradigma Civilizatório, denominado também de “Paradigma Ecológico”, ou mais recentemente de “Cosmologia da Transformação”, em que a humanidade não estabeleça mais relações de exploração para com a natureza e nem para com outros seres humanos.

Dentre os principais trabalhos desta fase, destacam-se: *Ecologia, Mundialização e Espiritualidade: a emergência de um novo paradigma* (1993), *Dignitas Terrae – Ecologia: grito da Terra, grito dos pobres* (1995), *Saber cuidar – ética do humano: compaixão pela terra* (1999), *Ethos mundial: um consenso mínimo entre os humanos* (2003); *Cuidar da Terra, proteger a vida: como evitar o fim do mundo* (2010); *O Tao da Libertação: explorando a ecologia da transformação* (2012a); *Sustentabilidade: o que é – o que não é* (2012b) e finalmente, *As Quatro Ecologias* (2012c).

O presente artigo – apresentado de forma parcial no VI Seminário de Pesquisa e Extensão do Extremo Sul da Bahia, em 2012; e no VIII Congresso Norte Nordeste de Pesquisa e Inovação, em 2013 – tem como objetivo apresentar, no contexto em que Leonardo Boff efetua a mudança da Teologia da Libertação para o Paradigma Ético-Ecológico, uma análise do que consiste no pensamento de Boff esse paradigma, denominado por ele de Cosmologia da Transformação, como uma proposta de ética universal materializada principalmente nas propostas da Carta da Terra².

O texto está dividido em cinco seções, a primeira esta introdução, a segunda contendo uma breve análise sobre o paradigma ético-ecológico em Leonardo Boff, logo depois a terceira na qual se trata do *Ethos* Mundial como Proposta Ética, seguida pelas considerações finais e, finalmente, pelas referências.

² Documento de grande relevância histórica, comparado à Declaração Universal dos Direitos Humanos da ONU de 1948. Leonardo Boff foi representante brasileiro na comissão de notáveis que o redigiu.

2. O PARADIGMA ÉTICO-ECOLÓGICO EM LEONARDO BOFF

Inicialmente, apresenta-se aqui uma contradição de importância substantiva no discurso ambiental Boffiniano, a diferença básica entre a ética e a moral, que para o autor reside no fato de que a primeira é parte da Filosofia, enquanto que a segunda é parte da vida concreta. Se por um lado, a ética considera concepções de fundo acerca da vida, do universo e do ser humano para estatuir princípios e valores que orientem as pessoas e os grupos humanos, a moral, por outro lado, se funda em nada mais que costumes, hábitos e valores culturalmente estabelecidos (BOFF, 2009).

Leonardo Boff parte dos dois sentidos originais da palavra *ethos* (da antiga Grécia) para apontar as diferenças entre *ethos* e ética. Os gregos escreviam a palavra de duas formas diferentes, “*ethos*” com o “*eta*” (e longo), significando a morada humana e também caráter, modo, ser e perfil de uma pessoa; e “*ethos*” com o “*épsilon*” (e curto), significando costumes, usos, hábitos e tradições (BOFF, 2009).

Boff afirma que atualmente se observa um retorno poderoso à natureza e ao logos universal, denominado por ele de novo paradigma ecológico, paradigma da cosmologia ou cosmologia da transformação – noções pensadas no horizonte dos novos conhecimentos acumulados pelas ciências da terra e pela ecologia (BOFF, 2003).

A partir da análise das percepções Boffinianas, observa-se que a origem dos problemas e crises decorrentes do atual modelo civilizacional baseado no capitalismo liberal, no consumismo e individualismo desenfreados, é que todo esse sistema econômico sobrevive exclusivamente às custas da exploração sistemática e virulenta dos pobres e da natureza (BOFF, 2010).

Com efeito, dados recentes do Programa das Nações Unidas para o Meio Ambiente – PNUMA/ONU (ONU, 2010) alertam para um esgotamento quase completo dos recursos naturais encontrados sobre o planeta Terra já nas próximas décadas, uma vez que a raça humana, com seus sete bilhões de integrantes em 2015, já derrubou até o momento presente metade das florestas existentes na década de 1950 e terá até a década de 2030 extinguido da crosta terrestre minerais vitais para o atual modo de produção industrial capitalista, como o cobre, a bauxita, o zinco, o fósforo e o cromo, além do petróleo que segundo a mesma estimativa durará no máximo mais 40 anos (ONU, 2010).

Ainda nesta linha, segundo o PNUMA/ONU mais de 70% dos grãos produzidos mundialmente são usados para alimentar animais de corte como suínos, aves e bovinos, e não para alimentar os homens (ONU, 2010), agravando o citado quadro de esgotamento através da diminuição artificial na oferta de alimentos e da redução na disponibilidade de terras cultiváveis. A escassez de recursos naturais vitais também está associada a um aumento sem precedentes no descarte de rejeitos humanos na natureza, sendo que apenas a população que habita as grandes cidades do mundo gera anualmente 2,2 bilhões de toneladas de lixo sólido – fruto direto do modo de produção capitalista que se utiliza intensivamente dos recursos naturais e estimula o consumo exacerbado – além do lixo descartado por bilhões de habitantes das zonas rurais (ONU, 2010).

Gaia – a Mãe Terra pede socorro. A poluição dos grandes centros urbanos, a falta de saneamento básico nos países emergentes, os desmatamentos desenfreados, as queimadas incessantes, e a poluição assustadora e contínua dos recursos hídricos são problemas cuja origem estão no autodestrutivo e falido modelo de desenvolvimento industrial que provoca cada vez mais, o aumento do efeito estufa e das mudanças climáticas. De acordo com diversos pesquisadores esta crise ambiental pode provocar, entre outros diversos problemas, como a escassez de água potável e de alimentos em um relativo curto espaço de tempo.

Neste cenário, segundo Boff (2010) há duas chagas que queimam: a chaga da imensa pobreza pela qual passam mais de um bilhão de pessoas, causada pela exploração dos pobres pelos ricos, e dos países subdesenvolvidos pelos desenvolvidos, e a chaga ambiental pela qual centenas de espécies são extintas a cada ano, causada pela exploração da natureza e das formas de vida pela sanha consumista da humanidade (BOFF, 2010).

Para Boff, este cenário está claramente fundado numa cosmologia que está para ser brevemente superada, aquela que Boff chama de Cosmologia da Dominação, baseada num antropocentrismo fundado na razão instrumental-analítica de corte mecanicista, determinista, e materialista, e que se apóia em filósofos racionalistas como Descartes, Francis Bacon, etc., os quais enxergam a natureza como objeto de conquista e de dominação do homem (BOFF, 2010).

Segundo Boff, esta Cosmologia da Dominação será dialeticamente substituída pela Cosmologia da Transformação, fundada num paradigma

pós-antropocêntrico, ético-ecológico no qual a natureza aparece não mais como objeto, mas sim como território e tecido mesmos do homem, mas sim como sua própria casa e matéria de onde ele tira seu sustento, e os seres da natureza – plantas e animais – aparecem não mais como objetos do homem, inferiores a ele, mas sim como seus irmãos planetários (BOFF, 2003).

Boff mostra assim a necessidade da ampliação da concepção do termo “ecologia” para as urgentes demandas do século XXI, e nesse sentido o autor em sua recente obra “As Quatro Ecologias: Ambiental, Política e Social, Mental e integral (BOFF, 2012c)”, aponta novos caminhos e práticas da ecologia.

Segundo Boff, na ecologia ambiental, para que se possa entender este conceito faz-se necessário superar a visão reducionista sobre a ecologia e perceber uma visão mais integradora, do ambiente por inteiro, com suas especificidades e seus biomas com suas particularidades ímpares, principalmente de que o planeta Terra é um superorganismo vivo (teoria Gaia), que se auto-regula desde que a ação antrópica não atrapalhe Gaia, que é o que está acontecendo atualmente (BOFF, 2012c).

Assim, segundo Boff a ecologia política e social trata das desigualdades sociais, da importância da sustentabilidade, inclusão e da justiça social. A ecologia mental aborda o preconceito e agressividade com relação à natureza e a importância da consciência planetária para a preservação de todas as espécies. A ecologia integral procura despertar no ser humano a cosmovisão holística e integradora do universo, e que o ser humano deve despertar a sua consciência para a sua missão de cuidar da Terra, a nossa casa comum (BOFF, 2012c).

Para Boff, uma nova civilização, aos poucos, começa a traçar um novo paradigma civilizacional, mais voltado para as dimensões benevolentes da humanidade para com a Mãe-Terra e para com os pobres. O ser humano começa a sentir-se despertado e religado para o mistério que compõe o universo. O momento, segundo Boff, é de unir forças para encontrar soluções (BOFF, 2003).

É necessário, segundo o autor, o surgimento de uma civilização planetária, que priorize os princípios éticos e relações de cuidado para com todo o cosmo. A ética do cuidado essencial se propõe a resgatar a vida e conceber justiça ampla a todas as vítimas de nossa atual cultura de violência, exclusão, dominação e exploração (BOFF, 1995).

A atual situação, então, será superada por uma nova humanidade, comprometida em construir um novo padrão civilizatório. Assim, o “paradigma ecológico” acena para um destino mais nobre do ser humano e do planeta Terra (BOFF, 1995).

Boff afirma, nesse contexto que o “fenômeno da Globalização e da correspondente consciência planetária dará origem a este novo paradigma civilizacional” levando o planeta à Era Ecozóica³ (BOFF, 2002, p. 115).

O novo paradigma se caracterizará por uma redefinição do modo de se relacionar com a natureza e com os povos, por uma redefinição da subjetividade humana e do trabalho; pois, na medida em que cresce a consciência planetária, cresce também a convicção de que a questão do meio ambiente, da ecologia, está contextualizada em tudo, nas políticas públicas, da indústria, da educação e das políticas internacionais. Devido à exaustão dos recursos não renováveis, a humanidade terá de mudar o seu padrão de comportamento com relação à natureza ou ela irá de encontro a enormes cataclismas (BOFF, 1995).

Por esse motivo, a sociedade do século XXI consumirá com mais responsabilidade, constituindo uma nova aliança de respeito e devoção para com a natureza (BOFF, 1995).

Para Boff, o novo desenvolvimento se fará com a natureza e não à custa dela, como foi durante séculos.

Boff afirma:

Haverá um pacto social mundial entre os povos, baseado em três valores fundamentais que todos assumirão: 1) salvaguardar as condições para que o planeta possa continuar a existir e a coevoluir; 2) garantir o futuro da espécie humana como um todo e as condições de seu ulterior desenvolvimento; 3) preservar a paz perpétua entre os povos como meio para a solução de todos os conflitos que sempre existirão (BOFF, 2002, p. 115)

³ A expressão “ecozóica” foi criada por dois americanos, um cosmólogo, Brian Swimme, e um antropólogo, Thomas Berry, co-autores da mais abalizada História do Universo, segundo Leonardo Boff. A Era Ecozóica é nesta concepção a culminação da idade humana, da globalização, cuja característica básica reside no novo acordo de respeito, veneração e mútua colaboração entre Terra e Humanidade. É a idade da ecologia integral, daí o nome ecozóica. A humanidade se encontra agora numa teia de relações vitais da qual é co-responsável. Depois de tantas intervenções nos ritmos da natureza, sem cuidado com as conseqüências prejudiciais, a humanidade finalmente se dá conta de que a revolução consiste em preservar o mais que se possa o legado da natureza e usá-lo com responsabilidade (BOFF, 2002).

Prevalece em Boff o sentido de que, ao invés de dominar a natureza nessa eterna relação de exploração, a humanidade deve se colocar inserida no interior da natureza em sintonia com ela e sempre aberta a novas transformações.

Além disso, prevalece também o sentido de que toda a natureza constitui um sistema aberto e que por isso ela sempre pode acolher novas interações e fluxos de energia, ao contrário da visão fechada da modernidade antropocêntrica, que vive como em uma casca de noz, fechada em si mesma e imune às influências exteriores, por isso, fora da dialogação universal (BOFF, 2003).

Segundo o autor, entre outras coisas, o que caracterizaria essa nova cosmologia da transformação seria “o respeito por toda forma de vida e da dignidade da natureza e não sua exploração pela humanidade” (BOFF, 2003). Em suma, “colocar o cuidado no lugar da dominação, colocar a espiritualidade como um dado da realidade humana, e não apenas expressão de uma religião” (BOFF, 2003).

3. O *ETHOS* MUNDIAL COMO PROPOSTA ÉTICA

Inicialmente, explicita-se a plataforma comum a partir da qual pode-se conceber, segundo Boff, uma primeira concepção do *Ethos* Mundial, sobre a qual toda a humanidade possa dialogar, como em uma grande conversação, e se entender na emergência dos problemas sociais, econômicos e ambientais que estão colocados (BOFF, 2003).

Nesse sentido, para Boff, uma tal plataforma faz necessária a criação de um acordo com exigências éticas e morais mínimas, visando uma coexistência pacífica a fim de preservar o nosso planeta e sua rica biodiversidade de forma a garantir um futuro para todos (BOFF, 2003).

Boff apresenta, também, o conceito “verdadeira sustentabilidade” como proposta ética. Ele expõe a sua crítica ao sistema capitalista que, segundo o autor, é incompatível com a ecologia e a sustentabilidade, podendo chegar a ser “ecocída” e “biocida” (BOFF, 2010). Ele revê a sua proposta alternativa ao sistema capitalista predatório, denominada de “Ecosocialismo” na mesma direção de Löwy (2005).

Boff expõe algumas formas de universalização do discurso ético como: o utilitarismo social, as éticas do discurso comunicativo e da jus-

tiça, a ética baseada na natureza, a ética enraizada nas muitas e variadas tradições religiosas da humanidade, a ética fundada no pobre e no excluído, a ética fundada na dignidade da terra, *Dignitas Terrae* e finalmente uma ética ecocentrada (BOFF, 2003).

Boff opta pelo projeto da Carta da Terra como eixo norteador do seu projeto ético, usando os princípios e valores desse projeto para a constituição de um ethos mundial, apresentando alguns projetos éticos da modernidade, que serviram de paradigma durante séculos, criticando o logocentrismo desses modelos. Por fim, segundo tal pensador, existe um *ethos* e muitas morais: o *ethos* é a nossa mãe Terra (Gaia) e as morais são o resultado do desenvolvimento de projetos de convivencialidade distintos (BOFF, 2003).

Ele expõe assim como a Carta da Terra pode ser considerada e sintetizada como o texto inspirador do projeto ético-universal-ecológico de Leonardo Boff, denominado de “novo paradigma ecológico” ou “Cosmologia da Transformação”, e de como esse se apresenta como uma reflexão necessária e até indispensável à convivência entre os seres humanos e a natureza, rumo à defesa da Sustentabilidade e da Grande Mãe Terra (BOFF, 2003).

Nota-se, assim, que Boff estabelece critérios objetivos para a escolha do *Ethos* que deve reger a convivência socioambiental de forma realmente sustentável. Esse critério, para ele, é o pobre, o oprimido e o grito da terra (BOFF, 2003).

O autor apresenta crítica enfática, ao descrever a incompatibilidade do sistema capitalista globalizado, que gera destruição ambiental e promove a injustiça social. E a sua preocupação para com a concepção de alternativas que viabilizem a estabilidade do sistema Gaia e, conseqüentemente, que se evite mais cataclismos, possibilitando o caminhar rumo ao ideal verdadeiro de sustentabilidade. Assim, Boff propõe uma retomada crítica do socialismo, denominado por ele de ecossocialismo, que iria propor harmonia com a Mãe terra e com toda a humanidade (BOFF, 2010).

Diz Boff que entre acertos e erros, imensas perplexidades e discretas realizações, toda preocupação ética deve dar centralidade ao destino comum de todos que participam da aventura terrenal, que significa uma singela participação no sentido misterioso de todo o universo do qual é a humanidade habitante e também integrante (BOFF, 2003).

O *ethos* mundial proposto por Leonardo Boff ultrapassa o âmbito do meramente humano, para o âmbito planetário, entendido como o todo interrelacionado, tendo por virtude: a ética do cuidado (*pathos*). Segundo Boff, se a vida surgiu no contexto do cuidado, é pelo cuidado que ela se mantém, se reproduz e se coevolui. E, como o cuidado pertence também à dimensão mínima do humano, ele “pode servir de consenso mínimo, sobre o qual se pode fundar uma ética planetária, ética compreensível por todos, e praticável por todos” (BOFF, 2003).

Esse cuidado deve ser estendido a todos os ecossistemas, para que seja praticada a compreensão, compaixão e o amor pela Terra, concebida como “Gaia”, “Magna Mater” ou “Patchamama” dos ameríndios. E isso deve ser feito de forma que, a ela, possa ser assegurada vitalidade, integridade, saúde e beleza, pois só o cuidado preservará a sustentabilidade do sistema Terra em harmonia com todas as formas de vida (BOFF, 2012b).

Desta forma, conclui o próprio Boff que a função da humanidade é a de ser o jardineiro, para cuidar do jardim do Éden e fazê-lo fecundo e belo. E a Carta da Terra despertará a humanidade, oportunamente, para a efetividade e a afetividade dessa missão, importantíssima, essencial e urgente (BOFF, 2012b).

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho objetivou mostrar como Leonardo Boff propõe uma ética universal com o fim de estabelecer uma convivência fraterna entre o homem e a natureza. Abordou-se aqui de forma inicial os principais problemas éticos enfrentados na contemporaneidade e de que forma eles afetam o planeta Terra, colocando a humanidade diante de uma eminente catástrofe sócio-ambiental, que Boff denomina de “ecocídio”.

Ao longo do trabalho, na segunda seção, abordou-se algumas questões éticas na visão de Leonardo Boff, inicialmente as diferenças na questão ética e moral desse pensador, percebendo-se os dois projetos éticos antagônicos da contemporaneidade.

O primeiro projeto ético é o paradigma ocidental, também denominado por Boff de “cosmologia da dominação”, de característica antropocêntrica linear, reducionista, embasada na razão instrumental, que submete a natureza e a destrói indiscriminadamente.

Num contraste ao primeiro projeto ético, há o novo paradigma ecológico, ou cosmologia da transformação, de característica holística; onde se percebe a relação entre a natureza e logos na ética contemporânea.

Este é o *paradigma pós-antropocêntrico*, que marcará uma nova era, assim como o paradigma antropocêntrico lastreou as idéias e as ações dos homens durante os últimos quinhentos anos, após as proposições de Descartes e Bacon.

Apresentou-se, no percurso Boffiniano, os caminhos e praticas da ecologia; a eco-tecnologia, a eco-política, a ecologia social, a ética ecológica, a ecologia mental, a eco-espiritualidade para o avanço da questão ecológica nos dias atuais, que foram sistematizados em sua obra recente “As quatro Ecologias” (BOFF, 2012c). Abordou-se também a ética do cuidado essencial, poeticamente descrita na “fábula-mito do cuidado”, que consubstanciada na Carta da Terra (BOFF, 2012^a).

Ainda na seção 2, viu-se que a diferença básica entre a ética e a moral reside no fato de que a primeira é parte da Filosofia, enquanto que a segunda é parte da vida concreta. Se por um lado, a ética considera concepções de fundo acerca da vida, do universo e do ser humano para estatuir princípios e valores que orientem as pessoas e os grupos humanos, a moral, por outro lado, se funda em costumes, hábitos e valores culturalmente estabelecidos.

Entre outras coisas, o que caracterizaria a nova cosmologia da transformação seria “o respeito por toda forma de vida e da dignidade da natureza e não sua exploração pela humanidade. Em suma, colocando o cuidado no lugar da dominação, colocando a espiritualidade como um dado da realidade humana, e não apenas expressão de uma religião” (BOFF, 2012a).

Na seção três, descreveu-se os diversos elementos que irão constituir a proposta de “ethos mundial”, tratando da sustentabilidade e percebendo que para Boff cuidado e sustentabilidade andam juntos e são inseparáveis, pois se apoiam mutuamente. Nesta seção analisou-se a crítica contundente que Leonardo Boff faz ao sistema capitalista e, mais propriamente, da descrição da incompatibilidade do capitalismo e ecologia, capitalismo este que é auto-destruidor, suicida, podendo também vir a ser ecocida e biocida. Nessa perspectiva, observa-se, como alternativa natural e lógica ao sistema capitalista, para Boff, o “Ecosocialismo”, ou “Comunismo solar”.

Atentou-se, por fim, para a proposta de ethos mundial de Boff, a qual é centrada, principalmente, na ética do cuidado, expressa formalmente na Carta da Terra. Essa resgata as dimensões do pathos (estrutura da sensibilidade) e do cuidado, com a proposta de verdadeira sustentabilidade, embasada no Ecosocialismo – alternativa ao capitalismo predatório.

Percebeu-se que Boff é um pensador rico em ideias e de influências diversas, e que demonstra, em sua atividade intelectual, certa intenção prática. Em diversos momentos, ele assinala a preocupação de que seus textos sejam inspiradores de um novo posicionamento frente ao mundo.

Isso tem como consequência a utilização de um estilo literário agradável, claro e inteligível ao grande público. Tal estilo, por vezes, prevalece nitidamente sobre o rigor formal de uma estrutura conceitual nos moldes do tradicional *modus operandi* acadêmico. A partir da leitura dos trabalhos de Leonardo, identificou-se um teólogo e um filósofo *sui generis*, que mescla campos supostamente distintos com informações e dados de diversas outras ciências, seja da física, da física quântica, da geologia, da arqueologia, da história, da ciência política, etc.

Percebeu-se que inexistente uma arquitetura linear *strictu sensu* no pensamento Boffiniano. Nessa trajetória também percebeu-se uma certa proximidade em algumas das obras do autor, o que não é problema algum; em se tratando de uma análise da terceira fase do autor, visto que refere-se a considerações inovadoras e sobre temas atuais.

Por este motivo optou-se por utilizar, também as suas últimas obras publicadas em 2012, nas quais se percebeu certas considerações, que levam a uma sinterização, a um afunilamento e, conseqüentemente, a uma maior clareza de seu pensamento, em sua terceira fase.

Percebe-se, assim, que o autor está situado numa perspectiva teleológica e universalista, mas que, ao mesmo tempo, é um filósofo da práxis, ou seja, um adepto da tradição marxológica⁴.

Em um período como este, tomado pela falta de posturas concretas das autoridades frente às crises ambiental e social, que se apresentam. Além da possibilidade do retrocesso político e de perda de direitos

4 José Chasin, um dos maiores filósofos brasileiros, se referia à tradição deixada por Karl Marx como Marxilogia. Para Chasin, “não há socialismo sem ciência. Isto é, não há socialismo sem o conhecimento da própria classe que pode construir o socialismo e de todas as outras classes com as quais a classe revolucionária convive em harmonia contraditória. Ou melhor, em articulação contraditória” (CHASIN, 1988).

sociais, o pensamento de Boff é uma luz que pode orientar as ideias e, principalmente, as práticas. Procurou-se demonstrar os aspectos centrais do pensamento de Leonardo Boff, sob um recorte filosófico. Boff é, nesse entendimento, um dos pensadores brasileiros que mais enriquece o povo de conhecimentos, por ser instigante e atual. E a amplitude de seu pensamento aberto, livre, dialogante e plural, uma ferramenta preciosa para análise e ação no mundo do século XXI.

Como afirma Libanio (2008, p. 9), em seu artigo “Pensamento de Leonardo Boff”, ele avulta entre os pensadores da atualidade “por sua personalidade vulcânica” e conclui que é uma “tarefa difícil sobrevoar criticamente a monumental obra de Leonardo, que cobre um arco de mais de 30 anos com textos consistentes”.

Apesar dos graves problemas e desafios que passa a humanidade atualmente, esse mal-estar na civilização irá passar, segundo Boff, prevalecendo assim o bom senso e o instinto de sobrevivência do *homo sapiens demens*. Bom senso esse que colocará em xeque o paradigma moderno da dominação e destruição da natureza e da humanidade, viabilizando, assim, a sua substituição pelo paradigma do cuidado e da responsabilidade planetária para com todas as formas de vida.

Conclui-se aqui que para Boff os homens são originalmente seres de cooperação, solidariedade e que, com consciência ambiental e união, superar-se-á a atual grave crise que se configura. Isso porque, cada vez mais, pesquisas demonstram que as pessoas acreditam nessa máxima e, assim, lentamente, o novo paradigma ecológico descrito por Boff, ainda que não plenamente, vai se constituindo passo a passo. Ele ainda está sendo gestado e se configurará rumo à “era ecozóica”, que se caracterizará pelo fato de que todos os esforços humanos nas ciências, na política, na economia e nas artes deverão estar “ecocentrados” na questão ambiental, na sustentabilidade, de forma a se evitar o que Boff denomina de *ecocídio* anunciado.

REFERÊNCIAS

BOFF, Leonardo. A Igreja mente, é corrupta, é cruel e sem piedade. Entrevista. In: *Revista Caros Amigos*. Setembro de 1998.

_____. *As Quatro Ecologias: ambiental, política e social, mental e integral*. Rio de Janeiro: Mar de Idéias: Animus anima, 2012.

_____. *Cuidar da Terra, Proteger a Vida: como evitar o fim do mundo*. Rio de Janeiro: Record, 2010.

_____. *Dignitas Terrae – Ecologia: grito da Terra, grito dos pobres*. São Paulo: Ática, 1995.

_____. *Do Iceberg a Arca de Noé: o nascimento de uma ética planetária*. Rio de Janeiro: Garamond, 2002.

_____. *Ecologia, Mundialização e Espiritualidade: a emergência de um novo paradigma*. 2 ed. São Paulo : Ática, 1993.

_____. *Ethos Mundial: um consenso mínimo entre os humanos*. Rio de Janeiro: Ed. Sextante, 2003.

_____. *Ética e moral: a busca dos fundamentos*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

_____. *Saber Cuidar – Ética do Humano: compaixão pela terra*. Petrópolis: Vozes, 1999.

_____. *Sustentabilidade: o que é – o que não é*. Petrópolis, RJ: Vozes. 2012b.

BOFF, Leonardo; HATHAWAY, Mark. *O Tao da Libertação: explorando a ecologia da transformação*. Petrópolis, R. J. : Editora Vozes, 2012a.

CHASIN José. *Método dialético*. Aulas ministradas durante o curso de pós-graduação em Filosofia Política, promovido pelo Dep. De Filosofia e História da Universidade Federal de Alagoas, de 25/01 a 06/02 de 1988. Transcrição Literal.

LIBANIO, João Batista. Pensamento de Leonardo Boff. *In.*: Guimarães, Juarez. *Leituras críticas sobre Leonardo Boff*. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2008.

LÖWY, Michael. *Ecologia e socialismo*. São Paulo: Cortez,

Os limites éticos da experimentação com animais não humanos segundo Peter Singer

Géssyca Deize Santos Medeiros
(UFPB)

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

É nas experiências científicas¹ que observamos o especismo² em uma de suas formas mais radicais, isso porque elas recebem um enorme apoio por parte da política científica vigente, a qual parte de pressupostos equivocados para justificar o uso indiscriminado dos animais. A título de exemplo, podemos citar o argumento de que a utilização dos animais é extremamente vantajosa por ser responsável por grandes avanços nos conhecimentos referentes não apenas aos seres humanos, mas também aos demais animais. Assim como, pelo fato de que seus resultados engendrariam muitos benefícios para a humanidade, tais como: a prevenção e a descoberta de curas para diversas doenças, a inovação de técnicas cirúrgicas, o controle de produtos farmacêuticos, entre outras conquistas que propiciariam maior bem-estar ao ser humano e, por vezes, aos próprios animais.

-
- ¹ A experimentação com animais não humanos refere-se ao ato da utilização de seres de outras espécies biológicas como objeto de estudos para fins científicos e didáticos, abrange desde os procedimentos realizados em animais vivos – vivisseção – até procedimentos semelhantes em animais mortos – dissecação –, porém a vivisseção se refere, atualmente, à experimentação animal como um todo, pois abrange não somente a prática do procedimento invasivo em animais vivos, mas também as práticas não invasivas. Ou, mais especificamente, o termo refere-se, de modo genérico, a toda e qualquer intervenção realizada em animais não humanos tendo como intuito a observação das alterações fisiológicas ou anatômicas dos mesmos para atender aos interesses dos seres humanos por intermédio de sua analogia. Em outros termos, podemos afirmar que as ciências médicas, biológicas, biomédicas e afins, sempre utilizaram os demais animais como meios essenciais para o seu progresso e como meros instrumentos para substituir o ser humano como objeto de pesquisa. Sobre esse ponto, cf. Tréz e Greif (2000) e Paixão (2001).
- ² “O termo aparece pela primeira vez em um panfleto em defesa dos animais publicado por Richard D. Ryder em Oxford, em 1973. Em seu livro editado em 1975, *Victims of Science*, o conceito *especismo* (em inglês *speciesism*) é formulado definitivamente e adotado, então, por Peter Singer” (FELIPE, 2003, p. 20).

Entretanto, apesar de identificarmos alguns casos de pesquisas científicas, cujo objetivo é gerar um acréscimo de conhecimento relativo aos próprios animais e de técnicas que propiciem maior bem-estar aos mesmos, podemos alegar que o desenvolvimento de tais práticas e experimentações, em larga medida, tem como finalidade o conhecimento e a busca de benefícios para os próprios seres humanos, utilizando-se dos animais apenas como instrumentos e não como seres sencientes merecedores de respeito e consideração. A partir disso, surge o seguinte questionamento: tendo em vista o inegável avanço tecnocientífico das nossas sociedades industrializadas, é moralmente justificável que os animais continuem sendo utilizados para atender aos interesses de nossa espécie em detrimento de seus interesses “superiores”, como o interesse em desenvolver plenamente suas vidas, por exemplo?

Essa questão não é sem razão, pois, além de provocar uma alteração decisiva em certos hábitos arraigados, encontramos como obstáculo a estruturação de uma sociedade que submete os interesses mais genuínos dos seres humanos, e demais animais, aos ditames do consumismo desenfreado e da busca de lucros³. As pesquisas científicas não estão desvinculadas disso, pois se encontram quase sempre submetidas à lógica das indústrias farmacêuticas de países ricos e, até mesmo, das indústrias de cosméticos, cuja iniciativa não se ocupa necessariamente de aspectos indispensáveis para a vida geral, mas da fabricação de produtos existentes e já comercializados atualmente, tornando-os, desse modo, supérfluos.

Tendo em vista essas considerações, podemos observar que o especismo atinge proporções tão vastas e imperiosas que a possibilidade de superá-lo ou, considerando a urgência do assunto, de atenuá-lo ficaria restrito ao campo teórico. Eis o motivo pelo qual pretendemos avaliar a dimensão ética do problema. Em outras palavras, podemos afirmar que o nosso intuito aqui consiste na avaliação dos limites éticos concernentes à utilização dos animais não humanos nas experimentações científicas, bem como apresentar, ainda que muito sumariamente, algumas das alternativas viáveis para a superação dos impasses em torno do uso dos animais nas pesquisas científicas e, por consequência, do próprio especismo.

³ A esse respeito, cf. os capítulos 5 e 6 da obra *Libertação Animal*, intitulados de *O Domínio do Homem – uma breve história do especismo e O especismo hoje...*

A EXPERIMENTAÇÃO CIENTÍFICA COM ANIMAIS NÃO HUMANOS

Os eventos históricos dos últimos anos comprovam um notável avanço nas discussões em defesa dos animais não humanos e contra os maus tratos a eles infligidos. É inegável que esses debates suscitaram um impacto importante no encaminhamento das questões e das atitudes referentes ao uso dos animais em nossas sociedades industrializadas, ainda que não tenha a grandiosidade esperada no melhoramento da vida dos seres sencientes. Desde meados do século XX, por exemplo, tornou-se mais visível a bandeira da libertação animal, sobretudo com os debates científicos e filosóficos, com publicações de obras sobre o tema, com a criação de organizações de defesa dos animais, além do boicote de produtos desenvolvidos a partir do sofrimento dos animais não humanos.

Diferentemente de atitudes isoladas de pessoas excêntricas ou da imagem vulgar de idosos benevolentes cuidadores de gatos, o que está em curso é uma espécie de conversão moral, cuja tarefa consiste em superar o especismo na prática. Evidentemente, essa empreitada possui uma dificuldade imensa, pois, como afirma Singer (2010, p. 15), “a maioria dos seres humanos é especista”. A realização dessa conversão pressupõe uma revisão de termos no âmbito da educação, desde a mais tenra infância, e a mudança de hábitos assimilados e reproduzidos cotidianamente. Em relação à formação integral de um indivíduo, o estabelecimento de um paralelo com as conquistas dos movimentos feministas, ante o sexismo, merece atenção:

Reconhecendo a importância da formação de atitudes durante a juventude, o movimento feminista conseguiu estimular o desenvolvimento de uma nova literatura infantil, em que corajosas princesas ocasionalmente salvam príncipes em apuros, e garotas desempenham o papel principal e ativo que, em geral, era reservado aos garotos. Não será tão fácil alterar as histórias sobre animais que lemos para nossos filhos, uma vez que a crueldade não é um tema ideal para as narrativas infantis. No entanto, deveria ser possível evitar os detalhes mais horripilantes e dar às crianças livros ilustrados que estimulem o respeito pelos animais como seres independentes, e não como objetos mimosos, que existem para nos divertir e para serem servidos à mesa (SINGER, 2010, p. 312-313).

À primeira vista, essas exigências podem parecer irrisórias e mesmo exageradas, mas elas revelam os preconceitos que inviabilizam a importância da igualdade e, portanto, de uma vida com critérios moralmente aceitáveis. A própria expressão “experimentação animal”, por exemplo, ofusca a verdadeira face da vivisseção, isto é, o termo comumente empregado dissimula o que realmente ocorre nos laboratórios ou, mais especificamente, ao fato de se cortar animais vivos para testes, na maioria das vezes, desnecessários. De fato, como assinala Singer, uma das principais armas do especismo é a desinformação, a qual tem como fonte a má educação (familiar, escolar, religiosa etc.), o desinteresse pelo assunto, o bombardeio propagandístico e mesmo certa imunidade científica.

Entre os modos de exploração aos quais os animais são submetidos nas pesquisas científicas, podemos citar os seguintes: aqueles que possuem a finalidade de desenvolver novas substâncias químicas e drogas terapêuticas para tratamentos de doenças e sua prevenção; os testes de substâncias referentes à segurança, toxicidade e irritação que avaliam determinadas substâncias antes de serem disponibilizadas para consumo humano; e as pesquisas e demonstrações em instituições educacionais, tais como treinamentos cirúrgicos, vivisseção e dissecação que visam o aumento do conhecimento e o treinamento de profissionais de certas áreas. Embora esses sejam defendidos como essenciais para o avanço da ciência, nem sempre resultam benefícios tão extraordinários quanto se pressupõe, pois vários fatores podem contribuir para que o objetivo da experiência não seja o que se esperava, resultando apenas em prejuízos concretos para a espécie utilizada. O que é moralmente injustificável, pois as perdas para as espécies usadas nos laboratórios são concretas, quanto aos benefícios, sejam para os seres humanos ou para os próprios animais, são extremamente incertos⁴.

Além dos tipos aqui apresentados, ainda existe outra categoria de pesquisa em animais não humanos, que visa o desenvolvimento armamentista e testes psicológicos referentes a determinados treinamentos militares. Singer destaca as experiências realizadas na base aérea de Brooks, no Texas (EUA), as quais utilizavam chimpanzés como cobaias. Os testes consistiam em submetê-los à radiação e agentes químicos de

⁴ Sobre esse ponto, cf. o segundo capítulo de *Libertação Animal* intitulado de *Instrumentos de Pesquisa... como seus impostos são utilizados*.

guerra em um simulador de voo, no qual o objetivo seria avaliar o impacto desses elementos sobre a capacidade de pilotar. Submetidas ao efeito de doses nocivas, as cobaias do experimento deveriam puxar uma alavanca do simulador para estabilizá-lo, caso isso não fosse feito, elas recebiam inúmeros choques elétricos.

Todo esse treinamento, envolvendo milhares de descargas elétricas, é apenas preliminar ao experimento propriamente dito. Uma vez que os macacos aprendam a manter a plataforma na posição horizontal, são expostos na maior parte das vezes, a doses subletais ou letais de radiação ou a agentes químicos usados em guerras, a fim de testar por quanto tempo conseguem continuar “pilotando” a plataforma. Assim, enjoados e provavelmente vomitando, em decorrência da dose letal de radiação, são forçados a tentar manter a plataforma na posição horizontal. Se falharem, recebem choques elétricos frequentes (SINGER, 2010, p. 40).

Esses tipos de experimentos realizados em animais não são fatos que ocorrem esporadicamente. De acordo com Singer (2010), mesmo sem o acesso a dados exatos, estima-se que nos EUA entre 17 a 100 milhões de animais são utilizados dessa forma a cada ano. Isso torna ainda mais questionável o argumento de que os testes são de suma importância para as descobertas científicas, já que, na maioria das vezes, as contribuições para o desenvolvimento desses conhecimentos são inexistentes ou de pouca relevância, e mesmo quando acarretam alguma descoberta, só comprovam que os animais possuem tanta capacidade de sofrer quanto os seres de nossa própria espécie. Ou, como exemplifica Singer (2002, p. 75):

[...] se o fato de forçar um rato a escolher entre morrer de fome e atravessar uma grade eletrificada para conseguir comida nos diz alguma coisa sobre as reações dos seres humanos ao estresse, devemos admitir que o rato sente estresse quando colocado nesse tipo de situação.

Os testes em animais são realizados sem nenhuma certeza de que os resultados serão satisfatórios, e mesmo assim são comumente utilizados milhares deles, não apenas no meio educacional e da saúde, mas também com fins meramente comerciais. Como ocorre, por exemplo, na

indústria de cosméticos, a qual faz inúmeros testes desnecessários, uma vez que já existe um gama de produtos comercializados atualmente. Isso acontece simplesmente porque o ser humano não trata a questão do bem-estar animal com a seriedade que esse assunto merece, sobretudo porque a maioria das pessoas são especistas e contribuem para que isso seja lucrativo às empresas, o que, por sua vez, torna o controle dessas pesquisas ainda mais difícil. A título de exemplo, podemos citar as empresas de equipamentos utilizados nos experimentos, que não os fabricariam se não existisse retorno lucrativo com as vendas realizadas. Assim, convencidos de que o bem-estar animal e todas as discussões existentes sobre esse ponto seriam irrelevantes, o público, os pesquisadores e os legisladores não se opõem ao uso de animais em experiências e intitulam aqueles que defendem essa questão como meros “fanáticos desinformados”.

Um exemplo desta “despreocupação” com o bem-estar dos animais nas pesquisas científicas é apresentado por Tréz e Greif (2000), que apontam as falhas inerentes a alguns Comitês de Ética quando se referem ao uso de animais em experimentações científicas no Brasil. De acordo com os autores, tais comitês têm como finalidade proteger os próprios pesquisadores e suas pesquisas, e não seu controle para que se imponha um tratamento mais digno aos animais utilizados, ou seja, a preocupação está na validação de artigos para publicação e não com aquilo que realmente deveriam se ocupar, a saber: com a redução da quantidade de animais utilizados nos experimentos, com o refinamento das técnicas realizadas nas experiências, bem como com a substituição definitiva dos animais não humanos nesse tipo de procedimento por práticas alternativas⁵. Em suma, deveriam se preocupar com o tratamento mais igualitário dos animais não humanos.

Podemos entender essa colocação mais claramente a partir do exemplo apresentado pelos próprios autores:

Se em outros países onde as leis geralmente são seguidas, os comitês de ética são falhos e as próprias brechas da lei as anulam, o que dizer do Brasil, onde as leis além de possuírem as mesmas brechas, geralmente não são postas em prática nem são fiscalizadas?

⁵ Sobre esses pontos, cf. “Princípio dos 3R’s” (*Replacement, Reduction e Refinement*) proposto por W. M. S. Russel e R.L. Burch (1992). De acordo com Tréz e Greif (2000) esse princípio é a base fundamental para os Comitês de Ética referente às experimentações em animais não humanos.

Em palestra proferida na UNICAMP em 13/11/1998, o professor Dr. Roberto Sogayar, então presidente do Comitê de Ética da UNESP de Botucatu, expôs a situação da seguinte forma: os cientistas que se servem dos animais do biotério não precisam se preocupar, nenhuma pesquisa será recusada pelo comitê de ética; sua única intenção será fornecer o aval necessário para que os resultados de suas pesquisas sejam aprovados para a publicação em periódicos internacionais que exijam o aval de um comitê de ética. Ou seja, a intenção do comitê de ética é proteger o cientista contra a opinião pública, não importando a “ética” em si do mau uso de animais (e em verdade o todo o é) e nem a ciência propriamente dita (TRÉZ; GREIF, 2000, p. 78).

Evidentemente, esse comentário merece algumas ponderações. Desde o final dos anos 90 aos nossos dias, uma série de questões, resoluções e uma legislação específica foram debatidas e aprovadas, mesmo que isso não signifique sua realização irrestrita em termos práticos.⁶ No entanto, é inevitável reconhecer o advento de preocupações relativas ao bem-estar dos animais, como podemos identificar, por exemplo, na “Lei Arouca”.⁷ Por outro lado, é importante também observar que o predomínio do especismo é uma regra, isso porque as propostas de amenizar maus tratos e de abate humanitário não colocam fim ao ponto de vista parcial de uma espécie ou, mais exatamente, ao reino das arbitrariedades humanas.

⁶ Segundo Dall’Agnol (2013, p. 17): “Ainda hoje, as análises dos projetos nos CEUAs reduzem-se à checagem de aspectos técnicos burocratizados (se o número de cobaias declarado em formulários e/ou no protocolo coincide com o dos efetivos testes etc.) e não existe o menor espaço para a discussão sobre a eticidade e a própria cientificidade (se o experimento não é uma mera repetição sem acréscimo real ao conhecimento) dessas pesquisas envolvendo animais não-humanos. Portanto, não mudou muita coisa nesses últimos 10 anos, apesar das novas regulamentações e pressões de várias entidades de defesa dos animais. Prova disso é que, no final do ano passado, um membro do CEUA, que trabalha com ética, foi substituído, provavelmente por mais algum profissional das ciências da saúde ou naturais, pois também questionava a eticidade de algumas pesquisas e defendia uma posição abolicionista radical. Como pode ser percebido, há uma tensão ainda não bem resolvida entre, por um lado, justificar a necessidade (se é que há alguma) do uso de animais não-humanos em experimentos científicos e a adoção de parâmetros éticos cada vez mais elevados nas nossas relações com esses seres vivos.” O que comprova que desde 1998 até nossos dias atuais não houve uma mudança significativa com relação aos Comitês de Ética em nosso país, dado que a regra é a preocupação com os próprios pesquisadores, não necessariamente com os animais submetidos às experimentações, ou, mais precisamente, com a eticidade dos testes realizados.

⁷ Lei Nº 11.794, de 2008, que estabelece normas para a utilização dos animais não humanos em atividades de ensino e pesquisa no Brasil.

ALTERNATIVAS AO USO DOS ANIMAIS NAS EXPERIÊNCIAS CIENTÍFICAS

Em relação às crescentes discussões em torno da proteção dos animais, ocorreu também um crescimento das propostas de alternativas para as pesquisas científicas envolvendo animais. Um exemplo disso é o surgimento de várias legislações para regulamentar as pesquisas na Europa durante a década de 70 do século passado, ocasião em que tais discussões adquiriram maior notoriedade. Nessa época, algumas alternativas passaram a ser utilizadas e outras desenvolvidas com a finalidade de diminuir o uso de animais nas pesquisas científicas. Na década de 80, no entanto, houve uma relevante diminuição nas experiências. É nesse período que, de acordo com Singer (2010), grandes e reconhecidas empresas de cosméticos, como a Avon e Mary Kay Cosmetics, aderem às alternativas para os testes Draize, como resposta a pressão exercida pelos movimentos em defesa dos animais. Sobre esse ponto, Paixão (2001, p. 21) apresenta o seguinte comentário:

As campanhas organizadas pelas organizações envolvidas com o bem-estar animal nessa década representaram o impulso fundamental para que as alternativas invadissem o campo dos testes toxicológicos e retirassem das indústrias mais financiamento para uma toxicologia *in vitro*.

Desde então, as experimentações em animais possuem alternativas cada vez mais viáveis e eficazes, bem como inúmeros métodos a serem desenvolvidos, possibilitando relevante avanço para o fim das práticas em animais não humanos. A título de exemplo, podemos citar as tecnologias *in vitro*, como cultura de células, tecidos e órgãos, as quais estão sendo aperfeiçoadas e tornando, desse modo, sua utilização cada vez mais possível em testes toxicológicos, na produção de vacinas, no desenvolvimento de novas drogas, na imunologia e nas experiências sobre doenças infecciosas, entre outras. Essa alternativa demonstra bastante eficácia e maior rapidez que os experimentos em animais. A esse respeito, Tréz e Greif (2000, p. 56) apresentam o seguinte exemplo:

Em 1976, por exemplo, a Organização Mundial de Saúde aprovou os cultivos celulares para a produção da vacina contra a febre amarela e as empresas fizeram um esforço intelectual e financeiro para adaptar as provas com cultivos celulares. As próprias empresas reconheceram que com esta técnica se pôde comprovar um número maior de substâncias do que quando se utilizam animais. Os pesquisadores parecem estar de acordo que através de cultivos celulares a pesquisa se torna mais rápida e proporciona melhores resultados.

Além de substituir a utilização indiscriminada dos animais, promovendo seu bem-estar e maior respeito no âmbito da esfera moral, tais alternativas possuem vantagens também para os próprios pesquisadores, uma vez que facilita o procedimento, tornando, por exemplo, conforme afirmam Tréz e Greif (2000), a purificação dos anticorpos mais rápida e fácil do que seria com o uso de animais, os preços praticamente iguais – isso levando em consideração todos os gastos com os animais nos bio-térios –, maior produção e maior pureza referentes aos anticorpos produzidos em um mesmo período que aqueles com animais.

Entre as alternativas relacionadas à tecnologia *in vitro*, podemos apresentar, de acordo com os autores acima citados, as seguintes: *Eitex*, que testa o nível de irritação ocular por intermédio de alterações proteicas. Mais precisamente, é observada a reação de uma proteína vegetal encontrada na semente do feijão ao ser exposta a determinadas substâncias, reação essa que se assemelha às reações na córnea humana, dispensando, portanto, a necessidade de testes que eram realizados na córnea animal (como os testes Draize, por exemplo). Outra possibilidade é o método *Shintex*, que testa o grau de irritação cutânea a partir da utilização das cascas da semente de abóbora, a qual permite observar uma reação quando exposta a substância a ser testada, isso porque tal reação é semelhante às reações da pele humana. Cabe aqui salientar que ambas as alternativas possuem a possibilidade de testar inúmeras substâncias para desenvolvimento de diferentes tratamentos. Uma terceira alternativa é a *Pele reconstituída*, esse método ocorre a partir da utilização de fragmentos de pele humana – extraídos de circuncisões ou sobras de cirurgias plásticas – em que se observam as alterações dos tecidos orgânicos e/ou a liberação de mediadores inflamatórios. Por último, podemos citar o *Testskin*, que assim como a alternativa anterior, também se utiliza da pele humana, nesse caso, para medir o nível de sua irritação.

Além das tecnologias *in vitro*, existem alternativas que se baseiam em testes computadorizados e modelos matemáticos, utilizados, por exemplo, para os testes toxicológicos. A partir do conhecimento das estruturas química, eletrônica e tridimensional, os computadores podem prever as reações biológicas em diferentes testes, como aqueles referentes ao desenvolvimento de novos tipos de drogas para consumo humano. A título de exemplo, podemos citar as seguintes alternativas: *Quantitative Structure Activity Relationship* (QSAR) que, com base na comparação entre estrutura e atividade das substâncias testadas, revela seus efeitos tóxicos no ser humano. Outro exemplo é o *Physiologically Based Pharmacokinetic* (PBPK) que prediz as ações farmacocinéticas como absorções, metabolismo, entre outros. Em terceiro lugar, temos o *Toxicity Prediction by Computer Assisted Technology* (TOPKAT) que é um programa de computador (*software*) utilizado para avaliar a toxicidade, irritação de pele e olhos, bem como carcinogênese (formação de câncer) e teratogênese (produção de dano ao embrião ou feto durante a gravidez)⁸.

Cabe salientar que, utilizados nas avaliações toxicológicas, os testes computadorizados têm gerado resultados bastante satisfatórios.

Simuladores em computadores têm sido utilizados para a avaliação da toxicidade de substâncias, eliminando os testes LD50 em animais. Agouron Pharmaceuticals e a Affymax Research Institute tem sido os principais expoentes neste tipo de pesquisa, produzindo drogas anti-cancerígenas e para a AIDS. A Vertex também desenvolveu, por este método, uma outra droga de combate à AIDS e um agente anti-inflamatório que demonstra bons resultados para vítima de artrite reumatoide, e para vítima de choque anafilático. Uma nova droga contra a ansiedade, com efeitos colaterais mínimos, está sendo produzida pela Neurogem Corp. Isto são apenas exemplos para ilustrar como essas simulações em computadores podem auxiliar na descoberta de novas drogas, sem que passem pela experimentação animal, e, por conseguinte, garantindo resultados mais seguros. Estudos recentes realizados pela Health design Inc. (HDI) demonstram que testes de toxicidade baseados em teste de simulação são confiáveis. A HDI desenvolveu um programa de computador chamado TOPO-KAT, que pode ser aplicado para avaliar a probabilidade de carcinogênese, teratogênese, irritação de pele e olhos e LD50 (FADALI, 1996 *apud* TRÉZ; GREIF, 2000, p. 59).

⁸ Para um aprofundamento dos exemplos aqui apresentados, cf. Tréz e Greif (2000), Paixão (2001) e Greif (2003).

Em relação às atividades de ensino, os animais são utilizados para variados fins, tais como conhecimento de anatomia, treinamento de técnicas cirúrgicas, estudos comportamentais, observações referentes à fisiologia e comportamento como reação à exposição de diferentes substâncias, entre outros. Alguns exemplos são destacados por Greif (2003, p. 20-21): o estudo do *Sistema nervoso* em que uma rã é decapitada e um instrumento pontiagudo (como uma pinça) é introduzido repetidamente na sua espinha dorsal, seccionada, o que permite observar o movimento dos músculos esqueléticos respondendo aos estímulos sem o comando do cérebro (resposta arco-reflexo); as *Habilidades cirúrgicas* cujo propósito é o treinamento de técnicas cirúrgicas dos alunos, os quais utilizam animais vivos que serão sacrificados após as aulas; e a *farmacologia* que utiliza animais de pequeno porte, como, por exemplo, ratos, nos quais são injetadas drogas para observar os seus efeitos que serão posteriormente registrados.

Porém, essas práticas são questionadas sob os mais distintos pontos de vista. Podemos apresentar aqui os seguintes exemplos concernentes às alternativas ao uso de animais nas atividades pedagógicas em instituições educacionais: *Modelos e simuladores mecânicos* – são objetos sintéticos que simulam órgãos, membros de animais ou seres humanos, bem como manequins computadorizados para utilização em treinamentos de técnicas cirúrgicas, os quais substituem os procedimentos desse tipo em animais. Outro exemplo são os *Filmes e vídeos interativos*, tais como: *Anatomy of the Earthworm* – vídeo que aborda detalhadamente a anatomia e estruturas internas em anelídeos; e *Ressuscitação cardiopulmonar em cães* – vídeo no qual são apresentados os fundamentos da parada cardiorrespiratória em cães e técnicas de ressuscitação como massagem cardíaca e administração de drogas.

É importante ressaltar que as alternativas aqui apresentadas são apenas alguns exemplos entre as inúmeras e variadas formas de substituição ao uso arbitrário dos animais não humanos nas pesquisas científicas, sejam com relação às áreas médicas ou educacionais. Cabe então aos profissionais e pesquisadores escolherem entre as vastas opções existentes, o que é de suma importância para que o interesse maior dos animais não humanos seja considerado tão relevante quanto os interesses de nossa própria espécie. Para Singer (2010, p. 59-60):

Tudo o que precisamos dizer é que, quando não servem a objetivos diretos e urgentes, devem [os experimentos em animais] cessar de imediato, e, nos demais campos de pesquisa, devem-se buscar, sempre que possível, métodos alternativos, que não utilizem cobaias.

Em relação a tais alternativas, podemos afirmar que elas possibilitam a elevação do bem-estar dos animais e a diminuição de seu sofrimento, pois substituem métodos cruéis e dolorosos, contribuindo para que tais procedimentos sejam mais éticos e responsáveis, sobretudo no que tange as ciências médicas e as pesquisas em instituições educacionais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tendo em vista as considerações expostas no decorrer deste trabalho, concluímos que, embora algumas descobertas tenham sido realizadas por intermédio das pesquisas científicas envolvendo animais não humanos, a maior parte delas encaminha os pesquisadores a pistas e conhecimentos falsos que não são publicados por não serem interessantes aos profissionais e financiadores das mesmas. Sendo assim, podemos alegar que não existe justificativa moralmente aceitável para as experiências com animais, pois elas sacrificam os interesses vitais das espécies submetidas em nome de benefícios inexistentes ou, ao menos, muito incertos para a humanidade. É um contrassenso, por assim dizer, defendermos a imprescindibilidade desses experimentos para o avanço da ciência ao ponto de não ser abolido, quando sabemos que eles suscitariam resultados mais satisfatórios se realizados nos próprios seres humanos ou em métodos alternativos. Como defende Singer, o fato de não submetermos membros da nossa espécie a tais experimentos e os defendermos quando o que está em jogo é a vida dos demais animais, denuncia a arbitrariedade imposta pelo especismo presente em nossa sociedade.

Desse modo, podemos afirmar que a abolição ou, considerando a urgência do assunto, a redução das experimentações com animais não humanos é uma empreitada extremamente complexa, posto que as grandes empresas, as quais adquirem enorme retorno lucrativo com tais pesquisas, não estão dispostas a abrir mão dos frutos econômicos provenientes da mesmas, tais como: o lucro com a captura e a criação dos animais vendidos como cobaias; da comercialização dos alimentos para os animais

capturados e da revenda de caixas e equipamentos usados para os experimentos. O que nos permite alegar, por sua vez, que o interesse econômico é um dos principais oponentes da atribuição de respeito e consideração aos animais não humanos no âmbito científico.

Porém, como afirma Singer, é necessário que nos preocupemos em fazer pequenas reformas que tenham por objetivo a substituição dos animais por métodos alternativos – algumas das quais pudemos demonstrar no decorrer deste artigo –, e que ampliemos as restrições quanto ao uso deles não só nas pesquisas científicas, mas em todos os aspectos da vida cotidiana, para, com isso, extinguirmos, ainda que gradativamente, as pesquisas com animais e, por conseguinte, começarmos a superar o especismo arraigado em nossas sociedades.

REFERÊNCIAS

BRASIL. Lei n. 11.794, de 08 de Outubro de 2008. Dispõe sobre o estabelecimento de procedimentos para o uso científico de animais. *Diário Oficial da União*, Brasília, 09 Out. 2008. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007/2010/2008/lei/l11794.htm>. Acesso em: 11 Set. 2016.

DALLÁGNOL, D. Por Uma Nova Ética na Experimentação Científica Envolvendo Animais Não-Humanos. *Princípios*. Natal, v. 20, n. 33, p. 13-33. Disponível em: <<http://www.principios.cchla.ufrn.br/arquivos/33P-013-033.pdf>>. Acesso em: 01 Nov. 2016.

FELIPE, Sônia T. *Por uma questão de princípios: alcance e limites da ética de Peter Singer em defesa dos animais*. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2003.

GREIF, Sérgio. *Alternativas ao Uso de Animais Vivos na Educação pela Ciência Responsável*. São Paulo: Instituto Nina Rosa, 2003.

GREIF, S; TRÉZ, T. *A Verdadeira Face da Experimentação Animal: A sua saúde em Perigo*. Rio de Janeiro: Sociedade Educacional Fala Bicho, 2000.

PAIXÃO, Rita L. *Experimentação Animal: razões e emoções para uma ética*. 2001. 151 f. Tese (Doutorado em Saúde Pública), Fundação Oswaldo Cruz, Rio de Janeiro, 2001. Disponível em: <<http://portaldeseres.icict.fiocruz.br/pdf/FIOCRUZ/2001/paixaorld/capa.pdf>>. Acesso em: 15 Nov. 2016.

RUSSEL, W. M. S; BURCH, R. L. *The Principles of Humane Experimental Technique*. England: Universities Federation for Animal Welfare. 1992.

SINGER, Peter. *Ética Prática*. Tradução de Jefferson Luiz Camargo. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002. (Coleção Biblioteca Universal).

_____. *Libertação Animal*. Tradução de Marly Winckler e Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

Ética, democracia e sustentabilidade: uma abordagem de Amartya Sen acerca do desenvolvimento econômico e o agir humano

Marlon André Kamphorst

(IMED)

Neuro José Zambam

(UNISINOS)

1 INTRODUÇÃO

A perspectiva do presente artigo perpassa a análise da teoria de Amartya Sen no tocante a possibilidade de a sustentabilidade e o crescimento econômico possam co-existir em relação ao agir humano, através de uma ação ética e democrática. Sendo que, a democracia se impõem como o modo de governo e de vida capaz de fazer transparecer a atuação do homem na busca do desenvolvimento econômico sustentável.

Frente ao atual período marcado pelo contexto de acumulação capitalista, industrialização e urbanização crescentes que convergem para a expansão dos processos de contaminação e poluição do solo, das águas e do ar, que aliados ao hodierno modelo de desenvolvimento, com a extração cada vez maior dos recursos naturais, diminuiu cada vez mais a qualidade de vida dos habitantes do planeta, influenciando as condições de vida das gerações futuras.

O presente estudo busca investigar a ética, a democracia e a sustentabilidade, sob a perspectiva de uma abordagem de amartya sen acerca do desenvolvimento econômico e o agir humano, buscando solucionar a seguinte inquietação: é possível o desenvolvimento economico co-existir com a sustentabilidade? E, o atual modelo de desenvolvimento econômico é sustentável?

Acerca dessas questões é preciso integrar de modo sistêmico o homem e suas relações éticas, sociais, políticas, econômicas e com o meio ambiente, para que sua liberdade e subjetividade sejam preservadas. A

partir do pensamento de Sen, afirmamos a necessária valoração do homem como sujeito de direitos e com capacidade de atuar na sociedade democrática, promovendo o desenvolvimento sustentável como o modelo atual de inserção do homem no mundo. A inclusão de atitudes éticas no agir humano são imperiosas na busca do desenvolvimento econômico sustentável. Sendo que somente através da democracia, abre-se espaço para sua interatividade.

Vetores como a fraternidade e a solidariedade quando respeitados e efetivados no cotidiano demonstram como é possível viver a democracia sustentável, sem excluir o ser humano com suas singularidades, e reconhecer seus valores, sua responsabilidade e aflorar os sentimentos de pertença e as possibilidades e liberdades para agir em busca da interação social e com a natureza, assim assegurando direitos a serem preservados em vista às futuras gerações.

O escopo teórico, que suporta o itinerário de elaboração desta pesquisa, perpassa a necessidade de compatibilizar o desenvolvimento e a sustentabilidade, verificável justamente e somente, diante de um ambiente democrático, numa conjuntura que converge para o diálogo interdisciplinar, donde verifica-se a necessidade do agir ético no campo econômico com a finalidade de efetivar o desenvolvimento sustentável.

Usando como norte as contribuições de Amartya Sen no sentido de articular democracia e desenvolvimento, especialmente na obra “Desenvolvimento como Liberdade”, procuramos evidenciar a importância de inserir a sustentabilidade e o desenvolvimento numa extensão democrática, para melhor elaboração de políticas econômicas que visem o desenvolvimento humano, econômico, ambiental e social integrados, que contemplem o valor da liberdade e o desenvolvimento das capacidades humanas.

A estratégia de pesquisa utilizada é a investigativo-bibliográfica e, como mencionado, foi eleita uma obra prioritária, interagindo com comentaristas e críticos, para analisar e problematizar a questão. O método que orientará essa abordagem é o indutivo que procura destacar os aspectos relevantes apontados por Sen para a construção de um entendimento global sobre a temática em questão. O método indutivo, como forma de demonstrar a necessidade da ação individual sustentável, e segue uma linha de raciocínio e argumentação onde “as premissas particulares conside-

radas inicialmente conduzem à conclusão, que será considerada a parte geral, mais ampla, do que as premissas basilares¹”.

Importa destacar que somente em um ambiente democrático pode-se efetivar a sustentabilidade unicamente em sociedades democráticas é possível ouvir, ser ouvido, debater, questionar, bem como efetivar um amplo conjunto de propostas integradoras para as políticas de desenvolvimento cujo principal protagonista é a pessoa. Ação ética se insere nesse contexto, onde a democracia e o desenvolvimento são ligados essencialmente pela ação do homem.

Assim, buscamos uma análise considerando a realidade social contemporânea que, em diversos aspectos e investigações amplamente divulgadas que retratam a deficiência entre o desenvolvimento e a sustentabilidade. Faz necessário solucionar a equação entre crescimento econômico, distribuição de bens, realização humana e equilíbrio social, e seu exercício diante das futuras gerações.

Ver-se-á que, não obstante comuns, estes temas tem dificuldade de integração na vida cotidiana, haja vista que embora esteja sendo construída contemporaneamente, a responsabilidade e a visão social da pessoa na posição do outro para a sustentabilidade é fundamental a atuação social com responsabilidade, considerando não só os próprios e outros sentimentos, desejos e egoísmos, mas também os valores, carências e fragilidades do outro.

2 Ética E DEMOCRACIA

Entendemos a democracia como um sistema de organização social que possui um conjunto de recursos que oferece as condições essenciais para a proposição de ações que corrijam distorções, afirmem conquistas e projetem o futuro de forma equilibrada e segura é uma conquista recente e que vem sendo constantemente implementada. A ação ética deve se inserir nesse espaço. A ética radica da palavra grega *ethos*, que significa costume - ações cotidianas determinadas por valores morais e pelas leis vigentes - como forma de orientar o agir entre as pessoas em sociedade.

¹ ZAMBAM; BOFF; LIPPSTEIN. *Metodologia da pesquisa jurídica: orientações básicas*. Florianópolis: Conceito editorial, 2013.

Na Antiguidade Clássica, a partir do pensamento filosófico grego, surge o conceito de Ética, cujas raízes serão entrelaçadas sob a perspectiva do homem, no caso específico, o cidadão (homem livre e natural da cidade-estado grega), que vive na pólis (espaço cívico), sendo, portanto, dotado de virtudes e de logos (a capacidade de comunicação e argumentação) apto a viver, questionar e debater as ações da sociedade. Para Aristóteles, o homem que sabe o que é virtude está fadado inevitavelmente a viver sob ela; sendo as finalidades da política (liberdade, justiça e felicidade) almejadas por esses homens (Politikós). Ética e Política interligadas situam-se no campo da coletividade, ou seja, no que poderia ser chamado de esfera pública, conceito a ser debatido adiante. Nesse contexto, a cidade-estado de Atenas abriga a primeira experiência da democracia direta do mundo Ocidental, os cidadãos reunidos em Assembleia definem as leis e as ações que afetarão sua sociedade. O homem é, portanto, sob a prerrogativa de Aristóteles, um animal político (politikon zoon) capaz, através da comunicação, de debater e coordenar a coletividade, ou seja, a vida na pólis. A sociedade política aristotélica configura-se como a maior associação dentre todas, cuja finalidade é o bem maior e, a democracia, pilar do governo constitucional, é baseada na liberdade e justiça.

Que significa, segundo Aristóteles (2007, p. 217)

Um princípio fundamental de uma forma democrática de governo é a liberdade que, de acordo com a opinião dominante, só pode ser desfrutada nesta forma de governo; esse é, portanto, conforme se diz, o objetivo supremo de toda a democracia. É um dos princípios da liberdade que todos possam revezar-se no governo, e, de fato, a justiça democrática é a aplicação de uma igualdade numérica e não de uma igualdade proporcional; conseqüentemente, a maioria deve ser soberana, e o que quer que a maioria aprove deve ser resultado justo e final

O resultado justo, aprovado pela maioria, reflete o caráter virtuoso, ético dos cidadãos (nesse momento, apenas homens, livres e naturais da cidadeestado), portanto não há qualquer menção à igualdade, a sociedade grega mantém seu modo de produção escravagista e no espaço doméstico e social as relações desiguais de gênero. Enquanto que na atualidade podemos referir que a democracia é o mecanismo e sistema político que

visa assegurar a igualdade de um modo justo, verificado em sua forma subjetiva e não somente objetiva e material, onde as diferenças devem ser respeitadas, interpretadas e trabalhadas, e o sujeito considerado em sua esfera de participação, decisão e interação social.

O sentido mais amplo da democracia inclui o processo de escolhas coletivas, onde o todo discute e decide os princípios que serão utilizados para governar a vida em comum. A caracterização da concepção de pessoa como sujeito de direitos é uma conquista da democracia, que se materializa em ações representadas pelas oportunidades sociais, participação política e pela manifestação pública.

O princípio democrático deve ser tratado como um processo contínuo e dinâmico inerente a uma sociedade aberta e ativa, que oferece ao cidadão a possibilidade de desenvolvimento integral e de participação crítica, no processo político em condições de igualdade econômica, política e social. É este princípio que controla a produção de direito legítimo, segundo expressa Habermas (2007, p. 95):

(...) o princípio da Democracia, que nas constituições democráticas assume a figura de direito de participação e de comunicação, garantindo a prática de autodeterminação de uma associação de membros do direito, livres e iguais, significa que somente podem pretender validade legítima as leis que, num processo de criação do direito configurado discursivamente, podem contar com o assentimento de todos os cidadãos (o qual também é operacionalizado juridicamente).

Considerando a democracia como um conjunto de regras e procedimentos que formam as decisões coletivas com a participação dos interessados, deve se estabelecer, na mesma linha que o conjunto de regras que instituem quem está autorizado a tomar as decisões coletivas visa a promover a convivência pacífica entre diferentes grupos sociais. Assim concebendo que o regime democrático não se define por um traço único, mas por um conjunto de características que se combinam para formar um arranjo complexo, em cujo seio elas se limitam e se equilibram mutuamente, pois mesmo sem estar em contradição frontal uma com a outra, têm fontes e finalidades diferentes.

Nesse sentido, sobre as possibilidades de decisão no ambiente democrático, defende Bobbio (1986, p. 22) que:

o único modo de se chegar a um acordo quando se fala de democracia, [...] é o de considerá-la caracterizada por um conjunto de regras (primárias ou fundamentais) que estabelecem quem está autorizado a tomar as decisões coletivas e com quais procedimentos. Todo grupo social está obrigado a tomar decisões vinculatórias para todos os seus membros com o objetivo de prover a própria sobrevivência, tanto interna como externamente. Mas até mesmo as decisões de grupo são tomadas por indivíduos (o grupo como tal não decide). Por isto, para que uma decisão tomada por indivíduos (um, poucos, muitos, todos) possa ser aceita como decisão coletiva é preciso que seja tomada com base em regras (não importa se escritas ou consuetudinárias) que estabeleçam quais são os indivíduos autorizados a tomar as decisões vinculatórias para todos os membros do grupo, e à base de quais procedimentos.

Sobre esse aspecto, a democracia se posta, como um regime no qual a maioria dos cidadãos está em condições de controlar os mecanismos de decisão política e de condicionar os processos decisoriais, dessa forma, a democracia é um regime em que o poder incumbe ao homem. É o povo que escolhe quem são ou serão seus representantes para governar por determinado período pré definido e estabelecer as leis que regem o país. Justamente as leis são inerentes ao controle da constituição e as relações pessoais e institucionais, e para que exista democracia, é preciso que existam direitos positivados, conhecidos pelos integrantes deste regime democrático.²

É por isso, por exemplo, que se faz tão importante num regime democrático a separação entre os poderes executivo, legislativo e judiciário. Cada um deve ter suas funções e contribuir para a ocorrência da democracia e de sua independência. E, devem ser independentes, para que não ocorra o monopólio do poder, nem uma sobreposição de interesses particulares sobre os interesses da coletividade, ocasionando grave risco as bases da democracia.

² O respeito a direitos estabelecidos, caracteriza muito bem a democracia. Acerca disso segue salientando Bobbio(1986, p. 65) que: “o que distingue um sistema democrático não é apenas o fato de possuir as suas regras do jogo [...] mas sobretudo o fato de que estas regras, amadurecidas ao longo de séculos de provas e contraprovas, são muito mais elaboradas que as regras de outros sistemas e encontram-se hoje, quase por toda parte, constitucionalizados

Podemos perceber que em face ao avanço da industrialização, que os povos de países periféricos e semi-periféricos sofreram com diversas formas de colonialismo por conta das potências ocidentais, refletindo, sobretudo, na destruição de valores e saberes, soterrando suas necessidades e aspirações.

Em relação ao regime de governo totalitário, Ramos apud Sen (2000, p. 183), refere que

Sob um regime ditatorial, as pessoas não precisam tomar decisões ou dar seu consentimento. Tudo o que precisam fazer é obedecer. Essa foi uma lição amarga aprendida com a experiência política filipina não muito tempo atrás. Em contraste, a democracia não pode sobreviver sem virtude cívica [...] o desafio político para os povos de todo mundo atualmente não é apenas substituir regimes autoritários por democráticos. É, além disso, fazer a democracia funcionar para as pessoas comuns.

A liberdade de expressão e os direitos civis conferidos por regimes democráticos devem promover a capacidade dos sujeitos posicionarem-se ou não diante de seu contexto social e não serem meros mecanismos de regulação. Os valores e princípios por eles expressos correspondem às instâncias da ética, prevendo a capacidade dos sujeitos de responsabilizarem-se por seus atos e até mesmo transformarem seu próprio contexto. Nas discussões públicas, o outro dever ser também reconhecido como sujeito, o que designa a solidariedade.

Nesse sentido, reconhecer a condição humana comum é, necessariamente, reconhecer a liberdade e igualdade do outro em todas as suas instâncias para que suas capacidades como agentes possam ser reveladas. Bobbio (1997) institui regras para a formação de um governo representativo, quando designa que a igualdade dos votos e a ausência de distinções culturais, étnicas e econômicas dos eleitores são regras para que uma maioria se forme. Essa modalidade de democracia proposta caracteriza-se, portanto, como um sistema para autorização de governos

Afirma Bobbio (1997, p. 141) que

[...] na democracia, a massa dos cidadãos não apenas intervém ativamente no processo de legitimação do sistema em seu conjunto, usando o próprio direito de voto para apoiar os partidos constitu-

cionais, e também não o usando, pois neste caso vale a máxima de que quem cala consente.

O mecanismo de autorização via representação da democracia liberal acarreta dificuldades na prestação de contas, na ausência de representação de identidades minoritárias e, acima de tudo, a passividade e o distanciamento do povo das decisões públicas. Mais ainda, a Estado Liberal e o próprio sistema capitalista implantaram elementos do mercado à vida política: o cidadão transformou-se em consumidor e cliente, comprando, por meio de seu voto os benefícios dos governos instituídos e legitimados pelo sufrágio. São, portanto, demandas individuais, que suprimem a solidariedade e o interesse coletivo da esfera pública.

Os autores confrontam esse pensamento com a proposta de democracia deliberativa de Habermas, a qual propõe uma nova gramática histórica capaz de romper com tradições e não apenas ser uma consequência da estrutura institucional

Segue Habermas (2002, p. 278)

[...] a deliberação pode se apoiar quanto ao conteúdo em um consenso a que os cidadãos chegam por via cultural e que se renova na rememoração ritualizada de um ato republicano de fundação. A teoria do discurso acolhe elementos de ambos os lados e os integra no conceito de um procedimento ideal para o aconselhamento e tomada de decisões. Esse procedimento democrático cria uma coesão interna entre negociações, discursos de auto-entendimento e discursos sobre a justiça, além de fundamentar a suposição de que sob tais condições se almejam resultados ora racionais, ora justos e honestos

Porém, o procedimentalismo democrático proposto por Habermas deve ser antes pensado como prática social, do que como modo de composição de governos; a esfera pública torna-se o espaço em que indivíduos debatem as demandas da esfera privada. Em outro diapasão, a teoria de Amartya Sen estabelece critérios democráticos no sentido de instituir diante do regime democrático os critérios do desenvolvimento e da sustentabilidade.

Sen analisa e chama atenção para a necessidade de desenvolver e fortalecer o sistema democrático, por ser essencial ao processo de desenvol-

vimento. A democracia tem importância intrínseca na formulação de sua teoria, já que permite manifestações que são formas construtivas do debate público, e este representa o papel de agente das pessoas na promoção do desenvolvimento. Agindo dessa forma, é possível ouvir, ser ouvido, debater, questionar e corrigir estratégias ou propostas de desenvolvimento, bem como efetivar um amplo conjunto de propostas integradoras para as políticas de desenvolvimento cujo principal protagonista é a pessoa.

A caracterização da concepção de pessoa como sujeito de direitos é uma conquista da democracia, que se materializa em ações representadas pelas oportunidades sociais, participação política e pela manifestação pública. Nesse sentido, Sen estabelece e denomina as capacidades como forma de compreendemos que é possível alimentar alterações significativas nas relações pessoais, entre cidadãos, sociedades de diferentes culturas e modelos de desenvolvimento.

As capacidades, assim são definidas no pensamento de Sen (2010, p. 105),

A “capacidade” [capability] de uma pessoa consiste nas combinações alternativas de funcionamentos cuja realização é factível para ela. Portanto, a capacidade é um tipo de liberdade: a liberdade substantiva de realizar combinações alternativas de funcionamentos (ou, menos formalmente expresso, a liberdade de ter estilos de vida diversos). Por exemplo, uma pessoa abastada que faz jejum pode ter a mesma realização de funcionamento quanto a comer ou nutrir-se que uma pessoa destituída, forçada a passar fome extrema, mas a primeira pessoa possui um “conjunto capacitário” diferente do da segunda (a primeira pode escolher comer bem e ser bem nutrida de um modo impossível para a segunda).

O homem como sujeito de direitos, e nesse contexto, o principal agente e responsável pela organização, condução e avaliação do desenvolvimento e da sociedade, identificada e estruturada na concepção democrática. Pois, somente as democracias tem condições de promover e garantir direitos, tanto do ponto de vista formal quanto da sua concretização na vida das pessoas. É importante afirmar a condição de agente como uma dimensão essencial da concepção de pessoa para a construção da sua identidade integrada com o contexto onde vive. Nessa condição, as pessoas precisam reconhecer suas capacidades, buscando promover

os objetivos que considera valiosos para a sua realização individual e sua inserção no conjunto da sociedade.

Acerca da condição de agente³, e suas características e prerrogativas de atuação estão inseridas numa compreensão mais alargada, como destaca Sen (2010, p. 34),

Estou usando o termo *agente* não nesse sentido, mas em sua acepção mais antiga – e mais grandiosa – de alguém que age e ocasiona mudança e cujas realizações podem ser julgadas de acordo com seus próprios valores e objetivos, independentemente de as avaliarmos ou não também segundo algum critério externo (...) a condição de agente do indivíduo como membro do público e como participante de ações econômicas, sociais e políticas (interagindo no mercado e até mesmo envolvendo-se, diretamente, em atividades individuais ou conjuntas na esfera política ou em outras esferas)

O agente é protagonista da democracia. Justamente por possuir como uma das suas principais prerrogativas a estruturação da organização social, tendo como referência mais importante a garantia dos direitos fundamentais. E, mais além, a democracia requer a ampla participação da população na tomada de decisões no que se refere à intervenção no espaço público a direitos e deveres que se referem a todos. Pois, somente as democracias tem condições de promover e garantir direitos, tanto do ponto de vista formal quanto da sua concretização na vida das pessoas.

Logo, podemos afirmar que a democracia vinculada à ideia de participação do homem no espaço público, onde suas ações influenciam o caminho a ser percorrido, necessita que sejam integrados objetivos, interesses, instituições, pessoas e gestores orientados por obrigações e diretrizes que acolham às necessidades atuais com as garantias de superação das desigualdades que assolam as relações internas e externas das sociedades e seus compromissos com o futuro.

³ Zambam (2012, p. 129) esclarece que “A ação do homem acontece na condição de agente que atua e tem a missão e a responsabilidade de ordenar a estrutura da sociedade democrática, fortalecendo os instrumentos e as instituições que a sustentam e legitimam, prevenindo eventuais ameaças a sua estabilidade. Esse modelo busca, por diferentes meios de atuação, a integração das pessoas, das suas expressões e dos seus interesses na dinâmica da sua organização. O vigor dessa concepção de desenvolvimento manifesta a necessidade de garantir a sua sustentabilidade por meio do comprometimento e da ação responsável dos seus membros.”

3 DESENVOLVIMENTO E DEMOCRACIA

O desenvolvimento para Sen é um processo de expansão das capacidades das pessoas de levarem o tipo de vida que desejam, sendo que essas capacidades podem ser ampliadas por meio de políticas públicas, influenciadas e inspiradas na participação efetiva da população no exercício da condição de agente com capacidade e participar ativamente na sociedade. Para Sen, embora a pessoa não demonstre interesse em exercer essa liberdade de participação, ainda assim a privação a impede de exercer o direito de escolha, e dessa forma, o processo de desenvolvimento requer que a pessoa tenha o direito de participação pública, e que ela não seja privada de exercer seus direitos de cidadão.

Refere Sen (2010 p. 128) “Uma pessoa com renda elevada, mas sem oportunidade de participação política não é “pobre” no sentido usual, porém claramente é pobre no que diz respeito a uma liberdade importante.” Por esse enfoque, mesmo as pessoas ricas que não possam participar de debates e decisões públicas, ou expressar livremente sua opinião, estão sendo privadas de determinado fator que intrinsecamente possui valor.

A relação entre democracia e desenvolvimento, torna a primeira um elemento constitutivo do segundo, pois age para ampliar as condições de escolha e de liberdade e tem uma contribuição instrumental na construção de valores e normas de convivência social. A perspectiva de desenvolvimento a ser adotada deve considerar a democracia como um componente principal de vencer a escassez de liberdade, o que requer a inter-relação de certas liberdades que nos são mais necessárias e importantes, tais como oportunidades econômicas, liberdades políticas, facilidades sociais, garantias de transparência e segurança. Incorporar essas questões no processo de desenvolvimento é um elemento central para a expansão das capacidades das pessoas.

Podemos afirmar que a efetivação de um sistema democrático deve ser um dos objetivos do desenvolvimento, uma vez que a participação da sociedade através de processos de discussão, escolhas e deliberações pode contribuir eficazmente para a realização de políticas que resultam em melhores condições de vida para a maioria da sociedade, diminuindo a fome e as desigualdades sociais.

Ao articular a idéia da democracia com o combate às desigualdades sociais, Sen deixa claro que a questão do crescimento econômico e a distribuição equitativa da renda precisam ser percebidas como um meio e causa necessária, mas não suficiente para alcançar as verdadeiras dimensões de desenvolvimento, já que este implica em reduzir as disparidades econômicas, a promoção de qualidade de vida e a expressão das liberdades políticas.

Da mesma forma, a democracia repercute como instrumento que a sociedade tem à disposição para diminuir os riscos de catástrofes coletivas, de conflitos, de guerras e para evitar a fome de sua população. Acerca de sua importância no aspecto de obstar crises financeiras e fomes coletivas, Sen (2000, p. 180) afirma que “Nenhuma fome coletiva substancial jamais ocorreu em nenhum país independente com uma forma democrática de governo e uma imprensa relativamente livre”.

A democracia é o mecanismo e sistema político que visa assegurar a igualdade de um modo justo, verificado em sua forma subjetiva e não somente objetiva e material, onde as diferenças devem ser respeitadas e trabalhadas de maneira que não sejam descaracterizadas da função necessária e indispensável de cada pessoa na sociedade. O sentido mais amplo da democracia inclui o processo de escolhas coletivas, onde o todo discute e decide os princípios que serão utilizados para governar a vida em comum. Essas escolhas devem perceber a necessidade coletiva a ser suplantada, como no caso da miséria e da fome.

Sen, reforça essa ideia referindo que (2011, p. 451)

jamais se deu uma carestia de grandes proporções numa democracia “funcionante”, isto é, uma democracia que funcione devidamente e, portanto, esteja dotada de eleições regulares, partidos de oposição, liberdades de expressão e meios de comunicação relativamente livres (mesmo tratando-se de um país relativamente pobre e com uma situação alimentar gravemente diversa).

A democracia tem como uma das suas principais prerrogativas a estruturação da organização social, tendo como referência mais importante a garantia dos direitos fundamentais. A democracia orientada pelos direitos, se firma como mais evoluída, dinâmica, integrada, equilibrada e sustentável. Nesse sentido Boff (2010, p. 71) acrescenta que um “Estado

democrático supõe a capacidade de atuação e intervenção com respaldo legal e comprometido com o bem-estar geral, a realização humana e o equilíbrio social.”

A democracia possibilita para a sociedade uma dinâmica especial que garante o exercício da liberdade, simbolizada na discussão pública como condição essencial para o processo de organização e, principalmente para as necessárias opções que distinguem um modelo de desenvolvimento sustentável. Nesse contexto, se pode perceber a necessidade do pleno exercício da liberdade como condição para um ordenamento seguro e equitativo das relações sociais.

Segundo Sen, na democracia deve existir condições para exercício de liberdades, pois se não houver este espaço livre, certamente não se está diante de um regime democrático. A relação de interdependência entre o desenvolvimento sustentável e a democracia se justifica por meio dos princípios que orientem a sua efetivação e os mecanismos e instituições que dinamizam uma democracia na sociedade e propagam condições de debater, participar e influenciar a organização e os interesses existentes no seio dessa mesma sociedade.

Para Sen (2000, p. 185) “desenvolver e fortalecer um sistema democrático é um componente essencial do processo de desenvolvimento”. Diante desse panorama, podemos afirmar que a efetivação desse aparelho deve ser um dos objetivos do desenvolvimento, uma vez que a participação da sociedade através de processos de discussão, escolhas e deliberações pode contribuir eficazmente para a realização de políticas que resultam em melhores condições de vida para a sociedade.

A democracia não só impulsiona o desenvolvimento sustentável como lhe fornece o “oxigênio” para sua subsistência. Podemos inferir que não há sustentabilidade sem democracia. Somente existe sustentabilidade quando há democracia, e sem a possibilidade de que cada indivíduo possa interagir uma rede social, e nesta ser parte integrante e ativa da sociedade, a sustentabilidade não passará de especulação.

A concepção do desenvolvimento deve, portanto, embasar-se na liberdade como fim e como meio. Sen (2000, p. 10) considera que

O desenvolvimento consiste na eliminação de privações de liberdade que limitam as escolhas e as oportunidades das pessoas de exercer ponderadamente sua condição de agente. A eliminação de

privações de liberdades substanciais argumenta-se aqui, é constitutiva do desenvolvimento.

Sob esse pensamento, o desenvolvimento passa a ser um processo de expansão das liberdades, em contraste com o enfoque de que o desenvolvimento possa ser caracterizado pelo crescimento econômico e medido por variáveis como renda per capita, Produto Nacional Bruto e inovação tecnológica. É certa a importância dessas variáveis para que a sociedade desfrute das liberdades, mas as condições sociais, como educação, moradia e saúde e os direitos civis completam a equação.

Acerca disso, infere Sen (2000, p. 18) que “O desenvolvimento requer que se removam as principais fontes de privação de liberdade: pobreza e tirania, carência de oportunidades econômicas e destituição social sistemática, negligência dos serviços públicos e intolerância ou interferência de Estados repressivos. Assim, há duas razões, elencadas por Sen (2000), pelas quais a liberdade é vital ao processo de desenvolvimento, a primeira, razão avaliatória, corresponde à avaliação se o processo possibilitou o aumento das liberdades das pessoas, permitindo aos sujeitos obterem resultados importantes individual ou coletivamente; a segunda, razão da eficácia, na qual a condição de agente dos sujeitos determina o processo de desenvolvimento.

A denominação agente é aqui empregada como alguém que age e cujas realizações podem ser julgadas de acordo como valores, é membro do público e participa das ações econômicas, sociais e políticas. Considera-se, portanto, cinco tipos de “liberdades instrumentais” que ao se relacionarem entre si contribuem para o aumento da liberdade humana: liberdade política; facilidades econômicas; oportunidades sociais; garantias de transparência; segurança protetora. Nesse sentido, as políticas públicas têm papel de destaque não apenas para implementar as demandas sociais, mas para garantir a discussão pública.

Segue referindo Sen (2000, p. 318)

O alcance e a qualidade das discussões abertas podem ser melhoradas por várias políticas públicas, como liberdade de imprensa e independência dos meios de comunicação (incluindo ausência de censura), expansão da educação básica e escolaridade (incluindo a educação das mulheres), aumento da independência econômica

(especialmente por meio do emprego, incluindo o emprego feminino) e outras mudanças sociais e econômicas que ajudam os indivíduos a serem cidadãos participantes [...] o público como participante ativo da mudança, em vez de recebedor dócil e passivo de instruções e de auxílio concedido

Em vistas a essa abordagem, podemos afirmar que a modernidade ao promover ajustes estruturais nos conceitos de revolução e democracia, tornando universalmente aceitos os conceitos da participação e do desenvolvimento sustentável. O desenvolvimento entendido como crescimento do PIB (Produto Interno Bruto) que asseguraria o bem estar à população, hoje, refere-se muito mais à distribuição do que à acumulação da riqueza.⁴

A alternativa prevista por Sen realça a relação entre renda e mercadorias e as possibilidades dos sujeitos em viver como gostariam. O hiato entre as duas perspectivas (ou seja, entre uma concentração exclusiva na riqueza econômica e um enfoque mais amplo sobre a vida que podemos levar) é uma questão fundamental na conceituação do desenvolvimento.

Entende Sen (2000, p. 29) que

[...] O desenvolvimento tem que estar relacionado, sobretudo, com a melhoria da vida que levamos e das liberdades que desfrutamos. Expandir as liberdades que temos razão para valorizar não só torna nossa vida mais rica e mais desimpedida, mas também permite que sejamos seres sociais mais completos, pondo em prática nossas volições, interagindo com o mundo em que vivemos e influenciando esse mundo

Porém, esse modelo defendido por Sen, não promove nenhuma alternativa de mudança, ou até mesmo ruptura com relação à proposta de desenvolvimento econômico. Seu enfoque visa uma melhor distribuição de riqueza, para que haja liberdade no acesso às mercadorias, não se prevê a emancipação do homem, ou abolição das desigualdades, mas perpetua-se a colonização da cultura por meio do sistema, que assumiria uma face mais “humana”.

⁴ Souza Santos, (2002, p. 28), complementa que “A falência da miragem do desenvolvimento é cada vez mais evidente e, em vez de se buscarem novos modelos de desenvolvimento alternativo, talvez seja tempo de começar a criar alternativas ao desenvolvimento”.

Para o educador brasileiro, Paulo Freire, essa situação levaria apenas a uma mudança de posições entre opressor e oprimido; à medida que o oprimido introjeta a sombra do opressor, ele não consegue alcançar uma “consciência para si” e passa a ter, Segundo Freire (1993, p. 28) uma

irresistível atração pelo opressor. Pelos seus padrões de vida. Participar destes padrões constitui uma incontida aspiração. Na sua alienação querem, a todo custo, parecer com o opressor. Imitá-lo. Segui-lo. Isto se verifica, sobretudo, nos oprimidos de “classe média”, cujo anseio é serem iguais ao “homem ilustre” da chamada classe “superior”.

No “acesso à liberdade” de Sen, pode-se captar uma aura de humanidade no capitalismo, mas o que ocorre é totalmente o inverso, a utopia de uma transformação humana e social parece muito mais coerente que imaginar um sistema benevolente, a melhoria da qualidade de vida ou o discurso pela liberdade não deixa de ser o mesmo movimento proposto pela própria ilusão do progresso técnico, o aumento do consumo ocasionou a degradação ambiental e a manutenção da desigualdade.

3 DEMOCRACIA E SUSTENTABILIDADE

Necessário que se demonstre a distinção entre a sustentabilidade e o desenvolvimento sustentável, onde a sustentabilidade é gênero e o desenvolvimento sustentável é espécie. O desenvolvimento sustentável é a aplicação do conceito de sustentabilidade no âmbito político-econômico. O desenvolvimento sustentável tem suas raízes no problema ambiental (na sustentabilidade em sua perspectiva ecológica).

O termo sustentabilidade envolve a concepção de vida e sua fragilidade. Esta fragilidade deve trazer a consciência humana de que o desenvolvimento que o homem busca deve estar orientado pela precaução de preservar o local em que está inserido, onde a natureza e a vida devem ser tratadas com intimidade social. Vida e universo estão integrados e seus conceitos devem estar arraigados. É justamente nesta relação que é possível perceber sinais de que se pode falar sobre desenvolvimentos sustentável.

Nesse ensejo, demonstra-se ser possível um desenvolvimento humano sustentável a partir de ações capazes de transformem atitudes

degradantes que atingem aos seus pares, como se fosse a si mesmo, em ações positivas de conservação e manutenção do equilíbrio ambiental. A ação social deve considerar um ser junto com o outro, ou seja, que visualizam o eu na outra pessoa, o que significa dizer que é preciso conhecer-se por meio do próximo.

Morin (2005, p. 103) esclarece que “o ser humano percebe o outro como um eu simultaneamente diferente e igual a ele. O outro partilha assim uma identidade comigo embora conservando a sua diferença.” Temos, pois, que essa visão é a chave para a sustentabilidade. Deve-se olhar o outro (próximo) e entender que hoje estamos diante de um desafio de entender a prevalência do todo em relação às partes no corpo social. O eu deve ocorrer em relação aos outros. O ser individual vive sob a influência dos outros e é isto que deve formar a sociedade, já que uma ação individual reflete na vida dos demais.

Esse modo de agir deve ser permeado pela responsabilidade, pela qual devemos saber que as coisas podem ser boas ou más, mas não significa conhecer, muito menos com certeza, quais são as coisas boas e quais são as más. O agir moral significa fazer escolhas baseadas na incerteza, mas fundamentadas em uma condição moral de vida na qual cada pessoa se torna, de modo incondicional, responsável pelo outro. A responsabilidade que o sujeito assume perante o outro é a atitude política que se pretende e necessita para uma nova relação de respeito e justiça com o homem e a natureza.

A promoção da condição de sujeitos dos cidadãos é indispensável para a maturidade social, bem como institucional, e a equalização do conjunto das relações humanas, dentre as quais se sobressaem a formação cultural e a satisfação das necessidades humanas mais importantes. O homem como sujeito de direitos e, principal agente e responsável pela organização, condução e avaliação do desenvolvimento, e, a sociedade identificada e estruturada segundo a concepção democrática. A ação do homem acontece na condição de agente que atua e tem a missão e a responsabilidade de ordenar a estrutura da sociedade democrática, fortalecendo os instrumentos e as instituições que a sustentam e legitimam, prevenindo eventuais ameaças a sua estabilidade.

A ideia de desenvolvimento sustentável surgiu essencialmente da preocupação relacionada à excessiva exploração dos recursos naturais e

ambientais, quase finitos. Desde a década de setenta, a discussão sublinhou, acerca da atividade econômica imposta pelo ambiente físico, e concluiu que espécies e ecossistemas não poderiam ser utilizados de maneira indefinida. Acerca disso, alerta Zambam (2012, p. 15) que o “desenvolvimento sustentável adquire uma importância decisiva porque engloba as diversificadas necessidades, expectativas e recursos com os quais se relaciona o ser humano, particularmente a correta e criteriosa utilização dos recursos ambientais, (...) e o cuidado especial para com as necessidades e as condições para as futuras gerações.”

Desta forma, para que haja ações sustentáveis duradouras, mostra-se necessário esta consciência nas ações individuais, e sua responsabilidade para com o outro, tendo sempre o olhar ao reflexo que estas atitudes podem gerar para toda a coletividade. Pois, é a edificação de uma mudança no olhar antropocêntrico para a construção de uma visão cidadã, que visa a evolução do homem e seu meio, sem comprometer as condições de existência da presente e futuras gerações.

A relação entre a concepção de desenvolvimento sustentável e democracia deve considerar os princípios que orientem a sua efetivação e os inúmeros instrumentos, mecanismos e instituições que dinamizam uma sociedade democrática e dão condições para debater, participar e influenciar a organização e os interesses existentes no seu interior. Em sua história, a democracia construiu uma concepção de pessoa caracterizada como sujeito de direitos, que se materializa em um conjunto de ações representadas pelas oportunidades sociais, participação política e manifestação pública.

Pois a sociedade sem uma estrutura de democracia dinâmica e participativa não permite construir políticas de desenvolvimento sustentável com legitimidade. A coletividade, que possibilita para a comunidade social uma dinâmica especial que garante o exercício da liberdade, simbolizada na discussão pública como condição essencial para o processo de organização e, principalmente para as necessárias opções que distinguem um modelo de desenvolvimento sustentável.

A perspectiva de desenvolvimento formulada por Sen considera a democracia como um elemento constitutivo básico em vista de superar as privações de liberdade, o que requer a inter-relação de certas liberdades instrumentais, tais como (2000, p. 11) “oportunidades econômicas,

liberdades políticas, facilidades sociais, garantias de transparência e segurança protetora”.

A busca por esse sentimento de coletividade, em que se saiba das consequências de uma ação individual para todo um grupo, estabelece a imersão do desenvolvimento sustentável como um modelo de desenvolvimento que compreende o ser humano como sujeito de direitos, e principal agente beneficiário da organização social, e com a utilização e a reposição equilibrada dos recursos naturais e ambientais, de forma a garantir as condições de bem estar e realização das pessoas no presente e às futuras gerações.

Dessa forma, o modelo de desenvolvimento que prima pela sustentabilidade representa um ideal que impulsiona e orienta a estruturação das relações entre as pessoas, com os bens disponíveis, os recursos naturais e as gerações vindouras, de forma equitativa e orientado pelo valor moral substantivo da liberdade⁵. Por isso, temos que uma concepção de justiça que tem como referência o valor moral substantivo da liberdade tem especial preocupação com a estabilidade e a legitimidade das sociedades, representadas, prioritariamente, no atendimento das necessidades humanas, nas relações entre as diferentes culturas, no princípio de sustentabilidade, nas relações internacionais e na opção e consolidação da estrutura democrática, sem a qual não se podem fundamentar as condições de igualdade e de justiça social.

A atuação do Estado, do mercado e das demais instituições, garantidas as suas especificidades, ocorre de forma integrada e complementar, aprimora a democracia e fortalece a construção da justiça. Quanto a isso, podemos afirmar que a efetivação de um sistema democrático deve ser um dos objetivos do desenvolvimento, uma vez que a participação da sociedade através de processos de discussão, escolhas e deliberações pode contribuir eficazmente para a realização de políticas que resultam em melhores condições de vida para a maioria da sociedade.

Nesse viés percebemos que a democracia e sustentabilidade estão interligadas por seus fundamentos. Nesse modelo, de cunho democrático

⁵ O esclarecimento do valor moral substantivo da liberdade na Teoria da Justiça de Amartya Sen e sua relação com a realização humana, as escolhas pessoais, a fundamentação do agir moral e a necessária explicitação nas políticas de desenvolvimento em vista da justiça social encontra-se em: ZAMBAM, Neuro. *Amartya Sen: liberdade, justiça e desenvolvimento sustentável*, p. 37-96.

sustentável, a opção pelos direitos fundamentais revela, especificamente, um conceito de pessoa e de sociedade cujo conteúdo empreende um conjunto de práticas que lhes são consequentes. Respectivamente, o homem como sujeito de direitos e, nesse contexto, o principal agente e responsável pela organização, condução e avaliação do desenvolvimento e, a sociedade, identificada e estruturada segundo a concepção democrática

4 Ética, democracia e a sustentabilidade

A busca pela aproximação ou integração entre o desenvolvimento econômico e a sustentabilidade por meio do agir humano é uma abordagem que envolve o problema da motivação humana e a avaliação da organização social, que não considera suficiente satisfazer a eficiência, mas preocupa-se com o bem-estar da comunidade conjugado com as diferentes áreas da atuação e realização humana. De fato, a própria pessoa pode ter motivos para empenhar-se por objetivos outros que não apenas o limite do próprio bem-estar ou interesse individual obtido de suas realizações pessoais. Nesse sentido, afirma Sen (1999, p. 56), que “pode-se argumentar que a utilidade, na melhor das hipóteses, é um reflexo do bem-estar (...) de uma pessoa, mas o êxito da pessoa não pode ser julgado exclusivamente em termos de seu bem-estar”.

Nessa perspectiva deve ser considerado que para Sen a avaliação normativa carece de validade quando considera um modelo em que a motivação humana é baseada apenas no auto-interesse, e não considera a condição de agente da pessoa, pela qual é capaz de estabelecer valores, motivações, objetivos e fazer as escolhas que considera importantes, que não necessariamente estão ligados a uma motivação auto-interessada voltada ao seu próprio bem-estar, mas também considera as outras pessoas e o seu meio envolvente para tomar as decisões econômicas.

O critério de avaliação humana que utiliza como referência as capacidades na construção de suas relações pessoais e sociais se coloca como alternativa às escolhas tomadas com o critério de utilidade⁶ e dos bens primários. A condição de escolha, baseada na liberdade substanti-

⁶ Para o entendimento das características do utilitarismo aplicado às relações econômicas, especialmente sobre as políticas de desenvolvimento, sugerimos observar a análise de Sen, Amartya. *Desenvolvimento como liberdade*, p. 51-71.

va⁷ são indispensáveis para que as pessoas ajam na condição de agente e permita eleger o agir de modo a patrocinar uma ação ativa no conjunto da sociedade. Sen (2010, p. 40) afirma que “O enfoque na qualidade de vida e nas liberdades substantivas, e não apenas na renda e na riqueza (...), estão em sintonia com (...) a qualidade de vida e às liberdades substantivas.” Essa conjugação representa a possibilidade de compreensão e de aproximação entre a ética e a economia.

Assim, temos que a utilização das capacidades como critério de avaliação da justiça se mostra mais completo e eficaz no bojo das relações interpessoais e na construção social. Nesse contexto, e sendo as relações econômicas fundamentais para a construção da sociedade, podemos afirmar que a economia sem ética despessoaliza a pessoa, que se transforma em “não agente”. Dessa forma a economia deve promover a condição de agente das pessoas, elevando o caráter cooperativo de que o ser humano é dotado, o qual lhe fornece motivos outros para agir que não, apenas, uma vida auto interessada.

Tomando por base essa concepção de pessoa, o agente é considerado como a pessoa que age e transforma e cujas realizações podem ser julgadas de acordo com seus próprios valores, motivações e objetivos, independente de serem avaliados por algum critério externo. Na perspectiva dessa proposta, a ética é subjetivamente compreendida e assim tudo o que indivíduo valoriza e deseja obter é valioso para ele. Dessa forma, uma pessoa pode estar mais feliz se tiver obtido o que almejava para si e para o seu meio envolvente, sendo possível, até, que o seu bem-estar seja reduzido em favor da realização da condição de agente.

É importante afirmar a condição de agente como uma dimensão essencial da concepção de pessoa para a construção da sua identidade integrada com o contexto onde vive. Nessa condição, as pessoas precisam pensar, avaliar e agir reconhecendo e desenvolvendo suas capacidades. Esse reconhecimento representa a conversão dos bens primários em capacidades, buscando promover os objetivos que considera valiosos para a sua realização individual e sua inserção no conjunto da sociedade (SEN, 2010).

⁷ O esclarecimento do valor moral substantivo da liberdade na Teoria da Justiça de Amartya Sen e sua relação com a realização humana, as escolhas pessoais, a fundamentação do agir moral e a necessária explicitação nas políticas de desenvolvimento em vista da justiça social encontra-se em: ZAMBAM, Neuro. *Amartya Sen: liberdade, justiça e desenvolvimento sustentável*, p. 37-96.

O homem certamente é movido por motivos egoístas, mas frequentemente se deixa mover por outras razões. Com a mesma intensidade valoriza e promove a realização de objetivos que, ao menos aparentemente, não lhe oferecem qualquer vantagem material (quicá de outra sorte, mas benefícios imateriais não se inseririam propriamente na esfera do egoísmo que se tem em conta nas análises econômicas tradicionais que Sen pretende objetar).

Diante disso, a avaliação humana com o foco exclusivo nos bens primários ou na produção de bens constitui-se, para Sen, um equívoco. Entende ser necessário encontrar outra forma de avaliar e, mesmo, fazer comparações interpessoais. É para sanar esse problema que desenvolve a noção de capacidade (*capability*). Ao invés de bens primários, advoga a utilização das capacidades como aquilo que deve ser equalizado. Considerar equitativamente direitos e liberdades com renda e riqueza, por exemplo, integra de forma ampla as pessoas. Especificamente é preciso perceber que, devido a algum problema de doença ou deficiência muitos segmentos têm dificuldades para converter esses bens primários naquilo que desejam ou mesmo em capacidades.

Nesse patamar de diferenças, as preocupações com relação ao que se pode fazer para que os menos favorecidos de nossas sociedades sejam respeitados, promovidos e valorizados em sua dignidade humana e tenham efetivamente a possibilidade de alargamento de suas capacidades, liberdades de escolha, por meio de princípios de justiça e equidade, e autonomia na decisão de seu destino e da vida que queiram levar, na consecução de um país democrático e na observância de uma conduta moral, refletida exaustivamente por uma perspectiva ética, que seja adimensional e atemporal no escopo das sociedades, são enormes, exigentes e desafiadoras.⁸

⁸ Sen (1999, p. 34) refere que é possível a adoção desse comportamento: "De fato, no caso japonês, existem eloquentes provas empíricas de que afastamentos sistemáticos do comportamento auto-interessado em direção ao dever, à lealdade e à boa vontade tem desempenhado um papel importante no êxito da indústria." E complementa que esse comportamento (1999, p. 11) "tem sido de extrema importância para obtenção de eficiência econômica do indivíduo e do grupo." Nesse sentido, segue Sen (1999) referindo que o predomínio do comportamento baseado em regras no Japão pode ser visto para além dos assuntos econômicos, mas também em outros âmbitos da conduta social, como, por exemplo, a raridade com que se joga lixo nas ruas, a pouca frequência de litígios, um número incomumente pequeno de advogados e baixo índice de criminalidade em comparação com países do mesmo nível de riqueza, expressam essa possibilidade de cultura econômica baseada na ética.

Dessa forma, pensar a sustentabilidade é verificar de que forma o ser humano se relaciona com os demais seres vivos, ou, de forma contextualizada, o meio ambiente para que após seja possível um exercício de reflexão sobre possibilidade de retorno de degradações e a possibilidade (quase tardia) de harmonização entre sobrevivência e progresso. O direito ao desenvolvimento sustentável apresenta-se nas múltiplas vozes que configuram a sua defesa, como um valor moral, como um referencial decisivo para a construção das condições de justiça social nas sociedades contemporâneas com suas características, dinâmicas, limitações e potencialidades.

A ideia que nos domina, quando se fala em sustentabilidade, é a de desenvolvimento, o olhar para o futuro, sensato, por certo, deve ser pensado desta maneira, todavia, chegou o tempo de olhar para o futuro com olhos no presente. Estas questões devem ser refletidas, pois a direção para o futuro depende das atitudes do presente.

A democracia e a sustentabilidade, são muito próximas, pois em ambas, as ações do homem é que influenciam o caminho a ser percorrido. O contrato social que envolve democracia e políticas de sustentabilidade necessita que sejam integrados objetivos, interesses, instituições, pessoas e gestores orientados por obrigações e diretrizes que acolham às necessidades atuais com as garantias de superação das desigualdades que assolam as relações internas e externas das sociedades e seus compromissos com o futuro.

Para que isso seja possível devem ser valorados vetores sociais como fraternidade e a solidariedade, que respeitados efetivamente demonstram que é possível uma democracia com visão sustentável. É aqui que parece estar o ponto chave entre os dois conceitos: numa democracia, estes valores são base para uma sociedade mais justa; já em uma concepção sustentável, são estes valores que mostram a dimensão da importância das ações humanas, sabendo que uma ação reflete nos demais homens e por isso a importância da fraternidade, pois todos os homens devem pensar e agir com este princípio.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Sustentabilidade e democracia são conceitos que se complementam, e possuem pontos de reciprocidade, embora a dificuldade da com-

preensão da interação e correlação entre o homem e a natureza, tem no cenário econômico uma de suas tensões, onde o desenvolvimento econômico vem mitificado pela idéia do progresso, necessário também para uma democracia, sendo que o distanciamento entre ética e economia é fato indissociável da realidade que vivemos.

Nesse viés, a contribuição de Amartya Sen na busca de sua aproximação se destaca na reflexão internacional, e colabora para a ciência econômica moderna ao mostrar a importância do papel das questões éticas na economia, que associa o bem-estar com a prática das virtudes morais, evidenciando a necessidade de se desenvolver a economia com os cuidados do agir ético, para que a ligação entre as teorias beneficie a vida de todos e a organização social.

O progresso econômico abrangeu igualmente as formas de organizações políticas e sociais, e transformou completamente a economia, nas áreas da ciência, tecnologia, modernização, liberdade, saberes e a própria democracia. O progresso avistado pela matriz econômica, para Sen, contrasta com uma perspectiva alternativa que vê o desenvolvimento essencialmente como um processo amigável. A apazibilidade do processo é exemplificada por trocas mutuamente benéficas pela atuação de redes de segurança social, de liberdades políticas e de desenvolvimento sustentável social.

No tocante ao exercício de liberdades, a responsabilidade com o outro, a emancipação e a preocupação com os futuros, vê-se que o espaço democrático tem sido diretamente afetado por esta busca desenfreada pelo crescimento econômico. Preocupa o fato de que a sustentabilidade, embora seja uma concepção relativamente nova, é desconsiderada na vida cotidiana dos homens, o que certamente irá prejudicar o bem viver das futuras gerações.

O caminho proposto por Sen perpassa a constatação de que a economia, ao simplificar o comportamento humano definindo-o como puramente autointeressado, afasta qualquer possibilidade de uma orientação ética na sua estruturação. Como resposta a essa difundida contradição, mostra que o comportamento humano quando influenciado por compromissos assumidos pelo agente ético pode não visar apenas ao seu bem-estar, mas o afastamento do puro auto-interesse em direção da liberdade de escolha, do desenvolvimento das capacidades, da integração social e da efetivação de modelos de sustentabilidade social, econômica e ambiental.

Dessa forma, devemos utilizar a noção de capacidades pessoais, apresentadas por Sen, para equalizar direitos e liberdades, renda e riqueza. Por esse caminho, as pessoas precisam pensar, avaliar e agir reconhecendo suas *capabilidades*, que, aqui, representam a conversão dos bens primários em capacidades, isso é, a pessoa segundo suas características pessoais busca promover os objetivos que considera valiosos para a sua realização individual e sua inserção no conjunto da sociedade.

Por isso é preciso agir com solidariedade e fraternidade no presente para que as gerações futuras possam desfrutar das mesmas condições que a humanidade possui hoje. A vontade humana juntamente com ações positivas no sentido de trazer para sua vida atitudes sustentáveis é o que pode fazer com que as consequências do desenvolvimento sejam mais suaves, sem afetar negativamente a vida das futuras gerações.

É de extrema relevância a cautela deste progresso, conceitos sustentáveis como fraternidade e solidariedade devem estar presentes na mentalidade e nas atitudes humanas, para que a democracia não seja enfraquecida diante do primado por um desenvolvimento desenfreado e despreocupado com suas consequências para as futuras gerações. A adoção da democracia como sistema de organização social representa a evolução de uma sociedade e a opção pelo cidadão como o principal protagonista da estrutura e do funcionamento das instituições e do conjunto de sua organização e a eleição do desenvolvimento sustentável como forma de integração e convivência social demonstra maturidade e respeito ao próximo e a vida.

Nesse sentido, democracia e a sustentabilidade não são incompatíveis, pelo contrário, a sustentabilidade só poderá se efetivar em um ambiente democrático, onde os atores sociais possam agir com liberdade de expressão e ação, a imprimir o desenvolvimento de forma sustentável, em uma democracia que não exclua o sujeito porque possui singularidades, mas que reconheça seus valores, e o reconheça como sujeito portador de direitos reais, de responsabilidade civil e democrática, onde aflore os sentimentos, as possibilidades e liberdades de agir em busca da interação com a natureza como sujeito de direitos a serem preservados para esta e também para as futuras gerações.

REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. *Ética Nicômacos*. Tradução e notas de Mário da Gama Kury. Brasília: Universidade de Brasília, 1985.
- ARISTÓTELES. *Política*. Tradução de Pedro Constantin Tolens. São Paulo: Martin Claret, 2007.
- BAUMAN, Zygmunt, 1925- *Globalização: as consequências humanas*/Zygmunt Bauman; tradução Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1999.
- BOBBIO, Norberto. *O futuro da democracia: uma defesa das regras do jogo*. 2. ed. Tradução Marco Aurélio Nogueira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.
- CENCI, A. V. *O que é ética? Elementos em torno de uma ética geral*. 3. Ed. Passo Fundo, A.V. 2002.
- FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. 17ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.
- GIDDENS, Anthony. *As consequências da modernidade*. Tradução de Raul Fiker. 5ª reimpressão. São Paulo: UNESP, 1991.
- HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro: estudos de teoria e política*. Tradução de George Sperber e Paulo Astor Soethe. São Paulo: Loyola, 2002.
- LEFF, E. *Epistemologia ambiental*. 4. ed. São Paulo: Cortez, 2006.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinito*. Tradução de José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 2000.
- MAFFESOLI, Michel. *A transfiguração do político: a tribalização do mundo*. Tradução de Juremir Machado da Silva. 3. ed. Porto Alegre: Sulina, 2005.
- MORIN, Edgar. *O método 6: ética*. Tradução de Juremir Machado Silva. Porto Alegre, Sulina, 2005.
- KANT, I. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Lisboa: Edições 70, 1997.
- KESSELRING, Thomas. *Ética, política e desenvolvimento humano: a justiça na era da globalização*. Trad. Benno Dischinger. Caxias do Sul: Educs, 2007.

MARLON ANDRÉ KAMPHORST
NEURO JOSÉ ZAMBAM

PIRES, Cecília. Democracia contemporânea: quais impasses? In. AZAMBUJA, Celso Candido de; HELFER, Inácio. *Política e liberdade no século XXI*. Nova Petrópolis: Nova Harmonia, 2011.

SEN, Amartya. *Desenvolvimento como liberdade*. Tradução: Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das letras, 2000.

_____. *A Ideia de justiça*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

SOUZA SANTOS, Boaventura de. *A crítica da razão indolente*. Contra o desperdício da experiência. 4ª Ed. São Paulo: Cortez, vol. 1, 2002.

ZAMBAM, Neuro. *Amartya Sen: justiça, liberdade e desenvolvimento sustentável*. Passo Fundo: Imed, 2012.

O utilitarismo é demasiado exigente? a resposta de J. S. Mill

Bruno Botelho Braga
(UFPEl)

INTRODUÇÃO

Observemos atentamente o seguinte exemplo:

Você vê na televisão uma propaganda de uma organização de caridade chamando voluntários para passarem os próximos 30 anos trabalhando com pessoas carentes em um país muito pobre. O utilitarismo diz que você deve interromper qualquer outra coisa que possa estar fazendo e apresentar-se como voluntário, uma vez que isso produziria mais felicidade do que qualquer outra coisa que você poderia fazer com a sua vida.

Exemplos como estes são seguidamente citados como evidências intuitivas da impossibilidade prática do utilitarismo. A teoria da maior felicidade, em suma, exigiria uma conduta que poucos estariam aptos a aceitar ou reconhecer como um genuíno dever. Meu objetivo neste trabalho, portanto, é mostrar, a partir da obra *Utilitarianism* de J. S. Mill, que, ao menos em algumas de suas formas, o utilitarismo jamais exigiria ações como a explicitada no exemplo acima. Vejamos, de início, porque o utilitarismo sofre com problemas deste tipo.

Um dos subelementos centrais do utilitarismo é a tese agregacionista. Ela consiste em afirmar que o bem particular de cada indivíduo é apenas uma parte num todo valorativo. Em outras palavras, significa dizer que a felicidade de A + B é mais valiosa que a felicidade de A tomada isoladamente. As ações corretas, neste sentido, são aquelas que demonstram uma tendência consistente em promover a felicidade do maior número. Isso significa dizer que o utilitarismo permite sacrifícios em prol do bem-estar geral. Mas a pergunta que se segue é a seguinte: será que o utilitarismo exige uma promoção de bem-estar tal que os sacrifícios ge-

rados seriam tão grandes ao ponto de não serem reconhecidos como justificáveis, como viu-se no exemplo supracitado? Defendo que a resposta deve ser negativa, ao menos em algumas formas de utilitarismo.

A FORMULAÇÃO DO PRINCÍPIO DA UTILIDADE DE MILL

Os problemas surgem, normalmente, quando utilizamos a formulação tradicional do princípio da utilidade, qual seja, aquela que afirma que as ações só estão corretas quando *maximizam* a felicidade. Quanto maior a exigência de promoção do bem-estar, obviamente maior serão os sacrifícios exigidos. É tendo isso em mente que pretendo mostrar, a partir de elementos do utilitarismo de Mill, que é possível pensar numa forma mais branda e menos exigente de princípio da utilidade.

Para Mill:

O credo que aceita a utilidade, ou o princípio da maior felicidade, como fundamento da moralidade, defende que as ações estão certas na medida em que tendem a *promover* a felicidade, erradas na medida em que tendem a produzir o reverso da felicidade. (*Utilitarianism* II, 2)

Como vemos, Mill utiliza o termo “promoção”, e não “maximização”. Para o filósofo britânico, as ações estarão corretas simplesmente se, como *output*, trouxerem um resultado positivo para a maioria dos envolvidos, onde por “positivo” entende-se não a promoção do máximo de bem-estar possível, mas um ganho no balanço geral entre felicidade e infelicidade. Enquanto que na formulação maximacionista o agir bem se configura apenas na ação que promove o máximo de bem, a formulação de Mill permite um maior espaço de manobra para a deliberação do agente na escolha dos cursos de ação que possivelmente trarão benefícios. Escolher a opção que promove o maior bem será, nesta perspectiva, superrogatório. Mas por que Mill chega a essa compreensão mitigada? Quais elementos particulares de seu utilitarismo o conduzem a essa formulação do princípio da utilidade. Duas distinções feitas pelo autor, são, aqui, indispensáveis. A primeira, consiste em distinguir utilidade pública de utilidade privada. A segunda, mais proeminente, consiste em diferenciar deveres de obrigação perfeita e deveres de obrigação imperfeita. Nesta última, es-

pecialmente, poderemos mostrar com mais clareza como desestruturar o contraexemplo intuitivo supracitado.

UTILIDADE PÚBLICA E UTILIDADE PRIVADA

É comum pensar que o utilitarismo exige a consideração de todas as pessoas envolvidas na ação, como se cada agente fosse uma entidade divina presciente capaz de deliberar sobre toda a história futura que pode ser afetada pelo ato em questão. O utilitarismo não apregoa tal elemento. Nenhum indivíduo deve ser levado a exaurir todas as possibilidades práticas que envolvem as consequências de seus atos, pois definitivamente isso seria ir muito além das possibilidades humanas reais.

De acordo com Mill:

(...) é uma incompreensão do modo de pensar utilitarista julgar que ele implica que as pessoas devam fixar sua mente numa generalidade tão grande como o mundo ou a sociedade no seu todo. A grande maioria das acções não tem em vista o benefício do mundo, mas o de indivíduos, a partir dos quais se constitui o bem do mundo; e nestas ocasiões os pensamentos do homem mais virtuoso *não precisam ir além das pessoas específicas envolvidas* (...). (II, 19)

Ora, nota-se, a partir desta passagem, que em nenhum momento é exigido do agente uma consideração universal dos efeitos causados pela sua ação. Se este é o caso, então parece que é superrogatório afirmar que o agente deveria sacrificar seus planos pessoais em prol de um ato de caridade máxima, como o exemplo citado no início deste trabalho parece sugerir. Doar alguns reais para uma instituição de caridade local ou, ainda, doar algumas moedas ao sem-teto na parada de trânsito parecem aumentar a felicidade total dos indivíduos que sofrem com a ação em questão, sem, com isso, exigir um sacrifício pessoal que não possa ser reconhecido como tolerável e perfeitamente aceitável.

E segue Mill:

Segundo a ética utilitarista, o objecto da virtude é a multiplicação da felicidade: as ocasiões em que qualquer pessoa (excepto uma em mil) tem o poder de a multiplicar a uma escala abrangente (por outras palavras, de ser um benfeitor público) são excepcionais, e ape-

nas nessas ocasiões uma pessoa é chamada a considerar a utilidade pública; em todos os outros casos, a utilidade privada, o interesse ou felicidade de apenas algumas pessoas, é tudo aquilo a que tem de dar atenção. (II, 19)

Se, ainda assim, pensarmos que o exemplo inicial que trouxemos se aplica a esses casos muito particulares em que há uma figura pública envolvida, digo que o exemplo já não seria contraintuitivo. O problema em questão consiste em apontar as altas demandas para pessoas comuns – coisa que já procurei desmistificar. Mas se, por exemplo, pensarmos que Bill Gates, como um indivíduo que tem a capacidade de ser um benfeitor público, tem o dever de pensar na sociedade como um todo, então creio que já não consideraríamos o exemplo um problema, pois, creio, estaríamos de acordo em pensar que o dono da Microsoft realmente tem esse dever, e que não se trata de algo superrogatório.

DEVER DE OBRIGAÇÃO PERFEITA E DEVER DE OBRIGAÇÃO IMPERFEITA

No capítulo V de *Utilitarianism*, ao buscar demonstrar a natureza dos deveres de justiça, Mill, retomando uma distinção comum dentre os juristas de sua época, nos introduz à distinção entre deveres de obrigação perfeita e imperfeita (V, 15). Seu intuito é traçar a linha demarcatória que distingue os deveres de justiça dos simples deveres morais convencionais. É aqui que temos uma maior clareza sobre a natureza dos deveres morais e suas exigências concomitantes.

Os deveres de obrigação perfeita são aqueles em que há uma clara definição de suas exigências, tanto no que diz respeito às circunstâncias em que devem ser executados, como com relação às pessoas específicas que devem ser beneficiadas. Neste sentido, os deveres de obrigação perfeita geram direitos correlativos, isto é, geram pretensões válidas à proteção social para todos os indivíduos reconhecidos como beneficiários do dever em questão. Por outro lado, os deveres de obrigação imperfeita, como os deveres de caridade e beneficência, por exemplo, embora sejam exigidos pelo utilitarista, não possuem delimitações precisas com relação a particularidades como: quem deve ser beneficiado? Em que quantidade? E em quais circunstâncias? Neste sentido, embora eu tenha

o dever de ser caridoso, não há uma definição clara sobre as circunstâncias particulares em que devo exercer minha caridade. Por conta disso, nenhum indivíduo tem o direito de me exigir um ato de caridade para consigo. Portanto, seja doando alguns centavos para o sem-teto, seja doando alguns reais para a minha instituição de caridade local, ou seja, comprando suprimentos para os desabrigados, em todos os casos cabe a mim decidir o nível de sacrifício que estou disposto a empreender. O utilitarismo não exige mais do que aquilo que qualquer indivíduo pode reconhecer como um legítimo dever social. Se, no entanto, ainda assim, alguém, de maneira supererrogatória, decidir sacrificar-se inteiramente pelo bem social, o âmbito do direito sempre estará lá para delimitar o ponto máximo permitido. Tirar pessoas de suas casas para oferecer abrigo a sem-tetos, por exemplo, na medida em que viola o direito à propriedade privada, jamais seria tolerado por um utilitarista. Mas essa é uma questão que não tratarei aqui.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Após tudo o que foi visto, parece bastante claro que o utilitarismo exige muito menos do agente do que normalmente se pensa. O aparente contraexemplo intuitivo apresentado no início deste trabalho pode ser perfeitamente desconstruído. A partir das distinções feitas por Mill, vemos que há um amplo espaço de manobra para a decisão do agente com relação ao curso de ação a ser adotado. A exigência de promoção da felicidade geral não exige mais do agente do que aquilo que ele mesmo determina como um auto-sacrifício válido e tolerável. Todo o resto que ultrapassa tal limite é apenas supererrogatório. Se o leitor, após todas as considerações feitas, ainda não se convencer de que o utilitarismo é muito menos problemático do que normalmente se crê, eu poderia tentar convencê-lo a partir de uma consideração metodológica. Ela consiste na seguinte questão: por que eu deveria aceitar casos contraintuitivos como argumentos plausíveis contra uma teoria normativa? Ora, o papel de uma teoria devidamente justificada é justamente o de estabelecer um padrão de correção para as nossas intuições conflitantes. Apresentar casos contraintuitivos nada mais é do que apenas exemplificar nossas próprias falhas, não a falha da teoria. As intuições é que devem se conformar aos

ditames da teoria, não a teoria aos ditames das intuições, pois, se assim for, toda a função de uma teoria normativa se esvai.

REFERÊNCIAS

- ANSCHUTZ, R. P. *The Philosophy of J. S. Mill*. Oxford, Clarendon Press, 1969.
- BAIN, A. 1882: *John Stuart Mill*. London: Bristol, 1993.
- BENTHAM, J. 1789: *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. London: mod. edn ed. H. L. A. Hart and F. Rosen, Oxford, 1995.
- CRISP, R. *Routledge Philosophy Guidebook to Mill on Utilitarianism*. London/New York: Routledge Philosophy Guidebooks, 1997.
- ELLERY, J. B. *John Stuart Mill*. New York. 1964
- IRWIN, T. H. *Mill and the Classical World*. In. J. Skorupski (ed.), *Cambridge Companion to Mill*. Cambridge, 1997.
- MILL, J. S. *Autobiografia*. Int. e Trad. Alexandre Braga Massella. São Paulo: Iluminuras, 2006.
- MILL, J. S. *Utilitarismo*. Trad: Pedro Galvão. Porto, Portugal: Porto Editora, 2005.
- MILL, J. S. *Utilitarianism*. Ed. T. N. R. Rogers. New York: Dover Publications, 2007.
- MULGAN, T. *Utilitarismo*. Trad.: Fábio Creder. 2. Ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.
- SIDGWICK, H. *Methods of Ethics*. London, 7th edition, 1907.
- SKORUPSKI, J. (ed.) *Cambridge Companion to Mill*. Cambridge, 1997.
- SKORUPSKI, J. *John Stuart Mill*. Londres, Routledge, 1991.
- WILLIAMS, G. *The Greek origins of J.S.Mill's happiness*. *Utilitas* 8, 1996.

O discurso da deficiência como “subjetividade da ausência”

Terezinha Richartz
(UNINCOR)

1. INTRODUÇÃO

Para entender como a subjetividade da ausência se apresenta, é necessário recuperar o modo como o discurso do corpo deficiente foi construído historicamente através do modelo médico e do modelo social e como isso interferiu na constituição da subjetividade de quem é deficiente. Alheios à discussão sobre os direitos do deficiente, todos os discursos acerca da cidadania dessa categoria social foram elaborados a partir de quem é “normal” e não enfrenta cotidianamente as dificuldades inerentes a tal condição. Construir um discurso a partir da subjetividade da ausência é um desafio para quem historicamente esteve, quase o tempo todo, alijado da participação política e social. O desafio é criar um discurso a partir da subjetividade de quem fala do lugar da exclusão social, do preconceito, da dificuldade de locomoção e inserção social.

O objetivo desta preleção é desenvolver uma inflexão da deficiência como subjetividade da ausência. Em Foucault, não se encontra a tese de que é possível a afirmação da emancipação em soluções universais, baseando-se em um conceito de corpo desprovido do seu processo histórico-social. Mas o que é o corpo? A deficiência aponta para a ausência de algo e o formalismo da lei não avança historicamente acerca da questão da ausência. Tendo em vista essa perspectiva, a inclusão pressupõe que o deficiente precisa de espaços legitimados para incorporar suas singularidades. Assim, a exclusão do deficiente na interação social o submete à elaboração de um discurso histórico-social sobre a subjetividade da ausência. Em um primeiro momento, tal discurso contribui para a interpretação do mundo somente na perspectiva do outro, o que justifica seu isolamento como um sujeito sem identidade social. Em um segundo momento, há a submissão à ideia de subjetividade da ausência. Constitui-se, destarte, um mundo sempre em

ausências e incompletudes que dificultam a cidadania. Falta, no processo histórico-social, a inclusão da subjetividade da ausência como crítica à ideia de inclusão que se revela mais como um confinamento.

2. O DISCURSO DA DEFICIÊNCIA NA HISTÓRIA PENSADA PELOS “NORMAIS”

Os discursos definem subjetividades. Como para o deficiente a ausência é constitutiva de sua vida, durante muito tempo, o discurso dessa categoria social foi elaborado pelas instituições sociais que cuidam deles ou que são consideradas capazes de falar por eles; nesse caso, a família, a escola, a igreja, o Estado através do aparato legal e, em especial, a medicina ou os consultórios psicológicos que, com o amparo científico, emitem laudos considerados verdadeiros acerca da condição dos deficientes. Sustentadas pela ciência, tais instituições exercem poder sobre esses indivíduos.

O saber médico e o aparato jurídico são indissociáveis na prática discursiva sobre a deficiência. Segundo Foucault, o conceito de prática discursiva se refere a um “conjunto de regras anônimas, históricas, sempre determinadas no tempo e no espaço, que definiram, em uma dada época e para uma determinada área social, econômica, geográfica ou linguística, as condições de exercício da função enunciativa” (FOUCAULT, 1997, p. 136). O discurso é prática, é ação. A linguagem não apenas nomeia o mundo, mas o constrói (FOUCAULT, 2004b).

Historicamente, dois modelos discursivos construíram a questão dos deficientes: o modelo médico e o modelo social.

2.1 O modelo médico

O discurso do modelo médico atribui ao indivíduo que tem o corpo deficiente a dificuldade de inserção social. Como o corpo doente é limitado, os laudos atestam a extensão da deficiência e o classificam para determinar se precisa de tratamento médico, aposentadoria por incapacidade ou ajuda social, se for considerado carente.

Segundo Foucault (1988), o poder sobre a vida, o biopoder, passou a se desenvolver a partir do século XVII. Para o autor, a biopolítica designa o fato de a vida e seus mecanismos penetrarem o domínio dos cálculos, como estratégia do Estado, fazendo com que o poder e o saber ajam para

transformar a vida humana. É o fator biológico interferindo na área política. As legislações específicas e as Constituições tiveram como arcabouço teórico esse tipo de poder controlador da vida. Todo o amparo legal de proteção do deficiente está resguardado por esse modelo em que o saber médico legitima o poder político.

Foucault destaca: “poder e saber estão diretamente implicados; [...] não há relação de poder sem constituição correlata de um campo de saber; nem saber que não suponha e não constitua ao mesmo tempo relações de poder” (2004a, p. 27). Nesse caso, a “verdade” está condicionada ao poder que as instituições detêm na sociedade no sentido de serem consideradas capazes de produzir um discurso científico legítimo. A reabilitação do corpo deficiente depende da chancela das instituições científicas que têm o poder de saber o que fazer.

As diferenças marcantes nos corpos, em especial dos deficientes, sempre chamaram a atenção das pessoas em diferentes sociedades (FOUCAULT, 2001). Na idade média, o hospital era usado para segregar. Pobres, doentes e loucos eram internados para que não tivessem contato com as outras pessoas, pois eram considerados perigosos e, além disso, para evitar a possibilidade de contágio de algumas doenças (FOUCAULT, 1979, p. 88-89).

Na História da Sexualidade I, Foucault (1988) aborda o controle feito ao corpo, especialmente em relação às restrições religiosas e morais apregoadas pela igreja, que produzia um discurso calcado na noção de pecado. Durante muito tempo, as famílias escondiam os filhos deficientes porque eram considerados a prova viva do pecado cometido pelos pais. Não era raro que as pessoas tivessem medo de se aproximar de um deficiente, sobretudo se a deficiência física ou intelectual fosse severa.

A incapacidade de lidar com o “estranho” aponta para as dificuldades sociais de relacionamento com essas pessoas. No caso da palavra deficiente, o prefixo “de” tem o sentido de “não”, portanto, é uma negação da própria essência da pessoa, pois ela é avaliada por algo que não é pessoal, que pertence a uma média e que se vincula com a produção de efeitos (INSTITUTO BRASILEIRO DOS DIREITOS DA PESSOA COM DEFICIÊNCIA, 2008, p. 27).

Tal modelo gerou as políticas assistencialistas. Tendo em vista que a dificuldade está no indivíduo que tem a deficiência, cabe ao Estado ajudá-lo

financeiramente ou criar ambientes propícios para receber essa categoria social. A partir de tal compreensão, nasceram então os hospícios, as APAES, entre outras instituições especializadas em atender os “anormais”.

2.2 O modelo social

Em meados do século XX, como o modelo médico não era mais suficiente para legitimar um discurso calcado nas dificuldades do indivíduo, nasceu uma nova abordagem: o modelo social.

O modelo social começou a se estruturar a partir dos anos 1960, no Reino Unido (BAMPI; GUILHEM; ALVES, 2010). Nesse modelo, o problema da deficiência deixou de ser vinculado apenas ao indivíduo e passou a ser relacionado à sociedade, compreendendo-se que as desvantagens enfrentadas pelos indivíduos deficientes são decorrentes de uma sociedade que tem problemas na sua estrutura, com vias e prédios não acessíveis e projetos pedagógicos e mercado de trabalho não inclusivos. O pressuposto básico do modelo social é o entendimento da deficiência em termos das desvantagens individuais dispersas em uma sociedade que não está adequada para incorporar a diversidade, porque foi pensada e planejada pelos “normais” para os “normais”. Nessa perspectiva, a deficiência não é um problema biológico, mas sociológico, pois a “culpa” pelas dificuldades deixa de ser do indivíduo deficiente e passa para a sociedade que é excludente.

Historicamente no Brasil, as políticas sociais que protegiam e cuidavam das pessoas com deficiência estiveram centradas na esfera do assistencialismo, nas práticas caritativas e nos cuidados familiares, sendo embasadas pelo modelo médico. Em alguns casos, chegou-se ao abandono ou ao enclausuramento dos deficientes. Tal discurso perdurou até 1980. Com o advento dos movimentos sociais, os deficientes passaram a ampliar seu espaço. Somente na Constituição de 1988 a proteção social das pessoas com deficiência passou a integrar as normas constitucionais (FIGUEIRA, 2008), a partir da determinação de cotas para deficientes nas empresas, legislação essa que até hoje encontra obstáculos à sua efetivação, tendo em vista que poucas empresas cumprem o que determina a lei (CÂMARA DOS DEPUTADOS, 2013).

A partir dessa compreensão, surgiu a discussão sobre a acessibilidade. A necessidade de ruas, praças, prédios e escolas serem acessíveis tanto para deficientes físicos como para deficientes intelectuais é garanti-

da pela legislação brasileira: Constituição de 1988 (BRASIL, 1988), Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB) (BRASIL, 1996) e Estatuto do Deficiente (BRASIL, 2013).

2.3 A construção do discurso da deficiência a partir do outro

No livro “As palavras e as coisas”, ao analisar o quadro “As meninas”, de Velázquez, Foucault (1995) aponta a importância do olhar do outro como parâmetro para o olhar sobre o próprio corpo. Quando o outro olha para o corpo deficiente com estranheza, com menosprezo, diante das suas limitações, a sensação de incompletude vem à tona, pois o padrão é o corpo saudável, belo e forte. Independente do modelo médico ou do modelo social mais presente, o discurso é construído de fora, a partir dos “normais”.

A valorização do corpo belo tão comemorado socialmente faz com que muitos deficientes se escondam dentro de casa. Basta observar as ruas, as praças e as escolas para constatar quão pequeno é o número de deficientes nesses espaços. Da mesma forma, aqueles que podem camuflar a deficiência o fazem para sentirem-se aceitos.

No Brasil, parte significativa dessa categoria social ou não teve acesso à educação formal, por ser considerada incapaz, ou estudou pouco, em razão das dificuldades de inclusão escolar. A pouca escolaridade, por sua vez, dificulta o acesso ao mercado formal de trabalho.

A política de inclusão é pensada a partir da ótica de quem não tem deficiência intelectual ou física. Por isso o padrão são os “normais”. Nesse sentido, Foucault destaca o surgimento dos agentes sociais, que se especializaram no cuidado e na orientação dos desvalidos, assinalando os problemas inerentes a esse processo.

[...] um mosaico muito complicado. Em certos períodos aparecem agentes de ligação [...]. Tomemos o exemplo da filantropia no início do século XIX: pessoas que vêm se ocupar da vida dos outros, de sua saúde, da alimentação, da moradia [...]. Mais tarde, desta função confusa saíram personagens, instituições, saberes [...]; uma higiene pública, inspetores, assistentes sociais, psicólogos (FOUCAULT, 1979, p. 151).

Atualmente, pode-se tomar como exemplo a aposentadoria para deficientes, categoria incluída na legislação previdenciária de modo re-

cente (BRASIL, 2013). São os médicos peritos e os assistentes sociais do INSS, com seu roteiro de perguntas, que classificam e determinam se a deficiência gera algum impedimento e se a pessoa tem ou não direito ao benefício.

Além das perícias, o parâmetro de análise para concessão dos benefícios dispõe os “incapazes” em um extremo e os “normais” no outro. Nessa perspectiva, os incapazes não estão no mercado de trabalho porque não produzem e quando são enquadrados na categoria “pobres” recebem o Benefício de Prestação Continuada da Assistência Social – LOAS, desde que avaliada e comprovada pobreza e incapacidade.¹ Se não for definido como incapaz, o benefício da aposentadoria segue o que prevê a legislação para pessoas sem deficiência. É como se a categoria deficiente não existisse. Atualmente, para a aposentadoria do deficiente, a perícia médica e social se orienta a partir do mesmo questionário aplicado para os incapazes. Perguntas como se a pessoa é capaz de regular micção e defecação e tem relacionamentos íntimos², entre outros absurdos, fazem parte do roteiro para análise da necessidade do benefício. O roteiro de perguntas estapafúrdias é incompatível com a própria legislação, a qual prevê que, para se aposentar como deficiente, o cidadão deve ter trabalhado e contribuído para a Previdência Social, no mínimo, por 20 anos, no caso das mulheres, e por 25 anos, no caso dos homens.³ Falta, portanto, para essa categoria, a construção da subjetividade que incorpore a noção de ausência, não de incapacidade para concessão da aposentadoria.

Deve haver um momento em que a população, rompendo com todos os vínculos de obediência, terá efetivamente o direito, não em termos jurídicos, mas em termos de direitos essenciais e fundamentais, de romper todos os vínculos de obediência que ela pode ter com o Estado e, erguendo-se contra ele, dizer doravante: é minha lei, é a lei das minhas exigências, é a lei da minha própria natureza de população, é a lei das minhas necessidades fundamentais que deve substituir essas regras da obediência. Escatologia, por conseguinte, que vai tomar a forma do direito absoluto a revolta, a

¹ Renda mensal do grupo familiar per capita inferior a ¼ do salário-mínimo.

² Disponível em: <<http://www.normaslegais.com.br/legislacao/portaria-Interm-agu-mps-mf-sedh-mp-1-2014.htm>> Acesso em: 30 set. 2016.

³ Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/LCP/Lcp142.htm> Acesso em: 30 set. 2016.

sedição, a ruptura de todos os vínculos de obediência – o direito à própria revolução. Segunda grande forma de conduta (FOUCAULT, 2008, p. 479).

Mas como seria uma política educacional pensada a partir de quem é deficiente? O que um cego consegue aprender e como ele aprende se o parâmetro são os que enxergam? A nota para ser aprovado é a média usada para a aprovação dos “normais”. Se o aluno deficiente não obtém a média, o professor, às vezes, colabora para a aprovação, em vez de pensar um sistema avaliativo que considere o máximo possível dentro da deficiência para a aprovação.

A cidadania dos deficientes sempre foi pensada a partir das instâncias governamentais e das instituições sociais que criaram políticas públicas para garantir direitos aos deficientes. Essas políticas, todavia, nunca levaram à emancipação da categoria social, uma vez que o discurso foi pensado por outros e não a partir de quem é deficiente.

3. A EMANCIPAÇÃO ATRAVÉS DA SUBJETIVIDADE DA AUSÊNCIA

Para Foucault (2012), na pós-modernidade, por meio de um movimento paradoxal, o sujeito é, ao mesmo tempo, constituído e constituidor de sua subjetividade. Isso se dá através dos discursos permeados por relações de poder, implantadas por uma rede complexa de narrativas e práticas incertas. Tanto o sujeito quanto a subjetividade são descentradas e fragmentadas. Por isso a emancipação – também chamada por Foucault de práticas de liberdade – acontece nas particularidades, não em lutas universais. No caso dos deficientes, a subjetividade da ausência aponta uma questão específica vivenciada por esse grupo, a qual deve ser considerada no contexto histórico, cultural, social e político em que o deficiente está inserido.

Ainda de acordo com Foucault (2004a), os dispositivos disciplinares são a escola, a prisão, a fábrica, o hospício, o hospital, que aprisionam os corpos orgânicos com o objetivo último de domar o corpo criativo e controlar a potência transformadora que o corpo pode produzir.

O filósofo francês acredita que o dispositivo da sexualidade, tão bem explicitada nas obras História da Sexualidade I (1988), História da Sexualidade II (1984) e História da Sexualidade III (1985), procura controlar os

corpos, mas todo controle gera resistência, levando ao aparecimento de novos comportamentos sexuais. Assim também o corpo deficiente, tão tolhido historicamente, tem potencial transformador. Desse modo, ele é a origem da subjetividade da ausência, de onde pode brotar a emancipação. Como os dispositivos disciplinares, especialmente a família, a escola e o hospital, que esconderam o deficiente, foram construídos historicamente, é na história que novas práticas de subjetivação são concebidas. A subjetividade não é fixa, pois tem potencial transformador, de onde podem brotar novas formas de se relacionar com o mundo a partir da noção de ausência.

Na obra de Foucault, a subjetividade aparece de maneira mais incisiva em *História da Sexualidade II* (1984) e *História da Sexualidade III* (1985). O autor defende que, como o sujeito é o corpo, a subjetividade está relacionada com um corpo concreto. No que diz respeito ao tema do presente texto, a um corpo ou uma mente deficiente, por isso é um modo de vida que estabelece relação de forma criativa ou não com as coisas, diferentemente de um “corpo sadio”. O elo entre a subjetividade e o corpo só pode ser pensado em relação ao tempo, pois a subjetividade não é fixa. A subjetividade é estabelecida a partir da forma como um corpo jovem, idoso, “normal” ou deficiente se relaciona com os fatos durante a vida. Pode-se destacar aqui as restrições vividas pelo deficiente, como a impossibilidade de trabalhar, a dificuldade com a falta de acessibilidade a vários lugares, a não participação em muitos eventos da vida social, quando comparadas às possibilidades abertas ao “corpo sadio” de um jovem em plena forma física.

A deficiência é algo inerente ao corpo, à condição física ou intelectual da pessoa. Por isso o termo mais correto a ser usado é o de ausência. Porque ausência na subjetividade é uma condição. A questão não se resolve com um braço mecânico ou uma cadeira de rodas. O sujeito não sai da condição de deficiente. Ele pode ter acessibilidade, mas não vai deixar de ser deficiente. Essa ausência impede a realização de determinadas atividades ou dificulta acessos, mesmo com a política de acessibilidade.

A lei não aborda a questão da ausência. A legislação supre a falta, todavia, não consegue discutir a condição. Apenas prevê rampas nas construções, provas e trabalhos escolares separados para quem tem deficiência e contratação de deficientes para preencher cotas no mercado de trabalho.

A acessibilidade quer suprimir a falta. A falta é possível repor. Na falta de um braço, é possível implantar um braço mecânico; na falta de

pernas, existem pernas mecânicas ou cadeira de rodas que ajudam o deficiente nos deslocamentos. Mas esses paliativos não tiram do sujeito a condição de deficiente.

A ausência como condição pressupõe uma leitura de mundo a partir do deficiente. A locomoção é limitada. No trabalho, há dificuldades de acessibilidade e, dependendo da deficiência, há o comprometimento do padrão de produtividade. Na escola, as avaliações são pautadas por escores externos estabelecidos pelo Ministério da Educação, pelo ENEM, pelo ENADE, pela Prova Brasil etc.

Se o aluno deficiente intelectual ou com dificuldade de aprendizagem tira nota dois em uma avaliação e a escola altera sua nota para que ele alcance a média, está fortalecendo a falta. É necessário aceitar a nota do aluno em razão da sua condição. Incluir é pensar na condição, não na falta. Na falta, são incluídos o assistencialismo discutido no modelo médico e a insuficiência de acessibilidade apresentada pelo modelo social. Tratar o indivíduo na sua condição deficiente é olhar a partir da sua subjetividade e estimulá-lo para que suas habilidades possam ser desenvolvidas.

Assim, a emancipação só poderá acontecer quando houver a capacidade de romper o conformismo e a dependência do Estado, historicamente constituídos através de uma política que distribui migalhas aos deficientes (como salário-mínimo, vagas de estacionamento, cotas no trabalho), bem como quando forem elaboradas novas experiências a partir dos sujeitos concretos aqui e agora, dos problemas e das demandas reais e da experiência singular.

Nesse sentido, um conceito importante na linha de análise proposta por Foucault (2012) é o “desassujeitamento”. Em outras palavras, trata-se de o sujeito estabelecer um distanciamento da identidade pré-construída para produzir modos de subjetivação inovadores na vida em sociedade, que vão levar à emancipação.

O discurso emancipatório é possível nas pequenas conquistas. A luta diária para que de fato o deficiente tenha “seu” direito respeitado, a partir da deficiência que seu corpo/mente apresenta, será vitoriosa somente quando a subjetividade da ausência pautar a emancipação, valorizando-se todo pequeno ato livre que visa respeitar o corpo/mente dentro dos seus limites. A cidadania dessa categoria social deve surgir das pró-

prias demandas, sem que aja modelo médico ou social determinando o que pode ou não ser feito.

4. CONCLUSÃO

Avanços já aconteceram historicamente com a passagem do modelo médico para o modelo social de abordagem da deficiência, mas o discurso que permeia as relações sociais nasceu de quem é “normal”. Os deficientes ainda não se constituíram como sujeito. A lei não cria a subjetividade, por isso que a ausência permanece. A subjetividade do normal já está posta, a do deficiente ainda precisa ser construída.

O desafio é a construção de uma prática discursiva que surja da subjetividade de quem é deficiente, ou seja, da subjetividade da ausência. Os laudos médicos continuam sendo usados como parâmetro científico para legitimar os direitos dos cidadãos. Mas a emancipação só vai acontecer quando a subjetividade de quem é deficiente for valorizada, uma vez que a subjetividade da ausência apenas pode ser pensada por quem vive essa condição.

Foucault não acredita que é possível uma forma geral de emancipação que resulte em soluções universais. As práticas de liberdade do deficiente se dão em função da orientação legal, porém a emancipação se dá nas lutas individuais. O micropoder constituído nas práticas cotidianas do deficiente fará com que a inserção no sistema social efetivamente aconteça.

É necessário criar uma nova ordem de discurso a partir dos deficientes para que essa categoria social possa se emancipar. Tendo como referência o discurso de Foucault, que vincula poder, saber, prática e ação, compreende-se que a linguagem é capaz de construir um mundo em que o deficiente será o sujeito produtor da subjetividade, pois a linguagem não apenas nomeia o mundo, mas o constrói.

REFERÊNCIAS

BAMPI, L. N. S; GUILHEM, D.; ALVES, E. D. Modelo social: uma nova abordagem para o tema deficiência. *Rev. Latino-Am. Enfermagem*, Brasília, v. 18, n. 4, 2010. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rlae/v18n4/pt_22.pdf>. Acesso em: 13 jul. 2016.

BRASIL. Constituição (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília, DF: Senado, 1988.

_____. Ministério da Educação. *Lei de diretrizes e bases da Educação Nacional, Nº 9394/96*. Brasília: MEC, 1996.

_____. Presidência da República. *Lei complementar nº 142, de 8 de maio de 2013*. Brasília: Casa Civil, 2013. Disponível em: < http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/LCP/Lcp142.htm>. Acesso em: 13 jun. 2016

_____. *Lei nº 13.146, de 6 de julho de 2015*. Brasília: Casa Civil, 2015. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2015-2018/2015/Lei/L13146.htm>. Acesso em: 13 jul. 2016.

CAMARA DOS DEPUTADOS. Apenas 8% das empresas cumprem a Lei de Cotas; conheça os entraves. 2013. Disponível em: < <http://www2.camara.leg.br/camara-noticias/noticias/TRABALHO-E-PREVIDENCIA/451962-APENAS-8-DAS-EMPRESAS-CUMPREM-A-LEI-DE-COTAS-CONHECA-OS-ENTRAVES.html>>. Acesso em: 12 jul. 2016.

FIGUEIRA, Emílio. *Caminhando em silêncio: uma introdução à trajetória das pessoas com deficiência na história do Brasil*. São Paulo: Giz Editorial, 2008.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

_____. *História da sexualidade 1: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

_____. *História da sexualidade 2: o uso dos prazeres*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. 8. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1984.

_____. *História da sexualidade 3: o cuidado de si*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. 8. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

_____. *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

_____. *Arqueologia do saber*. Trad. L. F. Baeta Neves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997.

_____. *Os anormais*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. *Vigiar e Punir*. Petrópolis: Vozes, 2004a. 288 p.

_____. *A ordem do discurso*: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. (L. F. A., Sampaio. Trad.). São Paulo: Edições Loyola, 2004b.

_____. *Segurança, território, população*: curso dado no Collège de France (1978-1979). São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. *Ética, sexualidade, política*. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012. (Coleção Ditos & Escritos)

INSTITUTO BRASILEIRO DOS DIREITOS DA PESSOA COM DEFICIÊNCIA. *Inclusão social da pessoa com deficiência*: medidas que fazem a diferença. Rio de Janeiro: IBDD, 2008. Disponível em: < <http://www.ibdd.org.br/arquivos/inclusaosocial.pdf>>. Acesso em 9 jun. 2016.

Sociedade pós-secular e novo espaço público: interfaces, posturas e diálogos

Anderson de Alencar Menezes
(UFAL)

INTRODUÇÃO

Estamos vivendo um processo grande de transformações sociais, econômicas, culturais e políticas. Quando se pensava no fim das religiões em sociedades profundamente secularizadas, movidas pelas tecnologias digitais e pelas relações mercadológicas sem fronteiras. As religiões regressam no espaço público de forma muito sutil e multifacetada.

De fato, as experiências demonstram que a sociedade contemporânea vive uma dúplice realidade, por um lado, a percepção crescente das imagens naturalistas do mundo, o avanço da biogenética, da robótica e novas tecnologias, por outro, crescem as imagens religiosas do mundo, de forma bastante ambígua, marcadas pelos terrorismos, fundamentalismos e xenofobismos.

Por sua vez, existe um novo modo de compreender a presença das religiões no espaço público. Talvez, a grande guinada seria a percepção de que uma sociedade secularizada não consegue compreender em sua dimensão mais profunda os apelos das religiões no espaço público. Ou seja, a passagem de uma sociedade secular para uma sociedade pós-secular é determinante neste processo de reconhecimento do papel das religiões na construção significativa do espaço público, enquanto lócus de sedimentação da tolerância e da diversidade religiosa.

NOVO ESPAÇO PÚBLICO E A ÉTICA RECONSTRUTIVA COMO ÉTICA DA RESPONSABILIDADE POLÍTICA

Há, portanto, duas referências canônicas para se falar de Espaço Público a partir da ótica de Jean-Marc Ferry (1989): um espaço público grego e um espaço público burguês.

Segundo Ferry (1989) o Espaço Público grego remete-nos à praça pública (Ágora) – lugar para o debate visando o interesse do governo da cidade.

Neste sentido, a Pólis grega é este espaço político em que a sua característica pública o distingue de oixos (casa), esfera privada das coisas domésticas, e por extensão, da econômica.

Neste âmbito de compreensão, Política e Esfera Pública coincidem estritamente. À política corresponde à Práxis – ação comum – objetivando o melhor fim da cidade.

Por sua vez, a Técne remete-nos à categoria –Trabalho – a uma racionalidade não comunicativa, mas instrumental, ou seja, uma racionalidade que não põe em discussão os fins da cidade.

Por outro lado, o Espaço Público Moderno é uma criação do espírito das Luzes. O espaço público burguês corresponde à institucionalização de uma crítica utilizando-se dos meios da moral para reduzir ou racionalizar a dominação política. Dentro do espírito da época, poderia se dizer: contestar o espírito absolutista.

Esta realidade exprime-se notadamente na fórmula de Hobbes: “Auctoritas non veritas facit legem”. A verdade da lei não está na autoridade”. Os iluministas consagraram uma fórmula aparentemente simples “ a verdade e não a autoridade faz a lei” – La verité et non l’authorité fait loi”.

O novo espaço público justifica-se com o advento da sociedade midiática. Em que este espaço público grego é transformado pela publicidade política.

No âmbito desta compreensão, segundo Ferry (1996) surge a concepção de reconstrução não apenas como uma operação intelectual cujo intuito está em reconstituir um processo, e não apenas uma lógica do desenvolvimento, numa perspectiva histórica. Ela significa um Valor Ético, cujo intuito será o de compreender a causalidade do destino. Isto, porque a causalidade do destino afeta também a lógica ordinária das relações de comunicação.

A causalidade do destino não está ligada unicamente à natureza, mas provém do espírito, não é absurdo supor que a razão como auto-reflexão seja capaz de seu exercício reflexivo.

Segundo Ferry (1996) na perspectiva de uma ética reconstrutiva, razão e religião, cessam de se opor rompendo com a perspectiva de uma razão estritamente argumentativa.

A razão reconstrutiva sinaliza, em revanche, como uma força que reúne e reconcilia aquilo que foi separado. Nesta compreensão, Hegel não opôs razão e religião.

Hegel, neste sentido, explica, a propósito que “o destino que o homem sabe que perdeu produziu uma nostalgia da vida perdida”.

Segundo Ferry (1996) a reconstrução corresponde a uma forma de inteligência, assim como a um interesse de reconhecimento muito antigo, seguindo a um modelo mais reflexivo. O princípio reconstrutivo se reencontra, é verdade, também assim, no estilo narrativo, como por exemplo, o mito de Hesíodo, nas cosmogonias das idades do mundo.

Neste âmbito de compreensão, devemos admitir que há registros diferentes de discursos: narrativo, interpretativo, argumentativo e reconstrutivo. Não são apenas gêneros lingüísticos, mas fundamentalmente, modos de discurso que nos pedem um olhar diverso a partir do poder histórico da formação da identidade e da compreensão do mundo.

Na percepção de Ferry (1996) a expressão ‘identidade reconstrutiva’ caracteriza, com efeito, uma atitude específica de nossa época a ser relida por outras identidades.

Não se pode garantir que a razão descentrada da identidade reconstrutiva obste a violência reativa que marca o fim do século. Mas, a ética Reconstrutiva pode oferecer, no bojo das intuições morais mais atuais, o princípio correspondente à uma ética historicamente justificada.

Qual experiência histórica é justificada a partir desta percepção? Segundo Ferry (1996) a experiência de injustiça irreversível, a experiência irreparável, a emergência de uma soteriologia paradoxal, totalmente laica.

Na compreensão de Ferry (1996) cresce a sua convicção de que a reconstrução não consiste somente em mobilizar as paixões políticas para encontrar os melhores caminhos para pensar os problemas contemporâneos. Segundo ele, há um motivo humanista, ou seja, a experiência do sofrimento e de injustiça, que nos faz compreender melhor o presente e nos impele para uma responsabilidade política em relação ao porvir.

Portanto, falta uma dimensão, pode ser, mais religiosa que propriamente moral e política desta anamnese. Seja a partir do respeito sacro, ou do reconhecimento das vítimas sofridas, instrumentalizadas para fins exteriores. A Ética reconstrutiva emerge neste contexto de discussão. No contexto de batalhas por legitimidades que concorrem para preservar um lugar de memória.

Como, então, reverenciar corretamente às memórias das vítimas?

Esta questão deve ser pensada por uma Ética da Responsabilidade, uma Ética Reconstitutiva, que deve gerir os 'lugares de memória'. Esta gestão não poderá ser feita a partir de uma gestão simplesmente narrativa. Deve procurar uma aproximação reconstitutiva integrada à argumentação para atender a uma justiça propriamente histórica.

3. MODERNIZAÇÃO DA SOCIEDADE E SECULARIZAÇÃO DA POPULAÇÃO

De fato, a ideia de um Estado Laico é cada vez mais freqüente no âmbito de um Estado Democrático de Direito. O fato é que vivemos uma dicotomia real. Por sua vez, as sociedades modernas enfrentam as suas próprias dinâmicas. Ou seja, existem apelos e sinais do ressurgimento dos vínculos religiosos que descartam a ideia de que as religiões desapareceram do âmbito do espaço público. Sobretudo, o fato de grandes guerras de natureza, eminentemente religiosa, provoca uma série de reflexões sobre esta temática. Segundo Habermas¹ a tese da intrínseca relação entre a modernização da sociedade e a secularização da população, tem encontrado entre os sociólogos poucos adeptos atualmente. Passarei a comentar esta tese, que se apoiava em três aspectos centrais para a sua articulação teórica.

Existe, por sua vez, uma forte tensão entre estas duas realidades. Pode-se pensar estas questões, a partir de três lugares, sobretudo no âmbito das sociedades européias e nações como Canadá, Austrália e Nova Zelândia. Em primeiro lugar, podemos pensar que com o desenvolvimento tecnocientífico nos imergiu num mundo totalmente administrado pela robótica e pelas novas tecnologias. Difundindo assim, uma visão antropocêntrica de mundo não muito conciliável com as imagens teocêntricas e metafísicas de mundo.

Esta perspectiva tecnocientífica naturalizou alguns processos, como por exemplo, o itinerário palmilhado pela ciência e pela técnica impingindo os seus métodos e quadros conceituais e molduras de análise, próprias deste paradigma. O fato é que diante deste desenvolvimento tecnocientífico e o impulso das imagens naturalistas de mundo, crescem também, ao que parece as imagens religiosas de mundo, em sociedades

¹ Cf. HABERMAS, Jürgen, *Verbalizzare Il Sacro*, p. 286-288.

amplamente secularizadas, em que o iluminismo cientificista já constata e decretava o desaparecimento de qualquer tendência ou apelo no âmbito do espaço público, de qualquer reclame ou apelo ao discurso produzido pelas religiões.

Percebe-se em segundo lugar, que com a modernização das sociedades, as religiões foram relegadas à vida privada, sem alguma incidência e relevância no espaço público. De certa forma, o sistema liberal descartou de seu horizonte, a participação das religiões na constituição do seu sistema social, político e cultural. Relegá-la ao âmbito privado, significa apontar a sua ineficácia cognitiva, ética e moral no âmbito do espaço público, considerando-a como ínfima escolha da consciência pessoal e privada.

Em terceiro lugar, a passagem das sociedades agrícolas para sociedades industriais e pós-industriais criou o Estado de Bem-Estar Social e certa segurança social nas sociedades européias. Diante desta segurança social, surgem nas escolhas privadas, as ideias das forças cósmicas, profundamente arraigadas em sociedades que vivem as benesses culturais e sociais.

4. A VITALIDADE DO DISCURSO DAS RELIGIÕES

Segundo Habermas² o “renascimento” das religiões a nível mundial parte de uma perspectiva de três fenômenos convergentes. O primeiro diz respeito à expansão missionária das religiões mundiais; segundo, à radicalização do fundamentalismo; terceiro, a instrumentalização política dos potenciais da violência.

No primeiro aspecto, ganham terreno Igrejas e Comunidades Religiosas mais ortodoxas e conservadoras. Isto vale tanto para o budismo e hinduísmo, como para as três religiões do livro. Esta perspectiva é marcada por uma religiosidade estática, inspirada nas figuras carismáticas dos líderes. Tem-se um agravante, pois neste contexto conservador e ortodoxo, as religiões estimulam comportamentos morais e atitudes cívicas muito retrógradas para o conjunto da sociedade. Ao invés, de impulsionar a coesão social, estas atitudes provocam muitas dissidências e dissensos.

Esta expansão missionária, do Islamismo na África e Europa e do cristianismo (neopentecoslamismo) na América Latina tem suas consequências em todos os sentidos. Sobretudo, ao transformar as religiões ou o discurso religioso num canal de dominação e subserviência absurda.

² Ibidem, 288-289.

No segundo aspecto, percebe-se que os movimentos religiosos em rápida ascensão, como os pentecostais e os islamismos radicais que se definem como fundamentalistas. Estes novos movimentos religiosos reúnem uma dupla realidade, impõem um preceito moral muito rígido e difundem uma leitura parcial do texto bíblico e corânico. No Japão nasceram mais de quatrocentos tipos de seitas que mesclam elementos de budismo e da religiosidade popular com doutrinas esotéricas e pseudocientíficas.

No terceiro aspecto, os regimes do Irã e o terrorismo islâmico são formas visíveis e vistosas da aliança entre poderes políticos e poderes religiosos que disseminam a violência religiosa em sua forma mais ampla e complexa.

A etiqueta religiosa vem fomentando diversos tipos de conflitos entre povos e nações. Pensa-se na política do nacionalismo hindu, o eterno desencontro entre Índia e Paquistão, a mobilização da direita americana e a conseqüente invasão do Iraque.

5. A SOCIEDADE PÓS-SECULAR: AS RELIGIÕES NUM QUADRO DE SECULARIZAÇÃO

Confirma-se a tese da progressiva diferenciação dos sistemas sociais baseando-se na confirmação da relação intrínseca entre secularização e modernização. Percebe-se que as religiões, neste diferenciar dos sistemas sociais, ficaram restritas a funções meramente pastorais e renunciaram de participar de outras esferas da vida em sociedade.

Conforme Oliveira³

Para Habermas, a autonomização das diferentes esferas da vida social com suas pretensões específicas de validade significou, de fato, a ruptura da unidade substancial construída com base na religião e na metafísica, o que significa dizer que o mundo moderno é alicerçado na racionalização e no desenvolvimento das imagens religiosas e metafísicas do mundo. Esse resultado do processo de modernização proíbe clara e estruturalmente uma teologização da obra de Habermas. Esse, fato, contudo, não significa, para Habermas, que não seja possível uma apropriação crítica do conteúdo das grandes tradições religiosas. Ele é de opinião que o conteúdo essencial da

³ OLIVEIRA, Manfredo Araújo de, *Diálogos entre Razão e Fé*, p. 213-214.

ética iluminista moderna concorda, em princípio, com as grandes doutrinas proféticas que tiveram influência na humanidade pela mediação das principais tradições místicas.

Neste sentido, constata-se que ao mesmo tempo em que as religiões perderam espaço noutros âmbitos da esfera pública (político-cultural), também se evidenciou menor incidência das mesmas no âmbito da vida subjetiva e pessoa.

Pode-se, conforme Habermas⁴ admitir hoje na consciência pública europeia a existência de uma “sociedade pós-secular”, quando se admite neste âmbito de compreensão a existência das religiões e das comunidades religiosas numa sociedade cada vez mais secularizada.

Segundo Araújo⁵

A expressão pós-secular foi cunhada com o intuito de prestar às comunidades religiosas reconhecimento público pela contribuição funcional relevante prestada no contexto da reprodução de enfoques e motivos desejados. Mas não é somente isso. Porque na consciência pública de uma sociedade pós-secular reflete-se, acima de tudo, uma compreensão normativa perspicaz que gera consequências no trato político entre cidadãos crentes e não-crentes.

Neste sentido, quando se fala de sociedades “pós-seculares” pensa-se numa mudança de mentalidade que nos remetem a três fatores principais. Porém, neste novo cenário que se vai desenhando, sobretudo na perspectiva de recente de Habermas⁶, nota-se uma preocupação crescente com o discurso produzido pelas religiões num âmbito de sociedades pós-seculares. Ou seja, a percepção habermasiana de um renascimento do discurso das religiões no âmbito da esfera pública.

Na perspectiva de Habermas⁷ ao descrever como “pós-secular” as sociedades modernas refere-se à mudança de mentalidade que deve nos conduzir a identificar três fatores principais. O primeiro fator é perceber, difusa na mídia em geral, o problema das guerras religiosas. Neste sentido, põe-se em crise uma convicção secularista de mundo, ou seja,

⁴ HABERMAS, Jürgen, *Verbalizzare Il Sacro: Sul lascito religioso della filosofia*, p. 289-292.

⁵ ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite, *Pluralismo e Justiça*, p. 182-183.

⁶ Cf. HABERMAS, Jürgen, *Verbalizzare Il Sacro: Sul lascito religioso della filosofia*, p. 293.

⁷ *Ibidem*, p. 294.

de um possível desaparecimento das religiões. Portanto, viver em uma sociedade laica, significa compreender que a modernização sociocultural não reduzirá o significado público e pessoal da religião.

O segundo fator é o reconhecimento do papel das religiões na esfera pública, não tão somente na mídia, mas, sobretudo no âmbito da vida política, pois as comunidades religiosas passam a ocupar um papel de comunidade de interpretação. Ocupando-se da formação da opinião e da vontade pública no tecido social. Sobretudo, no âmbito da esfera pública no conflito de valores, no que toca às questões ligadas à legalização do aborto, eutanásia, questões bioéticas, proteção de espécies animais, destruições ecológicas. Nesta perspectiva, os cidadãos seculares devem prestar mais atenção ao fenômeno das religiões emergentes na esfera pública.

O terceiro fator é a questão da imigração que gera problemas no âmbito da comunidade européia. Pois o desafio é harmonizar o pluralismo das distintas formas-de-vida. A Europa está se transformando numa sociedade pós-colonial de imigração. A problemática é pensar estas diferentes formas-de-vida a partir de uma tolerante convivência religiosa.

6. LIBERDADE RELIGIOSA E PRINCÍPIO DE TOLERÂNCIA

Segundo Habermas⁸ a tese central seria de pensar que o Estado na sua Constituição deve garantir que a liberdade religiosa deve ser garantida a todos, a cidadãos religiosos e cidadãos seculares. Neste sentido, existe uma nova constelação entre Estado Democrático, Sociedade Civil e autonomia das Subculturas.

O fato é que o universalismo do iluminismo político não deve colocar em contradição as sensibilidades particulares de um bem intencionado multiculturalismo. O Estado Liberal garantia o direito fundamental da liberdade religiosa, porém as minorias religiosas não eram simplesmente toleradas na despótica benevolência do Estado. Somente o Estado Democrático conseguirá aplicar de maneira satisfatória o princípio da liberdade religiosa.

Nesta perspectiva, o princípio da Tolerância emerge a partir de um argumento de inclusão e da deliberada formação democrática da vontade. O princípio da tolerância se efetiva quando as partes em conflito se apresentam como iguais e se colocam em pleno acordo de forma simétrica.

⁸ Ibidem, p. 294-300.

A perspectiva central para o princípio da tolerância é de que deve existir um “reconhecimento recíproco” não apenas jurídico-formal, mas, sobretudo um consentimento que ponha entre parêntesis sem anular as dissonâncias ou divergências que causam dissabores.

Na ótica de Habermas⁹

A tolerância religiosa pode ser garantida de modo transigente pelas condições sob as quais os cidadãos de uma comunidade democrática se concedem mutuamente liberdade de religião. Desta maneira, é possível solucionar o aparente paradoxo há pouco mencionado: pelo direito ao livre exercício da própria religião e pela correspondente liberdade negativa de não ser molestado pela religião dos outros. Na visão de um legislador democrático que eleva os destinatários do direito à condição de autores desse mesmo direito, ao ato jurídico que impõe a todos uma tolerância recíproca funde-se com a auto-obrigação virtuosa a um comportamento tolerante.

A “base do reconhecimento” (*Anerkennungsbasis*) é a certeza de fazer parte de uma “comunidade inclusiva” de cidadãos equiparados juridicamente, na qual todos devem justificar uns aos outros, as próprias expressões e ações políticas. Pensa-se, portanto numa cultura política em que as condições materiais sejam iguais para todos: asilos, escolas, universidades que neutralizem a desvantagem de partida e concedam amplo acesso ao mercado de trabalho a todos.

Nesta ótica, seria pensar uma intrínseca relação entre igualdade política e diferença cultural. Neste sentido, pensa-se na cultura da imigração em que as minorias culturais não são incluídas nos processos sociais e políticos de dadas sociedades que recebem os imigrantes. Seria o caso de estabelecer um duplo movimento. O primeiro seria ligado à ideia de um abrir-se da comunidade política à ideia de inclusão e à equiparação jurídica das subculturas imigradas, e por outro lado, o abrir-se destas mesmas subculturas à participação (equiparada e individual) às associações da vida democrática.

⁹ HABERMAS, Jürgen, *Entre Naturalismo e Religião: Estudos Filosóficos*, p. 282.

7. ENTRE SECULARIZAÇÃO E SECULARISMO NAS SOCIEDADES CONTEMPORÂNEAS

Segundo Habermas¹⁰ uma distinção faz-se necessária neste momento atual do nosso diálogo. Cabe aqui a distinguir entre laico e laicismo ou entre, secularização e secularismo. O cidadão laico, ou não crente, comporta-se com agnóstica indiferença nos confrontos das pretensões religiosas de validação. Ao passo que, os laicistas, por sua vez, diante das doutrinas religiosas que de acordo com os mesmos, são infundadas, adquirem forma e relevância na opinião pública, assumindo uma perspectiva notadamente política.

Hoje, o secularismo se apóia a um naturalismo “duro”, justificado em termos científicos. A questão agora se expressa na seguinte indagação: se este desenvolvimento do laicismo frente ao avançar das religiões permitiria ainda o desejo de uma sociedade pós-secular de promover a relação entre “igualdade cívica” e “diferença cultural”? Neste sentido, numa compreensão autonormativa de uma sociedade pós-secular, uma mentalidade laicista, hipoteticamente generalizada, não seria desejável, assim como o fundamentalismo dos cidadãos religiosos.

Portanto, a partir desta “transformação cognitiva” na percepção das religiões no âmbito da esfera pública contemporânea que precisamos admitir a consciência de uma sociedade secularizada, orientados pelos pressupostos cognitivos do ethos democrático. Isto implica um processo de aprendizado tanto no âmbito moral, como no âmbito jurídico.

Segundo Araújo¹¹

Para Habermas, a secularização não é sinônimo de ateísmo, mas um processo de aprendizagem urdido na própria esfera religiosa e sem desenlace antecipável pelo discurso filosófico (ou científico). Sem crispação, o filósofo alemão julga que a melhor saída consiste em não agudizar, por meio de uma crítica racional, a questão sobre a possibilidade de os poderes seculares de uma razão comunicativa conseguirem ou não estabilizar uma modernidade ambivalente: o melhor a fazer é enfrentar tal questão de modo não dramático, como uma questão empírica aberta.

¹⁰ HABERMAS, Jürgen, *Verbalizzare Il Sacro: Sul lascito religioso della filosofia*, p. 301-302.

¹¹ ARAUJO, Luiz Bernardo Leite, *Pluralismo e Justiça: estudos sobre Habermas*, p. 178.

8. A SECULARIZAÇÃO COMO APRENDIZADO MORAL E JURÍDICO NO ÂMBITO DA ESFERA PÚBLICA

De fato, no âmbito da esfera pública e no Estado Democrático de Direito, todos os cidadãos sejam religiosos ou seculares devem aprender mutuamente a partir das mesmas expectativas normativas. Segundo Habermas¹² o processo de aprendizagem está prescrito tanto ao tradicionalismo religioso, como também, à sua contraparte secularizada.

Neste âmbito de compreensão, todas as normas constitucionais devem ser formuladas e justificadas numa linguagem acessível a todos. Dois motivos apóiam esta abertura liberal. Em primeiro lugar, aqueles cidadãos que não querem utilizar os vocabulários e as próprias convicções em uma componente profana e uma religiosa, devem eles, participar da linguagem religiosa à formação da vontade política. Em segundo lugar, que o estado não reduza a complexidade polifônica das diversas vozes públicas, para não correr o risco de privar a sociedade das fontes úteis à formação do sentido e da identidade.

Percebe-se esta realidade, sobretudo nos setores mais vulneráveis da convivência social, as tradições religiosas são mais capazes de articular sensibilidades morais e intuições solidárias. Porém, se nos confrontos entre religiosos e laicos se não se reconhecerem a partir de uma seriedade em suas motivações e sentidos, como autênticos contemporâneos da modernidade, pela via da finalidade religiosa, neste sentido, correm o risco de descambar para dentro do plano do *modus vivendi*, e se perder aquela “base do reconhecimento” que é constitutiva da cidadania.

Portanto, os laicos não devem excluir a priori poder descobrir conteúdos semânticos a partir dos conteúdos religiosos. Tais conteúdos podem ser utilmente traduzidos para o âmbito da argumentação pública. Nesta perspectiva, laicos e religiosos devem empenhar-se, cada um segundo seu ponto de vista, a interpretar a relação fé/saber de maneira tal que se possa promover uma convivência reflexivamente iluminada.

Na perspectiva de Araújo¹³

¹² Cf. HABERMAS, Jürgen, *Verbalizzare Il Sacro: Sul lascito religioso della filosofia*, p. 302-304.

¹³ ARAUJO, Luiz Bernardo Leite, *Pluralismo e Justiça: estudos sobre Habermas*, p. 185.

Destarte, os potenciais semânticos das doutrinas religiosas em vez de terem se esgotado, permanecem como fonte de inspiração não apenas para cidadãos crentes, que podem introduzir razões religiosas na discussão política com base numa ética da cidadania definida por condições simétricas de participação numa prática comum de autodeterminação democrática, mas para todos os cidadãos dispostos a ingressar em processos de aprendizagem incompatíveis com um secularismo militante, que – agora sim – Habermas rejeita de forma cristalina. Embora mantida a orientação estritamente secular da Diskurstheorie, faltava a Habermas, ao que parece, o auto-distanciamento em relação a uma visão de mundo secularista para consumir a passagem do ateísmo ao agnosticismo metodológico no seio do pensamento pós-metafísico.

9. A PERSISTÊNCIA DA RELIGIÃO NA MODERNIDADE SECULARIZADA: UM DESAFIO COGNITIVO

A perspectiva habermasiana, neste sentido, é de compreender o processo desenvolvido pela razão comunicativa. Neste âmbito de compreensão, Habermas procura perceber que a presença do discurso religioso faz parte da gramática da modernidade. Porém, o que se deve evidenciar é o potencial crítico desta relação. Sobretudo, a percepção habermasiana de secularização que não implica necessariamente em ateísmo, mas em agnosticismo metodológico.

Esta compreensão insere-se na discussão de uma sociedade pós-metafísica e, portanto, pós-secular. Na compreensão de Araújo¹⁴ evita o discurso do ateísmo militante e reconhece no âmbito do discurso das religiões uma força semântica e pragmática de sentido.

Trata-se de um desafio cognitivo, pois o discurso religioso não será mais compreendido no âmbito privado, ao modo liberal, significando escolhas privadas e pessoais, mas recoloca-se esta discussão num âmbito da Esfera Pública em que cidadãos seculares e religiosos precisam encontrar plausibilidade e validade de seus argumentos no âmbito da Esfera Pública.

Por sua vez, o desafio cognitivo ou racional maior assenta-se numa outra concepção de subjetividade, de política e de esfera pública. O que se pretende é relançar a possibilidade de descortinar no discurso religioso as fontes de sentido para fundamentar aspectos sociais e políticos que movem todo e qualquer discurso religioso.

¹⁴ Ibidem, p. 175-181.

Como Habermas admite ser agnóstico e propõe um agnosticismo metodológico, significa que ele percebe no âmbito da esfera pública a força do discurso religioso que pode possibilitar, ou não, a coesão social. Ele procura evitar misturar os discursos filosóficos ou teológicos. Neste sentido, não se pode dizer que exista um Habermas teólogo. Nem tampouco, um Habermas ateu. Mas, um Habermas que percebe na lógica dos discursos contemporâneos a vitalidade e a força das religiões numa razão essencialmente plural.

Como bem analisa, Araújo¹⁵

Com isso, eu não pretendo apenas colocar em jogo o fenômeno da persistência da religião num entorno, em via de secularização, como se ela fosse apenas um mero fato social; já que a filosofia tem de levar a sério esse fenômeno 'a partir de dentro', isto é como um desafio cognitivo.

A filosofia passa a ter na percepção habermasiana um papel fundamental na discussão da dimensão religiosa. Não seria uma posição cética, a melhor perspectiva. Tratar-se-ia de uma posição argumentativa, comunicativa e reconstrutiva. Sobretudo numa perspectiva pós-secular pretende-se encontrar as relações entre Filosofia e Teologia das Religiões num campo cada vez mais poroso desta relação.

Segundo Araújo¹⁶, a partir desta moldura, na percepção habermasiana da teoria da evolução social considere-se de fundamental importância os sistemas religiosos de interpretação, cujo potencial cognitivo não pode ser desprezado, a tal ponto do próprio Habermas conceber a religião como uma dimensão importante para o aprendizado evolutivo.

Isto significa dizer o discurso religioso não é um resíduo arcaico ou as religiões se constituem como um fenômeno do passado ao modo hegeliano. De fato, elas são percebidas como um nicho ou lócus de sentido, de motivação para a solidariedade, para a justiça e para a paz.

Na perspectiva de Araújo¹⁷

¹⁵ ARAUJO, Luiz Bernardo Leite. Pluralismo e Justiça: estudos sobre Habermas. São Paulo: Loyola, 2010, p. 178-179.

¹⁶ Ibidem, p. 180-181.

¹⁷ Ibidem, p. 184-185

No primeiro aspecto, Habermas tratou de ambientar-se nos debates contemporâneos sobre a relação entre religião e política, cujo foco principal, como vimos, é a ideia rawlsiana de razão pública e sua especificação do papel das crenças religiosas na política democrática. No segundo aspecto, trata-se de avaliar a relação entre filosofia pós-metafísica e religião, diante da qual Habermas diz que o pensamento pós-metafísico assume uma dupla atitude perante a religião, porquanto ele é agnóstico e está, ao mesmo tempo, disposto a aprender. Ele insiste na diferença entre certezas de fé e pretensões de validade contestáveis em público; abstém-se, porém, de adotar uma presunção racionalista, a qual o levaria a pretender decidir por si mesmo sobre o que é racional e o que não é nas doutrinas religiosas. Entretanto, os conteúdos dos quais a razão se apropria por tradução não constituem necessariamente uma perda para a fé.

A perspectiva habermasiana é muito sóbria e equilibrada quando trata das relações entre religião e política. De fato, o discurso religioso recai para uma filosofia política de Habermas. Ele não pretende fazer uma teodicéia nem tampouco parte de uma concepção onto-teológica. Ele compreende o discurso religioso no âmbito da filosofia política (coesão social e esfera pública) e no âmbito da filosofia moral (solidariedade, paz e justiça).

Por sua vez, esta reflexão insere-se numa discussão mais ampla, como travada por Jürgen Habermas e Axel Honneth. Ou seja, o que está em causa é a ideia de um Estado Democrático de Direito e a luta por reconhecimento neste Estado. O fato é que cidadãos religiosos e seculares militam dentro de esferas em que as razões públicas precisam ser validadas. Já que a perspectiva habermasiana não é de pensar as religiões a partir de um prisma onto-teológico. Pelo contrário, significa pensar isto a partir de um âmbito pós-secular que admite a persistência do religioso numa outra perspectiva, a sociedade pós-secular não admite a ideia de fanatismo, xenofobismo, etnocentrismo e terrorismo.

Aqui, deve-se compreender a outra dimensão da ideia de reconhecimento. Honneth¹⁸ pensa numa nova gramatical moral que possa estruturar discursos e práticas no âmbito das lutas do Reconhecimento. Postula assim a ideia de padrões de reconhecimento intersubjetivo: amor, direito e solidariedade.

¹⁸ Cf. HONNETH, Axel, *Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*, p. 155-158.

Com este intuito, pretende com estes padrões de reconhecimento estabelecer formas ampliadas de reconhecimento. Segundo Honneth¹⁹

apresenta-se a tentativa de reconstruir o conteúdo concretamente dado do amor, do direito e da solidariedade, até o ponto em que se estabelece uma conexão produtiva com os resultados das pesquisas científicas particulares; na comprovação pelo material das investigações empíricas se mostrará então se os três padrões de relação se deixam realmente distinguir entre si como formas de reconhecimento, de tal modo que constituam tipos independentes no que concerne ao medium do reconhecimento, à espécie de autorrelação possibilitada e ao potencial de desenvolvimento moral.

Esta postura enfatiza a perspectiva habermasiana no que concerne às relações entre Estado Democrático de Direito e as suas várias expressões, sejam elas, religiosas ou seculares.

O fato é que neste âmbito de uma cultura pública, em que sedimentam os padrões morais de reconhecimento,. No âmbito das religiões, o reconhecimento dar-se-á na compreensão habermasiana na concepção das expectativas de validade que se nutrem em torno de cidadãos religiosos e seculares. Claro que nesta discussão, percebe-se a importância do papel das religiões na esfera pública.

Nota-se, portanto que cresce em todo o mundo, sobretudo com a ideia dominante de multiculturalismo, que as religiões passam a exercer no espaço público uma função de coesão social cada vez mais assentada na ideia de reconhecimento destas expectativas de validade que se nutrem em torno de cidadãos religiosos e seculares. Isto significa dizer, exemplificando, que as nossas expectativas em torno de cidadãos religiosos é que as motivações para a paz seja algo concreto em oposição à toda sorte de terrorismo. Ao mesmo tempo, dos cidadãos seculares espera-se solidariedade no âmbito das relações societárias.

Estas perspectivas se entrecruzam na ideia de reconhecimento público a partir desta nova gramática moral que instaura nova compreensão, não somente semanticamente, mas pragmaticamente das atribuições dos cidadãos no âmbito do espaço público. Sejam eles religiosos ou seculares. Exige-se de ambos os lados deveres epistêmicos, partindo-se do princípio basilar da aceitação cognitiva do outro.

¹⁹ Ibidem, p. 159.

Esta observação é de fundamental importância para a compreensão do discurso das religiões no âmbito do Estado Democrático de Direito que quer fortalecer amplamente as vozes plurais de uma razão cada vez mais polifônica e multifacetada.

10. CONCLUSÃO

A perspectiva habermasiana em relação ao contexto do emergir do papel das religiões no âmbito do espaço público tem trazido algumas reflexões sobre alguns princípios que devem ser cultivados no Estado Democrático de Direito.

A ideia de um “renascimento” das religiões neste espaço público, ou do regressar do discurso das religiões na esfera pública faz-nos compreender que as intuições contidas no discurso religioso em sociedades pós-seculares estão começando a serem germinadas.

De fato, a passagem de uma sociedade secular para uma sociedade pós-secular na percepção aguda de Habermas, nos remonta para uma cosmovisão muito mais atenta ao significado que as religiões ainda mantêm no cenário contemporâneo. O significado político, simbólico, moral, estético, cívico e normativo. Pois, no âmbito das considerações de uma sociedade pós-secular as religiões saem da esfera subjetiva e privada e passam a ocupar um lugar na esfera pública. Sai dos domínios das Instituições Religiosas e passam a configurar no domínio público. Ou seja, cidadãos seculares e cidadãos religiosos precisam estabelecer as bases do reconhecimento mútuo, sem exclusões apriorísticas ou preconceitos descabidos.

Deve-se salientar que Habermas rejeita o secularismo militante que despe a modernidade de qualquer percepção da existência de algo transcendente. Porém, o nosso filósofo lança mão de um agnosticismo metodológico em oposição ao ateísmo. O agnosticismo metodológico percebe naturalmente que não se pode provar de modo cognoscível a existência de algo Transcendente, mas admite a possibilidade da existência do Transcendente. Claro, esta reflexão insere-se numa perspectiva pós-metafísica do pensamento habermasiano.

Por fim, a perspectiva pós-secular admite a persistência do discurso das religiões no espaço público. Ao mesmo tempo em que, as socieda-

des pós-seculares estão mais atentas à tradição hermenêutica e semântica das religiões. Por sua vez, reconhece-se neste novo clima cultural o seu papel no âmbito da moral como motivação para a solidariedade cívica no contexto da sociedade civil, bem como a sua força política para a promoção do diálogo e pela perpetuação da cultura da paz.

BIBLIOGRAFIA

ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite. *Pluralismo e Justiça: estudos sobre Habermas*. São Paulo: Loyola, 2010.

FERRY, Jean-Marc. *L'Étique Reconstructive*. Paris: Cerf, 1996.

HABERMAS, Jürgen. *Mudança Estrutural da Esfera Pública*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro: 1984.

_____. *Verbalizzare Il Sacro: Sul lascito religioso della filosofia*. Bari: Laterza, 2015.

_____. *Entre Naturalismo e Religião: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.

HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Ed. 34, 2003.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo De. *Diálogos entre Razão e Fé*. São Paulo: Paulinas, 2000.

O golpe 2016 no Brasil: uma farsa encenada como tragicomédia

Antonio Francisco Lopes Dias
(UESPI)

1. A HISTÓRIA NÃO SE REPETE; E A FORÇA DEIXA A HISTÓRIA MAL CONTADA

A História não se repete. Uma cena da história até pode ser encenada uma, duas, sete vezes..., mas cada encenação sempre será suas particularidades em relação às outras.

A história é movimento dialético, isto é, das contradições; estas sempre reaparecem no processo histórico com novas entrajadas. Portanto, em que pese sempre haver semelhanças, a história não se repete. Isto explica porque Dom Pedro I veio como tragédia, e Dom Pedro II como farsa; os mais de 300 anos de escravidão no Brasil como tragédia, e a Lei Áurea como farsa; a “depressão” econômica de 1929 como tragédia, e a explosão da “bolha imobiliária-bancária” nos EUA em 2008 como farsa; as teorias do neoliberalismo e do minimalismo do Estado de Hayek como tragédia, e o “fim da História” e a vitória do mundo capitalista, de Fukuyama, como farsa; Auro de Moura, senador que se negou a dar posse a João Goulart, com isto abrindo as portas para os golpistas de 64, como tragédia, e o deputado federal Eduardo Cunha, que plantou a semente do golpe 2016 ao aceitar abrir investigações que resultaram na cassação (“impeachment”) da senhora presidenta Dilma Vana Rousseff.

Tão logo Dilma Rousseff assumiu seu segundo mandato como Presidenta do Brasil, a elite econômica (industrial comercial e agrária), grupos religiosos e do jornalismo, membros do poder judiciários, parlamentares etc., consorciaram-se para perpetrar um golpe político-jurídico¹

¹ Pode-se chamar “golpe jurídico-político”. Penso, no entanto, que é mais exato dizer “golpe político-jurídico”. Isto porque a base do processo de impedimento da Presidente Dilma foi a decisão política daqueles que perderam as últimas eleições presidenciais, e não quiseram esperar até 2018 para tentar reconquistar a chefia dos poderes do Estado. Ou seja: os artífices do golpe, primeiro, tomaram a decisão política de golpear a Presidente para, só então, criar um malabarismo jurídico (e uma retórica midiática) para justificar, na forma da lei, o golpe.

para derrubar a Presidenta eleita do comando do Estado. Na origem desse propósito, notadamente, o inconformismo dos golpistas com o processo crescente, ainda que capenga, de consolidação da democracia no Brasil. A democracia incomoda porque escancara males da corrupção, desigualdades sociais, o poder mafioso dos grandes grupos midiáticos; porque tenta dá voz e vez aos trabalhadores etc. Ora, dentro desse contexto caótico, em cujo horizonte se vislumbrava a horizontalização de parcelas de poder e riquezas, fazia-se necessário um ato de subversão contra aqueles que insistiam em promover a democracia.

Essa insurreição se configurou sob a forma de um golpe de Estado inspirado pelo modelo trágico que foi o golpe militar de 1964, no Brasil. Todavia, ao contrário do seu protótipo daninho, o golpe de 2016 não deveria aparecer como uma tragédia: como um ataque à democracia. Para resolver esse imbróglio foi empreendido o golpe como farsa, mediante armadilhas de cunho político-jurídico travestidas de democráticas. Ironicamente, os agentes do golpe, que se autoneameiam democratas, impetraram um golpe para salvaguardar a democracia. Em razão dessa caracterização e do seu conteúdo hilário, o golpe é não somente uma tragédia, mas uma tragicomédia. Veremos sobre isto a seguir.

O enredo do gênero literário tragédia é a adversidade, a calamidade, o flagelo, o infortúnio...; a tragédia é um drama cuja cena final é uma desgraça, uma catástrofe. Nas comédias são abordados temas sociais, políticos, morais etc., e os atores buscam produzir risos da plateia. Já os conteúdos de uma tragicomédia² são ora trágicos, ora cômicos.

Uma tragicomédia é, a rigor, uma composição em cinco atos. Em geral: os atos I, IV e V contêm elementos trágicos; e nos atos II e III predominam conteúdos cômicos. Nas próximas seções veremos que esta estrutura se verifica nas etapas dos golpes de Estado de 2016, que vitimou a democracia brasileira.

2 A DEMOCRACIA COMO PRINCIPAL VÍTIMA DO GOLPE 2016

Os raros e frágeis experimentos democráticos em solo brasileiro nasceram mortos; ou melhor: nas nasceram. Eis porque são trágicos

² O dramaturgo romano Tito Márcio Plauto teria sido o primeiro autor a criar uma obra teatral e nomeá-la de tragicomédia: foi o escrito intitulado *O Anfítrion* (194 a. C.).

desde seus primeiros ensaios de vida. De fato, a luta pela democracia no Brasil esteve sempre destinada a existir como tragédia. No caso do golpe 2016 ocorrido no Brasil, este sobreveio em meio a doses de piadas de modo a provocar risos que amenizassem os efeitos trágicos. Eis porque o caráter tragicômico é uma particularidade do golpe 2016 é uma tragico-média. Vejamos, pois, sobre isso.

Desde 1964 o Estado brasileiro passou a vigorar como Estado de exceção. Para sanar essa tragédia foi aprovada, em 28/09/1979, a Lei 6.683 que anistiou indivíduos civis e militares por crimes cometidos, supostamente, em nome da democracia e do bem-estar social do povo brasileiro. Desde então, o caminho político-jurídico foi instituído como fundamento preferencial da restauração, preservação e até potencialização da democracia: do chamado Estado democrático de direito.

A lei da Anistia foi plantada por fictícios representantes do povo no Congresso Nacional, e, por isso mesmo, ainda segundo alguns juízos de valor de ontem e de hoje, é uma lícita expressão da mais pura democracia no seio do Estado brasileiro³. Mas aquela lei era precisamente uma das principais sementes de uma farsa cujos desenvolvimentos estão na origem do golpe tragicômico de 2016 no Brasil. De fato, é pelo caminho da Lei que a democracia no Brasil tenta se despir do seu caráter meramente trágico para iniciar sua trajetória tragicômica. Desde 1985, quando teórica e não empiricamente cessaram os ditames dos governos ditatoriais, pretensos arautos da democracia, e em nome desta, aceitaram a anistia daqueles que torturaram e mataram em nome do Estado. Eis como o instrumento político-jurídico foi convertido em motor da democracia no Brasil nos anos seguintes.

O golpe de Estado ocorrido no Brasil em 1964 teve a democracia como vítima principal. Todavia, a tragédia que foi o golpe de 64 e suas nefastas consequências (anistia aos golpistas outorgado pela lei 6683/79 etc.), foi afirmada à época como “democrática” (conservadora do bem-estar social, econômico, moral, do Estado democrático de direito etc.). Porém, atualmente, aquele acontecido não mais ostenta esse título. Quanto

³ Evidentemente, trata-se apenas da democracia do tipo burguesa, meramente formal/abstrata: que só existe na forma da lei. É essa democracia que se anuncia quando se responde dizendo que vivemos “num Estado democrático de direito”, com isto insinuando que a lei estatal torna tudo justo, verdadeiro e legítimo.

ao golpe de 2016, este, porque ainda convém, é adjetivado como “democrático”. Todavia, se cuidarmos — e este texto visa a isto —, essa tese será demonstrada como falsa, e então só poderá ser aceita como expressão daquilo que de fato é; ou seja: como golpe de Estado de cunho tragicômico.

Em 31 de agosto de 2016 a presidente Dilma Rousseff foi vítima de um golpe de Estado, que, para esconder seu caráter trágico-burlesco, foi difundido pela mídia golpista como um processo de “impeachment”. Quer dizer: um artifício jurídico-político, legalmente previsto na *Constituição brasileira de 1988*; logo, seguindo essa lógica, democrático. Um artifício jurídico legal, sim, mas imoral tanto quanto a estratégia da Lei de Anistia de 1979.

O que mudou no golpe de 2016 em relação ao de 1964? Resposta: o caráter e seus protagonistas. Em 64, os militares atuaram arvorando-se da condição de defensores da normalidade social, moral, jurídica e constitucional. No golpe de 2016, os militares apenas assistiram, passivamente, o ativismo da burguesia antidemocracia. A cabeça, o tronco e os membros dessa burguesia são a lógica e o poder do Capital, personificados pelos atuantes agentes da economia especulativa, agrária, industrial, comercial, midiática, aliados a parcelas do poder judiciário. No golpe de 64, seus artífices civis e, sobretudo, seus ativistas militares, apesar da propaganda oficial que defendia a “revolução” pela democracia, agiram violentamente e pouco se importaram com as atrocidades decorrentes da polícia-política do regime ditatorial. No golpe de 2016, para evitar erros do anterior, anunciou-se o impedimento de Dilma como uma vitória da democracia sobre todos os males da economia, da corrupção e desmandos governamentais. Dessa forma, a farsa foi consolidada como insígnia do golpe.

Por todas essas razões, o golpe político-jurídico de 2016 é mais bem caracterizado quando nomeado de golpe tragicômico: um misto de tragédia e comédia. Porém, o golpe de 2016 não deveria aparecer como tal. Deveria ter nova roupagem para escapar do rótulo de golpe e, assim, não aparecer como repetição da tragédia de 1964. Foi em razão disso que o “cinismo”, “o embuste”, foi inserido como conteúdo dos processos políticos, jurídicos e midiáticos que forjaram e efetivaram o golpe em 2016. Houve um golpe de Estado no Brasil em 2016, e a democracia foi sua vítima mortal; eis a tragédia. Contudo, esse golpe, diferentemente daquele, foi temperado com uma dose de humor e recebeu uma maquiagem de modo que parecesse ter um

final feliz. Em suma: o golpe de 2016 é um acontecimento trágico recheado de elementos cômicos; logo, trata-se de uma tragicomédia. Vejamos, pois, quais são os atos cênicos dessa tragicomédia.

3 A TRAGICOMÉDIA: OS ATOS DO GOLPE POLÍTICO-JURÍDICO DE 2016

Uma tragicomédia, disse há pouco, é uma composição literária desenvolvida, geralmente, em cinco atos. Os conteúdos dos atos I, IV e V são fortemente trágicos; nos atos II e III predominam o teor cômico. A seguir, apresento os atos tragicômicos do golpe político-jurídico de 2016, ocorrido no Brasil e concretizado em defesa da democracia, que feriram de morte a cambaleante democracia. Advirto o leitor que tais atos são elementos de uma tragicomédia da vida real; logo, qualquer semelhança com a literatura é mera coincidência.

Ato 1: a “traição”: a “Carta [de Lula] aos brasileiros”: aliança com a burguesia; e o adeus ao programa do PT, à militância e às suas bases sociais

Entendo que o primeiro ato, trágico, do golpe tragicômico deu-se antes mesmo do início do primeiro governo Lula. O então candidato Luiz Inácio (Lula) da Silva assinou um documento intitulado *Carta aos brasileiros* (leia-se: “brasileiros” empresários, grande mídia, políticos da direita, banqueiros, especuladores etc.) para dizer que não, caso conquistasse o poder, não cumpriria a ideologia e o programa do Partido dos Trabalhadores (PT), que ele havia ajudado a construir. A *Carta* tornou-se o primeiro ato trágico do golpe 2016 porque as promessas lá feitas foram cumpridas durante os governos de Lula e Dilma.⁴ Lula declarou que não

⁴ A *Carta* de Lula é um misto de ingenuidade e sagacidade política. Senão vejamos alguns de seus trechos. “A crescente adesão à nossa candidatura assume cada vez mais o caráter de um movimento em defesa do Brasil, de nossos direitos e anseios fundamentais enquanto nação independente. Lideranças populares, intelectuais, artistas e religiosos dos mais variados matizes ideológicos declaram espontaneamente [?] seu apoio a um projeto de mudança do Brasil. Prefeitos e parlamentares de partidos não coligados com o PT anunciam seu apoio. Parcelas significativas do empresariado vêm somar-se ao nosso projeto. Trata-se de uma vasta coalizão, em muitos aspectos suprapartidária, que busca abrir novos horizontes para o país. O povo brasileiro quer [...] abrir o caminho de combinar o incremento da atividade econômica com políticas sociais consistentes e criativas. O caminho das reformas estruturais que de fato democratizem

governaria segundo os preceitos da democracia relatados por Platão na *República*⁵. Lula optou por conciliar-se com a elite econômica e os políticos historicamente golpistas. Escolheu governar, pois, com o apoio dos velhos “coronéis” da política, e seguiu, em grande parte, os caminhos neoliberais da econômica-política desenvolvida pelo ex-presidente FHC: honrando contratos, pagando a dívida não auditada com o FMI, fortalecendo bancos e empresas etc.

Como desfecho catastrófico dos atos traiçoeiros de Lula/PT, cometidos com o intuito de criar uma coalizão com a classe parlamentar e empresarial, que propiciasse a “governabilidade do país”, a “segurança jurídica”, a “credibilidade/confiança dos investidores”, o “bom humor dos mercados” etc., Lula e seus “companheiros” da esquerda afastaram-se das bases sociais que desde sempre o apoiou e acreditou que seria convocada para participar, ativa e decisivamente, do governo. Ao contrário disso, Lula optou por atrair a burguesia e os golpistas do passado para acomodá-los nas estruturas dos poderes estatais: legislativa, judiciária e executiva. Desse modo, Lula preservou, e até potencializou, as condições e os inimigos históricos dos trabalhadores, agraciando-os com a tarefa de legislar e executar o governo, que se pensava que seria dos trabalhadores.

e modernizem o país, tornando-o mais justo, eficiente e, ao mesmo tempo, mais competitivo no mercado internacional. [...]

O PT e seus parceiros [sic] têm plena consciência de que a superação do atual modelo, reclamada enfaticamente pela sociedade, não se fará num passe de mágica, de um dia para o outro. [...]. Será necessária uma lúcida e criteriosa transição entre o que temos hoje e aquilo que a sociedade reivindica. O que se desfez ou se deixou de fazer em oito anos não será compensado em oito dias. O novo modelo não poderá ser produto de decisões unilaterais do governo, tal como ocorre hoje, nem será implementado por decreto, de modo voluntarista. Será fruto de uma ampla negociação nacional, que deve conduzir a uma autêntica aliança pelo país, a um novo contrato social, capaz de assegurar o crescimento com estabilidade.

Premissa dessa transição será naturalmente o respeito aos contratos e obrigações do país. As recentes turbulências do mercado financeiro devem ser compreendidas nesse contexto de fragilidade do atual modelo e de clamor popular pela sua superação. [...]

Estamos conscientes da gravidade da crise econômica. Para resolvê-la, o PT está disposto a dialogar com todos os segmentos da sociedade. [...]

As mudanças que forem necessárias serão feitas democraticamente, dentro dos marcos institucionais”. (CARTA AOS BRASILEIROS, 2002).

⁵ Opina Platão (1996, p. 273): “Pois a meu ver a democracia surge quando os pobres, tendo vencido os ricos, eliminam uns, expulsam outros e dividem por igual com os que ficam o governo e os cargos públicos”.

É preciso reconhecer, a bem da verdade, que os governos Lula/Dilma, em que pese o fato de terem promovido distribuição de renda através de programas sociais (Bolsa Família, Luz para Todos, Minha Casa Minha Vida etc.), seu apoio à expansão da Educação (FUNDEB, Ciências sem Fronteiras, criação e ampliação de universidade e institutos federais PRONATEC) etc., cometeram, repetidamente, crimes de estelionato eleitoral, na medida em que não se mantiveram fieis às bases sociopolíticas que os elevaram ao comando do Estado brasileiro. Esses deslizes causaram fissuras (contradições) nos governos, proporcionando chances para que a lógica do Capital fosse preservada e ativada como lógica das práticas, ideias, valores e relações da vida social. Em outras palavras: os governos Lula/Dilma preservaram, de modo quase incólume, e até potencializaram, a lógica, as condições materiais e os sujeitos operadores do Capital; mas Este não pode coexistir com a democracia.

Ato 2: hora das risadas: a era “paz e amor” dos governos Lula mediados pela aliança com a política elitista/reacionária/conservadora da burguesia que não queria ficar mais rica

Os fatos do primeiro ato, para que não aparecessem como trágicos, necessitavam ser mascarados, ideologizados. Em razão disso, construiu-se toda uma retórica para sustentar a legitimidade dos acordos (conchavos) que Lula e seus aliados da esquerda haviam feitos com a direita. O desafio era, ao final, configurar os atos trágicos com um aspecto sereno e risonho.

Não surpreende, pois, que, nos anos do governo Lula (2003-2010), que foram, em certa medida, continuados nos primeiros 4 anos do governo Dilma (2010-2014), tenha perdurado, por parte de Lula/Dilma/PT e de outros grupos políticos de esquerda, a crença de que de que a burguesia (a elite política, econômica, jornalística, agrária etc.) havia se conformado a viver sob o regime democrático e de bem-estar social; que por essa razão até aceitava, pacificamente, compartilhar as benesses financeiras colhidas em tempos de prosperidade econômica, então experimentados no Brasil. O sarcasmo que marca esse segundo ato reside no fato de Lula/Dilma, e parte da esquerda, acreditar que a burguesia (urbana e agrária) brasileira não fedia, e não queria ficar mais rica. Mas ela queria;

e ela fede⁶. E disfarçou bem seu riso cínico e seu desprezo pela vida de Diógenes⁷. Ora, a burguesia e seus representantes jamais foram capazes de, verdadeiramente, negligenciar seus interesses, valores e práticas porque estes estão impregnados em seu DNA capitalista-egoísta-golpista.

Talvez Lula/Dilma/PT/ e as alas partidárias de esquerda não ignorassem a desfaçatez e a natureza do DNA dos seus “aliados” burgueses. Eles, outrora, porém, haviam feito más escolhas, e estas implicaram na perda do apoio fiel dos militantes partidários e dos movimentos sociais. Em razão disto, restaram-lhes apenas lamentações e a tática da hipocrisia: o gesto de sorrir para aqueles que, passo a passo, construam o golpe.

Ato 3: o show continua: malabarismos políticos e jurídicos para “democratizar” o golpe

Um golpe de Estado é, por natureza, um ato antidemocrático. Para curar essa improbabilidade semântica, os golpistas do parlamento e do judiciário, com forte apoio das grandes mídias, foram convocados a proclamar que o golpe de Estado é a defesa da democracia. Eis a base sarcástica dos acontecimentos desse ato.

É nesse ato, rico de cenas hilariantes, que ocorre o aceite da permissão para abertura do processo de impedimento contra a então presidenta Dilma Rousseff, por supostamente ter cometido “crime de responsabilidade”, previstos na *Carta Magna*. É também nessa etapa que se dão o aceite da denúncia, o processamento e posterior condenação da ré com a perda de seu mandato presidencial; mas não, curiosamente, dos seus direitos políticos. Vejamos alguns relatos que nos permite dar risadas porque, afinal, trata-se de golpe “democrático” (risos).

1: um gesto inicial simbólico de toda a ironia que domina esse ato é o fato de o custo inicial da peça judicial que serviu de base para o pedido de impedimento da presidente Dilma ter sido de exatos R\$ 45.000, pagos

⁶ “A burguesia fede/A burguesia quer ficar rica/ Enquanto houver burguesia/Não vai haver poesia.” (CAZUZA. *Burguesia*. In: *Burguesia* (LP, CD). São Paulo: Polygram/Universal Music, 1989.)

⁷ Diógenes de Sinope (412 ou 404 a 323 a. C), grego que morava em um barril e andava descalços. É considerado cínico por ironizar os costumes e valores da sociedade aristocrática. Ele caminhava maltrapilho pelas ruas de Atenas com uma tocha acesa, em pela luz do dia, procurando “por homens de verdade”. Diferentemente, os cínicos de hoje são os burgueses que moram em mansões, andam bem trajados e calçados, e zombam das classes sociais que eles mesmos, historicamente, embopeceram.

à advogada Janaína Pascoal, pelo PSDB, o partido que utiliza o número 45 nos processos eleitorais. Não bastasse essa situação bizarra, o relator do processo de impeachment contra Dilma foi o senador Antônio Anastasia, do PSDB. Peço que reparem nos números para não notarem a imoralidade: ao partido que denunciou Dilma pertence o senador relator da peça final de acusação que levou ao impedimento da presidenta.

2: o ainda então deputado federal Eduardo Cunha aceitou, em 3/12/2016, um dos pedidos de abertura de processo de impeachment, protocolado na Câmara Federal, contra a então Dilma Rousseff. Neste caso, a situação hilariante é a seguinte: o probo Cunha (risos), já réu em vários processos⁸, hoje cassado e preso, do alto de suas atribuições parlamentares, assumiu a condição de primeiro juiz do processo de impedimento. Detalhe risonho: Cunha admitiu a abertura do processo no mesmo dia em que a bancada do PT decidiu votar a favor da continuidade do processo de cassação do mandato dele no Conselho de Ética da Câmara.

3: em 17 de abril⁹/2016, um domingo – os deputados brasileiros, que amam trabalhar aos domingos (risos), alguns caricaturados com vestes nas cores da bandeira brasileira –, votaram e aprovaram a admissão do processo de impeachment contra Dilma Rousseff. 367 deputados “picaretas” – diria Lula noutro momento histórico –, muitos deles condenados, processados e réus, evocaram Deus, a família, a ética, a propriedade, militares criminosos da ditadura militar de 64/85, e até aproveitaram os segundos de fama na TV para proclamar, entre lágrimas “verdadeiras”, pasmem (para não rir), sua lealdade à democracia.

4: O impeachment tem previsão constitucional (Art. 86 da *Constituição Federal de 1988*) para coibir crimes de responsabilidade por parte do chefe do poder executivo federal. Entretanto, o Ministério Público Federal, na pessoa do procurador Ivan Claudio, emitiu parecer, em 14/07/2016, afirmando que as chamadas “pedaladas fiscais”, o suposto crime de responsabilidade cometido por Dilma, e objetivo mor do proces-

⁸ Cunha é réu no STF pelos crimes de corrupção e lavagem de dinheiro; ele também é acusado de ter recebido propina no esquema da Petrobras investigado pela Operação Lava Jato.

⁹ Este dia de muitas declarações hilariantes dos deputados federais contrasta com o trágico dia 17/04/1996, data do “massacre de Eldorado dos Carajás”, onde 19 trabalhadores foram assassinados a tiros pela Polícia Militar.

so de impedimento, não se configuravam como “operações de crédito”¹⁰. Poucos antes, em 27/06/2016, peritos do Senado haviam dito que as “operações de crédito” ocorreram, mas sem ato comissivo¹¹ de Dilma. Diante das contradições, os deputados, senadores e todos os demais golpistas zombaram dos desacordos entre o procurador e os peritos. Afinal, eles não precisavam de justificativas jurídicas, porque as razões determinantes do golpe eram de natureza política.

5: Visando condenar Dilma a qualquer custo, o senador Anastasia (2016) identificou crimes de responsabilidade, supostamente cometidos pela presidenta, nos seguintes termos:

Denúncia por crime de responsabilidade, em desfavor da Presidente da República, Dilma Vana Rousseff, por suposta abertura de créditos suplementares por decretos presidenciais, sem autorização do Congresso Nacional (Constituição Federal, art. 85, VI e art. 167, V; e Lei nº 1.079, de 1950, art.10, item 4 e art. 11, item 2); e da contratação ilegal de operações de crédito (Lei nº 1.079, de 1950, art. 11, item 3).

Na conclusão do seu Parecer, Anastasia refuta a tese de que o *impeachment* de Dilma é um golpe de Estado dizendo que: “nunca se viu golpe com direito a ampla defesa, contraditório, com reuniões às claras, transmitidas ao vivo, com direito à fala por membros de todos os matizes políticos, e com procedimento ditado pela Constituição e pelo STF.” Nesses termos, o senador — e só posso acreditar que foi com o exclusivo intuito de fazer piada —, declarou que o golpe de Estado é a mais sublime expressão da prática democrática.

6: Um último fato que demonstra o desprezo dos ativistas golpistas do campo do legislativo e do judiciário pela ética e a moral é trazido à tona pelo senador Randolfe Rodrigues (REDE) quando questionou as testemunhas que acusavam Dilma de cometer crime de responsabilidade na prestação de contas do seu governo no ano 2015. Ao responder uma indagação do supracitado Senador, uma testemunha de acusação, Antô-

¹⁰ Um dos argumentos dos que advogaram em favor do golpe asseverava que o poder executivo federal, para “maquiar rombos” nas suas contas, havia realizado operações de crédito, ao tomar empréstimos de bancos públicos, o que é proibido por lei, na medida em que atrasou o repasse de verbas federais ao Banco do Brasil.

¹¹ “Ato comissivo” é aquele em que há, comprovadamente, ação direta do agente público.

nio Carlos D'Ávila Carvalho, ex-auditor de controle externo do Tribunal de Contas da União (TCU) – o mesmo que rotulou as supostas irregularidades cometidas por Dilma de “pedaladas fiscais” –, confessou, sem pudor, aos membros da Comissão do Impeachment do Senado que analisava o processo de acusação contra Dilma, ter auxiliado diretamente na elaboração do conteúdo da representação feita pelo procurador do TCU, Júlio Marcelo. Lembro ao leitor que essa representação é o documento-base das acusações contra Dilma. Mas o pior ainda estava por vir: no trâmite seguinte, a representação elaborada por Júlio, com a ajuda de Antônio Carlos, caiu exatamente – riam leitores, porque este foi tão-somente um golpe de sorte – nas mãos do próprio Antônio Carlos que, acreditem e riam novamente, deu parecer favorável à representação da qual ele era, de fato, mas não de direito, coautor.

As últimas cenas relatadas no ato 3 são uma mescla de risos e tensão. Assim são porque representam a passagem para o ato 4 onde os elementos trágicos predominam.

Ato 4: o modus operandi dos agentes do golpe em tempos pós-modernos: as ações conspiratórias e propagandistas do consórcio midiático-político-jurídico pró-golpe

Os malabarismos políticos e jurídicos, que citei, forjados como teses e argumentos justificadores do caráter democrático do golpe, bem poderiam ser considerados apenas como sarcásticos. Mas eles são mais que isto: são forças demasiadamente passionais, convertidas em armas adotadas e usadas como munição de uma artilharia golpista formada pelo consórcio mafioso midiático-político-jurídico pró-golpe. A formação desse consórcio foi imprescindível para somar forças eficazes para a propaganda da tese de que o impeachment, ou melhor, o golpe, é uma arma de defesa da democracia.

Uma importante meta do consórcio golpista era conspirar, no plano político, e propagandear, na esfera midiática, de modo a fazer aparecer como legal, legítimo e verdadeiro os passos jurídicos do golpe. Em função desse propósito, alegaram que o crime de responsabilidade cometido pela Presidente Dilma estaria tipificado no Art. 85 da CF de 1988; e que o rito do processo deveria seguir, com algumas alterações, a lei do Impeachment: 1079/1950; que, além disso, todo o rito processual foi super-

visionado pelo STF, o guardião da *Constituição federal*, ao qual coube, na pessoa do seu Presidente, Ricardo Lewandowski, comandar a etapa do julgamento do impeachment. Ora, de fato, o STF, indubitavelmente, referendou as ações dos golpistas; mas isto não confere legitimidade ao golpe, uma vez que o STF não fez julgamento do mérito das acusações contra Dilma. Ademais, o que a propaganda dos conspiradores e marketeiros do golpe não diz, e faz questão de omitir, é o papel meramente “decorativo”, como diria Temer, do presidente do STF no processo do impeachment. Ora, apenas por força de uma circunstância histórica é que o presidente do STF ganhou essa tarefa, a saber: o fato de que na época na elaboração da lei 1079, o presidente do Senado era também o vice-presidente de República. Portanto, não convinha que o presidente do senado fosse o dirigente de um processo do qual, ao final, seria um potencial beneficiário.

Noutra frente, o ativismo do consórcio midiático-político-jurídico pró-golpe foi capaz de inverter a ordem dos fatores, que neste caso alterou o produto. Qual foi a inversão? A inversão da natureza do processo de impeachment que é, em sentido lógico, pela ordem, jurídico-político. Isto quer dizer que, primeiramente, deveria haver um crime previsto em lei e, só depois de confirmado haver fortes indícios de prática criminosa, poder-se-ia iniciar o processo político de impedimento da Presidente. Mas os crimes que os arautos do golpe queriam combater eram todos eles de origem política. Sendo assim, eles não poderiam começar pelo caminho judicial. O que os associados para golpear objetivavam era destruir um partido político e seus membros, criminalizando-os, atribuindo a eles, e somente a eles, toda a responsabilidade pela invenção e desenvolvimento da corrupção no Brasil. Assim, o impeachment, que foi levado a cabo, pode ser qualificado de fraude jurídica para satisfazer interesses políticos. Ora, convenhamos, é perigoso, e quase sempre termina em tragédia, quando se aceita, como legítimo e verdadeiro, que primeiro se acusa e se condena politicamente para, só depois, buscar e até mesmo forjar embasamentos jurídicos.

Um fato, tipicamente oportunista, foi a decisão do ministro do STF, Teori Zavascki, de afastar o senhor Eduardo Cunha das suas funções de deputado federal e, por conseguinte de presidente da câmara federal, em 05/05/2016. Ou seja: somente depois Cunha entrou para a história como aquele que não só deu o *start* como conduziu os primeiros passos do impeachment. A decisão de Teori foi estratégica para o clube do golpe

porque condensou em Cunha a mácula de golpista-mor, livrando tantos outros desse fardo. Na prática, o Ministro associou-se aos desejos do consórcio golpista que precisava de um culpado que, rapidamente, pudesse ser descartado dos jogos políticos. E isto ocorreu: Cunha foi cassado por seus pares, e depois preso pelo juiz Sérgio Morto, tão logo cumpriu sua missão no consórcio do golpe.

Outra estratégia do consórcio golpista consistiu no afastamento dos partidos políticos do governo Dilma. Na verdade, eles reassumiram suas verdadeiras identidades e seu destino fisiológico de permanecer no poder, dos quais haviam se afastado em 2003, por conta da eleição de Lula. Naquele momento, era conveniente ser governo para sobreviver.

Outra estratégia eficaz dos consortes e propagandistas do golpe foi o uso de vazamentos seletivos de trechos de gravações de depoimentos e de documentos relativos às investigações de corrupção na Petrobrás. Os vazamentos eram seletivos, e ao mesmo tempo certos, no sentido de que os conteúdos vazados se referiam, principalmente, a membros do Partido dos Trabalhadores próximos de Lula e de Dilma, ou pessoas que esses membros indicaram para ocupar cargos no governo. E enfim: vazava-se não para a imprensa em geral, mas para os maiores grupos midiáticos (Globo, Abril, Folha etc.).

Ato 5: A morte-vida da democracia: o golpe na democracia (cassação da presidente Dilma) como condição para o renascimento da democracia

Para não negar a realidade, utilizo a palavra “golpe” para designar o atentado militar, jurídico, político, midiático que intente e/ou consiga, de fato, causar uma ruptura, quebra de ordem democrática, ainda que a democracia seja meramente formal-abstrata. O que faz um golpe ser um golpe não é o fato de ele se seguir os trâmites legais, mas se seu conteúdo anula o poder do povo. Foi precisamente isto o que aconteceu: no Brasil, em 2016, houve um golpe. E a concretização desse golpe é o ato final de uma farsa encenada como tragicomédia. Tragicomédia porque a materialização do golpe, na forma de cassação do mandato presidencial de Dilma, que fora eleita segundo os critérios da democracia formal-abstrata, que é a que temos, por um lado, é uma tragédia que fere de morte a democracia com o objetivo de mantê-la viva. E, por outro lado, é uma comédia

porque o golpe é apresentado e executado como *conditio sine qua non* para o renascimento da democracia em solo brasileiro.

4 O GOLPE CONSUMADO: A HISTÓRIA SE REPETE COMO TRAGICOMÉDIA; MAS A FORÇA QUER DEIXAR A HISTÓRIA MAL CONTADA

Entendo que é como uma tragicomédia que o golpe 2016 entrou para a História do Brasil; e a exposição que faço neste texto visa contribuir com o registro dessa tragicomédia. A difusão e aceite dessa verdade, porém, enfrentam o poder opressor e alienante, exercido pelos agentes do golpe, que necessitam deixar a história “mal contada”; quer dizer: precisam fazer aparecer como verdade que o golpe 2016 é sinônimo de exercício da democracia.

O golpe 2016 no Brasil é a vitória da imprensa, da burguesia e do judiciário golpistas. Essa vitória carrega em si a semente do fascismo. E “o fascismo é fascinante e deixa [muita] a gente ignorante e fascinada.”¹². Há de se ter cuidado com esse fascínio porque ele já deu mostras do quão está vivo na América do Sul. No Paraguai, o então Presidente da República, Fernando Lugo foi vítima de um golpe. Isto não foi denunciado com toda a força, o que encorajou os golpistas tupiniquins, e logo a história se repetiu no Brasil.

A tarefa de historicizar o golpe 2016 no Brasil, denunciando-o como tal, foi iniciada em textos e manifestações por parte de intelectuais, artistas, e mesmo em empresas internacionais de jornalismo direitista e esquerdista. São discursos que expressam uma clara compreensão de que houve um golpe tragicômico no Brasil, em 2016. Assim, por exemplo, o jornal francês *Le Monde* a, na sua edição de 27/08/2016, afirmou que: “Se não houve um golpe no Brasil, existe, pelo menos ‘*tromperie*’ [isto é: fraude, trapaça]. E as verdadeiras vítimas desta tragicomédia política, infelizmente, são os brasileiros”. Antes, o jornal direitista estadunidense *The New York Times* publicou, em 13/05/2016, um editorial onde afirmou que a presidente brasileira, Dilma Rousseff, está “certa em questionar os motivos e autoridade moral dos políticos que estão tentando destituí-la”, considerando o envolvimento de muitos desses políticos em esquemas de corrupção e a inexistência de provas da implicação de Dilma em tais

¹² GESSINGER, Humberto. Toda forma de poder. In: CD Engenheiros dos Havai: Longe demais das capitais. SONY, 1986.

esquemas. E prossegue: “Não há evidências de que Dilma tenha abusado de seu poder para ganho pessoal, enquanto muitos dos políticos orquestrando sua saída estão implicados em um enorme esquema de pagamento de propinas e outros escândalos”.

No Brasil, a revista de esquerda *Carta Maior* publicou um artigo em que estabelece comparativos entre o golpe no Brasil em 2016 e aquele orquestrado por Hitler, na Alemanha. O artigo assinala que Hitler concretizou um “kalter Putsch”; traduzindo: um “golpe frio”, ou “branco”. Hitler protagonizou um golpe inteiramente “legal”, através de uma votação no Bundestag, no Parlamento. Essa votação foi posteriormente confirmada pelo Bundesrat, que equivale ao nosso Senado, assinada pelo então presidente Hindenburg e apoiada pelo Judiciário. Ora, foi isto que, semelhantemente, aconteceu no Brasil em 2016.

Enfim: no Brasil, em 2016, ocorreu, concretamente, um golpe de Estado cuja essência é a tragicomédia. Os fatos e argumentos que apresentei ao longo deste texto corroboram a veracidade dessa tese; e reforça a necessidade de se contar a verdade, antes que a força deixe a história mal contada. Afinal, o golpe no Brasil não mais se repetirá como tragicomédia.

REFERÊNCIAS

ANASTASIA, Antônio. Disponível em: <<http://www12.senado.leg.br/noticias/arquivos/2016/05/04/veja-aqui-a-integra-do-parecer-do-senador-antonio-anastasia>>.

CARTA OS BRASILEIROS (Luiz Inácio Lula da Silva). São Paulo, 22/06/2002. Disponível em: <www.fpabramo.org.br>.

GENTILE, Pablo (Coord.). *Golpe en Brasil: genealogía de una farsa*. Buenos Aires: CLACSO; Buenos Aires: Fundación Octubre; Buenos Aires: UMET (Universidad Metropolitana para la Educación y el Trabajo), 2016.

JINKINGS, Ivana; DORIA, Kim; CLETO, Murilo (Orgs.). *Por que gritamos golpe?: para entender o impeachment e a crise*. São Paulo: Boitempo, 2016.

PLATÃO. *A República*. São Paulo: Abril Cultural, 1996.

ROVAI, Renato (Org.). *Golpe 16*. São Paulo: Publisher, 2016.

Filosofia e política em prol da cidadania: uma leitura através de Platão e Aristóteles

João Cláudio da Conceição
(UNIT)

CONSIDERAÇÕES INTRODUTIVAS – FILOSOFIA E ÉTICA.

Afirmar que a filosofia nasce política traz consigo algumas consequências, diante das quais perguntaríamos: Quando a filosofia nasce, o que encontra na cidade? A filosofia se depara com uma cidade repleta de mitos. Se preferirmos, as narrações que a filosofia escuta na polis são privas de fundamento, muitas destas serviam para manter atrelado ao superficial, protelando o esforço racional necessário para a construção de posições fundamentadas. Em outras palavras, a filosofia assumiu a tarefa de interrogar o *telos* da narração ou ainda, a finalidade daquilo que é narrado.

A narração que a filosofia encontra visa blindar um *ethos* para que este não seja questionado e fortalecido por um sono tranquilo, percorra livremente o caminho das engenharias perversas que originam os projetos de opressão e dominação. Talvez estaríamos antropomorfizando a filosofia? Acredito que não. Aqui está a identidade específica da filosofia. O filósofo não é um lunático. Não se trata de alguém que pratica filosofia, trancafiado no próprio quarto. As lacunas e as conquistas de um tempo formam o objeto de estudo com o qual a filosofia trabalha.

Percorrendo as ruas da cidade, a filosofia desmistifica a atividade narrativa. A filosofia mostra que a narração pode perseguir finalidades, que não são mais aquelas que privilegiam os interesses de um indivíduo, de uma classe ou de um partido, mas sim aquelas que acentuam o bem comum social. Desta forma, diríamos que se de um lado a narração ideológica visa encobrir, a narração filosófica visa descobrir. Enquanto a narração ideológica quer mascarar, a narração filosófica quer desmascarar.

Esta circularidade entre narração e *ethos* foi desde cedo utilizada pela filosofia para alcançar as suas finalidades políticas. A filosofia é uma

atividade apaixonada pela cidade. Em outros termos, a filosofia sempre quis prestar a cidade os seus melhores serviços, mesmo que não tenham sido aceitos na proporção esperada. Por vezes, a voz da ideologia parece mais forte, mais convincente e consegue facilmente seduzir a política, enfraquecendo-a e arrastando-a para fins que contrariam sua identidade.

A cidade é algo tão precioso que a filosofia diria que não podemos confiá-la a qualquer um. Para que a cidade concretize os seus ideais é preciso que seja conduzida por pessoas que foram preparadas para o bom desempenho desta função primordial para a saúde do corpo social. Em muitas circunstâncias, a filosofia permanece com este sabor amargo nos lábios, de ter muito idealizado e quem sabe, pouco realizado. A narração utilizada pela filosofia assume esta tarefa de tutela da cidade que é o palco cênico das realizações humanas.

Narrações e comportamentos nascem na cidade que temos, mas também originam a cidade que queremos.

I PLATÃO: ANALOGIA E FILOSOFIA.

A analogia foi um dos instrumentos utilizados por Platão para expor filosofia. A palavra analogia é formada por dois termos: “ana” e “logos”. O primeiro significa “para o alto”, o segundo, “discurso”. Toda analogia implica um discurso para o alto. São tomadas em consideração imagens e situações do cotidiano, com o intuito de elucidar questões que as superam. O discurso filosófico parte de uma constatação comum para ultrapassá-la. Esta superação do comum apresenta a filosofia como movimento de interpretação. Em outros termos, a filosofia se move numa metalinguagem. O seu discurso não se exaure no mero descritivo, mas prevê a passagem rumo ao interpretativo.

A imagem da segunda navegação elucidada quanto afirmo. Platão utiliza uma imagem cara aos seus interlocutores e descreve este momento fácil e tranquilo que consiste na primeira navegação. Esta facilidade provém do fato que o navegador conta com a força dos ventos que sopram sobre as velas e levam a embarcação para o mar. Nesta etapa da trajetória não há como tocar a eficácia do navegador. Platão explica que esta impetuosidade dos ventos refere-se ao momento da filosofia pré-socrática marcada pela busca de um princípio ordenador do universo, uma causa

primeira através da qual se esclareça o surgimento de tudo aquilo que vemos, tocamos e experimentamos.

Na leitura dos pré-socráticos, esta causa explicativa do universo residia nos elementos naturais, equivalia a uma realidade física identificada com a água (Tales), com o ar (Anaxímenes), com o indeterminado (Anaximandro) e com os átomos (Demócrito). A primeira abordagem filosófica desenvolveu-se nos quadros da física. Somente com a chegada de Sócrates houve um deslocamento, a filosofia debruçou-se sobre o universo humano e tornou-se antropológica.

Platão considera ainda a primeira navegação como o momento de domínio da opinião. A opinião é ausência de fundamento. A ciência, reflexo da filosofia, é presença de fundamento. Sob a hegemonia das opiniões que sopram sobre as velas do pensar, o navegador não assume protagonismo algum nos roteiros do conhecimento. Mais que conduzir, o condutor é conduzido, aceitando que as rotas da travessia sejam definidas por saqueadores que usurpam a autonomia do pensar.

Cessados os ventos o navegador encontra-se em alto mar, exposto aos perigos característicos desta situação. Faz-se necessário uma decisão com a qual se verá a desenvoltura do navegador que utilizará os remos para ajudar os companheiros e salvar a própria pele. Mover os remos sugere um esforço físico até então desconhecido. É preciso movimentar os braços de forma sincrônica e traçar as rotas que levarão para onde se quer ir e não para onde os ventos querem levar. Esta é a segunda navegação.

Na explicação de Platão o empenho físico cede lugar ao esforço racional que é o claro sinônimo de toda proposta filosófica. A filosofia é esforço crítico que delinea os percursos do conhecimento sem delegar a outros rumos e metas, sem alienar o papel do sujeito nesta intransferível tarefa, sem terceirizar o que mais caracteriza a trajetória humana: a capacidade de pensar.

II PLATÃO: IDEALISMO E DUALISMO

A filosofia de Platão possui duas características fundamentais que se complementam e formam um conjunto único: o idealismo e o dualismo. O primeiro se dá numa constante busca das formas ideais, as chamadas ideias platônicas com suas características de perfeição, eternidade e imutabilidade.

Normalmente o termo idealismo não é bem recebido nas conversações coloquiais. Definir alguém como idealista acentua um interesse por coisas surreais e irrealizáveis. São coisas até necessárias, mas que não dispomos de exemplares neste universo. O idealismo platônico não é a fuga do real, mas sugere modelos a partir dos quais interpretamos as estruturas reais para conduzi-las às melhores realizações.

O segundo diz respeito ao mundo real com suas cópias que refletem palidamente as ideias salvaguardadas num mundo superior, conhecido como mundo ideal. O mundo real é marcado pelas aparências, pelas opiniões que são privas de fundamento e pelos sentidos que enganam e levam ao erro. As coisas encontradas no mundo real são privas de valor em si e existem apenas para fazer referência às ideias que as originaram. Este é o dualismo cosmológico de Platão, ou seja, é assim que ele enxerga o mundo.

Quando nos deparamos com as coisas do mundo real, nasce em nós uma recordação, uma sensação de que conhecíamos esta determinada coisa. Platão diria que é assim mesmo, é a teoria da reminiscência que torna o ato de conhecer sinônimo de recordar. Nós a conhecemos no mundo ideal, também chamado de hiperurânio. Percorrendo os verdes prados do mundo ideal, contemplávamos uma gama infinita de perfeições sem a mediação enganosa dos sentidos.

Platão faz entender que fomos banidos desta visão por termos cometido uma culpa atemporal. Penalizados, a psique foi brutalmente trancafiada num cárcere que corresponde ao nosso corpo e esqueceu tudo quanto havia contemplado. Se na leitura platônica, o corpo é uma prisão, esperamos tudo menos que a psique esteja confortável neste lugar sombrio e assustador. Este é o dualismo antropológico de Platão isto é, a sua maneira de refletir sobre o ser humano.

Aprisionada, a psique planeja sua liberdade, pois almeja rever as perfeições contempladas anteriormente e para tal se dedica ao exercício racional que é a filosofia. Surge assim com Platão a concepção de uma filosofia enquanto exercício para a morte. E deste modo encontramos páginas de existencialismo bem anteriores àquelas escritas por Sartre na filosofia contemporânea. A morte apontada por Platão possui um sentido físico? Sim. Mas também significa a morte para um estilo de vida que contraria a voz da razão: a vida sob o domínio dos sentidos.

Existe lugar para tais considerações quando discorremos sobre Platão? A indagação sobre a vida e a morte é tão antiga quanto o por do sol. Platão participou de um grupo religioso conhecido como orfismo e mesmo deixando de segui-lo, algumas questões importantes deste grupo passaram para o seu eixo filosófico. Dentre as metas da filosofia descrita por Platão, há um caráter purificador, a reorientação dos apelos dos sentidos através de uma vida guiada por aquilo que temos de melhor: a razão.

III UMA POLÍTICA COM ARISTÓTELES?

Quando saímos por aí na companhia da filosofia, nos deparamos com as situações triviais do cotidiano, as indagamos e nos deixamos indagar por elas. Constatamos que muitas carecem de clareza, algumas beneficiam a poucos, outras prejudicam bastante a muitos. E diante do negativo que provoca indignação percebemos que tais situações poderiam mudar. Há sempre algo externo que perecendo estimula o pensar.

O prefixo “in” está sempre nos desafiando, mostrando que é superior a nós, que somos pequenos e por isso não conseguimos removê-lo do caminho. Retomando considerações platônicas, diríamos que as situações externas de in-satisfação, de in-segurança e de in-justiça, despertam os sentidos internos de satisfação, de segurança e de justiça.

Estas três pequenas palavras estimularam muito a reflexão filosófica e política. Já na *Ética a Nicômaco* e na *Política*, Aristóteles desenhava uma cidade dotada de instituições justas que garantiriam o desenvolvimento das potencialidades, dos talentos próprios dos cidadãos. Na *ótica* de Aristóteles, a cidade não é o monstro que nos devora, mas sim, o palco cênico das nossas realizações, o horizonte no qual nos realizamos enquanto projetos humanos.

Ao longo dos séculos não vimos tantas repercussões da proposta política de Aristóteles. Os fatos nos levam a concluir que a política atual herda muito mais de Maquiavel, e quase nada da filosofia clássica.

Enquanto a proposta de Maquiavel está concentrada sobre a manutenção do poder, a política aristotélica busca um ideal de felicidade através do exercício da cidadania, compreendida como a participação efetiva do cidadão nas questões que determinam os rumos da cidade.

Na obra *O Príncipe*, Maquiavel descreve o perfil do governante. Construído sobre a noção de aparência, o seu edifício ético desfavorece

qualquer formação teórica em prol da capacidade de dissimular através dos ilusionismos políticos. Noutras palavras, o governante é aquele que tem as características do leão e da raposa, e somente com a soma da força e da astúcia alcançaria a realização dos fins almejados.

Sendo assim encontramos uma característica dominante na perspectiva do pensador florentino: o descaso com o povo considerado apenas como massa de manobra para os jogos do poder e incapaz de realizar qualquer leitura crítica do próprio cenário político.

Estes mesmos pressupostos podem ser verificados também no contexto político brasileiro? Maquiavel ensinou que o político não precisa ser, mas tão somente parecer, e os governos de tendência populista como os do Brasil, não hesitam em propagandear qualidades de vida que são sempre menos direito de todos e sempre mais privilégio de poucos.

IV OS SOFISTAS E A FILOSOFIA CLÁSSICA.

Os sofistas não compartilham os interesses filosóficos dos clássicos e colocam sobre os ombros da filosofia objetivos bem mais imediatos. A busca da verdade, cara aos três grandes filósofos, cede lugar ao sucesso das posições expostas na àgora, lugar das discussões intelectuais e políticas na Grécia Antiga. Os sofistas abrem mão de pretensões metafísicas e se aliam aquilo que é meramente descritivo, mas que serve para ludibriar, para mascarar de verdade aquilo que é enganoso e tende aos fins particulares em detrimento das mediações necessárias para os fins coletivos.

Os sofistas rompem com a busca por algo de absoluto como até então era realizado pela filosofia. Não há nada de absoluto que possamos tocar e experimentar. Há uma ênfase do fato, do temporal sobre o atemporal, do fluxo sobre o fixo. Os estudiosos da filosofia clássica atribuem aos sofistas o início de um processo que resultou no velho e conhecido relativismo.

Coube a Protágoras, formular o princípio do homo mensura, no qual o ser humano é apresentado como medida de todas as coisas. Para os sofistas, a tarefa do ser humano consiste em medir as realidades circunstanciais e não ser medido por elas. Na antropologia sofista, o ser humano é criador de si mesmo, com seus parâmetros próprios. Deste modo, percebe-se que a historicidade humana sempre foi líquida, muito antes

da formulação de Bauman. Nos sofistas, ressoa o princípio de Heráclito segundo o qual tudo flui isto é, tudo muda, se desfaz e se refaz: costumes morais, princípios éticos, deuses do momento, formas de governo e concepções de justiça. Nestas contínuas sucessões permanece o ser humano preso as suas necessidades e disposto a tudo para respondê-las.

A perspectiva de Górgias engloba aquilo que se chama de gnosiologia ou teoria do

conhecimento. Enquanto Sócrates levanta a bandeira do inatismo gnosiológico, considerando que somos dotados de conhecimento e apresentando-se qual parteiro pronto para auxiliar no doloroso e necessário parto de ideias, Górgias defende a impossibilidade do conhecimento, pois afinal não há nada para conhecer e mesmo que houvesse não poderíamos conhecê-lo, se pudéssemos conhecer não poderíamos transmitir, se pudéssemos transmitir não seria compreendido.

Quanto emerge da trajetória dos sofistas, acentua um cansaço da filosofia que numa linguagem kantiana, se aproxima do fenômeno e se distancia do noumeno. Relativização do absoluto, absolutização do relativo marcam este percurso que não é privo de bons contributos.

Mesmo distantes dos ideais que motivaram a impositação filosófica de Sócrates, Platão e Aristóteles, deve-se agradecer aos sofistas: a distribuição de conhecimentos fora dos domínios da Helade, o aprimoramento da arte retórica e a impositação mais próxima aos atuais centros de educação.

V. POLÍTICA: SER E CUIDAR.

Refletindo acerca das inevitáveis correlações entre ethos e polis, nos aproximamos de considerações que evidenciam quais os comportamentos dominantes que mais incidem sobre a cidade, ao ponto de determinar os contornos que originam a sua identidade.

De outro lado, percebemos que há uma comunicabilidade que perpassa todo o processo de geração de comportamentos. É como se perguntássemos: Que cidade temos e que cidade queremos? E contemporaneamente ouvíssemos perguntas da cidade: Os meus estão distantes dos progressos aqui alcançados? Estão cansados de suportar o meu peso sobre os ombros? Sabem de fato que são meus e por isso mesmo são cidadãos?

Numa palavra, não é somente o antropos que nasce da polis, como refletíamos guiados pelos estímulos da filosofia de Aristóteles, mas a polis decorre do antropos. A filosofia não mostra exclusivamente a direção de uma antropologia política, mas evidencia a necessidade de uma política antropológica.

De quanto dito, abre-se uma perspectiva que entrelaça metafísica e política. Inicialmente parece forçosa tal relação, até porque herdamos de Aristóteles a abordagem que separou de forma abissal estas constantes do fenômeno humano. O fato de ter acentuado um aspecto especulativo do intelecto e outro prático, dedicado à ética-política e destinado a dar espaço a uma reflexão projetada para além da physis, lançou as bases para uma dicotomia que persiste até estes dias, esboçou uma política atrelada ao pragmático nas suas versões mais imediatistas e redutivas que insistem em tornar parcial a integralidade do fenômeno humano.

E precisamos dizer que o discurso metafísico foi atingido nesta sua inseparável plataforma, a physis. É como se uma vez reféns das releituras que os modernos fizeram dos clássicos e do iluminismo cristão, tivéssemos esquecido que as questões de ordem metafísica possuem um ponto de partida concreto e objetivo que percorre toda extensão da empiria.

Assim atingidas, tanto a reflexão política quanto aquela metafísica, vê-se a dificuldade de uma abordagem que viabilize a construção de uma ontologia, ou seja, de uma compreensão do ser.

Quando se lançou nesta busca, Tomás de Aquino (séc. XIII) compreendeu a pessoa humana qual ato de ser (actus essendi), mostrando a relação entre o “ser que é” e o “ser que está sendo”. Durante a modernidade filosófica o ser foi lançado num esquecimento sombrio que não poucas vezes impossibilitou o seu reconhecimento. Somente com Heidegger (séc. XX) vemos o retorno de um interesse pela compreensão do ser a partir deste dado que caracteriza a contingência humana que é a sua fragilidade. Entre o “ser que é” e o “ser que está sendo” há uma relação manifestada enquanto cuidado, aquele da polis com as suas estruturas em relação ao antropos, e o deste para com a polis.

É importante que não vejamos mais os nefastos resultados de quaisquer unilateralismos da razão. Curvada diante destes, a razão produz compreensões sempre mais estreitas e parciais. E quando isto acontece, surgem absurdas compreensões de um partido político, de uma

corrente filosófica, de uma linha econômica, de um povo, ou se quisermos de uma raça. É como se disséssemos: o ser que está sendo, não permite que o outro seja (REALE, 2007, p. 583-8).

Quando compreendemos o ser a partir da alteridade, vemos que uma *sã metafísica* é necessariamente política enquanto comprometida com a polis, vemos que uma *sã política* é necessariamente metafísica enquanto comprometida com o antropos.

VI FILOSOFIA E CIDADANIA.

Uma das características incisivas da filosofia é a sua identidade reflexiva. Flexionando o pensar, a filosofia se concentra sobre coisas, situações e particularmente sobre pessoas que comumente não são percebidas. Banidas dos cartões postais de uma cidade, que sabe ser mãe protetora de filhos seletos e apenas genitora desatenta de uma prole imensa que possui bem pouco para oferecer. Assim esboçamos um perfil acadêmico que está em sintonia com os reais objetivos da filosofia: construir cidadania.

A reflexão sobre a cidadania sempre encontrou amplo espaço nos corredores da filosofia, sobretudo através da noção de participação. Desde os seus primeiros passos a filosofia quis promover uma maior participação, indagando os seus entraves e apontando novas direções. Aqui não se trataria da participação cara aos olhos do sistema platônico, imbuída de uma metafísica racionalista, concentrada sobre a contemplação das ideias responsáveis pelos pálidos reflexos contingentes dos quais dispomos para a construção do conhecimento.

Comumente há uma dificuldade na abordagem prática da filosofia. Talvez esta dificuldade resida no modo de expô-la, mas acredito que outros elementos estão em jogo quando se fabrica a ideia de uma filosofia etérea. A filosofia não é algo para lunáticos. Aqueles que a apreciam compartilham as mesmas inquietações de toda a raça humana. Os clássicos mostraram um perfil da filosofia debruçado sobre a noção de práxis, da qual decorre uma filosofia chamada de prática. Nas páginas da filosofia de Aristóteles temos um auxílio mais preciso para um esboço eficaz da cidadania.

O céu, as estrelas, as ondas do mar jamais seduziram a filosofia retirando-a dos seus verdadeiros propósitos. É preciso recordar que a filosofia nasce política. O berço sobre o qual se desenvolve é a polis na

variedade de suas dinâmicas institucionais. Segundo a teoria do filósofo-rei presente na reflexão de Platão, quanto mais aproximar-se do Bem, o governante concretizá-lo-á na polis através do conjunto de leis. É preciso conhecer o Bem para alcançá-lo? Saber o que é a Justiça para instaurá-la? Conhecer a Verdade para defendê-la? Abordar as coisas como são em si mesmas e não apenas a partir de opiniões oscilantes terá sempre destaque nas searas da filosofia. Uma cultura imediatista que privilegia a dica e sobrepõe o questionamento fará com que alcancemos, instauremos e defendamos quaisquer coisas exceto a cidadania que realmente queremos.

Numa das obras de Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, encontra-se a noção de eudaimonia enquanto propósito da filosofia. Normalmente traduzida como felicidade, a eudaimonia pensada pela filosofia antiga vai além de uma abordagem sentimental, pois implica a realização de aptidões naturais ou adquiridas que desenvolvidas, esboçarão a felicidade buscada pelo cidadão. A filosofia atinge a polis para verificar se, como, quando e em que medida oferece ao cidadão os instrumentos indispensáveis para a sua realização. O maior contributo da filosofia para a política consiste em torná-la um instrumento em prol da cidadania. Ao lado da filosofia, a política se distancia das vestes ideológicas e enxerga aqueles que estão fora. Entre filosofia e política há uma parceria que delinea os percursos de inclusão que são objetos de estudo da cidadania.

Criar políticas geradoras de cidadania, talvez seja um dos grandes desafios das democracias contemporâneas. A filosofia não pode abrir mão da sua tarefa de indagar a relação entre polis e cidadão para que permaneçam interligados por um mútuo cuidado. A polis favoreça o necessário para que o cidadão não mais expectador distante e passivo, participe ativamente das decisões que as norteia. O cidadão por sua vez, seja o custódio da polis, inserindo-se nos espaços conquistados graças ao aprimoramento das próprias aptidões.

VII CIDADANIA E QUESTIONAMENTO

Qual a cor e o tamanho do ar que movimenta os pulmões e predis põe o ser humano para as suas atividades? Qual a cor e o tamanho da voz que expressa articulações internas transmissoras de finalidades e de controvérsias? Mesmo privo de cor, constata-se a presença do ar no amplo

conjunto das expressões humanas, das mais simples até as mais complexas. Nos furacões devastadores de cidades como o Katrina que em 2005 destruiu Nova Orleans, nos EUA. No recém-nascido, acolhido e festejado pela família humana que o aguarda munida de cuidado e carinho.

Se a voz não é identificada por uma cor, esta é vista trêmula na aflição causada pelo assaltante e diante do gol feito pelo jogador, a voz se vê exultante. Assim acontece com a cidadania. Esta é lida a partir daquilo que a aniquila. Se a insuficiência respiratória é causa mortis, a falta de participação origina politicamente este fim reservado aos que não se interessaram por política e por isso geraram governantes que a manuseiam visando os interesses próprios. Não há cidadania quando se é impedido de falar e quando se é impedido de ouvir.

A cidadania germina quando vez e voz são garantidas sem obstáculo algum, considerando que a autoridade constituída deriva do povo. Não é possível pensar a cidadania como exercício reservado aos períodos eleitorais que originam os representantes. Comparada ao ar, a cidadania implica uma atividade contínua. Semelhante à voz, a cidadania inicia-se desde os primeiros sons balbuciados até a voz madura, consciente de si, dos limites impostos e das superações exigidas. Quais os caminhos percorridos pela cidadania? Como defender a vez e a voz que pertence exclusivamente ao povo? São questões que as democracias modernas precisam responder. Passadas as eleições, instaura-se um abismo entre o eleitor e o eleito. E logo se esquece de que o eleito é um servidor do povo e não de si mesmo. Quanto benefício e quanto prejuízo, o vereador pode causar ao município? E assim, o deputado estadual ao seu Estado? Os deputados federais e senadores ao inteiro país? E como a cidadania evita que tudo o que foi conquistado seja depredado?

É bom que de tanto em tanto, a democracia saia dos palácios e refresque-se nas ruas que são o seu ambiente natural. É desejável que este retorno as suas origens a torne mais madura e eficaz na concretização dos seus princípios fundamentais. Uma das tarefas basilares das democracias modernas reside na construção dos canais de inclusão. Estes por sua vez, remetem aos serviços públicos que são deveres de um Estado relapso na sua função de inclusão. Neste Brasil intrigante, serviço público e qualidade são termos diametralmente opostos. Logo nos primeiros meses de cada ano, o impostômetro acumula cifras gigantescas que não retornam ao

povo através dos esperados serviços. A escola, a saúde e a segurança públicas apresentam lacunas que são respondidas com o caro auxílio do privado. As escolas particulares que florescem na cidade, os planos de saúde, as agências de segurança, provocam a vez e voz da cidadania que desperta do sono, dirige a inevitável pergunta: O que faz o Estado com o que é arrecadado?

CONSIDERAÇÕES CONCLUSIVAS: O PAPEL DO FILÓSOFO NA SOCIEDADE

Diante dos primeiros passos da filosofia, nos deparamos com dois grandes nomes da história das ideias: Sócrates e Platão. A relação que os entrelaça é tão estreita, que alguns estudiosos da filosofia clássica, como o italiano Enrico Berti, analisam a possibilidade de Sócrates ter sido apenas o principal personagem da literatura filosófica de Platão.

Recentemente, encontrei uma boa tradução do diálogo platônico, intitulado “Apologia de Sócrates”. O interesse por esta tradução partiu do fato de ter sido prefaciada por Alceu Amoroso Lima, nosso saudoso “Tristão de Ataíde”.

As recomendações feitas para a leitura deste diálogo enfatizam as duas acusações que pesam sobre Sócrates: a primeira ter corrompido a juventude ateniense e a segunda, não ter cultuado os deuses da polis grega.

Amoroso Lima evidencia a infelicidade desta segunda acusação. No seu itinerário filosófico, Sócrates não acentuou questões de índole religiosa. O intuito da filosofia socrática era bem diverso. Se há um método na passagem socrática da filosofia, este consiste na velha e sempre jovem maiêutica. Este sim era o compromisso da filosofia proposta por Sócrates.

Observando o trabalho realizado por sua mãe que era uma parteira, Sócrates emprega esforços para auxiliar não no nascimento de novos seres humanos, mas sim de novas ideias, no surgimento e no aprimoramento do conhecimento.

Num vocabulário filosófico, afirma-se que Sócrates defendeu o chamado inatismo gnosiológico. Dentre as significações deste postulado, encontra-se a ideia de que detemos uma gama infinita de conhecimentos. Noutros termos, para Sócrates e seus seguidores, a psique humana está sempre grávida, prenha de conhecimentos.

Descortina-se o papel do filósofo na perspectiva socrática. O filósofo não impõe de fora para dentro. O filósofo faz emergir aquele conjunto de conhecimentos que caracterizam nossa racionalidade.

Penso a parábola socrática desta forma: por vezes, acumulam-se enormes camadas de poeiras sobre o conhecimento. Estas são provenientes do senso comum, das propostas ideológicas e alienantes que nos distanciam da realidade, nos separam de nós mesmos, nos reduzem a meros expectadores desatentos, impedem que sejamos protagonistas nos processos de construção do conhecimento, para que deleguemos a outros a nossa capacidade de pensar.

E o papel do filósofo na sociedade? Soprar sobre as consciências tomadas por estas poeiras nocivas, causadoras deste pernicioso ilusionismo sociopolítico que nos faz reverenciar propostas de subserviência, de modo que não reagimos nem nos opomos, ao contrário, parabenizamos os que nos escravizam e agradecemos aos nossos algozes.

REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2014.
- BERTI, Enrico. *Storia della filosofia: antichità e medioevo*. Roma-Bari: Editori Laterza, 2004.
- BITTAR, Eduardo C. B. *Ética, Educação, Cidadania e Direitos Humanos*. Barueri-SP: Editora Manole, 2004.
- CERQUEIRA, Luiz Alberto. *Filosofia Brasileira: ontogênese da consciência de si*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- COMPARATO, Fábio Konder. *A afirmação histórica dos direitos humanos*. São Paulo: Saraiva, 2015.
- LESZL, Walter. Política. In: BERTI, Enrico. *Aristotele*. Roma-Bari: Editori Laterza, 2000.
- MASCARO, Alysson Leandro. *Filosofia do direito*. São Paulo: Editora Atlas, 2014.

MONDIN, Battista. *Etica politica*. Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 2000. V. 6

MORRISON, Wayne. *Filosofia do direito: dos gregos ao pós-modernismo*. Trad. Jefferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da filosofia*. São Paulo: Paulus, 2007. V. 3.

SCIACCA, Michele Federico. *História da Filosofia: antiguidade e idade média*. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1966.

SOUSA, Antonio Bonifácio Rodrigues de. *Ética e cidadania na educação*. São Paulo: Paulus, 2011.

O reconhecimento do discurso religioso, esfera pública e contribuição aos direitos fundamentais a partir de Habermas

José Marcos Miné Vanzella
(UNISAL/FADE)

O presente ensaio, com uma metodologia de pesquisa filosófica baseada no pensamento de Habermas, tem como objetivo contribuir com a revitalização de uma esfera pública crítica, mediante a retomada criteriosa do pensamento religioso. Procura responder a seguinte questão: Como o discurso religioso pode dar uma contribuição para a reconstrução da esfera pública crítica e fomento de direitos fundamentais?

Em quatro etapas: procura reconstruir o conceito de esfera pública, sociedade pós-secular e participação dos cidadãos religiosos; investiga o nexos do pensamento religioso, a dignidade da pessoa humana e sua institucionalização; questiona o aparelhamento do pensamento religioso, mediante um “fascismo religioso”; procura os critérios da contribuição de uma teologia política na reconstrução da esfera pública crítica e do Estado democrático de direito.

1 OS CONCEITOS DE ESFERA PÚBLICA E DA SOCIEDADE PÓS-SECULAR E PARTICIPAÇÃO DE CIDADÃOS RELIGIOSOS

Jürgen Habermas tem consciência dos nexos existentes entre mundo da vida e sistemas funcionais. Ele os explicitou em sua “Teoria do agir comunicativo”, onde em sua consideração final, desenvolveu a tese da colonização do mundo da vida. Neste contexto ele retomou a ideia da *“indústria cultural* que dessublimara (*sic*) a cultura privando-a de seus conteúdos racionais, e redefinira suas funções com a finalidade de manipular a consciência” (2012a, p. 683). Nesse contexto lembra que: “consolida-se a imagem monolítica de uma sociedade totalmente administrada, acompanhada de um lado de um modo de socialização repressivo que exclui a na-

tureza interna e, de outro lado, por um controle social exercido pelos canais de comunicação de massa que tudo penetra” (2012a, p. 684). Porém mantém presente a necessidade da teoria crítica da sociedade resistir às patologias das sociedades modernas. Neste contexto apresenta-se a temática deste ensaio que retoma a discussão do papel do discurso religioso retomando sua orientação para a afirmação de direitos fundamentais.

Habermas relata que: “Nos Estados democráticos do bem-estar da segunda metade do século XX, a política tinha, todavia a capacidade de dirigir os subsistemas divergentes; [...]. Hoje, sob as condições do capitalismo globalizado, as possibilidades da política para proteger a integração social se estão reduzindo perigosamente” (2011, p. 23). A integração sistêmica abandona a integração social cujo funcionamento teria que apoiar-se nas estruturas normativas dos mundos da vida (2011, p. 23). Ela provoca a desconfiança na ação coletiva e a atrofia das sensibilidades normativas. Habermas entende com outros filósofos que o conceito clássico do “político” pode ser um antídoto a despolitização de nosso tempo (2011, p. 24).

Para Habermas é errôneo empregar o termo público no singular, pois desde o início desenvolvem-se uma pluralidade de esferas públicas concorrentes (1984, p. 9). Por um lado as formas tradicionais da esfera pública não eram homogêneas, visto que no seu interior a exclusão do povo se opera e aí o povo se forma no bastidor (1999, p. 10). No parágrafo 13, Habermas explicita o papel da publicidade como mediação entre moral e política, em Kant, mostra o papel dos professores e filósofos, perigosos para o Estado, mas necessários para o progresso do povo e da esfera pública crítica (2014a, 264ss).

Segundo Habermas é preciso mostrar como deveria ser possível ao público, mediatizado pelas organizações, por em movimento um processo crítico de comunicação (2014a, p. 64). Como o próprio Habermas afirma: “Desde então, considero a economia e o aparato de Estado como domínios de ação integrados sistemicamente, que não podem mais ser revertidos a um modo político de integração sem danificar seu sentido sistêmico próprio, [...]” (2014a, p. 68). As esferas públicas podem apenas direcioná-los.

A busca da sabedoria, que salva, liberta e emancipa. Possibilita ações críticas independentes dos interesses político-econômicos. Esse

tipo de instituição soma-se a outras que não seguem exclusivamente a lógica do sistema, formando o núcleo da sociedade civil. Desse modo Habermas afirma:

[...] o cerne institucional da ‘sociedade civil’ [...] é formado por associações de base voluntária, não estatais e não econômicas, que incluem – para citarmos apenas alguns exemplos, de modo sistemático, desde igrejas, associações culturais e universidades até mídias independentes, desde associações esportivas e de lazer, clubes de discussão, fóruns de cidadania e iniciativas civis até associações profissionais, partidos políticos, sindicatos e instituições alternativas. (2014a, p. 82)

Aqui também entra a contribuição dos religiosos e suas associações, que preservam potenciais de exigências éticas e morais ao sistema funcional.

Destarte, os potenciais semânticos das doutrinas religiosas em vez de terem se esgotado, permanecem como fonte de inspiração não apenas para cidadãos crentes, que podem introduzir razões religiosas na discussão política com base numa ética da cidadania definida por condições simétricas de participação numa prática comum de autodeterminação democrática, mas para todos os cidadãos dispostos a ingressar ‘em processos aprendizagem’ incompatíveis com um secularismo militante. (2010, p. 185)

Desde o “Discurso filosófico da modernidade”, Habermas (2002) afirma a necessidade da reconciliação da razão moderna com a religião. O sentido de uma sociedade pós-secular será exposto a partir do seu livro *“Ach, Europa”*. Segundo nosso autor: “Uma sociedade pós-secular tem de ser encontrada alguma vez em um estado ‘secular’” (2009, p. 64). Porém, a tese Weberiana da racionalização e do desencantamento do mundo recua em sua pretensão global. Habermas comenta: “[...] na vida política as comunidades religiosas assumem cada vez mais o papel de intérpretes. Podem exercer seu influxo na configuração da vontade e na opinião pública com relevantes contribuições, sejam essas convincentes ou meramente escandalosas sobre uma série de temas pertinentes” (2009, p. 68-69).

Com o novo reconhecimento do peso das religiões na configuração da vontade e da opinião pública, o triunfalismo secular sede lugar à

relevância da religião. O pós-secular, portanto, diz respeito ao fenômeno de ressurgência religiosa em nível mundial. (2009, p. 66). O Brasil possui matriz religiosa de predomínio católica na qual se articula a relação entre fé e razão, bem como o diálogo com o Estado liberal. Entretanto deve-se levar em conta o esfriamento da teologia da libertação, o avanço da matriz evangélica e do fundamentalismo. O fundamentalismo rejeita o mundo moderno e pode perfazer um movimento de desvalorização da razão constituindo um fator de risco para nossos direitos democráticos.

A secularização do Estado foi uma resposta adequada às guerras de religião. Na medida em que o poder estatal assumia um caráter secular, as minorias religiosas obtinham direitos cada vez mais amplos: a liberdade de crença e, logo, a liberdade confessional são seguidas pelo direito a um exercício da religião livre e igual para todos (2009, p. 70). O Estado moderno conseguiu pacificar uma sociedade dividida. Para ele a chave do problema é: “Como cidadãos do Estado democrático que são, dão-se a si mesmos as leis sob as quais podem manter, em sua condição de membros privados da *sociedade civil*, sua própria identidade no tocante ao cultural e à visão de mundo, e respeitar-se mutuamente” (2009, p. 71-72). Essa chave se completa com a compreensão positiva da liberdade religiosa no Estado liberal, que: “[...] garante a liberdade de religião como um direito fundamental” (2009, p. 72). Os fundamentos da universalidade da democracia e dos direitos humanos apresentam-se para o autor, como “padrões de medição aplicados a uma crítica do tratamento desigual recebido pelas minorias culturais” (2009, p. 76). Mostra-se importante entender esse reconhecimento como uma condição fundamental, realizada pela Igreja Católica, mas que pode ser posto em risco pela atuação de grupos fundamentalistas. Segue daí a necessidade de princípios normativos para regulamentar sua ação.

2 O NEXO DO PENSAMENTO RELIGIOSO E A DIGNIDADE DA PESSOA HUMANA: GENEALOGIA E INSTITUCIONALIZAÇÃO

Abordaremos a questão da dignidade humana e direitos humanos a partir do texto *Sobre a constituição da Europa* de Habermas. Comentando uma decisão do Tribunal Constitucional Alemão, ele afirma: “O respeito à dignidade humana de cada pessoa proíbe o Estado de dispor de

qualquer indivíduo apenas como meio para outro fim, mesmo se for para salvar a vida de muitas outras pessoas” (2012b, p. 9). Ele entende que: “É interessante a circunstância em que somente após o fim da Segunda Guerra Mundial o conceito filosófico de dignidade humana, que entrou em cena já na antiguidade e adquiriu em Kant sua acepção válida atualmente, tenha sido introduzido nos textos do direito das gentes e nas diferentes instituições nacionais desde então em vigor” (2012b, p. 9).

Segundo o autor, a dignidade humana é “a fonte moral da qual os direitos fundamentais extraem seu conteúdo” (2012b, p. 11). Para ele: A dignidade humana, que é uma e a mesma em todo lugar e para cada um, fundamenta a *indivisibilidade* dos direitos fundamentais. (2012b, p. 16). Essas passagens o inserem na leitura da tradição personalista e humanista que tem raízes profundas na tradição cristã. Habermas a conecta com o direito positivo nos seguintes termos:

[...] a dignidade humana forma algo como o portal por meio do qual o conteúdo igualitário-universal da moral é importado ao direito. A ideia da dignidade humana é a dobradiça conceitual que conecta a moral do respeito igual por cada um com o direito positivo e com a legislação democrática de tal modo que, na sua cooperação sob circunstâncias históricas favoráveis, pôde emergir uma ordem política fundamentada nos direitos humanos. (2012b, p. 17-18)

Habermas em *Direito e Democracia* toma como ponto de partida “os direitos que os cidadãos têm que atribuir uns aos outros, caso queiram regular legitimamente sua convivência com meios do direito positivo”. (2003, 113) Segundo a descrição de Habermas:

[...] o contrato da sociedade faz prevalecer o princípio do direito, na medida em que liga a formação política da vontade do legislador a condições de um procedimento democrático, sob as quais os resultados [...] expressam *per se* a vontade consensual ou o consenso racional de todos os participantes. Desta maneira, no contrato da sociedade, o direito dos homens a iguais liberdades subjetivas, fundamentado moralmente, interliga-se com o princípio da soberania do povo. (2003, p. 127)

Habermas comenta que “Porém, num Estado neutro do ponto de vista das concepções de mundo, tais predicados têm o papel de um guar-

dador de lugar; relembrem-nos do modo cognitivo – *para além do controlo do Estado – de uma fundamentação* do conteúdo moral transcendente desses direitos, *capaz de ser aceita universalmente*” (2012b, p. 18). Ele entende claramente que a promessa moral deve ser resgatada juridicamente. “Portanto, os direitos humanos circunscrevem precisamente a parte de uma moral esclarecida que *pode ser traduzida no médium* do direito coercitivo e ter realidade política efetiva na robusta configuração de direitos fundamentais” (2012b, p. 19). Para ele: “O visado nexos interno entre soberania do povo e direitos humanos reside no conteúdo normativo de um *modo de exercício da autonomia política*, não através da forma das leis gerais” (2003, p. 137). Para que se estabeleça esse nexos interno entre a soberania popular e os direitos humanos o sistema dos direitos deverá apresentar as condições para a institucionalização das formas de comunicação. Por tanto para Habermas: “A cooriginalidade da autonomia privada e pública somente se mostra, quando conseguimos decifrar o modelo da autolegislação através da teoria do discurso, que ensina serem os destinatários simultaneamente os autores de seus direitos” (2003, p. 139). Felipe Gonçalves Silva comenta que as categorias de direitos que preservam a autonomia privada, já implicam a assunção de direitos da autonomia pública (2008, p. 111). Em sua exposição da genealogia dos direitos humanos Habermas sublinha o papel da dignidade humana na mudança da perspectiva que vai dos deveres morais aos direitos jurídicos e a universalização paradoxal do conceito de dignidade humana. Neste sentido também Habermas afirma:

O reconhecimento *reivindicado* pelos cidadãos vai além do reconhecimento moral recíproco de sujeitos que agem de modo responsável. Ele tem o significado robusto do respeito *exigido* pelo status próprio *merecido* e alimenta-se, neste aspecto, das conotações daquela “dignidade” que no passado estava associada ao pertencimento a corporações prestigiadas socialmente. (2012b, p. 23)

Neste sentido a genealogia do conceito que Habermas desenvolve mostra-se bastante significativa, primeiramente:

Quando essas dignidades dependentes do *status*, que surgem no plural, se juntam numa dignidade universal ‘do’ ser humano, essa nova dignidade abstrata se desfaz das características particulares

de um *ethos* estamental. Sendo uma dignidade desse tipo, a dignidade humana requer também o ancoramento em um *status* civil, isto é, o pertencimento a uma comunidade organizada no espaço e no tempo. Mas mesmo aqui o *status* deve ser igual para todos. (2012b, p. 23)

Neste sentido também a dignidade que atribui o *status* de cidadania alimenta-se da valorização republicana dessa atividade democrática e da respectiva orientação para o bem comum (2012b, p. 24) Habermas lembra que os antepassados do conceito de dignidade humana, na Grécia e Roma não formaram uma ponte para o sentido igualitário moderno, segundo ele: “O valor superior da espécie podia talvez fundamentar algum tipo de proteção, mas não a inviolabilidade da dignidade da pessoa humana individual como fonte de pretensões normativa” (2012b, p. 25). Essa dignidade se alimenta da valorização republicana da democracia, porém segundo Habermas:

Faltam ainda dois passos decisivos na genealogia do conceito. Para ocorrer à universalização. Trata-se do *valor do indivíduo* nas relações horizontais entre humanos, e não da posição do ser humano na relação vertical com Deus ou nos graus subordinados do ser. Segundo, o valor superior relativo da humanidade e de seus membros individuais deve ser substituído pelo valor absoluto da pessoa. Trata-se do *valor incomparável* de cada um. (2012b, p. 25)

Habermas lembra que “foi somente nas discussões medievais sobre a criação do homem à semelhança de Deus que a pessoa individual começou a ser liberada da estrutura de papéis sociais. (2012b, p. 26) Também no contexto medieval libera-se a perspectiva da universalidade, ainda que numa relação vertical com Deus, pois somos todos pessoas singulares, mas filhos iguais e dignos porque imagem de Deus.

A matriz “teológica” do uso do termo levou a aplicar ao homem, “imagem e semelhança” de Deus, algumas propriedades divinas: a inteligência, o amor, a liberdade, e, particularmente, o reconhecimento de uma sacralidade que é fundamental para reconhecer a dignidade da pessoa humana.

Segundo nosso autor: “O deslocamento definitivo é, no entanto, a moralização da compreensão da liberdade individual em Hugo Grotius e Samuel Von Pufendorf. Kant aguçou essa compreensão do ponto de vista

deontológico com o conceito de autonomia, [...]” (2012b, p. 26). A partir desta tradução ao direito racional: “A dignidade infinita de cada pessoa consiste na pretensão de que todos os outros respeitem essa esfera da vontade livre como sendo inviolável” (2012b, p. 27) Habermas comenta que na *Doutrina do direito* Kant faz derivar os direitos humanos “da fonte da dignidade humana entendida de modo universal e individual” (2012b, p. 27). Ele ainda adverte que o “[...] caráter jurídico dos direitos humanos consiste em proteger uma dignidade que extrai sua conotação de autorrespeito e reconhecimento social do *status* de uma cidadania democrática situada no espaço e tempo” (2012b, p. 28).

Tratando da história social e política Habermas relata que; “Os direitos humanos resultaram de lutas por reconhecimento violentas, e às vezes revolucionárias” (2012b, p. 28). Mostra cristã na afirmação: “As experiências históricas de humilhação e degradação, interpretadas já à luz de uma compreensão cristã e igualitária da dignidade humana, constituíram um motivo para revolta” (2012b, p. 29). Ao relatar as lutas sociais apresenta uma dupla face dos direitos humanos: “Por um lado, os direitos humanos só podem adquirir a validade positiva de direitos fundamentais em uma comunidade particular [...]. Por outro lado, sua pretensão de validade universalista, [...] só pode ser resgatada em uma comunidade cosmopolita inclusiva” (2012b, p. 29-30). A luta pelos direitos humanos é tanto interna como externa aos países. Assim:

Os direitos humanos formam uma utopia *realista* na medida em que não mais projetam a imagem decalcada da utopia social de uma felicidade coletiva; antes, eles ancoram o próprio objetivo ideal de uma sociedade justa nas instituições de um Estado constitucional. Naturalmente, essa ideia transcendente de justiça introduz uma tensão problemática no interior da realidade política e social. (2012b, p. 32)

O significado da utopia realista dos direitos humanos está no fato de que estes direitos estão ancorados nas realizações de um Estado constitucional, que presta serviços à sociedade.

No plano das ordens políticas modernas, os direitos humanos transformam-se em direitos fundamentais. Habermas comenta: O direito à proteção jurídica individual concretiza-se em direitos fundamentais,

que apoiam pretensões a uma justiça independente e imparcial dos julgamentos. (2003, p. 171) Em seguida ele afirma: “O Estado é necessário como poder de organização, de sanção e de execução, porque os direitos tem que ser implantados, porque a comunidade de direitos necessita de uma jurisdição organizada e de uma força para estabilizar a identidade e porque a formação da vontade política cria programas que tem que ser implementados” (2003, p. 171) Neste sentido as declarações dos universais dos direitos humanos também exigem implantação e a configuração de instituições capazes de fazê-lo. Passando para a questão internacional Habermas afirma:

A institucionalização dos direitos humanos também fez progressos com o procedimento da petição individual, com os relatórios periódicos sobre a situação dos direitos humanos em Estados individuais, sobretudo com a instalação das cortes internacionais, como a Corte Europeia dos direitos humanos, os diferentes tribunais de crimes de guerra e os tribunais penais internacionais. (2012b, p. 32)

As conquistas das instituições de um Estado constitucional gerou uma sociedade de bem-estar. Porém, enfrenta dificuldades e paradoxos significativos, por conta de pressões funcionais de uma economia global. Existe uma disparidade “entre os espaços de ação limitados pela via dos Estados nacionais e os imperativos das condições de produção integradas em âmbito global” (2002, p. 179). Em outro Texto Habermas também afirma: “Os Estados nacionais tem perdido, de *fato*, uma parte notável de sua capacidade de controle e direção nos âmbitos funcionais” (2009, p. 108). E continua abaixo: “O próprio Estado se vê também afetado, em seu papel de subvencionar as necessidades de seguridade social de seus cidadãos” (2009, p. 108).

Habermas aborda em texto mais recente o tema “A crise do Estado de Bem-estar social e o esgotamento das energias Utópicas” (2015) expressando o seguinte diagnóstico:

Seja como for, em uma situação na qual a falta de disposição em investir, a estagnação econômica, o aumento do desemprego e a crise nos orçamentos públicos podem ser sugestivamente vinculados aos custos do Estado de bem-estar social. Visto que o Estado de bem-estar social tem de deixar intacto o modo de funcionar do sis-

tema econômico, ele não tem a possibilidade de influir na atividade de investimento a não ser por meio de intervenções conformes ao sistema. (2015, p. 221-222)

Isso não exclui que: “De fato, uma medida mais elevada de justiça social foi conquistada por esse caminho” (2015, p. 219). Porém, comenta: Se agora não mais apenas o capitalismo, mas também o próprio Estado intervencionista deve ser “socialmente domesticado”, a tarefa se complica consideravelmente” (2015, p. 219). Contudo, mais adiante ele afirma: Sobretudo os países ainda atrasados no desenvolvimento do Estado de bem-estar social não têm nenhuma razão plausível para se desviar dessa trilha (2015, p. 225). Não podem evitar os excessos do Estado de Bem-estar aqueles que não o atingiram.

Após verificar as tendências políticas atuais no que concerne a U.E.. Neste contexto político [...] *a democratização recuperadora* se apresenta como uma promessa, na condição de luz no fim do túnel. (2014b, p. 128) Como isso ainda não acontece: Nesse caso, os egoísmos nacionais, que a Comissão gostaria de domesticar, forma, junto com a dominação tecnocrática exercida por ‘pessoas’ de confiança do mercado’, uma mistura explosiva (2014b, p. 129). Essa mistura põe em risco as conquistas do Estado de bem-estar social.

O déficit democrático, no entender de Habermas implica numa ausência ou deficiência de solidariedade. Ele afirma: Retemos: ‘moral’ e ‘direito’ se referem às liberdades iguais de indivíduos autônomos; ‘solidariedade’, ao interesse comum, incluindo o próprio bem-estar, na integridade de uma forma de vida política comum (2014b, p. 143). Neste sentido assevera: “O que o componente solidário pressupõe são contextos de vida políticos, portanto, organizados juridicamente e nesse sentido artificiais” (2014b, p. 144). Daí conclui: Só a política de um legislador que é sensível às pretensões normativas de uma sociedade civil democrática pode converter as pretensões de solidariedade dos marginalizados e de seus advogados em direitos sociais (2014b, p. 146). Isso significa que o tipo de solidariedade capaz de gerar um poder comunicativo para preservar a utopia realista dos direitos humanos exige instituições democráticas a nível supranacional.

Habermas além da discussão sobre a constituição da Europa já vinha apresentando propostas de uma constituição mundial. Em “Natura-

lismo e religião” Neste texto ele pensa uma constituição política de uma sociedade mundial desprovida de governo mundial que une virtudes do pensamento liberal e republicana (Cf. 2007, p. 355).

Ele também afirma: “A função de garantir a segurança, o direito e a liberdade, seria transferida a uma organização mundial supranacional que se teria especializado nas funções de assegurar a paz e a imposição dos direitos humanos em todo o globo” (2009, p. 111). Para tanto precisa adaptar o conceito de soberania do Estado, modificar a autocompreensão das nações e propor uma reforma da ONU, para ampliar legitimação de decisões políticas em organizações internacionais. Como queremos ampliar a solidariedade concluímos com uma expressão do próprio Habermas: “A necessidade legitimadora só poderá ser satisfeita se se gerar um espaço público mundial” (2009, p. 121). A partir dele pode-se pensar em consensos e ações conjuntas capazes de gerar as instituições necessárias à justiça e à solidariedade.

3 CRÍTICA AO APARELHAMENTO DO PENSAMENTO RELIGIOSO E AO FASCISMO RELIGIOSO

O pensamento e práticas religiosos podem ser dispostos de forma a “legitimar” uma ordem social ilegítima ou de forma profética a denunciar suas mazelas em contraste com sua moral. Habermas lembra a respeito de “o político” que nos impérios antigos: Só estabelecendo uma conexão convincente entre a lei e o poder político e as crenças e práticas religiosas os governantes podiam estar seguros de que o povo seguiria suas ordens (2011, p. 25). Pois para ele “[...] o político significa a representação simbólica e a autocompreensão coletiva de uma comunidade, que se diferencia das sociedades tribais por uma mudança reflexiva a uma forma *consciente*, mas que espontânea de integração” (2011, p. 26). Ele descreve as primeiras formas de concepção do político e lembra que após a era axial ocorre uma importante mudança: “Daí em diante, também os soberanos poderiam ser objeto de crítica” (2011, p. 26). Pois afirma: Ainda que a crença na legitimidade, apoiada na religião, pode muito bem ser manipulada, não se encontra nunca a completa disposição do soberano (2011, p. 26-27). Deste modo é possível encontrar no político um elemento de resistência à dominação imposta. “Se seguimos entendendo ‘o po-

lítico' como o meio simbólico de autorrepresentação de uma sociedade que conscientemente influi nos mecanismos de integração social, então a expansão do mercado no interior dos Estados territoriais implica de fato um certo nível de 'despolitização'" (2011, p. 28). Como relata Habermas Carl Schmitt combate no liberalismo ao inimigo que destrói 'o político' por neutralização (2011, p. 30). O liberalismo por um lado neutraliza o meio simbólico de autorrepresentação da sociedade que influi na integração social.

Por outro lado Habermas relata que para Carl Schmitt desenvolve-se: a batalha entre o catolicismo e o socialismo ateu, e que a 'a raiz metafísica do político' só pode consistir na decisão absoluta, criada do nada, que não pensa, discute nem se justifica (2011, p. 30-31). É essa representação que possibilita a cooptação pelo nazismo do simbólico religioso para fins avessos à dignidade humana o que se chama de fascismo religioso.

Na disputa da prefeitura da cidade do Rio de Janeiro em 2016, reedita em nosso tempo e país a afirmação de uma democracia de massa. Naquele contexto de apropriação da representação simbólica do político feita pela mídia e propaganda nazista: "Se supõe que este *Führer* mobiliza a nação frente ao mal radical e une a seus membros entre si expondo-os ao destino do sacrifício e da morte" (2011, p. 32). A afirmação da candidatura do deputado Jair Bolsonaro em terceiro no pleito e Marcelo Crivella primeiro lugar mostra uma nítida aproximação desta representação simbólica. Como afirma Habermas "[...] as frentes de batalha na luta contra o anticristo estão claramente delimitados: a favor da revelação e contra a ilustração; a favor da autoridade e contra a anarquia; a favor da obediência a Deus e contra a autodeterminação humana e o progresso" (2011, p. 32). Não se pretende de modo algum uma identificação entre os candidatos e o nazismo, mas possível identificar uma semelhança de elementos comuns.

É importante entender que temos uma dupla forma de negação do político, como afirma Habermas, "não parece ter sido refutado o diagnóstico de uma progressiva 'negação do político'". O liberalismo o faz como visto por neutralização, enquanto a "democracia de massa" o faz por uma interpretação identitária parcial que o desliga de seu princípio a integralidade da dignidade humana. O político, a partir da doutrina da imagem de Deus, é porta de entrada moral para os direitos fundamentais e a justiça. Cai neutralizado pela afirmação beligerante contra o anticristo, interpre-

tado como comunismo, e exigência de dignidade das minorias. Afirma-se assim valores anticristãos de aristocracia, poder, domínio e injustiça sobre os outros que favorecem ao funcionalismo sistêmico.

Colocamos com Habermas (2011, p. 32) a questão de: Como manter viva a questão normativa do respeito pela inviolabilidade da dignidade humana frente as crescentes pressões sistêmicas? Tem-se então a questão de como recuperar uma teologia política, que não caia nestas armadilhas ideológicas.

A compreensão da legitimidade democrática envolve a compreensão do ‘uso público da razão’, mediante o qual segundo Habermas: “Rawls oferece uma chave promissora para explicar que um adequado papel da religião na esfera pública ajuda a interpretação racional do que todavia podemos chamar ‘o político’, como algo distinto da política e das políticas” (2011, p. 34).

Para Habermas “o único elemento que transcende a política administrativa e o poder político institucionalizado surge de um uso desorganizado das liberdades comunicativas que mantem viva a maré dos fluxos de comunicação pública desde baixo” (2011, p. 34) Ele propõe que: “todos os cidadãos devem ter liberdade para decidir se utilizam a linguagem religiosa na esfera pública. Porém, se o utilizam têm que aceitar que o potencial conteúdo de verdade das afirmações religiosas se deve traduzir a uma linguagem universalmente acessível, antes de que possam entrar na ordem do dia dos parlamentos, [...] (2011, p. 35). Habermas propõe que

[...] deverá estabelecer-se um filtro institucional entre as comunicações informais no âmbito público e as deliberações formais. Com esta proposta se consegue o objetivo liberal de garantir que toda decisão executiva pública e legalmente sancionada pode ser formulada *y justificada* em uma linguagem universalmente acessível sem ter que restringir a diversidade polifônica das vozes públicas em sua origem mesma (2011, p. 35).

Para o autor alemão: Os cidadãos crentes e não crentes devem encontrar-se ao mesmo nível do uso público da razão (2011, p. 35-36) e neste sentido afirma sobre o lado religioso: “[...] o uso público da razão requer uma consciência reflexiva que: 1) se relaciona de modo razoável

com as outras religiões; 2) deixa as decisões dependentes do saber mundano as ciências institucionalizadas; 3) faz compatíveis com seus próprios artigos de fé as premissas igualitárias da moralidade dos direitos humanos (2011, p. 36). Habermas entende que: “Neste contexto é útil ter em conta as origens religiosas da moral de igual respeito a todas as pessoas” (2011, p. 36) E também é útil ter presente que: “O desenvolvimento ocidental tem sido configurado pela continua apropriação que tem feito a filosofia dos conteúdos semânticos da tradição judaico-cristã” (2011, p. 36). A partir deste compreensão e superação de pré-conceitos recíprocos Habermas entende que: “O uso público da razão, por parte tanto dos cidadãos crentes como os que não o são, pode expor a política deliberativa numa sociedade civil pluralista e conduzir a recuperação dos potenciais semânticos das tradições religiosas na cultura política geral” (2011, p. 37). Desse modo, “o impulso escatológico de uma teologia política revisada tendo em conta a transformação democrática do “político” pode também servir a teoria política normativa para recordar a dimensão temporal na qual colocamos nossas pretensões normativas, [...] (2011, p. 37). Neste sentido Habermas lembra que J.B. Metz marca a diferença da justiça emancipadora em sentido bíblico, lembrando que: o processo democrático é também um processo de aprendizagem, a miúdo bloqueado por um deficiente sentido do que falta e do que é todavia possível. (2011, p. 38) Este sentido do que falta orienta a justiça e ilumina a dignidade humana a partir da imagem de Deus fundamento do “político”.

4 A CONTRIBUIÇÃO DA RELIGIÃO E DE UMA TEOLOGIA POLÍTICA NA RETOMADA DA ESFERA PÚBLICA PARA O ESTADO DEMOCRÁTICO DE DIREITO

Charles Taylor questiona “o que significa ter que ser secular?” Ele mesmo responde logo em seguida que o “secularismo significa uma exigência completa, Liberdade, igualdade e fraternidade” (2011, p. 39). Neste sentido também responde a pergunta o que deve fazer o Estado democrático ante a diversidade. 1) proteger as pessoas em sua identidade; 2) tratá-las com igualdade; 3) oferecer a todos a possibilidade de ser escutadas (2011, p. 41). Deve-se segundo ele partir dessas três metas para equilibrar igualdade entre crenças básicas e assegurar o maior grau de liberdade.

Taylor lembra que: “Vontade comum necessita alto grau de compromisso coletivo, identidade. Membros identificados com o Estado, mas com identidades diferentes” (2011, p. 48). Com o rechaço das raízes cósmico religiosas, o ponto central de coesão parece ficar vazio. Entretanto as sociedades modernas se organizam em torno de uma filosofia da civilidade. Essa filosofia apresenta os três elementos: 1) direitos humanos; 2) igualdade e não discriminação; 3) democracia. A democracia realmente pluralista não pode voltar a uma religião, nem anti-religião (Cf. 2011, p. 51). O secularismo foi uma conquista contra a dominação religiosa ele coloca a necessidade de equilibrar a grande diversidade e a igualdade (Cf. 2011, p. 52).

Como Habermas mesmo lembra: “Não tem sentido opor razão secular a religião irracional. Não há diferença a nível cognitivo geral só existe uma razão humana, que opera na religião como em outras manifestações culturais, incluindo a ciência” (2011, p. 61). Porém Habermas preserva a distinção entre razões filosóficas e religiosas: “Razões seculares pertencem ao enfoque filosófico que não exige pertencer a uma comunidade de crentes” (2011, p. 62). Pois para ele “a experiência mais importante, a participação no culto é diferente do espaço de dar e receber razões” (2011, p. 62). Própria dos filósofos, neste sentido: “A razão secular carece de vínculos de socialização como uma religião” (2011, p. 62). Além disso: “As doutrinas filosóficas não se encontram relacionadas internamente com um caminho de salvação” (2011, p. 62). Por outro lado: “Evidências de razões religiosas dependem de crenças cognitivas e seus vínculos semânticos, mas também de crenças existenciais de pertença solidariedade e práticas prescritas” (2011, p. 63).

Provocado por Taylor Habermas afirma: “A diferença é que as influências religiosas pertencem a um gênero de discurso que não somente se move dentro de uma determinada visão cognitiva de mundo” (2011, p. 63-64). E arremata a discussão com a seguinte colocação: “imagem de Deus pode se traduzir por autonomia e direitos humanos. Traduzir não significa suprimir a diferença entre os tipos de razão” (2011, p. 64) É sabido que Habermas reconhece em sua genealogia da dignidade humana sua origem cristã. Porém a preservação da diferença na tradução para o direito é fundamental para ele nos seguintes termos: “Quero salvar o caráter autêntico do discurso religioso, na esfera pública, porque

estou convencido de que no público secular pode muito bem haver intuições morais sepultadas que um discurso religioso comovedor pode fazer aflorar” (2011, p. 65). Neste sentido o discurso religioso preserva uma sensibilidade e um sentido libertário próprio, desde que evite sua instrumentalização fascista e respeite os fundamentos de uma constituição. “A constituição pode proporcionar essa plataforma comum só se por sua vez se pode justificar a luz de razões que sejam seculares no sentido moderno” (2011, p. 65). Fica claro que para Habermas os papéis são distintos e complementares, pois: “As razões seculares não ampliam a perspectiva de cada comunidade particular, porém impulsionam uma perspectiva comum para que diferentes comunidades possam desenvolver um ponto de vista mais inclusivo, transcendendo seu próprio universo do discurso” (2011, p. 66).

Explicita-se que a religião não entra na esfera pública de forma puramente neutra: Sua entrada como vimos poder ser de modo neutralizado como no liberalismo e secularismo inicial, ou de forma fascista. Ou ainda como vimos de forma racional transmitindo fundamentos e sensibilidade para o aprimoramento da sociedade.

CONCLUSÃO

Em nossa sociedade pós-secular a participação dos cidadãos religiosos traz importantes conteúdos morais, ligados à dignidade da pessoa humana, que é negada pelo fascismo religioso e pelos sistemas funcionais.

A religião pode dar significativa contribuição, mediante uma teologia política profética, consciente do que falta, para reconstrução e retomada da esfera pública crítica e para reorientação do Estado democrático de direito. Desde que seja bem compreendida, no contexto da afirmação dos direitos fundamentais, ligados à dignidade humana e mantenha-se aberta ao diálogo universal e suas condições normativas, no Estado democrático de direito.

É preciso compreender, com todas as matrizes do pensamento, o catastrófico que se abateu sobre o Brasil e neste contexto sensibilizar, mobilizar e organizar a resistência a esse movimento que devora a legitimidade de nosso insipiente Estado democrático de direito. Hoje entregue a cobiça irresponsável de nossas elites, a qual condena a morte e às mais

diversas formas de injustiça amplos setores de nossa população. Uma vez que a mídia não nos pertence é preciso ocupar a arena média da formação da opinião e denunciar a cultura do ódio, o avanço do fascismo e da cultura da morte.

REFERÊNCIAS

HABERMAS, Jürgen *A nova obscuridade: Pequenos escritos políticos V*. Tradução Luiz Repa. São Paulo: Unesp, 2015.

_____. *Mudança estrutural da esfera pública: Investigações sobre uma categoria da sociedade burguesa*. São Paulo: UNESP, 2014a.

_____. *Na esteira da tecnocracia*. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Unesp, 2014b.

_____. Jürgen *Teoria do agir comunicativo: sobre a crítica da razão funcionalista*. Trad. Flavio Beno Siebeneicher. São Paulo: Martins fontes, 2012a.

_____. *Sobre a constituição da Europa*. Trad. Denilson Luis Werle, Luiz Repa e Rúrion Melo. São Paulo: UNESP, 2012b.

_____. Lo político: El sentido racional de una cuestionable herencia de la teología política. In HABERMAS, Jürgen/ TAYLOR, Charles et alii *El poder de la religión de la esfera pública*. Trad. José María Carabante y Rafael Serrano. Madrid: Trotta, 2011, p. 23 – 28.

HABERMAS, Jürgen. Et. Ali. *An Awareness of what is missing: Faith and Reason, in a Post-Secular Age*. Trad. Ciaran Conin. Cambridge: Polity, 2010.

_____. *Ay, Europa!* Madrid: Trotta, 2009.

_____. *Entre naturalismo e religião*. Estudos filosóficos. Trad. Flávio Beno Sieberneicher. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.

_____. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. Trad. Georg Sperber e Paulo Astor Soethe. São Paulo: Loyola, 2002

_____. *Direito e Democracia* entre facticidade e validade. Trad. Flávio Beno Siebenichler. Rio de Janeiro, 1997, 1v.

_____. *Direito e Democracia* entre facticidade e validade. Trad. Flávio Beno Siebenichler. Rio de Janeiro, 1997, 2v.

SILVA, Felipe Gonçalves A solidariedade entre o público e o privado. In NOBRE, Marcos & TERRA, Ricardo (orgs.) *Direito e Democracia: Um guia de leitura de Habermas*. São Paulo: Malheiros, 2002.

Nietzsche, Foucault e Veyne: pensadores relacionais

Yolanda Gloria Gamboa Muñoz.
(PUC-SP)

A opção por trabalhar filosofias relacionais faz parte do Projeto de Pós-Doutorado atual, que realizo na Unicamp: *Relações entre filósofos: o “caso” Sócrates-Nietzsche*, que tem como ponto de partida um mapeamento das formas em que a atualidade pensa a problemática relacional. É dentro dessa perspectiva que nosso desafio será, nesta ocasião, nos perguntar até que ponto e como os escritos de Nietzsche, Foucault e Veyne podem ser considerados sob essa ótica. Sigamos, num primeiro momento, a ordem cronológica, mesmo sabendo que essa ordem não facilita o trabalho relacional e, talvez, até impeça seu movimento ao marcar épocas perdendo de vista a opção caleidoscópica.

I. NIETZSCHE

Algumas considerações e especificações serão necessárias para lidar com esse nome, para o qual ele mesmo soube muito bem trabalhar¹. Retomemos uma pontualidade de *Para Além do Bem e do Mal*, especificamente o aforismo 20 dos “Preconceitos dos Filósofos”, em que Nietzsche mostrará como os conceitos filosóficos encontram-se em relação (*in Beziehung*) e parentesco (*Verswandtschaft*) fazendo com que todos os filósofos sejam dependentes das funções gramaticais que preparam as disposições dos sistemas filosóficos. Por isso os filósofos estão sempre se repetindo (*immer wieder*), mesmo que se achem independentes uns dos outros, são levados na mesma direção, algo os impulsiona numa determinada ordem.

Posteriormente, teremos a rejeição do *consensus sapientium* (*Crepúsculo dos Idolos*, o Problema de Sócrates, af.2), no qual o acordo entre

¹ Neste sentido de nome e trabalho, nos referimos ao aforismo 1, *Ecce Homo*, Por que sou um destino.

filósofos será mostrado, simplesmente, como defesa fisiológica de uma forma de vida determinada. Conjuntamente ao seu amarrar ou desamar- rar relações preconceituosas, Nietzsche irá criando uma distância que lhe permitirá valorizar efetivamente as tipologias, no que diz respeito às diferenças e não às semelhanças. Dessa forma, as relações impossíveis de romper no plano dos conceitos, não lhe impedirão distinguir tipolo- gias: espíritos livres, últimos homens, homens superiores e vislumbrar o além-do-homem. Aliás, será o nome Nietzsche, como pensador relacional por excelência, que deixará também o desenho de uma problemática re- lacional, que, em termos atuais, poderíamos denominar *da relação entre o público e privado* e que, no fim desta exposição, tentaremos mapear pontualmente, por intermédio do “exemplo Sócrates”.

II. FOUCAULT

Digamos previamente que, no papel de um pensador que quer fazer “novas relações” Foucault diagnostica e avalia, a cada momento, todos os perigos e, principalmente, todas as relações perigosas pelas quais somos rodeados e atravessados: de vigilância, de controle, de explosões alquí- micas, incluindo também, as relações perigosas de quem trabalha no cui- dado de si mesmo, isto é, supostamente para se liberar de preconceitos. Sabendo que não podemos « pensar, dizer e fazer », qualquer coisa em qualquer época, diagnostica as relações cristalizadas por séculos como as que se tornam mais perigosas. Assim, por exemplo, assinala como peri- go principal e mistura demoníaca, a relação entre o estado moderno e as técnicas pastorais cristãs². No âmbito relacional lhe interessa o trabalho de Nietzsche, considerado como ruptura da relação entre verdade e co- nhecimento, e, no conhecimento, como possibilidade de desatar a relação entre objeto e sujeito³. Como mencionado em outras ocasiões⁴, a partir da problemática dos perigos, ainda pouco trabalhada nos discursos de

² *Dits et Écrits*, vol. IV, p. 147.

³ Neste aspecto, se Foucault diz constituir uma homenagem a Nietzsche com o próprio título *Volonté de Savoir*, é porque compreenderá a *vontade de saber* sem a presença de um conhecimento do sujeito e do objeto.

⁴ MUÑOZ, Y., “O conceito de perigo: uma arma foucaultiana” e “Foucault: la escritura como resistencia” Parte da exposição desse último escrito encontra-se em: https://www.youtube.com/watch?v=IPNrw3pM_hk

Foucault, é possível distinguir duas series. Nessas duas series paralelas de perigos estão: os perigos detectados pelo modelo dominante, maioritário, que, historicamente, isto é no século XIX, por exemplo, inventa o *indivíduo perigoso* (*l'individu dangereux*) e uma nova categorização dos perigos, introduzida pelo próprio «intelectual específico Foucault » no momento em que responde ao Jornal *Le Monde* com o artigo «*Vocês são os perigosos*»⁵. Nessa última ocasião, impossível de reproduzir rapidamente em todos seus matizes, *inventa* outra avaliação ligada à necessidade de fazer dobras (*plis*) constantes, e de *problematizar* em termos de sociedade, de instituições e de individuo, para não se tornar perigoso. Por isso a pergunta: perigoso para quem? será sempre e, em cada ocasião, prioritária. Localizados nessa última série podemos dizer que só se foge dos perigos que nos atravessam fazendo constantemente dobras e redobras problemáticas em três cenários em intersecção: o social, o institucional e o das relações consigo mesmo.

III. VEYNE

Deste historiador-filósofo, que pratica o uso heurístico da filosofia, podemos destacar seu humorístico distanciamento das possíveis relações entre filósofos, em termos de “comunicação”; prova disso, sua escolha e análise do quadro de Giorgione (1508): *Os três filósofos*, efetuada no seu livro *Museu Imaginário*. Partindo de um pintor misterioso e legendário mostrará que seu problemático título arrasta a possibilidade das três personagens serem “os três reis magos”, ou “três astrônomos-astrólogos”, ou, ainda “os três maiores filósofos”, isto é: “*Platão, Aristóteles e, com um turbante, o espanhol muçulmano Averroès (...) em todo caso se trata de uma espécie de sacra conversazione*”, destacando que, segundo Pierre Dantraque, “*cada um destes pensadores, perdido em sua meditação ou em sua esfera filosófica, ignora os outros dois e não lhes fala*”⁶.

Porém, no seu uso heurístico da filosofia, Paul Veyne referir-se-á, por exemplo, ao *método de Foucault*, que consistia, segundo sua leitura, numa meditação sobre o af. 12, do Livro II, da *Genealogia da Moral* de

⁵ «*Vous êtes dangereux*»: in : *Dits et Écrits* IV: 522-524.

⁶ Paul VEYNE, *Mon Musée Imaginaire*, p. 269. Digamos que também estão os filósofos que fazem gestos de mimos no *Theatrum Philosophicum* de Foucault, *Dits et Écrits* II, p. 99.

Nietzsche, no qual é possível separar, estrategicamente e sem concessões, a origem, das possíveis finalidades posteriores. Nas palavras do aforismo: “*a causa do surgimento de uma coisa e sua utilidade final, seu emprego e ordenação de fato em um sistema de fins, estão **toto coelo** um fora do outro*”⁷.

Em outras palavras, se para Veyne, não há comunicação entre filósofos, a noção de influência permanece e será pensada como um “tornar-se si próprio”. Nessa prática do tornar-se, principalmente com Nietzsche, poderíamos marcar um constante desvelamento ou descobrimento do ponto de partida (Veyne) ou um revelar segredos nas relações de poder (Foucault). Nesse último caso, Foucault advertia que o segredo poderia parecer uma preocupação insignificante, se comparada com o inconsciente, mas, ao mesmo tempo, perguntava se, ao tratar-se do poder, não poderia ser uma ocupação maior?

Neste sentido, tanto Veyne, quanto Foucault, praticariam seu tornar-se, principalmente com Nietzsche, fazendo um constante desvelamento ou descobrimento do ponto de partida (Veyne) ou um revelar segredos, no caso das relações de poder (Foucault); isso último poderia parecer menos que nos preocupar com o inconsciente, advertia, e se fosse muito mais⁸?

Em todo caso, a partir da pontualidade textual mencionada na *Genealogia da Moral* é possível dizer que é criado um “instrumento” para quebrar relações cristalizadas, praticando o afastamento da origem e da finalidade; quebra ou ruptura que será operativa tanto em Veyne, quanto em Foucault. De modo que, a origem e o desprezo pelo trabalho na Antiguidade não se identifica com a valorização que, a partir do século XIX, virá a ter: exemplo veyniano. Ou, a origem da prisão não se identifica com a função que virá a ter nas diversas épocas e conjunturas: experimentação foucaultiana. Também será a partir do texto mencionado, que se desenha em parte a rejeição da influência do meio, isto é, das causas externas ou da “adaptação interna às circunstâncias externas”, pois, de acordo com o que Veyne costuma repetir explicitamente: “*os mesmos meios poderiam ser interpretados e explorados de maneiras opostas: os fatos não existem (es gibt keine Tatsachen)*”⁹. Daí novamente, poderíamos acrescentar, um

⁷ Utilizamos a tradução de Rubens R. Torres Filho, p. 307.

⁸ *Dits et Écrits* II, p. 313.

⁹ O que constitui a tradução veyniana de *Der Wille zur Macht* n° 70 (Kröner), in: VEYNE, P., *Comment on écrit l'histoire, suivi de Foucault révolutionnaire l'histoire*, p. 240 (note 11).

destacar a problemática das relações. A expressão referida não significaria somente que os fatos não existem no plano do conhecimento que os interpreta, mas no plano da realidade onde são explorados¹⁰, – pois, como Veyne dirá em outra oportunidade – a ideia que os fatos não existem descreve “*a estrutura da realidade física e humana: cada fato (relação de produção, o Poder, a necessidade religiosa ou as exigências do social) não jogam o mesmo papel de uma conjuntura a outra, não há papel de identidade, mas que circunstancialmente*”¹¹. O que equivaleria a dizer que *há somente práticas e conjunturas*, em cuja emergência serão tornadas “interessantes”, as diversas formas das relações que, no limite, constituirão os objetos que denominamos: o poder, a relação de produção, as exigências do social, a necessidade religiosa, etc. Problemática que limitamos a mencionar, à medida que sua análise nos leva muito longe e por complexos territórios histórico-filosóficos.

IV. A RELAÇÃO HISTÓRIA-FILOSOFIA EM VEYNE-FOUCAULT

Ao esquematizar os casos Foucault / Veyne em conjunto, é possível vislumbrar como cada um se movimenta de forma diferente entre as *relações história e filosofia*, tentando constituir *novas relações* enquanto as próprias relações determinariam os objetos, incluídos entre eles a história e a filosofia. Neste sentido, tais objetos nada seriam além do “que fazemos deles”, segundo uma argumentação pontual e extrema de Paul Veyne, isto é, segundo uma rejeição do trans-histórico levada ao limite. Todavia, como entender essas *relações*? Os pensadores estudados nos dizem que elas devem ser compreendidas longe dos critérios de causalidade ou explicativos. Neste sentido, temos a escolha veyniana pelas explicitações e o abandono das explicações históricas, que supõem um operar com a velha dupla: causa/efeito. Complexa problemática do abandono da causalidade, que também encontramos esboçada no *artigo* “O cuidado da verdade”¹², no qual Foucault esclarece que, em seu trabalho, as relações (*rappports*) e as relações de condições (*relations de conditions*), não seriam de causa/efeito, nem *a fortiori* de identidade, mas sim *informacionais*, no sentido de

¹⁰ *Idem*, p. 241.

¹¹ VEYNE, P. *Les grecs ont-ils cru à leurs mythes? Essai sur l'imagination constituante*, p. 49.

¹² “Le souci de la vérité” in: *Dits et écrits*, IV, p. 676

que todos os termos em relação modificariam uns aos outros? Se assim acontecesse, isto é, se fosse privilegiada a forma da *relação recíproca*, poderíamos acrescentar que teríamos que incluir “os objetos” denominados *história e filosofia*. Esse último problema das relações recíprocas, como temos trabalhado em outras ocasiões¹³, levaria Foucault a se “proteger” na casca ou no âmbito das categorias kantianas, que se supõem excluídas de seus trabalhos sem mesa, isto é, de sua opção por manter “um pequeno caos a-categorico” que lhe permita “pensar de outra maneira”, e onde nem sequer se considera como mesa de trabalho a mesa surrealista¹⁴, que, no entanto, constitui um apoio material necessário para realizar justaposições inusitadas entre objetos.

V. NIETZSCHE: UM MODELO RELACIONAL?

Lembremos também que, segundo Foucault, seria o uso do “modelo” nietzschiano, que possibilitaria abordar o problema da formação de certo número de domínios de saber, a partir de relações de força e relações políticas da sociedade¹⁵. Neste sentido, as relações de poder teriam caráter estritamente *relacional* e não poderiam existir sem pontos de *resistência*¹⁶. Mas, como entender esse “modelo Nietzsche” à margem das categorias de modelo-cópia platônicas? Seria possível entendê-lo como “modelo de ser sem modelo”? ou como “modelo-circular”¹⁷?

Em Veyne o problema relacional torna-se uma espécie de *aposta*, pois, segundo ele, hoje em dia pertencemos a uma época nietzschiana ou pós-cristã, tendo que inventar uma moral para essa época. Daí não ser inocente a aposta deste historiador, que repara cuidadosamente nas *relações* que os homens estabelecem com os deuses, que define a história como um “interpretar relações”¹⁸ e que pensa suas próprias relações com a filosofia

¹³ “Foucault: resistencia afirmativa y catalizadora”, p. 275-288, in: *Michel Foucault y los sistemas de pensamiento: una mirada histórica*. Universidad Complutense de Madrid, 2016.

¹⁴ Como a afirmação de Frédéric Gros « De Borges a Magritte », in : *Michel Foucault, La littérature et les arts*, p. 16.

¹⁵ *Dits et Écrits*, v.II. p. 552.

¹⁶ Foucault, M. *Volonté de Savoir*, p. 126.

¹⁷ Referimos-nos as experimentações artísticas de matrizes circulares de Rosa Esteves, que nunca produzem uma cópia igual a outra. <https://sites.google.com/site/rosamariaestevismigotto/home>

¹⁸ VEYNE, “Uma evolução do paganismo greco-romano” in: *A sociedade romana*, p. 246.

nos termos de um *flertar* ou de um uso heurístico; isto é, de um uso pontual em função de um descobrimento e não do clássico “amor à filosofia”.

VI. O EXEMPLO ISÓCRATES

Finalmente, qual seria o cenário atual que induz a pensar o problema relacional? Nossa suspeita é que talvez isso não se afaste da problemática dos perigos e de um tomar consciência das relações como perigosas, à medida que no cenário da atualidade elas já não poderiam ser previstas, calculadas e conduzidas, o que estaria ausente do cenário da antiguidade, para o qual era “*possível julgar corretamente suas próprias forças e a relação delas com as dos demais*”¹⁹.

Neste sentido a relação dos pensadores aqui mencionados com Isócrates estaria ciente que é possível cair constantemente em anacronismos em relação ao cenário antigo. Por outra parte, “o caso Isócrates”, tal como pretendemos esboçá-lo, não pretende constituir um simples exemplo a serviço do conceito, mas um trabalho no âmbito relacional efetivo, no qual a especificidade do exemplo vai além do conceito e, assim, do “platonismo”.

Já temos trabalhado em outras exposições²⁰ a relação Nietzsche-Isócrates, mostrando diversos elementos desse tornar-se. Importa-nos ainda destacar que nos cursos de 1872 e 1873 Nietzsche o considerava um “grande eloquente”, o que não era pouco para quem avaliava a eloquência grega como o único elemento em que não houve declínio²¹. Lembremos que Isócrates funda uma academia antes de Platão (388 a.n.e.), comparada por Nietzsche (a partir das declarações de Cícero²²), a um cavalo de Troia de onde saíram os melhores príncipes²³. Porém, nossa aposta relacional considera que Isócrates não constitui simplesmente uma leitura erudita do Nietzsche filólogo, estudioso da retórica antiga. Seria possível pensar que os procedimentos epidícticos de Isócrates estariam presentes

¹⁹ BRUSOTTI, em “O apequenamento do homem na modernidade”, in: *Labirintos da Filosofia: Festschrift aos 60 anos de Oswaldo Giacoia Jr.* p. 137.

²⁰ MUÑOZ, Y.: *Isócrates: Uma experiência política esquecida?* (Livros Anpof, 2015, p. 568-578) e “Isócrates: su lectura contemporánea como diagnóstico”. Valparaíso, Chile, 2015.

²¹ A frase de Nietzsche disse: “A eloquência é o elemento mais tenaz do ser grego e sobrevive por cima de sua decadência”, In: *Escritos sobre retórica*, p. 179.

²² BRUTUS, 32.

²³ NIETZSCHE, *Escritos sobre retórica*, p. 181.

até nos últimos escritos de Nietzsche. Assim por exemplo, e nesse contexto, ambos teriam escrito, diferencialmente, sobre sua própria vida para tornar audíveis seus elogios a Atenas (*Panatenaíco*) ou a Dionísio (*Ecce Homo*) respectivamente. Com isso abririam para uma problemática relacional muito peculiar, isto é, aquela que se estabeleceria entre a constituição da “imagem de si” e o elogio, material e público, a ser professado à polis, aos deuses, aos mestres, etc.

Levando, ou, deslocando essa problemática até os pensadores atuais em estudo, neste caso, Foucault e Veyne, poderíamos continuar uma espécie de explicitação diferencial, uma vez que ambos mencionam e utilizam separadamente tanto Nietzsche, como Sócrates, mas parecem desconhecer essa relação, quase silenciosa, que Nietzsche manteve com esse “filósofo” grego.

Começemos com uma constatação: as referências a Sócrates se localizam nos Cursos de Foucault. Observemos que nos seus cursos Foucault é *repetitivo* e não monta armadilhas para leitores perigosos²⁴. Armadilhas e terreno minado por bombas do humor que formariam parte de seus escritos²⁵. Desses cursos tornou-se famosa uma expressão “quem não governa a si mesmo não pode governar aos outros”, que não é alheia aos escritos isocráticos, que enfatizam a relação entre êxito prático e sábia administração da cidade²⁶. Por outra parte, Foucault, como crítico da formação da interioridade e pesquisador da confissão cristã, não se refere às declarações de Sócrates sobre sua própria vida, nem às referências à “imagem de si mesmo” inseridas no *Panatenaico*, mas às suas considerações políticas parresiásticas. Foucault, pensador relacional, destaca assim que, no cenário grego de Sócrates, era possível atingir uma relação não perigosa entre democracia e discurso, somente se o discurso prescindisse da demagogia. Por outra parte, Foucault, surpreendentemente, à medida que lidamos com um praticante da ética do apagar-se (*effacement*) em seus escritos, introduz detalhes aparentemente “pessoais” numa entrevista experimental realizada por Claude Bonnefoy, e atualmente publi-

24 Nos permitimos remitir ao nosso escrito: “Foucault, o outro que passa por nós” in: *O mesmo e o outro, 50 anos da História da Loucura*, p. 269-281.

25 “Foucault: la escritura como resistência” in: *Segundas Jornadas de Gubernamentabilidad*, Santiago de Chile, Setembro de 2016, em parte disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=JPNrw3pM_hk

26 *Aeropagitique*, 13, in: *Isocrate Discours*, Tome III, p. 66.

cada como *Le beau danger*. Nessa entrevista Foucault relaciona o bisturi de dissecação de seu pai com sua própria lapiseira (*porte-plume*), com a qual afirma dissecar culturas mortas. Em todo caso, no ano 1968, quando foi realizada essa entrevista, frases de *Para além do Bem e do Mal* de Nietzsche deveriam estar presentes em quem praticava, ao modo de Raymond Roussel, “o segredo de ser sem segredo”²⁷ e a ética da desapareção intelectual. Ao mesmo tempo, e segundo nossa leitura, sua estratégica rejeição da “imaginação”²⁸, afastou a antiga problemática da “imagem de si mesmo” e o levou à conhecida ênfase no “cuidado de si mesmo”.

Em Paul Veyne, a leitura de Isócrates ressalta o perigo das relações que se cristalizam e que assimilamos como evidentes: neste caso a “ligação perigosa” entre moral e religião no cidadão²⁹. Interessante (e, por isso, desinteressado) diagnóstico relacional para quem a “história” interpreta relações, sem importar que alguém cite um clássico, mas sim com o que e como é citado esse clássico. Acrescentemos que este bem humorado organizador de uma *História da Vida Privada*, não começa seu escrito com os gregos, mas com os romanos, escreve um capítulo sobre o Império Romano mostrando como a vida pública era privada³⁰, e, pratica uma divisão muito especial entre o público e o privado. Em geral, sustenta que as relações entre o âmbito individual e coletivo são inquestionáveis, porque “desde o começo o individual está ligado à coletividade”. Evita se referir aos bárbaros (guerrear contra eles era a incitação de Isócrates aos gregos!), porque isso seria anacrônico; um historiador sabe que os filósofos antigos não pensam em unificar politicamente a humanidade, considerando que nem homens nem filósofos “podem pensar como e quando querem”. Veyne mostra como as relações e as ordenações das peças entre si determinam cada configuração do caleidoscópio, atualmente, em que o pretense retorno à vida privada poderia denominar-se “loyalisme” (retorno às virtudes cívicas) e patriotismo (a menos filosófica das ideias)³¹,

²⁷ Idem.

²⁸ Como trabalhamos em “Notes sur quelques rapports entre l’imagination, les images et le pouvoir.” No Atelier Internacional: *Théories de l’imaginaire et économie politique: Nouvelles perspectives pour la recherche en sciences sociales*, Centre de l’imaginaire, Montréal, Canada, setembro de 2016.

²⁹ ISOCRATES *Sur l’Échange*, 282, in : *Isocrate Discours*, Tome III, p. 171.

³⁰ VEYNE, Paul, “L’Empire romain”.

³¹ Remetemos a nosso livro *Escolher a Montanha, Os curiosos percursos de Paul Veyne*, p. 140, 391.

incluindo em seus escritos, as “anedotas pessoais” que não estão destinadas a dar lições, mas que, no geral, tornam público somente o cômico. Todavia, seu recente livro: *Et dans l'éternité je ne m'ennuierai pas*³² constitui uma composição artística proba de anedotas, ideias, narrações de sua vida e de seu entorno, desenhando a história de sua época com a correspondente conceptualização. Em seu último capítulo, Veyne rompe intencionalmente com seu tornar público só o cômico e, na parte titulada “*le vouvoiement de l'aimée*” (o tratamento formal da amada) cria uma distância não moralista, realizando uma narrativa trágica, de matiz melodramático³³. Segundo nossa interpretação esse livro de Veyne respeita tanto o “momento oportuno (*kairós*)”, como as personagens envolvidas na história³⁴ e, ao mesmo tempo, pode ser lido, como uma reflexão filosófica, na distância, sobre “a imagem das mulheres” em Nietzsche e Derrida³⁵.

Em todo caso, utilizando a interpretação que ambos os pensadores (Foucault/Veyne) fazem de Sócrates, podemos concluir que não há elementos comuns destacáveis; muito pelo contrário, a “imagem de si mesmo”, ainda que não tenha sido trabalhada na relação crítica Veyne/Sócrates, será um acréscimo veyniano ao pensamento do “cuidado de si” na antiguidade greco-romana de Foucault³⁶. É possível, no entanto, cruzar em Veyne-Foucault tanto o humor, como a atenção diferencial ao perigo *âmbito relacional* que determinadas configurações de poder tendem atualmente a cristalizar e evidenciar. Dessa forma ambos – e diferencialmente – utilizariam em seus escritos pontualidades de sua própria “vida privada”; desenhando uma “imagem de si”, pois a imaginação está no poder desde sempre (Veyne) ou um “cuidado de si”, que na atualidade teria que ter a forma extrema e material do apagar-se (Foucault). Podemos nos perguntar se não haverá, apesar dessas diferenças, um comum situar-se no âmbito da grande política, em e a partir de perspectivas e preconceitos que não se disfarçam de verdade?

Citando Nietzsche,

³² Paris, Albin Michel, 2014.

³³ Idem, p. 237, onde se afirma que, “*as vezes a infelicidade (malheur) é autora do melodrama*”.

³⁴ Todos os referidos nesse capítulo já morreram e, quem está vivo, lê e aprova o texto antes de ser publicado.

³⁵ Principalmente a partir de J. DERRIDA, *Éperons*.

³⁶ “Cenários Greco-Romanos” in: Livros Anpof XV Encontro, p. 601-614. http://www.anpof.org/portal/images/XV_Encontro_ANPOF/textos_PDF/ANPOF_XV1.pdf

*Toda grande filosofía ha sido hasta ahora la autoconfesión de su autor y una especie de memoires no queridas e no advertidas (...) que todo instinto ambiciona dominar; y en cuanto tal intenta filosofar. (...) que en el filósofo al contrario (del docto) nada, absolutamente nada es impersonal; y es especialmente su moral la que proporciona un decidido y decisivo testimonio de quién es él (...)*³⁷

Diagnóstico dos preconceitos dos filósofos, que também toma distancia de uma “conversão ao pessoal” como produto de um temor prolongado, caracterizado como “um ter os olhos fixos por longo tempo em inimigos e possíveis inimigos”, pois os eremitas que se convertem à força tornam-se rancorosos e envenenadores, mesmo que seja sob a mascarada mais espiritual³⁸. De maneira que a “indignação moral” de um filósofo é o “signo infalível de que foi perdido o humor filosófico”³⁹.

Reforço relacional, então, de uma trilogia nominal: Nietzsche, Foucault e Veyne, possível de se vislumbrar, neste caso, através de uma lente antiga: a isocrática. Restam, porém, alguns rastros desta trilogia em cruzamento: o humor, a crítica e distancia da “moralidade”, o desamarrar de relações perigosas cristalizadas por séculos, e, uma possível abertura problemática as “novas relações”, a partir das quais poderemos “tentar pensar de outra maneira”, as relações do público e do privado em nossa atualidade.

BIBLIOGRAFIA REFERIDA

BRUSOTTI, “O apequenamento do homem na modernidade”, in: *Labirintos da Filosofia: Festschrift aos 60 anos de Oswaldo Giacoia Jr.* (org. A. L. Muniz Garcia e L. Angioni). Campinas: Ed. PHI, 2014.

DERRIDA, J. *Éperons. Les styles de Nietzsche*. Paris : Flammarion, 1978.

³⁷ “(...) was jede groBe Philosophie bisher war: nämlich das SelsbstbekenntniB ihres Urhebers und eine Art ungewollter und unvermerkter mémoires (...) Denn jeder Trieb ist herrschsüchtig; uns als *solcher* versucht er zu philosophiren. (...) Umgekehrt ist na dem Philosophen ganz und gar nichts Unpersönliches; und insbesondere giebt seine Moral ein entschiedenes und entscheidendes ZeugniB dafür ab, *wer er ist.*” (Bilingüe, p. 30) Reproduzimos: Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, trad. Andrés Sánchez Pascual, aforismo 7, De los prejuicios de los filósofos, p. 27, 28.

³⁸ Nesse aforismo 25 de *Jenseits von Gut und Böse*, Nietzsche refere-se a Spinoza e Giordano Bruno.

³⁹ Idem.

DUPRÉEL, E. *Les Sophistes*. Neuchatel: Ed. Du Griffon, 1980.

FOUCAULT M. *Volonté de savoir. Histoire de la sexualité I*. Paris: Gallimard, 1976.

FOUCAULT M.. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 1994, 04 vols.

FOUCAULT M. *Le Gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France 1982-3*. Paris: Gallimard/Seuil, 2008.

FOUCAULT M. *Le courage de la vérité. Le Gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France 1984*. Paris: Gallimard/Seuil, 2009.

FOUCAULT M. *Le beau danger*. Paris: Ed. EHESS, 2011.

ISOCRATE. *Discours*. Tome I-IV, trad. Georges Mathieu. Paris: Les Belles Lettres, 2003.

ISOCRATES. *Discursos*. trad. Juan Manuel Guzmán Hermida. Madrid: Ed. Gredos, 1982.

MATHIEU, G. *Les idées politiques d'Isocrate*. Paris: Les Belles Lettres, 1925.

MUÑOZ, Y. "O conceito de perigo: uma arma foucaultiana", *APG Revista*, ano II, nº 5, julho/dez., 1993.

MUÑOZ, Y. *Escolher a Montanha, Os curiosos percursos de Paul Veyne*. São Paulo: Ed. Humanitas, 2000.

MUÑOZ, Y. "Foucault, o outro que passa por nós" in: *O mesmo e o outro, 50 anos da História da Loucura*, Salma Tannus Muchail, Márcio Alves da Fonseca, Alfredo Veiga-Neto (org.) Belo Horizonte, Autêntica Editora, 2013.

MUÑOZ, Y. "Cenários greco-romanos" in: *Livros Anpof XV Encontro*, p. 601-614. http://www.anpof.org/portal/images/XV_Encontro_ANPOF/textos_PDF/ANPOF_XV1.pdf

NIETZSCHE, F. *Ecce Homo*. Trad. de Andrés Sanchez Pascual. Madrid: Alianza, 1971.

NIETZSCHE, F. *Obras incompletas*. Trad. de Rubens Rodrigues Torres Filho. 3ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983 (col. Os Pensadores).

NIETZSCHE, F. *Escritos sobre Retórica*. Trad. Luis Enrique de Santiago Guervós. Madrid: Editorial Trotta, 2000.

NIETZSCHE, *Más allá del bien y del mal*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 2009.

NIETZSCHE, F. *Kritische Studienausgabe der Werke Nietzsches* (KSA). Hrsg. v. G. Colli und M. Montinari. München, DTV / W. De Gruyter, 1980, 15 vols.

PLUTARCO, *Como tirar proveito de seus inimigos*. Trad. Isis Borges B. da Fonseca, São Paulo: Martins Fontes, 2003.

VEYNE, P *Comment on écrit l'histoire*, suivi de *Foucault révolutionne l'histoire*. Paris, Éd. du Seuil, 1979 (coll. Points Histoire) / *Como se escreve a história; Foucault revoluciona a história*. Trad. de Alda Baltar e Maria Auxiliadora Kneipp. Brasília, Ed. Universidade de Brasília, 1982.

VEYNE, P *Les grecs ont-ils cru à leurs mythes? Essai sur l'imagination constituante*. Paris, Éd. du Seuil, 1983 / *Acreditavam os gregos em seus mitos?* Trad. de Horácio González e Milton Meira do Nascimento. São Paulo: Brasiliense, 1984.

VEYNE, P. "L'Empire romain", in *Histoire de la vie privée*. Paris: Éd. du Seuil, 1985.

VEYNE, P. Capítulo XII: "Humanitas: Romanos e Não romanos" in: *O homem romano*. Dir. de Andrea Giardina, trad. Maria Jorge Vilar de Figueiredo. Lisboa: Ed. Presença, 1992.

VEYNE, P. "Uma evolução do paganismo greco-romano" in: *A sociedade romana*, trad. Clara Pimentel, Lisboa, Ed.70, 1993.

VEYNE, P. *L'Empire Gréco-romain*. Paris: Éd. du Seuil, 2005.

VEYNE, P. *Mon musée imaginaire*. Paris : Albin Michel, s/d.

VEYNE, P. *Et dans l'éternité je ne m'ennuierai pas*. Paris: Albin Michel, 2014.

O progresso e a sociedade moral em Kant: uma reflexão à luz da *Ideia de uma história universal*

Zilmara de Jesus Viana de Carvalho
(UFMA)

INTRODUÇÃO

Na *Ideia de uma história universal*, Kant acena para um progresso moral, de modo que não é o progresso do direito o único vislumbrado por ele nesse opúsculo, haja vista que, muito embora, o desenvolvimento das disposições naturais claramente possam possibilitar o progresso das instituições jurídicas, por conseguinte, das suas constituições políticas – como defendem comentadores como Höffe –, através do conflito o homem, origina a sociedade civil e, à medida que suas luzes aumentam, tanto a fazem progredir, quanto fundam um modo de pensar, que pode lhe permitir amadurecer moralmente. Se com essa transformação a moral plasmaria a sociedade política, de modo a esta última regular-se não mais pela lei jurídica, mas pela lei moral, ou ainda, de modo à ação moral ser imposta pelo chefe de Estado é algo que parece contradizer a própria noção de moralidade kantiana.

O DESENVOLVIMENTO DAS DISPOSIÇÕES NATURAIS NA HISTÓRIA E O FIM MORAL DA HUMANIDADE

Na primeira tese ou proposição da *Ideia de uma história universal* (1784), Kant enuncia a teleologia natural presente em toda e qualquer criatura, como se segue: “*Todas as disposições naturais de uma criatura estão destinadas a um dia se desenvolver completamente e conforme um fim*” (KANT, 2003a, p. 05). A concepção de teleologia natural já desenvolvida no Apêndice da *Dialética transcendental*, da *Crítica da razão pura* (1781), onde é introduzido o tema da finalidade presente nos organismos, reapa-

rece agora para fundamentar o desenvolvimento das disposições naturais em conformidade a um fim, sendo apresentado na primeira proposição como princípio geral do qual não é possível prescindir, sob pena de não termos “uma natureza regulada por leis, e sim um jogo sem finalidade da natureza e uma indeterminação desconsoladora toma o lugar do fio condutor da razão” (KANT, 2003a, p. 05). A articulação entre o nexos final e o nexos mecânico estabelecido na *Crítica da razão pura* é, assim, reafirmada.

Na segunda proposição, por sua vez, diferentemente do que ocorre na primeira *Crítica*, onde o foco eram os organismos, Kant toma em consideração não mais a tendência natural de desenvolvimento presente em todos eles, mas, em particular, em um tipo específico de organismo, o homem, que, no reino das coisas criadas, desponta como “única criatura racional sobre a terra” (KANT, 2003a, p. 05). A teleologia passa, então, a ser relacionada, exclusivamente, ao desenvolvimento das disposições naturais voltadas para o uso da razão humana – disposições estas, cujo desenvolvimento só se dá na espécie e não no indivíduo, pois, como adverte Kant (2003a, p. 06), só pode acontecer ao longo “de uma série talvez indefinida de gerações que transmitam umas às outras as suas luzes para finalmente conduzir, em nossa espécie, o germe da natureza àquele grau de desenvolvimento que é completamente adequado ao seu propósito”.

Entretanto (diferente do que ocorre em outras obras, como, *A religião nos limites da simples razão* (1793) e *Antropologia de um ponto de vista pragmático* (1798)), não há nenhuma indicação explícita acerca de quais sejam essas disposições, muito embora todo o texto se articule em função delas. Contudo, mesmo na ausência de uma exposição que as identifique, Kant sabia bem a quais disposições estava se referindo e, com efeito, eram essencialmente semelhantes as que apontara depois nos textos acima mencionados.

Tomemos, por exemplo, a explicitação das disposições originárias à luz da *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Nesta as disposições são apresentadas como marcando decisivamente a diferença dos homens em relação aos demais seres da natureza; são elas: a disposição técnica, a pragmática e a moral (KANT, 2006, p. 216). Na *Ideia de uma história universal* encontramos afirmações parecidas no que se refere ao propósito da natureza quanto ao desenvolvimento das disposições naturais humanas:

Tendo dado ao homem a razão e a liberdade da vontade que nela se funda, a natureza forneceu um claro indício de seu propósito quanto à maneira de dotá-lo. [...] ele deveria [...] tirar tudo de si mesmo. A obtenção dos meios de subsistência, de suas vestimentas, a conquista da segurança externa e da defesa [...], todos os prazeres que podem tornar a vida agradável, mesmo sua perspicácia e prudência e até a bondade de sua vontade, tiveram de ser integralmente sua própria obra. [...] Parece que a natureza não se preocupa com que ele viva bem, mas, ao contrário, com que ele trabalhe de modo a tornar-se digno, por sua conduta, da vida e do bem-estar. (KANT, 2003a, p. 06-07)

Tal qual ocorre na *Antropologia*, é possível identificar no texto supracitado as três disposições e suas respectivas referências. Observe-se que é o homem quem deve *tirar tudo de si mesmo*, ou seja, é ele que através de sua capacidade e esforço racional deve avançar teórica e praticamente na construção de seu bem-estar material: “A obtenção dos meios de subsistência, de suas vestimentas, a conquista da segurança externa e da defesa [...]” (KANT, 2003a, p. 07). Referindo-se isso a sua disposição técnica. Também é a ele que cabe produzir seu bem-estar social, “todos os prazeres que podem tornar a vida agradável, mesmo sua perspicácia e prudência” (KANT, 2003, p. 07), que, por sua vez, concerne à civildade, isto é, ao bom convívio com os outros, inclusive a habilidade para influenciar sobre estes.

Por fim, tem-se a disposição moral, pois “até a bondade de sua vontade, tiveram de ser integralmente sua própria obra” (KANT, 2003a, p. 07). Evidentemente, esse tema não é aprofundado na *Ideia*, Kant sequer menciona o que é, ou quais as características dessa bondade da vontade, só deixa claro que deve ser obra do próprio homem e, enquanto tal, podemos inferir que é produto da razão, mais especificamente da razão prática, o que, por seu turno, é dito explicitamente, na *Fundamentação da metafísica dos costumes* (1785), acerca da *boa vontade* - única coisa irretiravelmente boa, ou seja, boa em si e por si mesma¹.

A razão prática é apresentada nesse texto como *absolutamente necessária* para a produção da vontade boa e essa produção é tratada

¹ “Bom em sentido prático, porém, é o que determina a vontade mediante as representações da razão, por conseguinte, não em virtude de causas subjetivas, senão objetivamente, isto é, em virtude de razões que são válidas para todo ser racional enquanto tal” (KANT, 2009, p. 187, B 413).

inclusive como fim mais elevado da razão, isto é, como sua *verdadeira destinação*, uma vez admitido que essas disposições naturais dadas pela natureza ao homem foram distribuídas segundo fins.

Embora, como afirmamos anteriormente, a *Ideia* não se preocupe com a explicitação das disposições naturais, sabemos que o desenvolvimento destas é pensado em conformidade a fins, de acordo com o proposto pela primeira proposição. Por outro lado, o *texto de 1784*, não deixa de conter implicitamente as mesmas disposições mencionadas pela *Antropologia*. Dessa forma, vale para a *Ideia*, ao que tudo indica sem grandes problemas, a mesma conclusão emitida por Kant (2006, p. 219) na *Antropologia*, a saber:

O resultado final da antropologia pragmática em relação à destinação do ser humano e à característica de seu aprimoramento consiste no seguinte. O ser humano está destinado, por sua razão, a estar numa sociedade com seres humanos e a se cultivar, civilizar e moralizar nela por meio das artes e das ciências, e por maior que possa ser sua propensão animal a se abandonar passivamente aos atrativos da comodidade e do bem estar, que ele denomina felicidade, ele está destinado a se tornar ativamente digno da humanidade na luta com os obstáculos que a rudeza de sua natureza coloca para ele.

Na *Ideia de uma história universal* somos remetidos para outra passagem similar, desenvolvida nas considerações finais da sétima proposição, atentemos com mais acuidade para esta:

Mediante a arte e a ciência, somos *cultivados* em alto grau. Somos *civilizados* até a saturação por toda espécie de boas maneiras e de decoro sociais. Mas ainda falta muito para nos considerarmos *moralizados*. Se, com efeito, a idéia de moralidade pertence à cultura, o uso, no entanto, desta idéia, que não vai além de uma aparência de moralidade (*Sittenähnliche*) no amor à honra e no decoro exterior, constitui apenas a civilização. (KANT, 2003a, p. 16)

A civilidade não pode ser considerada o fim último pretendido para a humanidade, mas apenas um degrau necessário para conduzi-lo a tal. É a intenção moralmente boa que deve ser cultivada e não a aparência do bem, assim, conforme Kant (2003a, p. 06), o desenvolvimento das disposições naturais deve ser perseguido pelos homens, *pelo menos na ideia* e

como passível de realização no mundo, ainda que através de *uma série talvez indefinida de gerações*, pois se tal desenvolvimento não fosse crido como realizável seria inútil e isso colocaria a natureza, bem como sua sabedoria, em descrédito.

Com efeito, na primeira *Crítica*, ele já havia afirmado, que “é totalmente impossível demonstrar que uma disposição da natureza, seja ela qual for, não tenha qualquer finalidade” (KANT, 1994, p. 561, B 716). Logo, toda e qualquer disposição natural possui um fim, inclusive as disposições naturais humanas. Por outro lado, se nos demais seres a natureza cumpre seu propósito, por qual razão, somente no tocante aos homens, tornar-se-ia suspeita “de ser um jogo infantil”? (KANT, 2003a, p. 06) – Eis a provocação por ele mesmo feita.

Kant quer com isso mostrar, que sendo o propósito da natureza o desenvolvimento completo das disposições naturais humanas, não seria razoável, tampouco justificável, considerá-lo como inexecutável. Além disso, restaria aos seres humanos apenas a, nada consoladora, desesperança. Atente-se, ainda, para o fato de que isto teria, concomitantemente, como consequência, como afirma Kant (2003a, p. 06): “a abolição de todos os princípios práticos”. Mas o que seriam esses princípios práticos?

No texto de 1784, mais uma vez, Kant não explicita o que ao certo está denominando de princípios práticos, porém, faremos algumas observações com o fim de demonstrar que ele está se referindo a princípios pragmáticos e a princípios morais. Uma destas pode ser extraída da primeira *Crítica*, mais especificamente, do *Cânone da razão pura*.

No *Cânone*, Kant (1994, p. 636, B 827-828) define o prático como “tudo aquilo que é possível pela liberdade”. Tendo em vista esta definição, explica que nosso livre arbítrio pode ser determinado por condições empíricas, caso em que a razão só pode fornecer “leis *pragmáticas* da nossa livre conduta, próprias para nos alcançarem os fins recomendados pelos sentidos, mas de modo nenhum leis puras completamente determinadas *a priori*.” (KANT, 1994, p. 636, B 828).

Além destas, ressalta, que há leis cujo fim é dado inteiramente *a priori* pela razão e que, portanto, ao contrário das primeiras, seus comandos não são empiricamente condicionados, são absolutos, porque são produtos apenas da razão pura, logo a razão não é determinada por outras influências; tais leis práticas puras são chamadas de leis objetivas da

liberdade ou leis morais. Elas “expressam *o que deve acontecer*, embora nunca aconteça, e distinguem-se assim das leis naturais, que apenas tratam *do que acontece* [...]”. (KANT, 1994, p. 638, B 830)

Em função de tais considerações, afirma Kant (1994, p. 636, B 828-829) que os objetos da razão possuem um fim mais remoto, qual seja:

[...] *o que se deve fazer* se a vontade é livre, se há um Deus e uma vida futura. Ora, como isto diz respeito à nossa conduta relativamente ao fim supremo, decorre daí que **o fim último da natureza sábia e providente na constituição da nossa razão, consiste somente no que é moral.** (Grifo nosso).

Nessa perspectiva, temos que admitir que, se é verdade que o prático se refere às nossas ações livres, é igualmente verdade, que tais ações podem ser tanto comandadas por leis pragmáticas, condicionadas, quanto por leis morais, incondicionadas.

É a livre vontade dos homens que se manifesta através da sua ação na história, como diz Kant na introdução da *Ideia* e – conforme a segunda proposição da mesma obra –, são as disposições naturais voltadas para o uso da razão que devem se desenvolver na espécie humana. Seguramente, o desenvolvimento desse uso da razão está orientado tanto para nos fornecer os meios necessários para a obtenção dos fins, dados pelas nossas inclinações, quanto para a realização dos fins dados *a priori* pela razão, fins morais.

Não obstante, como ensina a *Crítica da razão pura*, os fins dados pela nossa inclinação podem ser unificados em um único fim, a saber, a felicidade (KANT, 1994, p. 636, B 828), ao passo que se considerarmos nossa conduta em relação ao fim supremo (*o fim último da natureza sábia e providente na constituição da nossa razão*), ele *consiste somente no que é moral*.

Por essa orientação é possível inferir que os princípios práticos são não apenas os pragmáticos, mas também e, fundamentalmente, os morais, isto é, os que se referem à possibilidade de melhoramento moral da espécie.

Há que se observar, entretanto, que na *Metafísica dos costumes*, Kant (2003b, p. 63), também insiste em afirmar, tal como fizera na *primeira Crítica*, que as “leis da liberdade são denominadas *leis morais*”, porém, explicita ainda mais o que entende por essas leis, esclarecendo que:

Enquanto dirigidas meramente a ações externas e à sua conformidade à lei, são chamadas de *leis jurídicas*; porém, se adicionalmente requererem que elas próprias (as leis) sejam os fundamentos determinantes das ações, são *leis éticas* e, então, diz-se que a conformidade com as leis jurídicas é a legalidade de uma ação, e a conformidade com as leis éticas é a sua moralidade. (KANT, 2003b, p. 63-64)

Segundo Terra (2005, p. 87-88), isso significa que a moral possui, em Kant, um sentido amplo, que precisa ser considerado, sob pena de se separar direito e ética desconsiderando os elementos que lhe são comuns. Dessa forma, explica que: “Como divisão da doutrina dos costumes (da moral), o direito se opõe à ética (doutrina da virtude), e não à moral, que é mais ampla que esta; o que pode confundir é a denominação de moralidade ao acordo das ações com as leis éticas” (TERRA, 2005, p. 88).

Soromenho-Marques (1998, p. 373) também menciona esse fundo comum e o aponta como a diferença marcante de Kant em relação as escolas jusnaturalistas anteriores, pois, segundo ele, ao fazer pertencer as leis jurídica às leis morais, definindo estas últimas como leis da liberdade, Kant caracterizou a própria razão prática como autonomia, consequentemente, tornou “os imperativos jurídicos em imperativos categóricos, inteiramente diversos na sua definição dos imperativos técnicos. A lei jurídica ganha, assim, os contornos de uma *exigência incondicionada* de realização da liberdade (...)”. Soromenho-Marques (1998, p. 398) percebe que isso traz uma consequência importante para a sociedade política (que é uma esfera regulada pelo direito), na medida em que, diz ele:

Fazer da política uma simples gestão habilidosa das condições e da vida dos cidadãos equivaleria a abdicar do primado das leis jurídicas e da opção racional de estender à órbita social as consequências de uma prática genuinamente orientada pelos princípios do dever; ainda que só relativo à conformidade externa dos nossos actos com as leis emanadas da nossa razão.

Dessa forma, conforme o referido comentador, uma vez que o direito é a expressão exterior dos imperativos práticos, é ele que deve tomar as rédeas do poder, ao invés de a ele se subordinar. Vê-se claramente corroborado esse entendimento no *Apêndice do Artigo secreto para a paz per-*

pétua, sendo suficiente lembrarmos a importante distinção nesse *Apêndice da Paz perpétua* (1995), entre o moralista político e o político moral, uma vez que o primeiro usa de uma teoria imoral da prudência, age com astúcia, subordinando os princípios do direito aos seus próprios fins, enquanto o segundo, atendo-se aos conceitos puros do direito, pautando-se na teoria da prudência, sabe o que deve fazer e, ao invés, de precipitar-se aguarda o momento e os meios certos para efetivar a mudança. O primeiro para a resolução dos problemas da razão prática toma como ponto de partida o princípio material dela, ao passo que o político moralista parte do princípio formal desta para elucidação de tais questões (KANT, 1995, p. 159-162).

Ora, mas se por um lado, a moral possui um sentido geral e comum, englobando tanto o direito quanto à ética, por outro, como vimos, ética e direito são distintos, pois no plano do direito basta que as ações correspondam às leis, caso em que as leis da liberdade são chamadas de jurídicas e a ação em conformidade com essas leis é denominada legalidade; enquanto que no âmbito da ética, as leis servem de *fundamentos determinantes da ação* e a conformidade da ação com tais leis é chamada moralidade.

Segue-se daí, que podemos falar tanto em lei jurídica quanto em lei moral, sendo que as leis jurídicas são externas ao homem e este pode ser coagido a obedecê-las, ao passo que as leis morais são internas e tem a obrigação como móvel do seu cumprimento; no primeiro caso, deseja-se uma adesão externa à lei e no segundo, uma adesão íntima. Dessa forma, na esfera do direito a coerção externa figura como instrumento capaz de forçar o cumprimento da ação, porém na esfera da ética é o próprio dever o móvel de nossas ações².

Na *Ideia de uma história universal* é fácil perceber a presença dessas duas dimensões na qual a sociedade se desdobra, a legal e a moral, bem como a referência à primeira, como aquela na qual as condições para o desenvolvimento da segunda podem ser geradas. Vejamos a quinta proposição, nela afirma Kant (2003a, p. 10), que:

² Há que se observar que os deveres concernentes a uma legislação exterior, como é o caso dos deveres jurídicos, são tratados como indiretamente éticos. Leite explica, que: “[...] cumprir o que foi prometido em um contrato é um dever jurídico, haja vista que podemos ser obrigados por uma coerção externa a efetivá-lo. Mas se a coação não pode ser exercida, permanece o dever ético do cumprimento. Aqui a distinção se dá em que a ética não tem um modo exterior de obrigar como o direito – inobstante possa ter com ele deveres comuns.” (LEITE, 2007, p. 90)

*O maior problema para a espécie humana, a cuja solução a natureza a obriga, é alcançar uma sociedade civil que administre universalmente o direito. [...] como **somente nela o mais alto propósito da natureza, ou seja, o desenvolvimento de todas as suas disposições, pode ser alcançado pela humanidade, a natureza quer que a humanidade proporcione a si mesma este propósito, como todos os outros fins de sua destinação [...]**. (Grifo nosso)*

O Estado civil é denominado, por vezes, no *texto de 1784*, de estado de coerção, em contraposição ao estado de liberdade irrestrita dos selvagens. Ora, sendo tal liberdade absolutamente improdutiva para o desenvolvimento das disposições naturais, o homem é forçado, pela necessidade, a dela abrir mão para viver em uma sociedade civil e a sociedade civil que permite a máxima liberdade é, no entanto, aquela que consegue determinar com mais precisão seus limites, por conseguinte, aquela que *administre universalmente o direito*, em outras palavras, que tenha leis exteriores que permitam de modo eficaz a coexistência de liberdades. Configura-se, por isso, como a mais elevada tarefa da espécie humana atingir uma constituição perfeitamente justa, porque, como enfatiza Kant (2003a, p. 10), “a natureza somente pode alcançar seus outros propósitos relativamente à nossa espécie por meio da solução e cumprimento daquela tarefa”.

Observe-se que os fins que a humanidade deve perseguir não são apenas os jurídicos, na medida em que há outros fins de sua destinação, que, sob certa medida, dependem da realização destes para serem atingidos. Assim, uma constituição perfeitamente justa representa a mais elevada tarefa, na medida em que é meio para a humanidade atingir uma ainda mais excelente, a saber, o seu desenvolvimento moral. Lembremos que em uma nota de rodapé da *Paz perpétua*, a despeito da constatação de uma *maldade radicada na natureza dos homens*, afirma Kant (1995, p. 158) que no interior de cada Estado a lei encobre, através da coação das leis civil, essa maldade:

[...] a tendência dos cidadãos para a violência recíproca é ativamente inibida por um poder maior, a saber, o do governo, e assim não só fornece ao conjunto um verniz moral (*causae non causae*), mas também em virtude de impedir a erupção de tendências contrárias à lei facilita muito o desenvolvimento da disposição moral ao respeito pelo direito. – Com efeito, cada um crê por si mesmo que

considera sagrado o conceito de direito e o acataria com fidelidade se pudesse esperar o mesmo de todos os outros – o que em parte o governo lhe garante; deu-se, pois, assim um grande *passo para a moralidade* (se bem que não um passo moral), ao aderir-se a este conceito de dever por si mesmo, sem tomar em conta a reciprocidade. [...]. (KANT, 1995, p. 158)

Na *Ideia de uma história universal* em suas últimas considerações referentes à oitava proposição, Kant reforça a ideia de uma constituição justa como condição necessária para o desenvolvimento da disposição moral, dirigindo-se, dessa vez, categoricamente, ao Estado cosmopolita, pois afirma ter a natureza como “propósito supremo, um Estado cosmopolita universal, **como o seio no qual podem se desenvolver todas as disposições originais da espécie humana**” (KANT, 2003a, p. 19. Grifo nosso).

Voltando ao ponto de partida, se a preocupação de Kant, manifesta na segunda proposição é, como dissemos, com a *abolição de todos os princípios práticos* - perigo iminente caso se desconfie da realização do plano oculto da natureza no tocante a história dos homens –, tais princípios práticos mencionados por Kant, que devem se referir ao direito, concernem, contudo, indubitavelmente, também à moral, por ser a moralização da espécie a tarefa mais elevada da humanidade. Quanto a isso há que se sublinhar que, conforme o registro kantiano, são os princípios morais que se constituem como *fim último da natureza sábia e providente*, posto que a razão humana é constituída de forma moral. É o fim moral, o telos por excelência da história e é ele que faz com que os homens persistam em seus esforços para sua realização, mesmo que de tal realização não tenham certeza.

PROGRESSO E SOCIEDADE MORAL

Muito embora a exposição precedente, não há consenso entre os leitores de Kant de que o progresso na história tenha como sentido ou telos a moralidade e, portanto, possa conduzir a esta, Höffe (2005, p. 275) chega a afirmar, categoricamente, que a concepção de História remete tão somente para o progresso do Direito, que:

O progresso na História não leva à consumação da moralidade, [...]. Kant limita o progresso à justiça política, a relações jurídicas no âmbito nacional e internacional, que como relações de direito incluem a faculdade de coagir. Porque na História se trata de acontecimentos exteriores, tampouco é de modo algum possível que seu sentido último se encontre em um progresso “interior”, em um desenvolvimento da disposição moral. O progresso só pode ser esperado no âmbito exterior, na instituição de relações de direito segundo critério da razão prática pura.

A tese de Höffe pode ter sua consistência testada pela própria *Ideia de uma história universal*. Nesta o aperfeiçoamento moral do gênero humano estaria inegavelmente condicionado à saída, como explica Kant (2003a, p. 16), “do estado caótico em que se encontram as relações entre os Estados”, da mesma forma, que todas as nossas disposições naturais só puderam ser desenvolvidas mediante a saída do “Estado sem finalidade dos selvagens” (KANT, 2003a, p. 15) e entrada na constituição civil.

Tal *estado caótico* resultante das constantes guerras, motivadas pelo egoísmo e pelo desejo de expansão dos governantes (e que, consequentemente, impedia a formação do modo interior de pensar dos cidadãos, além de retirar-lhes o apoio para tal), paradoxalmente, é apontado por Kant como tendo uma função também positiva, pois “os males que surgem daí obrigam nossa espécie a encontrar uma lei de equilíbrio para a oposição em si mesma saudável, nascida da sua liberdade, entre Estados vizinhos, e um poder unificador que dê peso a esta lei [...]” (KANT, 2003a, p. 15).

Dessa forma, há claramente, na *Ideia de uma história universal*, um progresso das instituições jurídicas, por conseguinte, das suas constituições políticas³ e Höffe (2005, p. 274) tem parcialmente razão quando afirma, que:

³ O progresso, ainda que lento, pode ser, segundo Kant, percebido, conforme ele indica em suas digressões na nona proposição da *Ideia*, ao afirmar: “Consideremos em todas as partes apenas a constituição civil e suas leis e a relação entre os Estados, e veremos que ambos, pelo bem que contêm, serviram por um certo tempo para elevar e glorificar os povos (e com eles também as artes e as ciências), mas, por meio dos vícios que lhes estão ligados, tornam a destruí-los, porém de tal modo que sempre permaneceu um germe do Iluminismo que, desenvolvendo-se mais a cada revolução, preparou um grau mais elevado de aperfeiçoamento” (KANT, 2003, p. 21). Há que se observar, que a afirmação desse progresso relativamente à constituição civil não aponta, todavia, de modo algum para a exclusão de um progresso moral.

A História deve progredir para uma convivência dos homens em liberdade exterior, de modo que todas as forças e disposições possam desenvolver-se. A convivência em liberdade exterior efetiva-se no Estado de direito (no Estado justo), que põe termo à barbárie e ao despotismo entre os homens.

Entretanto, mesmo não havendo como negar um tal progresso do direito, não sendo mesmo esta, nem de longe, a intenção de Kant, o equívoco, ao que nos parece, instala-se quando ele é afirmado, por Höffe (2005, p. 274), tanto como o sentido da História, quanto como o único que pode ser esperado; com efeito, diz ele: “O progresso só pode ser esperado no âmbito exterior, na instituição de relações de direito segundo critério da razão prática pura. A fundação de estados de direito e a sua convivência em uma comunidade mundial de paz é a suma tarefa, o fim terminal da humanidade.” (HÖFFE, 2005, p. 275)

Ora, essa compreensão poderia até momentaneamente encontrar guarida à luz de uma passagem específica da *Paz perpétua*, a saber:

[...] vem então a natureza em ajuda da vontade geral, fundada na razão, respeitada, mas impotente na prática, e vem precisamente através das tendências egoístas, de modo que dependa só de uma boa organização do Estado [...] a orientação das suas forças [...]:o resultado para a razão é como se essas tendências não existissem e assim o homem está obrigado a ser um bom cidadão, embora não esteja obrigado a ser moralmente um homem bom. (KANT, 1995, p. 146)

No entanto, na continuação da passagem supracitada, Kant deixa claro que a organização da sociedade civil pode ser engendrada mecanicamente, daí porque não está diretamente relacionada ao aperfeiçoamento moral, e sim à coexistência de forças antagônicas em sociedade, mesmo aproximando-se por essa via, no tocante a conduta externa, da ideia de direito, com efeito, diz Kant (1995, p. 147), que: “claro está, a causa de semelhante comportamento não seja o cerne da moralidade (como também não é a causa da boa constituição do Estado, antes pelo contrário, desta última, é que se deve esperar, acima de tudo a boa formação moral de um povo) [...]”

A sociedade civil que, no dizer de Kant na *Ideia de uma história universal*, é fruto de um acordo extorquido patologicamente, portanto, me-

canicamente, não pode por força exclusiva do mecanismo esperar como resultado a boa constituição do Estado, porém pode “ser utilizado pela razão como um meio de criar espaço para o seu próprio fim” (KANT, 1995, p. 147), tal fim seria a paz interna e externa; note-se, porém, que mesmo não sendo o aperfeiçoamento moral o fim pretendido pelo Estado e sim a regulação jurídica, é a partir desta que se pode esperar a *boa formação moral de um povo*. A esperança quanto ao progresso moral da espécie não está descartada nem na *Paz perpétua* nem na *Ideia de uma história universal*, como supunha Höffe (2005).

Atentemos para o que Kant (2003b, p. 16) chama na *Ideia de uma história universal de formação do modo interior de pensar*, cumpre notar que ele, sem dúvida, está se referindo ao amadurecimento político da espécie, uma vez que, no opúsculo em tela, no contexto em que a frase aparece, é a formação do modo interior de pensar dos cidadãos, que está sendo evidenciada como prejudicada pelos objetivos expansionistas ambiciosos e violentos dos Estados, porém nada leva a crer que se refira exclusivamente a isso, pelo contrário ao que tudo indica está se dirigindo também para a formação moral, tanto que em seguida acrescenta o filósofo, que “todo bem que não esteja enxertado numa intenção moralmente boa não passa de pura aparência e cintilante miséria” (KANT, 2003b, p. 16), apontando, assim, para a diferença entre civilidade e moralidade, bem como para o desenvolvimento desta última como fim último ao qual nos destinamos.

Na oitava proposição somos, de forma clara, encaminhados por Kant para essa direção, na medida em que ele fala do desenvolvimento de todas as nossas disposições no seio do cosmopolitismo, lembremos o que é afirmado na obra:

Pode-se considerar a história da espécie humana, em seu conjunto, como a realização de um plano oculto da natureza para estabelecer uma constituição política (Staatsverfassung) perfeita interiormente e, quanto a este fim, também exteriormente perfeita, como o único estado no qual a natureza pode desenvolver plenamente, na humanidade, todas as suas disposições. (KANT, 2003a, p. 27)

A história sociopolítica de fato não pode proporcionar o fundamento da autonomia da vontade; tal fundamento, como deixa claro a *Funda-*

mentação da metafísica dos costumes, só pode ser dado *a priori*, posto ser incondicionado. Os indivíduos, independente do momento histórico em que vivam, são os responsáveis pelo agir moral, isto é, devem agir moralmente. Não obstante, isso não enfraquece ou torna inviável a afirmação de que a história, através do desenvolvimento cultural e político, pode favorecer o progresso moral da espécie, tanto quanto o estado de natureza jurídico o entravar, pois, embora tais condições não possam se configurar como fundamento para a realização da moralidade no mundo, podem, por outro lado, contribuir para sua realização, oferecendo um contexto favorável. Quanto a isso é interessante também a observação feita por Klein (2009, p. 168), na qual afirma:

[...] quando se leva em conta o desenvolvimento *do conjunto da espécie*, então, o cultivo e a civilidade abrem caminho para que a lei moral não encontre tantos empecilhos para determinar o arbítrio humano e, nesse sentido, podem ser consideradas como condições para que a humanidade progrida moralmente.

Nessa perspectiva, pode-se inferir que sendo o homem moral um ser no mundo, já que é no mundo que a ação moral se realizará, quanto menos obstáculos historicamente houver para o seu agir, tanto mais ele será possível. Em outras palavras, por meio da civilidade e, nessa medida, de uma sociedade civil, culta, livre e justa, mais se estará favorecendo o aumento da capacidade humana de agir moralmente, ou seja, o desenvolvimento da disposição moral, mesmo isso não significando, como dissemos, que a sociedade política possa engendrar mecanicamente a moralidade, o que seria impossível pela própria natureza incondicionada da moral. Atentemos para a passagem emblemática da *Ideia*, a saber:

Dão-se então os primeiros verdadeiros passos que levarão da rudeza à cultura, que consiste propriamente no valor social do homem; aí desenvolvem-se aos poucos todos os talentos, forma-se o gosto e tem início, através de um progressivo iluminar-se (*Auflärung*), a fundação de um modo de pensar **que pode transformar**, com o tempo, as toscas disposições naturais para o discernimento moral em princípios práticos determinados e assim finalmente transformar um acordo extorquido *patologicamente* para uma sociedade em um todo *moral*. (KANT, 2003a, p. 09)

Quer direta ou indiretamente, através do conflito o homem, origina a sociedade civil e, à medida que aumenta suas luzes, desenvolvendo-se culturalmente, tanto a faz progredir juridicamente, quanto funda um modo de pensar, que pode lhe permitir amadurecer moralmente, a ponto de transformar a sociedade em um todo moral e, mesmo que disto não possamos ter certeza, podemos ter esperança.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em torno das considerações tecidas, podem-se fazer duas observações. A primeira é que esse amadurecimento moral pode vir a acontecer mediante o esclarecimento e é mesmo desejável que aconteça, mas não necessariamente ocorrerá, ele dependerá da livre decisão dos homens. Todavia, pelo exposto até aqui, o conflito apresenta-se como um campo fértil e indispensável para qualquer tipo de progresso, inclusive o progresso moral, pois sem ele as disposições naturais humanas voltadas para o uso da razão não poderiam se desenvolver, haja vista, que:

[...] todos os talentos permaneceriam eternamente escondidos, em germe, numa vida pastoril arcádica, em perfeita concórdia, contentamento e amor recíproco: os homens de tão boa índole quanto as ovelhas que apascentam, mal proporcionariam à sua existência um valor mais alto do que o de seus animais. (KANT, 2003a, p. 09)

No que diz respeito à segunda, note-se que quando Kant fala da transformação de *um acordo extorquido patologicamente para uma sociedade em um todo moral* não estaria sugerindo que a moral plasmaria a sociedade política, de modo a esta última regular-se não mais pela lei jurídica, mas pela lei moral, ou ainda, de modo à ação moral ser imposta pelo chefe de Estado – o que nos dois casos contradiria a própria noção de moralidade. Estaria, no entanto, apontando para a enorme possibilidade de homens livres do ponto de vista político e, conseqüentemente, esclarecidos, fazerem uso da liberdade no seu sentido moral e, assim, além de portarem-se como bons cidadãos, portarem-se também como seres morais na sociedade civil.

Desse modo, a segunda observação, permite pensar positivamente sobre a viabilidade de homens como seres morais no interior de uma so-

cidade política. Consequentemente, essas observações de modo algum justificam uma interdição à proposta de uma história universal orientada para o melhoramento moral da humanidade. Elas apenas a acomodam à esfera do dever ser, isto é, à esfera de um ideal da razão, do qual precisamos estar convictos acerca da expectativa de sua realização, de modo à dele nos aproximar por meio de nossas ações de geração em geração.

Quanto a essas observações, há que se perguntar, no entanto, se Kant pensou em algum momento que a ordem moral deveria realmente plasmar a ordem política, isto é, se com a ideia de sociedade moral ele tinha em mente, de fato, modelar a comunidade política a ponto de sem extingui-la, tornando-a num todo moral.

Ora, não obstante a esfera política e a moral serem duas esferas distintas, que se regulam por leis distintas, acatadas por motivos também diversos, isso, no entanto, não parece representar um entrave à realização, tanto quanto possível, da moralidade no mundo, quanto a isto, adverte na *Antropologia*, que deve a humanidade ter “[...] uma expectativa fundada tanto quanto necessário para não desesperar desse seu progresso para o melhor, e fomentar, com toda prudência e clarividência moral, a aproximação desse fim [...]” (KANT, 2006, p. 223).

Por outro lado, para que o ideal de uma sociedade moral seja buscada em um mundo público, faz-se imprescindível que esse mundo público seja construído de modo a criar condições para o desenvolvimento da moral e, portanto, para a realização na história de um mundo moral e, nessa medida, podem existir, sim, condições mediando a realização de tal sociedade, muito embora, o único fundamento capaz de determinar, imediata e incondicionalmente, o agir moral, de cada indivíduo, seja o dever.

A construção de condições histórico-políticas, como a liberdade e a paz dentro e entre os estados⁴, podem favorecer o desenvolvimento da disposição moral na espécie. Na *Antropologia*, por exemplo, a disciplina efetuada na conduta dos homens pelo poder coercitivo da sociedade civil, conforme houver o reconhecimento de que a lei que eles obedecem, é a lei que eles mesmos se dão, é posta como condição imprescindível para o

⁴ É oportuno lembrar uma das afirmações de Kleingeld (1999, p. 61) sobre essa questão, a saber: “Paz, dentro e entre os estados, é a condição para que as predisposições da humanidade possam ser mais desenvolvidas, porque a paz proporciona um ambiente mais hospitaleiro para a iluminação e educação moral do que faz a guerra.”

despertar da consciência e do sentimento de “[...] pertencer a uma espécie que é conforme à destinação do homem, tal como a razão lha representa no ideal.” (KANT, 2006, p. 223-224) Esta consciência e sentimento são indispensáveis, na medida em que os reenvia para sua pertença a uma espécie que se destina a um fim mais nobre, pensado como ideal da razão, com o qual temos o dever de cooperar com o objetivo de dele nos aproximar.

De maneira alguma – é importante que fique claro – estamos defendendo que Kant sequer tenha sugerido a elaboração de uma constituição orientada para fins éticos, o que seria um gravíssimo erro, pois como adverte, na *Religião*, o próprio Kant (1992, p. 95-96):

Toda a comunidade política pode decerto desejar que nela se encontre também um domínio sobre os ânimos segundo leis de virtude; pois onde os seus meios de coacção não chegam – porque o juiz humano não pode perscrutar o interior dos outros homens – ali operariam o requerido as disposições de ânimo virtuosas. Mas **ai do legislador que, pela boa acção, pretendesse levar a cabo uma constituição para fins éticos! Efectivamente, produziriam assim não só o contrário da constituição ética, mas também minaria e tornaria insegura a sua constituição política.**(Grifo nosso)

Com efeito, em outra passagem da mesma obra, Kant (1992, p. 105) afirma, categoricamente, que algo que é interior, como a moralidade das ações, não pode estar sob leis humanas públicas, ao passo que a comunidade jurídica se refere apenas à legalidade das ações. Note-se, no entanto, que, ainda segundo ele, em uma comunidade política não há qualquer conflito entre as leis da sociedade ética e as leis da sociedade civil, sendo mesmo salutar essa *coexistência* para a sociedade civil, uma vez que, como citamos, onde os meios de coacção da sociedade política não pudessem chegar, ali operariam através das leis de virtude *um domínio sobre os ânimos*.

Esse modo de pensar encontra-se já em germe na *Ideia de uma história universal*, onde, como vimos, a sociedade civil aparece como condição de possibilidade para o surgimento de um todo moral. Não sem razão, nessa obra, lembra Kant (2003a, p. 15) que o Estado sem finalidade dos selvagens “entrou todas as disposições naturais em nossa espécie, mas finalmente, por meio dos males, onde ele a colocou, obrigou-a a sair desse Estado e entrar na constituição civil, na qual todos aqueles germes podem ser desenvolvidos [...]”. Em última análise, isso, por sua vez, permite tor-

nar evidente a preocupação, fundamentalmente moral da *Ideia*, que vê na história o domínio no qual pode ocorrer a conciliação entre natureza e liberdade, teoria e prática.

REFERÊNCIAS

HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant*. Tradução de Christian Viktor Hamm e Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

KANT, Immanuel. *A Metafísica dos costumes*. Tradução de Edson Bini. São Paulo: EDIPRO, 2003b.

_____. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Tradução de Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.

_____. *A Paz perpétua e outros opúsculos*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1995.

_____. *A Religião nos limites da simples razão*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992.

_____. *Crítica da razão pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1994.

_____. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução de Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Barcarolla, 2009.

_____. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Tradução de Rodrigo Naves & Ricardo Terra. Ricardo Terra(Org.). São Paulo: Martins Fontes, 2003a.

KLEIN, Joel Thiago. *Os fundamentos teóricos e práticos da filosofia kantiana da história no ensaio Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita*. In: *Studia Kantiana*. Rio Grande do Sul: vol. 9, dez. de 2009, p. 161-200.

KLEINGELD, Pauline. *Kant, history, and the Idea of moral development*. In: *History of Philosophy Quarterly*. Washington University: vol. 16, nº 1, January 1999, p. 59-80.

LEITE, Flamarion Tavares. *10 Lições sobre Kant*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

SOROMENHO-MARQUES, Viriato. *Razão e progresso na filosofia de Kant*. Lisboa: Edições Colibri, 1998.

TERRA, Ricardo R. A distinção entre direito e ética na filosofia kantiana. In: *Kant no Brasil*. Org. Daniel Omar Perez. São Paulo: Editora Escuta, 2005, p. 87-107.

Platão: a justiça e a injustiça e seus reflexos na cidade

José Assunção Fernandes Leite
(UFMA)

Como se sabe, todo filósofo é herdeiro de seu tempo e Platão não foge a essa regra. Vivendo em uma Atenas conturbada politicamente e em crise de um pós-guerra, a guerra do Peloponeso, o referido filósofo tem como objetivo pensar uma boa ordem e medida para essa Cidade, Atenas que tinha perdido a guerra e se encontrava em total desordem, estava governada por um grupo de oligarcas indicados por Esparta para governar e estes se tornaram tiranos na cidade. É diante dessa situação de desorganização política que Platão fazendo-se necessário pensar uma forma de governo que seja capaz de torna os homens melhores como cidadão da polis. Esse é o projeto pensado por Platão ao fundar uma cidade em *logos*, isto é, uma cidade onde todos que habitem exerçam uma função em benefício próprio e em benefício de todos. Será uma cidade que possibilite a inclusão de todos considerados cidadãos e seus habitantes deverão visar o bem comum, a felicidade de cada um e, conseqüentemente, esta felicidade se refletirá na cidade. Esse projeto esta exposto em sua obra intitulado *A República* e nela, o referido filósofo, pode nos conduzir as mais variadas veredas do pensar filosófico. Pode nos convidar a pensar sobre a alma (*psychê*) humana, sobre a justiça e injustiça, que será o nosso caminho a ser seguido aqui. Também pode nos levar a tratar sobre sua teoria do conhecimento, sua pedagogia, as formas de constituição e as causas dos declínios dos governos, a arte e sua função educativa, a escatologia, ou melhor, dizendo para aonde nossas almas são conduzidas no pós-morte. Todas essas questões serão pensadas, pois elas vão constituir o homem e ele, por sua vez, é o elemento que constitui a Cidade. Logo para Platão ao se conhecer o homem, automaticamente se compreenderá as formas de governo existentes. A proposta de investigação que seguiremos aqui é o da compreensão da justiça e da injustiça na referida obra, *A República* de Platão. Para tanto, recolhemos as teses apresentadas no Livro I de *A*

República e seu reflexo nas formas de agir dos homens, além disso, trataremos de sua consequência. Por fim apresentaremos a tese de Platão e observaremos sua aplicação na Cidade.

Considera-se importante a situação sócio político de Platão para poder refletir sobre o porquê de o seu pensar com relação à justiça e da injustiça e a criação em *lógos* do modelo de uma cidade justa. É respaldado no contexto sócio político que P. Vernant (1996. pp. 73 a 84) argumenta que a forma de pensar e de viver do homem grego possibilitou evolução da organização social e política da Grécia. Tendo esse argumento como suporte, observa-se que as reflexões de Platão não foram fruto do acaso ou de um milagre, como se pode pensar, mas resultaram de um processo histórico em que está inserido o filósofo, que buscou conhecer os fundamentos da justiça e da injustiça para estruturar a sua cidade ideal.

Considerando a influência do momento histórico na reflexão filosófica de Platão, faz-se necessário apontar algumas referências que mostrem a realidade política experienciada por Platão, ao pensar a criação da cidade justa em *lógos*. Pelas informações dos historiadores, Platão nasceu em Atenas em 428/427 a. C. e morreu em 348/347 a. C. Por volta do nascimento de Platão, Atenas enfrentava a guerra contra Esparta, a guerra do Peloponeso (TUCÍDIDES, 1999). A causa dessa guerra é como afirma Tucídides (1999)... *na minha opinião, que os atenienses estavam tornando-se muito poderosos, e isso inquietava os lacedemônios, compelindo-os a recorrerem a guerra.*

Esse poder que Atenas passou a ter na Grécia é consequência da guerra que travou antes com os persas, as guerras Médicas, 490 a. C, que lhe possibilitou formar uma confederação conhecida como Confederação de Delos, união com outras cidades gregas que recebiam proteção dos atenienses, pagando tributos. Isso facilitou a construção de Atenas como grande centro cultural e político da época. Esses fatos, nas informações de Tucídides e repetidos por historiadores como C. Mossé (1982) e W. Durant (1995), despertaram a hostilidade de Esparta, cujo regime político era aristocracia guerreira, apoiada por uma confederação denominada Peloponeso, que se revoltou contra Atenas pela política de proteção desenvolvida. Como afirma R. Ferreira (1990, p. 151):

A Guerra do Peloponeso, cuja primeira fase ocupa os anos desde 431 a 421, data da celebração da Paz de Nícias. Uma outra fase, de

421 a 416, compreende o famoso episódio da expedição da Sicília, de desastrosos resultados para Atenas. Em 413, a cidade perdera quarenta mil homens e duzentos e quarenta navios (...) Finalmente, o ano de 405 marca a derrota da armada ateniense em Egospótamos, e bloqueio e fome na cidade levam-na a aceitar a rendição em 404, com destruição das Longas Muralhas, entregados navios (exceto doze), perda dos aliados e admissão da dependência em relação a Esparta, que lhe impõe o governo dos trinta Tiranos.

Na primeira fase da guerra (431 a 421), como informa W. Durant (1995), Péricles ordenou o recolhimento da população de Atenas para dentro da muralha da cidade como forma de proteção que, ocasionada precárias condições higiênicas da população propiciou o aparecimento de uma peste que devastou uma boa parte da população; entre as vítimas encontra-se Péricles que morreu em 428 a. C. Com a sua morte, sem liderança e sem esperança, a população agarrou-se às coisas imediatas que lhes possibilitavam a vida. Como informa a historiadora C. Mossé (1982, p. 54) sobre a consequência da guerra:

Não apenas os costumes tradicionais no que tangia à sepultura dos mortos foram abandonados, mas toda a vida moral achava-se trans-tornada. Em vista dessas bruscas mudanças – ricos que morriam de repente, pobres que enriqueciam subitamente com os bens dos mortos – procuram-se os lucros e os prazeres imediatos, uma vez que a vida e as riquezas eram igualmente efêmeras.

A crise agravada com a morte de Péricles deixa os atenienses sem um dirigente que despertasse confiança. Nessa época, os sofistas já haviam aparecido como filósofos que se preocupavam com a educação grega, e foram de grande importância, como argumenta R. Ferreira (1990, p. 152):

No domínio da moral e dos valores, a guerra do Peloponeso agrava um relativismo e uma ideologia da força que vinham ganhando adeptos, graças a uma evolução que se processava ao longo do século V e em especial devido ao ensino dos Sofistas. Interessados nos problemas concretos do homem e nas relações humanas, dominam as técnicas que permitem intervir nessas relações pela discussão – ou seja, pela dialética – e pela arte de persuadir, a retórica, e fazem-se mestres no ensino dessas técnicas.

Os jovens com posses podem, com os sofistas, aprender a bem discursar nas assembleias e influir nas decisões do futuro dos atenienses. A educação oferecida pelos Sofistas, segundo historiadores da Filosofia, visa formar os futuros governantes, mas deixou uma lacuna: a educação da população. Com a derrota por Esparta em 404 a. C, como informa M.H.R. Periera (1993, p. 333), que Atenas se vê submetida ao poderio espartano, que impõe um governo composto por trinta dirigentes representantes da aristocracia que ficam conhecidos como a Tirania dos Trinta. Na interpretação de M. Crombie (1990, pp. 13 a 20), esse é um dos momentos que marcam profundamente a vida de Platão, que tem nesse governo dois parentes: Cármides e Crítias, ambos os discípulos de Sócrates. Nessa época, Platão provavelmente teria vinte anos e, apesar de ter sido convidado para participar desse governo, não aceita, por não concordar com a forma utilizada pela aristocracia dirigente, que usa do poder político para satisfazer os seus desejos de riqueza.

Como afirma C. Mossé (1982, p. 32) que o Governo dos Trinta é responsável pela instalação do terror em Atenas. Seus participantes não tinham escrúpulos, matavam cidadãos atenienses para adquirir seus bens e até mesmo para eliminar os que tivessem reputação e prestígio perante a população. Entre os cidadãos perseguidos ou mortos, a mais conhecida vítima dessa tirania é Polemarco, filho de Céfalos, meteco rico que viveu no Pireu, o porto de abastecimento de Atenas. Ora, Céfalos e Polemarco são os primeiros personagens de Platão no Livro I da *República*, e não é sem razão que Sócrates pergunta a eles sobre o que é a justiça?

O que chama a atenção nesse início do diálogo é o local escolhido por Platão para expor a primeira cena: o porto do Pireu. Esse porto foi um dos pontos de referência durante toda a guerra do Peloponeso, base ateniense de resistência contra os Espartanos.

Um exemplo do estilo de perseguição dessa Tirania está no modo como morreu Polemarco. Sabe-se que Lísias, irmão de Polemarco, conseguiu fugir desse governo, e logo após a queda dos Trinta volta para acusar Erastóstenes, um dos trinta Tiranos, como responsável pela execução do seu irmão. Como expõe F. Stone (1988, p. 165) que... *segundo as Helênicas de Xenofonte, Crítias e seus seguidores assassinaram mil e quinhentos atenienses durante o curto período de oito meses em que estiveram no poder.*

Esses fatos influenciam, definitivamente, Platão na sua República. Outro fato marcante é, evidentemente, a execução de Sócrates, em 399 a. C. Para entender melhor a revolta de Platão no que concerne a tais acontecimentos como sustenta C. Mossé (1982, p. 83) que... *podemos nos perguntar por que razão, quatro anos depois da restauração democrática, e quando a cidade queria e se mostrava afetivamente fiel à lei da anistia, Sócrates foi condenado à morte (...)*.

Ora, Sócrates não morre, como se espera, pelas mãos da Tirania dos Trinta, mas pelas mãos da democracia, e sua morte leva Platão a envolver-se nas questões políticas. Como afirma W. Jaeger (1994, p. 856) que é a execução de Sócrates que gera a grande crise na vontade política de Platão, até então um poeta, e leva-o a refletir sobre o ensinamento socrático. Mais tarde, na maturidade, procurará refletir sobre uma possível cidade justa, diferente da cidade histórica. Note-se que foi Péricles, no final do século V a. C., quem aperfeiçoou e desenvolveu os chamados tribunais populares, dando a cada cidadão a possibilidade de fazer facilmente acusações que eram transformadas em processos. Essa foi a forma que o estrategista encontrou para distribuir benefícios à população. Paradoxalmente, tais benefícios facilitaram a condenação de Sócrates, posteriormente.

Acusado pelo curtidor Ânito, como se sabe e pertence ao grupo dos democratas. Sócrates foi processado numa espécie de vingança pessoal. Mas, conforme registro da *Apologia* (35 c - 38 a), não é só a acusação feita por Ânito que contribuiu para a condenação de Sócrates, mas o fato de ter ele criticado o tribunal durante o processo enfrentá-lo, pois considerava, como se sabe, que ao juiz não cabe o poder de clemência, mas o dever de sentença justa. Todos esses acontecimentos foram levados em conta por Platão na *República* e a execução de Sócrates impulsiona-o a pensar a cidade ideal. Ao fundar a Academia irá utilizar-se dos ensinamentos do seu mestre para questionar e buscar, através de seus diálogos, reflexões sobre a cidade, o homem, as leis, o cosmo. Pensar sobre a justiça, portanto, lhe é fundamental, para estabelecer e compreender a pólis nos seus fins e os homens, na *pólis*, procurando sua felicidade. Vejamos então como Platão vai se apropriar dessas questões para pensar a justiça e a injustiça.

Sócrates encerra o Livro I (354 b-c) e da discussão entre os seus primeiros interlocutores, Céfalos, Polemarco e Trasímaco, informando que não foi possível saber o que é a justiça, mas já deixa anunciado que a jus-

tiça é uma *areté*, e sendo uma excelência sua origem não está nos acordos feitos pelos homens, mas nasce como princípio ordenador da alma do homem. Quando no Livro II é retomado o diálogo, o mestre de Platão terá como dialogadores Glauco e Adimanto, sendo Glauco o primeiro a questionar o condutor do diálogo sobre a definição da justiça, pois, para ele, os presentes na casa de Céfalo não foram totalmente persuadidos de que é melhor ser justo que injusto.

Glauco passa a expor sua opinião de que existem três espécies de bens: o primeiro são aqueles que estimamos por si mesmos e não por suas consequências, por exemplo, a alegria; o segundo são os que estimamos por si mesmos e pelas suas consequências, e nesse caso estão a sensatez, a saúde e a visão; o terceiro é os que estimamos só por suas consequências, apesar de penosas e de serem consideradas úteis. Nessa última espécie estão incluídas as técnicas que, utilizadas em benefícios dos homens dão como resultado a quem aplica esse saber, o salário.

Essas espécies de bens são, na verdade, estímulos que levam os homens a agirem em busca da satisfação dos mais variados desejos, só que no primeiro momento, Glauco está apenas percebendo o movimento do desejo de cada um, e pelo que nos parece é essa a grande dificuldade dos interlocutores de Sócrates: transcender esse degrau. Feita essa exposição dos tipos de bens, o irmão de Platão pergunta ao condutor do diálogo em qual das três espécies de bem ele coloca a justiça. Das três espécies, a mais bela é (...) *a que deve estimar por si e pelas consequências quem quiser ser feliz* (358 a).

Pela resposta dada, a justiça está incluída na segunda espécie de bem, o que é uma surpresa para Glauco por encontrar-se inserido num contexto social, no qual a justiça é praticada apenas por sua consequência e, pelo que expõe, essa é a percepção da maioria dos atenienses que procuram praticar a justiça em vista da reputação dada aos homens considerados cumpridores de regras. Esse argumento dá abertura para o condutor do diálogo acrescentar que, por essa prática histórica da justiça vivenciada pelo povo grego, é dificultado o entendimento da origem da justiça, facilitando elogiar a injustiça.

Com esse acréscimo, e não satisfeito com os argumentos anteriormente apresentados por Sócrates para convencer Trasímaco, pede Glauco o seguinte: *Desejo ouvir o que é cada uma delas (justiça e injustiça), e que*

faculdade possui por si, quando existe na alma, sem ligar importância a salários nem a consequência. (358 b)

Nesse pedido está apresentado o problema principal do diálogo: demonstrar o que é a justiça independente de suas consequências, como um bem em si que existe na alma, pois é muito comum ouvir-se elogios à injustiça como sendo superior à justiça. Contrapondo-se essa ideia, Glauco vai esforçar-se por exaltar a vida injusta para ouvir, depois a censura à injustiça e o louvor à justiça.

A exposição desse jovem dialogador é idêntica à dos interlocutores anteriores, que estão vendo a justiça como uma ordem externa estabelecida pelos homens para viverem na cidade. É respaldado nessa experiência histórica, que vai apresentar qual a essência e origem da justiça, não mais segundo os comentários correntes, que afirmam ser a injustiça um bem e sofrê-la, um mal, mas que ser vítima da injustiça seria um bem ainda maior do que o mal que há em cometê-la.

Platão vem apresentando no diálogo pares de opostos; a justiça e a injustiça, afirmando que uma é considerada uma virtude, um bem, uma excelência e a outra, um vício. A justiça, a injustiça, o bem, o mal, a excelência e o vício expressam-se ou como ordem e medida ou contrário, como desordem, excesso na forma de ser de cada homem. Assim havia sido determinado por Trasímaco e Sócrates, no Livro I, quando ambos concordaram ser a justiça uma virtude e a injustiça um vício.

Sócrates passa a apresentar no início do Livro II (357 b,c) as três espécies de bens, que são estimados pelos homens, e pela lógica do discurso, faz nascer a injustiça como algo estimado, também, por si mesma dada as consequências, recebidas por sua prática, consideradas úteis, por muitos homens. Sendo assim, ela é um bem, ao menos historicamente.

Nesse contexto, o homem encontra-se num dilema: ou praticar ou sofrer a injustiça, pois o maior mal seria ser vítima desse ato, como foi afirmado. Isso vem indicar que, pelas coisas estimadas pelos homens a injustiça não deixa de ser um bem, e todos são passíveis de sofrê-la e praticá-la. Ora, para Glauco, é melhor ter a injustiça como um bem do que um sofrimento, que é um mal, por não praticá-la.

Essa tese apresenta o medo de ser vítima da injustiça e da impossibilidade de praticá-la, fato que, já no livro I, todos os dialogantes platônicos sabiam dada a recente memória da Tirania dos Trinta e a morte de

Sócrates. Os homens estabelecem acordos mútuos para não executarem ações injustas ou serem vítimas delas. Do acordo estabelecidos nascem o legal e justo. Portanto, para Glauco, assim se pode encontrar a gênese da justiça. Esse argumento é comentado por Ernest Barker (1978. p. 1580):

Assim, enquanto Trasímaco funda a justiça no instinto do poder e a define como o interesse do mais forte, Glauco a baseia no instinto do medo, definindo-a como produto da necessidade do mais fraco. Segue a mesma linha de raciocínio de Trasímaco, mas começa pelo extremo oposto, adotando como base do seu argumento o medo do mais fraco, e não o apetite do mais forte. Chega assim a uma definição que é inversa de Trasímaco.

Sendo o medo o impulso que faz o homem agir em busca de proteção, a justiça tem sua origem nessa defesa quanto a sofrer penas pelas injustiças e a incapacidade de vingança quanto aos atos. Assim, Glauco confirma a origem da justiça, segundo o que pensa: *Tal seria a gênese e essência da justiça, que se situa a meio caminho entre o maior bem – não pagar a pena das injustiças – e o maior mal – ser incapaz de se vingar de uma injustiça.* (359 a)

Para ele, a justiça está entre os dois extremos: a impossibilidade de praticá-la e de ser vítima da injustiça. Essa é sua natureza, e para justificar a sua tese comenta que se ao homem justo e ao injusto for dado o poder de fazerem o que quiserem, os dois serão arrastados pelas paixões devido à própria ambição que toda criatura tem de procurar satisfazer os seus desejos, mas que, por convenção, os homens são levados a fazer acordos para preservar a vida e a respeitar as leis.

Nesse sentido, fica anunciado que os homens têm o mesmo valor perante as leis, mas que, por natureza, na gênese, os homens são diferentes. A igualdade como valor é convencional e fundada no medo. Aqui aparece a abertura que Platão terá para refletir sobre a alma humana como fundamento da *pólis*, uma vez que a alma é um ser por natureza e precisa ser esclarecido seu modo de agir, de sentir e de pensar. É procurando o fundamento dessas diferenças naturais e, ao mesmo tempo, mantendo a justiça na cidade, Platão irá utilizar-se do Mito das Raças, ao modo de Hesíodo, para explicar essas diferenças miticamente e, tentar preservar a semelhança entre os habitantes de sua cidade ideal, de algum modo.

Glauco acredita que os homens agem por medo das sanções sociais e, por isso, procuram seguir o que é convencionalizado como justo e legal, mas que, se tivessem possibilidade de não serem flagrados nos seus atos, seriam injustos. A natureza humana não é boa, parece dizer ele. Nesse contexto, passa a referir-se ao poder da ação e seus porquês; utiliza-se de um mito, o do Anel de Gíges¹. Se cada homem tivesse um anel, diz ele, que possibilitasse ficar invisível livrando-se de acusações, não praticaria ação justa, e “qualquer homem”, munido desse poder, sabendo que não sofreria sanções por seus atos, faria tudo o que lhe aprouvesse como se fosse um deus. Nesse caso, tanto o homem, circunstancialmente, justo quanto o injusto estariam seguindo o mesmo caminho, o da ambição e das paixões, em função de circunstâncias. Afirma ele:

E disto (da ação humana) se poderá afirmar que é uma grande prova, de que ninguém é justo por sua vontade, mas constrangido, por entender que a justiça não é um bem para si, individualmente, uma vez que, quando cada um julga que lhe é possível cometer injustiças, comete-as. Efetivamente, todos os homens acreditam que lhes é muito mais vantajosa, individualmente, a injustiça do que a justiça. (360 d)

Se as ações estão respaldadas nessa forma de ser, a essência humana é frágil, abrindo-se a possibilidade de aparecimento dos tiranos e de outros tipos de homens capazes de fazer o que bem entender com os demais, utilizando-se dessa fragilidade fundamental que, neles, está ultrapassada. O medo, nesse caso, fundamentaria o agir dos homens justos ao seguirem as normas, e seria o fundamento também da justiça. A justiça como obediência à lei estabelecida que constrange os homens, dá algumas vantagens, enquanto a injustiça dá vantagens só individualmente.

Essa visão limitada da justiça será um problema para Platão. Não se pode esquecer que Trasímaco e Sócrates já estabeleceram anteriormente que justiça é uma excelência, o que Glauco parece não ter percebido, ao colocá-la como meio caminho entre o bem maior e o mal maior. Da mesma forma, encontra-se a justiça, que está entre a excelência, o Bem,

¹ Ver Mito de Gíges. *República*, 359a-360e. Platão narra a história de um pastor que encontra um anel de possibilita-o ficar invisível para realizar os seus desejos, entre eles o de matar e ouvir as conversas dos outros.

e a não excelência, o vício. Resta ao homem exercitar-se para o melhor, como o trabalho técnico deverá ser exercido para o melhor produto. No caso de uma técnica bem praticada, isso é um processo excelente, visível no contexto de uma cidade. Os bons técnicos exercitam sua forma de produzir, buscando o máximo de perfeição no resultado final do artefato por eles criados. Comparando a Justiça e a *Téchne*, percebe-se no resultado final da ação a justiça e a injustiça de boa ou má ação, quer técnica, quer prático-política.

Platão afirma que a justiça não é algo aparente como pensa Glauco, mas algo que está presente no modo de ser do homem e que se reflete nas mais diversas formas de ações e relações de uma *politéia*, o que terá de demonstrar.

Quando Glauco encerra os seus argumentos apresentado a vida do homem injusto como a melhor e a mais vantajosa, e coloca o homem justo como um fraco, como aquele que aceita ser chicoteado, torturado, feito prisioneiro e sujeito a todos os males possíveis para obter algumas vantagens, esquece que os injustos podem rebelar-se uns contra os outros. Esquece, também, que o justo pode parecer fraco, mas tem poder de deliberação mais apurado, pois se encontra em harmonia, uma vez que obedece uma ordem e medida nas suas ações, o que lhe possibilita uma vida mais tranquila e o exercício do discernimento em grau maior. Quanto aos lucros e bens que o injusto possa vir a ter, o que realmente ocorre, se obtém, no entanto, a harmonia interna ao tornar-se escravo dos seus próprios desejos, e jamais será feliz, como o tirano (conforme o Livro IX).

Da mesma forma como Glauco vê a justiça como acordo estabelecido pelos homens, por medo, não tem visão para ir além do contexto histórico, por isso Platão demonstrará, através de imagens, a criação da pólis justa em lógos, para que se possa visualizar a justiça como um bem em si mesmo num contexto maior, e depois vislumbrá-la num campo menor, na interioridade de cada um.

Depois de tantos louvores à injustiça feitos por Trasímaco e Glauco, Sócrates dá a aparência de estar vencido pelos argumentos construídos com tanta convicção: o homem injusto parece ter vida melhor e cheia de realizações. Em seguida, entra Adimanto no diálogo invertendo os elogios que antes eram feitos à injustiça. Deve-se apontar, novamente, para o seguinte: os irmãos de Platão movimentam o seu discurso no que é

percebido e vivenciado extremamente como justiça e injustiça e suas implicações. Dessa forma, justiça e injustiça são pensadas a partir das convenções estabelecidas pelos homens, fundamentos de suas ações, e nisso estão intrinsecamente interligadas a moralidade e a política.

Invertendo a questão da injustiça, Adimanto pergunta ao condutor do diálogo se já não se teria discutido suficientemente a questão sobre a injustiça, e Sócrates responde como se já estivesse fora de combate. Entretanto, o novo dialogante é defensor da justiça, e afirma que também deverá ser verificado o contrário do que seu irmão afirmara, que a justiça é melhor que a injustiça. Expõe Adimanto recomeçando o embate: (...) *examinemos também as afirmações contrárias às que ele (Glauco) fez, as daqueles que honram a justiça e vituperam a injustiça, a fim de tornar mais claro aquilo que Glauco me parece querer dizer.* (362 e)

Ele passa a expor que, quando a justiça é recomendada pelos pais aos seus filhos, assim não o fazem elogiando a justiça em si, mas aos benefícios que traz como, por exemplo, a benção dos deuses, uma vez que no Hades, segundo a tradição, os homens justos viverão a usufruir dos bens divinos. Já os injustos, tanto pela vida que levaram e a má fama que lhes foi imputada, receberão castigo dos deuses.

A justiça está sendo pensada em relação às suas consequências, às honras e benefícios que os deuses poderão doar àquele que agir de forma justa. Assim, alguns homens procuram comportar-se para receber em troca os benefícios, segundo a tradição.

Adimanto passa a apresentar opiniões proferidas por leigos e artistas, sobre os versos referentes a justiça e a injustiça. Declara que: (...) *Todos em uníssono entoam hinos sobre a beleza da temperança e da justiça, embora difíceis e trabalhosas, ao passo que a intemperança e a injustiça são coisas suave e fácil de alcançar, odiosas apenas à fama e à lei.* (364 a)

Existe uma beleza na justiça, mas existe também a dificuldade de ser justo, contudo a injustiça é mais suave e fácil de ser praticada. Aqui, encontra-se a justiça e a injustiça, como leis estabelecidas que só aparecem como forma de impedir os injustos de praticarem suas ações para não prejudicarem os considerados fracos e medrosos. Tanto é assim que os injustos procuram os bens e os prazeres indicados no contexto social, e os justos esperam pelo benefício recebido pelos deuses depois da morte. Essas consequências oferecidas pela justiça e pela injustiça normatizadas

são os motores da ação dos homens, dentro do que se pode observar e vivenciar historicamente. Mesmo querendo praticar a justiça para obter favores dos deuses, o que leva o homem a isso é o interesse.

Pensando nessa possibilidade, o jovem dialogador acrescenta que os deuses prestam seus favores independentemente de quem lhes ofereça festas e sacrifícios, do mesmo modo que podem prejudicar justos e injustos graças às feitiçarias feitas mediante despesas. Assim, são as práticas dos adivinhos que podem influenciar os deuses. A essa visão apresentada por Adimanto, de cunho tradicional-religioso, Platão vai opor-se quando tratar da educação dos cidadãos na *politéia* em *lógos*, censurando alguns mitos dos poetas Homero e Hesíodo, que cantam seres considerados perfeitos, porém capazes das mais absurdas atitudes de ódio e inveja; por serem perfeitos, deveriam estar além dos desejos e ações tipicamente humanas. Esses referenciam humanos que se têm dos deuses deverão ser eliminados na pólis justa, por isso Platão censurará os poetas considerando que, uma vez implantado na alma humana modelo distorcido cantados nas poesias, não se pode esperar que os homens viessem a desejar uma vida justa, já que os valores, na sua gênese, não possibilitam esse fim. Quanto ao justo, volta Adimanto a afirmar: *Efetivamente, se formos justos, só estaremos livres de castigo por parte dos deuses, mas afastaríamos assim os lucros provenientes da injustiça.* (366 a)

Uma vez mais está presente o receio de um além. Em seu nome, alguns homens não serão injustos diante da vida porque, no Hades, pagarão a pena da injustiça; mas, se passarmos pela vida despercebidos pelos deuses em nossas injustiças, elas nos serão vantajosas. Adimanto diz que o que se ouve falar refere-se seguidamente às reputações, honrarias e presentes delas derivados, mas o que ele gostaria de ouvir o seguinte:

Quanto a que são cada uma (a justiça e a injustiça) em si e o efeito que produzem pela sua virtude própria, pelo fato de se encontrarem na alma do seu possuidor, ocultas a homens e deuses, ninguém jamais demonstrou suficientemente, em prosa ou em verso, até que ponto uma é maior dos males que uma alma pode albergar, ao passo que a outra, a justiça, é maior dos bens. (367 a)

Esse vai ser o grande desafio de Platão. Demonstrar a presença da justiça e da injustiça na alma humana e suas consequências nos seus

portadores. Sabendo que os dialogadores da *República* são incapazes de uma percepção imediata da justiça na alma humana, utilizará imagens para criar em *lógos* a cidade, fazendo ver aos seus discípulos a origem da justiça e da injustiça através da noção de alma. Consequentemente, essa cidade estará dando sinais da justiça e da injustiça de seus habitantes, pelas suas ações, ao mesmo tempo em que a própria essência de cada um também se apresenta.

Pela primeira vez, o filósofo fará tal exposição e, nesse caso, Adimanto é categórico ao afirmar que tudo o que foi dito até então sobre a justiça e a injustiça foi grosseiro e com respeito aos atributos. O que se deseja, agora, é observar os efeitos que elas produzem em quem possui uma ou outra, exaltando o que cada uma delas têm de vantajoso em si e desvantajoso. Informa ele o seguinte:

Portanto, não nos demonstres apenas, com a tua argumentação, que a justiça vale mais do que a injustiça, mas também por motivo, pelos efeitos que cada uma (justiça e injustiça) produz por si mesma em quem a possui, quer passe despercebido a deuses e homens, quer não, uma é um bem, e outra um mal. (367 e)

Esse desejo será realizado por Platão ao procurar apresentar, na imagem da cidade ideal, a alma dos homens justos e injustos. Na primeira construção da sua *politéia* justa, astuciosamente, ele demonstrará uma cidade muito simples, na qual os homens vivem em harmonia, executando as devidas funções para satisfazerem os desejos básicos da vida humana. Em seguida, amplia essa mesma cidade enchendo-a dos mais variados objetos de desejos, acrescidos aos básicos e multiplicados pelos homens. É nessa organização que se observa os sinais da justiça e da injustiça.

Mas se existe sinais ela vem de algum ponto específico de onde ela é. Platão no Livro IV, na passagem 443d - 444 a, expõe que:

Na verdade, a justiça era qualquer coisa neste gênero, ao que parece, exceto que não diz respeito à atividade externa do homem, mas à interna, aquilo que é verdadeiramente ele o que lhe pertence, sem consentir que qualquer das partes da alma se dedique a tarefas alheias nem que interfiram umas nas outras, mas depois de ter posto a sua casa em ordem no verdadeiro sentido, de ter autodomínio, de se organizar, de se tornar amigo de si mesmo, de ter reunido harmonio-

samente três elementos diferentes, exatamente como se fossem três elementos diferentes, exatamente como se fossem três termos numa proporção musical, o mais baixo, o mais alto e o intermédio, e outros quaisquer que caso existam de permeio, e de os ligar a todos, temperante e harmoniosa, - só então se ocupe (se é que se ocupa) ou da aquisição de riquezas, ou dos cuidados com o corpo, ou de política ou de contratos particulares, entendendo em todos estes casos e chamando justa e bela à ação que mantenha e aperfeiçoe estes hábitos, e apelidando de sabedoria a ciência que preside a esta ação; ao passo que denominará de injustiça a ação que os dissolve a cada passo, e ignorância a opinião que a ele preside.

Se a justiça e a injustiça são atividades interna do homem, então é algo que está na alma e por isso todo o trabalho do filósofo em entender a função dela e como se externaliza nas ações dos habitantes da cidade. Dessa forma a justiça e a injustiça se expressam nas ações dos habitantes e essas ações modelam as formas de governo adotadas por cada cidade.

REFERÊNCIAS

- PLATÃO. *A República*. Trad. M. H. Pereira. Lisboa, Calouste Gulbenkian, 1993.
- TUCÍDIDES. *História da guerra do Peloponeso*. Trad. Mário da Gama Curi. Brasília: UnB, 1999.
- BARKER. Sir Ernest. *Teoria Política Grega*. Coleção pensamento político. Brasília: UnB, 1978.
- CROMBIE, I. M. *Análise de las doctrinas de Platón: el hombre y La sociedad*. Madrid: Alianza Universidad, 1990.
- DURANT, Will. *Nossa herança clássica: a história da civilização*. Trad. Mamede de Souza Freitas. Rio de Janeiro: Record. 1995
- FERREIRA, José Ribeiro. *A democracia na Grécia Antiga*. Coimbra: Minerva, 1990.
- JAEGER, Werner Wilhelm. *Paidéia: a formação do homem grego*. 3ª Ed. Trad. Artur M. Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

MOSSÉ, Claude. *Atenas: a história de uma democracia*. Trad. João B. da Costa. Brasília: UnB, 1982.

STONE, I. F. *O julgamento de Sócrates*. Trad. Paulo Henrique Brito. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

VERNANT, Jean-Pierre. *As origens do pensamento Grego*. Trad. Isis Borges B. da Fonseca, Rio de Janeiro, 1996.

Princípios de alteridade em Merleau-Ponty

Brenda Cardoso Soares

(PUC-SP)

Discorrer acerca da alteridade em Merleau-Ponty é tarefa desafiadora, de início porque a chave para compreender como o filósofo francês aborda a base da relação “eu-outrem” requisita a natureza de forma pré-objetiva, não em um sentido inato, mas como algo que não poder ser objetivado. Ou seja, apesar de nós, as coisas e a nossa conexão com elas se desenvolverem em um contexto objetivo, o que as originam e as permitem expressar-se é algo que escapa às nossas representações.

Segundo o filósofo, temos acesso às coisas porque além de sermos abertos para os fenômenos também somos coisa sensível incrustada no mundo. Ao mesmo tempo, somos sensível e senciente, visível e vidente. E isso ocorre porque o nosso corpo e as coisas partilham um mesmo elemento originário que reflete a unidade que somos eu, o mundo e o outrem.

Daí surgirá o conceito de “carne¹” para Merleau-Ponty, que a caracterizará (2014, p. 136) como “um elemento do Ser”. A partir disso, compreendemos que o filósofo, a esta altura, já não fundamenta seus estudos em uma fenomenologia, estritamente, mas caminha em direção a uma nova ontologia, a qual se propõe a investigar o Ser em sua forma mais radical, para tornar possível a compreensão do fenômeno em sua totalidade.

Para dar perspectiva e fôlego crítico à ontologia merleau-pontyana, visitemos brevemente um dos precursores da Ontologia, Aristóteles. O estagirita é conduzido a afirmar que o “Ser se diz de várias formas”, e assim cria e define as categorias mediante as quais este pode se apresentar. Contudo, neste trabalho, concordamos que Merleau-Ponty radicaliza a proposta aristotélica e tenta acessar um estrato preludial ainda desconhecido do Ser e de suas relações, “quando/onde” este não se apresentaria de forma positiva, como categorias.

¹ “A carne não é matéria, não é espírito, não é substância. Seria preciso para designá-la o velho termo ‘elemento’, no sentido em que era empregado para falar-se da água, do ar, da terra e do fogo, isto é, no sentido de uma *coisa geral*.”

Até então a fenomenologia limitava o Ser àquilo que pudesse se manifestar à consciência. Em contrapartida a essa insuficiência, Merleau-Ponty propõe que apesar do mundo se revelar para o sujeito por meio da atividade perceptiva, ele depende de estruturas que não abrangem a totalidade daquilo que existe. É a partir desses apontamentos que o filósofo inaugura a noção de carnalidade.

É a carne a grande responsável por esse caráter dual das coisas e do corpo. É ela que nos faz visível para o outro e faz o outro visível para nós, é a partir de sua invisibilidade, como caráter negativo, que emergimos. Porque a carne não só faz parte de nossa composição como também permeia as nossas relações, sendo a medida efetiva entre os obstáculos, já que precisamos tomar distância para ver a figura surgir em um fundo. É também comunicação, uma vez que minha carnalidade nunca rivaliza com a do mundo ou a do outrem, mas é a única maneira de me relacionar em profundidade com eles.

Dito de outra forma, apesar de não ser possível percebê-la objetivamente, a carne se faz sempre presente na iminência do acontecimento. Naquele momento em que o quadro ainda está em branco à espera da interferência do artista, o papel ainda sem palavras diante do escritor ou o silêncio que antecede a fala. É o que precede e permite a experiência. Experiência esta que é o nosso ponto de interseção com o outrem e com as coisas.

É esta constante interseção e entrelaçamento que Merleau-Ponty nomeia de quiasma, e no qual coexistimos eu, outrem e mundo. E é a partir desta ideia de quiasma que entendemos ser impossível nos desvincularmos uns dos outros, haja visto que recebemos o mundo em partilha, e ao mesmo tempo impossível nos fundirmos uns aos outros, pois assim seria inconcebível perceber qualquer coisa além de nós mesmos. Cada corpo e cada coisa são um distinto protótipo de possibilidades do Ser.

Mas em que isso implica alteridade? Bom, a partir do exposto podemos inferir que para além de questões objetivas e até mesmo subjetivas, como é o caso do mundo cultural, existe uma conexão ontológica, e portanto originária, que nos garante uma abertura ao outrem e vice e versa, pede intersubjetividade.

Apesar desta não ser uma área intensamente comentada por Merleau-Ponty, em sua obra póstuma *O visível e o Invisível*, mais especifica-

mente nas notas de trabalho que acompanham a publicação, ele explica que essa abertura possibilita *Einfühlung* (empatia) entre mim e o outrem. Esta empatia implicaria na reversibilidade do corpo fenomenal e sendo assim qualquer experiência com o outrem resultaria num acesso meu e dele a uma experiência compartilhada e conseqüentemente teríamos ao mesmo tempo acesso um ao avesso do outro. Para o filósofo, toda essa discussão ontológica é necessária justamente para termos uma visão mais ampla desta relação, que ultrapassa a camada pré-objetiva, mas se baseia nela.

Ainda, segundo Merleau-Ponty (2014, p. 174), “na verdade, o que se deve compreender é, além das ‘pessoas’, os existenciais segundo os quais nós as compreendemos e que são o sentido sedimentado de todas as nossas experiências voluntárias ou involuntárias”. A carnalidade como estrutura que sustenta essa relação constitui, de acordo com ele, uma espécie de *Urgemeinschaftung*, formação de comunidade originária da nossa vida intencional. Esta noção de comunidade faz do solipsismo uma ilusão. Pois, não existe experiência unilateral e não é possível que a nossa única certeza seja nosso cogito ou consciência. Somos sinônimo de co-existência e simultaneidade.

Devido ao caráter dual de nosso corpo é impossível termos consciência de nós mesmos sem a presença do outrem. Esta reversibilidade é característica intrínseca do corpo, ou seja, como já dito, é impossível ser senciante sem ser sensível ou ser vidente sem ser visível, um é direito e outro é avesso da mesma natureza. O filósofo (2014, p. 139) afirma que:

...somos plenamente visíveis para nós mesmos, graças a outros olhos. Essa lacuna onde se encontram nossos olhos, nosso dorso, é de fato preenchida, mas preenchida por um visível de que não somos titulares; por certo para acreditarmos numa visão que não é a nossa, para a levarmos em conta...

Ao tomar a visibilidade, ou a ausência dela, como um modelo para identificarmos a questão da carnalidade, Merleau-Ponty a concebe como superfície de profundidade inesgotável, sendo isso o que decididamente torna possível sua abertura a outras visões além da minha. Segundo ele (2014, p. 138), se eu e outrem olharmos para a mesma paisagem “não sou eu que vejo, nem é ele que vê, ambos somos habitados por uma visibili-

dade anônima, visão geral, em virtude dessa propriedade primordial que pertence à carne”.

Portanto, reiterando, a minha visão nunca é apenas minha, ela é sempre imbricada pela visão do outro, porque ao contrário do que adotamos durante séculos, o “eu” não é protagonista, recebemos o mundo conjuntamente com o outrem e com as coisas. Barbaras (2004, p. 254) clarifica e reforça essa posição ao explicar que, em Merleau-Ponty, a “subjetividade só é individual se for universal” e “individualidade é universalidade velada”. Em uma leitura apressada, estas frases do comentador poderiam pressupor certa harmonia absoluta. Porém, isso também quer dizer que só temos acesso ao universal por meio do individual e o mundo é repleto de perspectivas individuais, o que também pressupõe dissonância.

Barbaras (2004, p. 254) acrescenta que “para Merleau-Ponty, então, a relação com o outro é situada além da congelada alternativa entre harmonia e conflito”. Podemos então dizer que essa relação é uma constante oscilação entre entendimento e dissonância, uma espécie de busca do equilíbrio individual entre múltiplos sensíveis a fim de alcançar uma harmonia universal, que de alguma forma estaria pré-objetivamente estabelecida, mas que nunca de fato se realiza por completo sendo sempre um esboço do seu próprio futuro.

Esta busca compreensiva ultrapassa a camada ontológica e se reflete na camada objetiva, em que eu e outrem nos expressamos. Porque atingimos o ponto em que apenas perceber a presença do outrem não é suficiente, precisamos conviver com ele e compreender seus gestos. E a partir da perspectiva ontológica de Merleau-Ponty sabemos que temos uma abertura que nos permite tal percurso.

Contextualizando, precisamos levar em conta que assim como eu, o outrem não é simplesmente uma coisa do mundo. O filósofo francês (2014, p. 139) afirma que “Uma vez que vemos outros videntes, não temos apenas diante de nós o olhar sem pupila, espelho sem estanho das coisas, este pálido reflexo, fantasma de nós mesmos, que elas evocam ao designar um lugar entre elas de onde as vemos”.

O outrem, diferentemente das coisas, possui um comportamento que vai além de movimentos mecânicos, seus movimentos são gestos que pressupõe sentido e intensificam o contato entre mim e ele e o nosso contato com as coisas. Essa expressão pressupõe ação criadora que faz com

que sua relação com os objetos e interlocutores à sua volta se dê de forma única e diferente da minha.

Estas experiências vão modulando e constituindo cada múltiplo sensível do Ser de forma distinta, compondo dissonâncias. Mas isso não é impedimento para a universalidade do ser, é premissa. Ferraz (2009, p. 170) reitera que “o ser depende da *inventividade humana* para se desvelar”, ou seja, é por meio de cada experiência, de cada múltiplo sensível, ou polaridade carnal, que o Ser constitui a sua totalidade.

E é, por fim, dando primazia à capacidade de maravilhar-se a cada nova experiência e a cada novo desvelamento do Ser que se fundamenta a ontologia merleau-pontyana. Dito isto, o que se pretende aqui não é solucionar, mas sim, contribuir para a questão da alteridade. Até porque, resolver questões nunca foi a intenção maior de Merleau-Ponty. Além disso, sabemos que uma nova visão sempre pressupõe novos problemas. A proposta é chamar a atenção para a necessidade de novo olhar para questões já colocadas, uma espécie de re-começo filosófico, que requisita o olhar não ingênuo, mas que preserva a capacidade de espantar-se com os constantes e incessantes desvelamentos do Ser em meio ao mundo.

REFERÊNCIAS

Bibliografia Básica

MERLEAU-PONTY, Maurice. *O visível e o Invisível*; Trad. José Artur Gianotti e Armando Mora d'Oliveira. 4ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2014.

Bibliografia Complementar

BARBARA, Renaud. *The Being of the Phenomenon: Merleau-Ponty's Ontology*; Tranlated by Ted Toadvine and Leonard Lawlor. Bloomington: Indiana University Press, 2004.

FERRAZ, Marcus Sacrini A. *Fenomenologia e ontologia em Merleau-Ponty*. Campinas: Papyrus, 2009.

Tomas More: da utopia à eternidade

Cézar Cardoso de Souza Neto
(UFMG)

1. INTRODUÇÃO

O exemplo do humanista Tomás More¹ repercute ao longo dos séculos, transcendendo questões históricas, políticas, religiosas e literárias.

Para uma melhor compreensão de More faz-se necessária assimilar a complexidade oculta em uma personalidade rica e muito cativante de Tomas More. A dificuldade se encontra na aparente crítica suave, porém, dotada de uma ironia apurada, própria do humanismo, que muitas vezes passa despercebida e que ele cultivava para submeter o espírito a uma atividade mais bem humorada.²

Neste texto buscamos analisar um pouco deste grande humanista, em uma leitura de sua obra *Utopia*³, publicada em 1516.

O mundo complexo de sentimentos e ideias que no decorrer de

¹ Thomas More – ou *Morus* – Nascido aos 07 de fevereiro de 1478, em Londres. Respeitado advogado e competente docente por breve período, no ano de 1503. Membro da Câmara dos Comuns, em 1504 foi eleito *Speaker* (presidente). Em 1510, recebeu a nomeação de *Under-Sheriff* da capital, tornando-se juiz membro da *Commission of Peace* em 1511. Nomeado membro de honra da corte de Henrique VIII em 1520, representou-o como Embaixador Real em várias oportunidades. Nomeado Cavaleiro Real (Sir) em 1521. Foi nomeado vice-tesoureiro e depois Chanceler de Lancaster. Nomeado Lorde Chanceler de todo o Reino da Inglaterra. Em 1532, pediu sua demissão, contrário às decisões religiosas do rei. Recusando fazer o juramento em 17 de abril de 1534 na presença de todo o parlamento, foi preso na Torre de Londres, juntamente com o Bispo João Fisher, de Rochester. Condenado à morte, foi executado em Tower Hill em 6 de julho de 1535, aos 57 anos de idade. BERGLAR, Peter, *La hora de Tomás Moro: Solo frente al poder*, pp. 12-67.

More foi beatificado pelo Papa Leão XIII em 1886, foi canonizado em 1935, e elevado a Patrono dos Políticos e dos Governantes Cristãos, pelo Papa S. João Paulo II em 30/10/00. (Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/johnpaulii/pt/motu_proprio/documents/hf_jpii_motuproprio_20001031_thomas-more.html>. Acesso em 11 de abril de 2016.)

² BERGLAR, Peter, *La hora de Tomás Moro: Solo frente al poder*, p. 10.

³ Neste estudo usamos o texto MORUS, Thomas. *Utopia ou a Melhor Forma de Governo*. 2ª ed. Tradução, prefácio e notas Aires A. Nascimento; Estudos e introdução José V. de Pina Martins. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2009.

poucos anos se tornou um fator decisivo na formação ocidental pode ser observado na obra moreana. Daí advém a sua importância filosófica, política, jurídica, literária e histórica que apresentamos.⁴

2. UTOPIA E UTOPIAS

Uma das marcas mais evidentes da modernidade estilística de More, que exerce fascínio contínuo até nossos dias, consiste no desafio que apresenta ao leitor para que este possa pensar e a rever, ou até mesmo reformular, a interpretação de seu texto.

*Utopia*⁵ é marcada pela criatividade linguística, pela ironia modesta, reforçando uma característica em que os humanistas foram mestres exímios, dos quais More é um dos seus expoentes mais expressivos.

A obra, considerada por muitos como fundadora de um gênero literário, apresenta uma proposta de organização política que tende a afirmar-se como viável.⁶

More seria o primeiro teórico a fazer circular o ideal utópico, em sua corrente mais influente. Foi ele quem criou a palavra *Utopia*, em uma crítica à dura ordem social orientada pela exploração do trabalho dos pobres e pela força da ganância.⁷

Uma utopia política tem como propósito a reflexão e a possibilidade de se instaurar de uma sociedade ideal, contrastando contraste com os aspectos desagradáveis da realidade, aos quais são uma resposta.⁸

⁴ SKINNER, Quentin, *As fundações do pensamento político moderno*, p. 234.

⁵ O termo *Utopia*, elaborado por More veio a receber diversas interpretações com o passar do tempo, não ficando somente em construções semelhantes a de seu criador, mas traduzindo, tanto no passado quanto no futuro, todo ideal político, social ou religioso que se mostra difícil ou impossível de se concretizar. Este gênero apresentaria as transformações que podem ser vistas na multiplicidade de reinterpretções de utopias anteriores, ainda que ancoradas na realidade concreta do tempo histórico, propondo uma abertura como alternativa possível, uma transição de escatologias intramundanas. Entendido como fuga da realidade, do mundo concreto e tendo o ideal de igualdade e fraternidade entre os homens, evidenciam os ideais que o autor nos traz através de uma visão crítica, envolta em uma obra atraente e permeada de uma ironia peculiar.

⁶ “Com a *Utopia* de More estamos na transição da escatologia cristã intramundana para a escatologia intramundana revolucionária.” VOGELIN, Eric. *História das ideias políticas – Renascença e Reforma*, pp. 140-141.

⁷ KRISTELLER, Paul Oskar. *El pensamiento renascentista y sus fuentes*, pp. 22-23.

⁸ FINLEY, Moses, *Uso e abuso da História*, pp. 194-195.

A obra moreana exala humanismo, sendo possível observar duas ricas fontes de inspiração, uma pagã e outra cristã. A primeira se trata da *República* de Platão, enquanto a segunda é o *De Civitate Dei*, o livro mais extenso e complexo de Santo Agostinho, do qual More apresentou algumas conferências em 1501.⁹

Enfoca *De Civitate Dei* dissertando sua preocupação sobre questões mais profundas da política e do direito, desde um ponto de vista histórico e filosófico, e não apenas sob uma perspectiva teológica.¹⁰

A continuidade substancial entre contos e cantigas do medievo, a filosofia e espiritualidade cristãs e as façanhas humanistas, tornam-se o fértil terreno. A literatura criava uma infinidade de paraísos terrestres em que a vida era agradável e onde só havia espaço para a diversão, a música e o amor.¹¹

Contudo, essas sociedades perfeitas começavam a mostrar a importância transformadora do trabalho, em franca oposição à supervalorização do ócio.¹²

Dessa forma, visavam despertar o leitor para os problemas sociais, principalmente a *pleonexia*¹³, reconhecendo que esta ocorre em todas as classes de pessoas.¹⁴

More apresenta o mais célebre desses mundos fantásticos, no qual se escaparia de todas as injustiças, em uma ilha na forma de uma lua crescente.

Neste lugar havia uma divisão de tudo entre a população, que vivia confortavelmente e sem violência e injustiça.¹⁵

⁹ BERGLAR, Peter. *La hora de Tomás Moro...Op. Cit.*, pp. 132-134.

¹⁰ Assim escreve Lima Vaz: "As relações entre essas duas formas de vida espiritual e cultural constituem uma das mais ricas matrizes heurísticas a nos permitirem uma interpretação adequada dos universos simbólicos que presidiram ao ciclo das civilizações do Ocidente." LIMA VAZ, Henrique C. de. *Filosofia e Cultura. Escritos de Filosofia III*, p. 224.

¹¹ VOEGELIN, Eric. *Renascença e Reforma – História das Ideias Políticas, Vol. IV*, pp. 239-240.

¹² Novas narrativas, baseadas nos novos mundos, repletas de ficção, movia a imaginação das pessoas, em uma mescla do Paraíso Terrestre com o imaginário popular inspirado em contos trovadorescos. SICHEL, Edith, *O Renascimento*, p. 107.

¹³ Pleonexia, termo originado no grego *πλεονεξία* – Trata-se do conceito filosófico usado nos textos de Platão, Aristóteles e Plotino, também empregado pelo cristianismo, o qual corresponde à *avareza*. Pode ser definido como um desejo de possuir aquilo que pertence a outra pessoa por direito. FERRATER MORA, José, *Diccionario de Filosofia Abreviado*, p. 387.

¹⁴ Voegelin diz que More "Reconhece o mal não apenas na *pleonexia* do príncipe, mas geralmente entre todas as classes de pessoas; a paixão de poder e de engrandecimento político é apenas uma manifestação entre outras." VOEGELIN, Eric. *História das ideias políticas... Op. Cit.*, pp. 144-145.

¹⁵ SICHEL, E. *O Renascimento. Op. Cit.*, pp. 108-109.

3. O REINO DA QUIMERA SATÍRICA

Separadas pela distância entre ideal e real, Utopia e Inglaterra encontram-se unidas no mesmo mar de criatividade humanista, envoltas nas brumas jocosas da ironia, guiadas por um navegador que traça um vasto mapeamento das questões políticas, econômicas e religiosas que caracterizam tão díspares semelhanças.

Como qualquer outra obra, *Utopia* representa uma contradição com as condições objetivas da existência, transcendendo seu momento histórico, vinculando-se ao mundo moral.

Conceitos de justiça, liberdade e trabalho, concebidos sob uma roupagem ética, convertem-se em conceitos centrais expressos em *Utopia* através de sua filosofia política.

Conhecedor da realidade sócio-cultural inglesa More se recusa traduzir o texto para o inglês. Ciente de poderia ser mal interpretado por aqueles que se consideravam sábios, mas na verdade eram ignorantes e pelo pior tipo de pessoas, os parasitas do poder.

O texto nos traz um diálogo entre três personagens, Rafael Hitlo-deu, Pierre Gilles e Tomas More.

O personagem Rafael Hitlodeu, inspirado no marinheiro luso, membro da viagem de Vespúcio¹⁶, revela-se um homem típico do humanismo, versado em latim e grego, referindo-se sempre a Cícero e Sêneca. *Hythlodæus* significa aquele que se mostra *insensato*. Entretanto mostra-se brilhante e prudente, revelando mais uma das satíricas críticas moreanas.

Caracteriza-se por sua abertura ao conhecimento, desapegado dos falsos valores, disposto a aconselhar quem o procurasse, exceto aqueles que ainda se encontravam presos às amarras do dinheiro e do poder.

Este letrado marujo, que navega pelas águas da filosofia, preferiu não estar vinculado a nenhum lugar específico. Viajava pelo mundo, conhecendo novos lugares e depois, divulgava o conhecimento adquirido.

Com o Renascimento surge uma nova maneira de se compreender o mundo, o que levava a cultura política da Europa voltar-se em novas direções.

Observa-se outra ironia moreana aos poderosos de seu tempo. O auxílio proposto para que se estabelecesse uma nova política não seria

¹⁶ BERGLAR, Peter. *La hora de Tomás Moro... Op. Cit.*, p. 25.

bem-vinda. Afinal, os poderosos se mostravam absortos em multiplicar suas posses, mantendo-se no ócio, continuando com suas guerras e com a vida repleta de frivolidades. Dessa forma, olvidavam-se de sua missão primordial, o bem de seu reino.

Por essa razão, Rafael não desejava aconselhar nenhum príncipe, uma vez que estes se preocupavam mais com supérfluos do que com o ato de governar. Acostumaram-se às sobras da escuridão e a luz os incomodava. Portanto, não haveria nenhum interesse da parte destes em aplicar os conselhos de Rafael.¹⁷

4. DA PRODUÇÃO DO PÃO À MANUFATURA DO ORGULHO

As transformações econômicas puseram em movimento novos extratos sociais, pessoas desgarradas de suas antigas atividades rurais. Essa realidade devia-se às atividades mercantilistas de sua burguesia e de parte da nobreza que inovaram suas atividades produtivas, proporcionando, dois séculos e meio mais tarde, o embrião da futura Revolução Industrial.¹⁸

Ao explicar uma das causas pelas quais havia tantos ladrões na Inglaterra, o autor explicitava sua crítica irônica quanto ao êxodo rural. Forçados pela necessidade, expulsos das antigas terras comunais, dedicaram-se à mendicância ou ao roubo, já que se encontravam tolhidos de suas atividades agrícolas nas grandes cidades. Por isso, Rafael se dizia contrário à pena capital para os ladrões¹⁹.

More reflete que ao se preferir a criação de ovelhas no lugar das atividades agrícolas, trocava-se a produção de alimentos pela de lã e, consequentemente, optava-se pela miséria, mendicância e violência nas cidades.²⁰

A crítica das questões sociais de sua época oferece uma perspectiva dos ideais político-sociais de More. O autor propõe uma sociedade justa e fraterna, na qual seriam superadas as diferenças sociais entre ricos e pobres.

Isso seria possível a partir do momento que todos se dedicassem ao trabalho, sem a menor possibilidade da existência de privilégios. Destar-

¹⁷ *Utopia* I, 33.

¹⁸ FONTAN, Antón, *Príncipes y humanistas*, p. 136.

¹⁹ *Utopia* I, 43-44.

²⁰ *Utopia* I, 39-40.

te, não haveria mais espaço para o orgulho insolente de uma nobreza indolente e perdulária. Afastava-se de uma vez por todas a possibilidade de acúmulo de riqueza, pois, todos os bens produzidos socialmente seriam repartidos em igual proporção entre todos os cidadãos.

Esta grave situação de desigualdade conduz aos vícios, e tal conjuntura é causada pela *superbia*²¹, gerada pela necessidade de se ter cada vez mais bens. More entende que a propriedade privada seria a raiz de todos esses males. Dessa forma, estabelece sua abolição na ilha de Utopia.

Esta realidade vai além do fim da propriedade e dos meios de produção, tornando-se parte da vida social de todos os habitantes da ilha, uma vez que até as casas seriam comuns, trocadas a cada tempo.²²

Assim, como a propriedade privada se mostrava como origem de tantos problemas, propunha sua extinção para a instituição de uma sociedade justa e fraterna.²³

O desprezo pela propriedade privada reflete a proximidade de More aos ideais franciscanos, com os quais convivera e se tornara membro de uma fraternidade de Terceiros.²⁴

Essa formação cristã ofereceu-lhe conceitos como a cooperação fraterna entre os homens. Ademais, proporciona-lhe refletir a ordem social através de princípios morais e políticos mais próximos dos ideais de uma comunidade fundada no bem e na justiça.

Por essa aversão à propriedade privada, entendida como fonte de orgulho e de diferenças sociais que More foi associado ao pensamento socialista.

5. BEM-AVENTURADA A PREGUIÇA, DELA SERÃO OS CONVENTOS

Durante a longa conversa entre Rafael e seus interlocutores, propôs-se que os criminosos fossem forçados a trabalhar para a comunidade. Nesse momento, aparece-lhes um bufão sugerindo que os infratores

²¹ *Superbia* – palavra latina cujo significado quer dizer soberba/orgulho – no texto o termo apropriado é o orgulho.

²² *Utopia* II, 76.

²³ SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno... Op. Cit.*, p. 279.

²⁴ Membro da Ordem Terceira, uma dos três fraternidades dentro da mesma Ordem fundada por São Francisco de Assis. Assim se dividem as fraternidades: Primeira – ramo dos frades; Segunda – as monjas clarissas; Terceira – dos leigos. Dessa forma, São Francisco acolhia a todos em sua Ordem.

fossem acolhidos nos conventos, sendo então convertidos em piedosos e trabalhadores cidadãos. Isso fez gargalhar um frade, doutor em teologia, que se encontrava a falar com eles.

A resposta do frei insiste que tal alternativa não livraria os malfeitores, somente por se tornarem colaboradores dos religiosos. Contestou-lhe o bufão, afirmando que isso seria sim uma excelente solução, pois caso os vagabundos fossem condenados a trabalhar, seria muito mais lucrativo, já que os religiosos eram os tipos mais ociosos que existiam.²⁵

A comparação de que os membros das ordens religiosas seriam mais desocupados que mendigos, empregada um bufão – que no período do Medievo era caracterizado como o sábio que dizia coisas sérias através do deboche inteligente – seria mais uma artimanha divertida, escancarando a crítica moreana.

Em relação aos abusos religiosos da época, Dawson diz que o descaso dos bispos seria menos prejudicial caso as ordens religiosas tivessem mantido suas atividades quanto antes, em outros momentos sombrios da Igreja.

Contudo, as grandes abadias tinham se tornado corporações latifundiárias, tendo os abades sido nomeados entre os favoritos dos papas ou dos reis ingleses, pessoas da nobreza totalmente descomprometidas, desviando-se dos ideais religiosos.

Na triste realidade inglesa da época de More, apenas os monges Cartuxos, os frades Observantes, seguidores da Reforma de São Bernardino de Sena, que ainda se mantinham fiéis aos ideais do catolicismo.²⁶

A vida do espírito havia sido relegada à vida privada, a salvação não era mais a preocupação da hierarquia eclesíástica, tampouco dos governantes.

A ordem temporal se transformara em comunidade secular, com o monopólio da representação pública, retendo tanto das tradições cristãs quanto a circunstância histórica deixada no momento.²⁷

Portanto, seria mais urgente uma mudança de consciências e, a partir desta, a renovação das instituições.²⁸

²⁵ *Utopia* I, 50-51.

²⁶ DAWSON, Christopher, *A divisão da cristandade – da Reforma Protestante à Era do Iluminismo*, p. 108.

²⁷ SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno... Op. Cit.*, p. 247.

²⁸ Quanto a esta questão, Voegelin discorre: “Como um cristão consciencioso e teólogo treinado, More sabia que a *superbia* não pode ser abolida por mecanismos institucionais.” VOEGELIN, Eric, *História das ideias políticas... Op. Cit.*, p. 147.

6. *SUPERBIA*: A RAIZ DE TODOS OS MALES

O problema da propriedade privada levava à *superbia*, tornando quase impossível que se pudesse governar justamente, que se fizesse florescer a prosperidade, porque o interesse se volta ao lucro e não à produção.²⁹

A conexão estabelecida entre *superbia* e injustiça mostra-se inseparável. A propriedade deveria ser abolida porque é o principal instrumento para o deleite da *superbia*. O orgulho é a fonte real do mal, porque o orgulho mede seu bem-estar não em termos de riqueza, mas pela miséria dos outros.

Dessa forma, aqueles que detêm a propriedade e o dinheiro fingem representar o interesse da comunidade, e com esse pretexto tomam conta de seus próprios interesses. Elaboram truques legais para manter a salvo o que ganham injustamente, explorando o trabalho daqueles que se colocam a seu serviço.³⁰

Após essas discussões preliminares, as personagens propõem a Rafael que lhes conte sobre Utopia enquanto se dirigem para a refeição, concluindo assim o primeiro livro.

7. ASSIM NA INGLATERRA COMO EM UTOPIA

Ao iniciar o Livro II, Rafael lhes conta que o nome *Utopia* advém do rei que havia conquistado aquele lugar, Utopos. Este conduziu seu povo, rude e selvagem aos bons costumes e à perfeição, em uma clara alusão aos ideais humanistas de civilização que deveria ser levado a todo mundo.³¹

Na ilha de Utopia tem-se cinquenta e quatro cidades-Estado confederadas, amplas e belas, estando *Amaurotus*, a capital e principal cidade do país, no centro da ilha³². Esse número de cidades-Estado não se trata de uma mera casualidade, pois, na época de More havia na Inglaterra exatos cinquenta e quatro condados. Ademais, o nome da capital, *Amaurotus*, é um termo grego que significa *nebuloso, brumoso, sombrio*, um gracejo irônico a Londres, evidenciando que justamente estava a satirizar sua amada Inglaterra.³³

²⁹ *Utopia* I, 64-65.

³⁰ FONTAN, Antón, *Príncipes y humanistas... Op. Cit.*, p. 141.

³¹ *Utopia* II, 71.

³² *Utopia* II, 71-72.

³³ "No parece mera coincidencia. El objeto de crítica de Moro sigue siendo el Reino de Inglaterra, pero también el resto de las monarquias absolutas de la Europa Cristiana." FONTÁN, Antón. *Príncipes y humanistas... Op. Cit.*, p. 289.

Rafael lhes diz que nos campos há vários sítios habitados por muitas pessoas que se dedicam à agricultura, os quais periodicamente trocam suas moradias e labores com os habitantes das cidades. Dessa forma, todos os utopienses aprendem e praticam essa nobre tarefa de produzir alimentos, existindo muitos que ficam mais tempo cultivando, pois sentem grande alegria nesse labor.³⁴

A economia utopiana não se dedicava ao mercantilismo. Ao contrário, estruturava-se em uma economia que produz essencialmente para o consumo interno produtos com valores de uso.

Fundar a sociedade baseada em uma economia que está orientada para a produção de valores de uso foi a maneira encontrada por More para estabelecer uma divisão social do trabalho que fosse capaz de organizar relações sociais de produção, das quais fosse excluída a propriedade privada.

Na ilha de Utopia, a aplicação de todos ao trabalho, sem a menor possibilidade da existência de privilégios, era a hipótese que More utilizava no intuito de acabar com a falsa impressão de superioridade social. Logo, a *superbia*, fonte de todos os vícios, seria aniquilada.³⁵

8. TRABALHO QUE PRODUZ O PÃO E A SALVAÇÃO

More tinha como meta a redução da pobreza, a valorização do trabalho, tornando a riqueza compatível com uma sociedade fraterna. E isto somente seria possível se todos recebessem tratamento igualitário em um uma sociedade na qual todos teriam as mesmas oportunidades.³⁶

Em Utopia todos trabalhavam, entendendo como se planta e colhe, como os alimentos são produzidos, denotando a crítica moreana à nobreza e à burguesia renascentistas, caracterizadas pela ociosidade e desonestidade.

More faz uma crítica aos excessos de uma falsa privacidade na vida cotidiana, que fora caracterizado pela burguesia mercantilista da renascença, que se baseava na propriedade privada, construindo patrimônios admiráveis. Isso visava ostentar uma alta qualidade de vida, cuja riqueza é medida em relação à indigência da maioria da população³⁷.

³⁴ *Utopia* II, 72-73.

³⁵ MIGUEL, Luis Felipe, *O nascimento da Política Moderna*, pp. 57-59.

³⁶ FONTAN, Antón. *Príncipes y humanistas... Op. Cit.*, pp. 304-305.

³⁷ BERGLAR, Peter. *La hora de Tomás Moro...Op. Cit.*, p. 187.

Nesse sentido, o texto moreano enfatiza que todos tivessem acesso às residências. Nestas nada havia que não fosse de uso comum, sendo que a cada dez anos, mediante sorteio, havia uma troca de casas entre os cidadãos.³⁸

As questões sociais de sua época revelam as implicações políticas presentes na Utopia. Usando de sua ironia, esforça-se na intenção de se eliminar a distância social existente entre a nobreza e burguesia mercantilista com os pobres camponeses e mendigos em sua sociedade.

Em Utopia o príncipe é eleito democraticamente e seu cargo é vitalício, a menos que seja deposto por suspeita de tirania.³⁹

More concebia que muitas atitudes dos governantes poderiam ser questionadas, especialmente no que se refere às guerras, aos impostos e à manutenção de uma corte ociosa. Porém, o mais grave perigo ao reino consiste na tirania, da qual ele mesmo, alguns anos após a edição de seu livro, seria vítima.

Considerando sua pontualidade e seus rigorosos hábitos pessoais, o autor dispõe em apenas seis horas diárias a jornada de trabalho dos utopienses, onde todos trabalham, homens e mulheres, sem distinção.

O dia de trabalho teria início às sete horas, sendo que ao meio dia almoçavam, descansando por duas horas, reiniciando as atividades laborais às três da tarde, terminando o dia às seis da tarde, quando se dirigiam às suas casas, jantavam e dedicavam uma hora a jogos e divertimentos em família, após descansavam por oito horas no período noturno.⁴⁰

Estes horários estão precisamente definidos para produzir suficiente e abundantemente todas as coisas necessárias para a vida.

Uma vez mais critica a nobreza, a burguesia e o clero, cuja cobiça e orgulho são causas de que o trabalho seja exercido apenas pelos menos favorecidos, que trabalham de sol a sol. Tais excessos não ocorrem em Utopia.⁴¹

A crítica social moreana expõe os males sociais da época, através da descrição ricamente elaborada no decorrer do texto, evidenciando sugestões para melhorias concretas.

³⁸ *Utopia* II, 76.

³⁹ *Utopia* II, 77-78.

⁴⁰ *Utopia* II, 81.

⁴¹ *Utopia* II, 82-83.

Dessa forma, a verdadeira nobreza se encontrava no desenvolvimento humanista de virtudes e não o legado histórico familiar ou riquezas.⁴²

Para se alimentarem, os habitantes se dirigiam à praça do mercado, onde adquiriam todo o necessário, porém, sem pagar.⁴³

Isso era possível porque havia uma produção voltada à satisfação das necessidades da população, não possibilitando gastos com coisas supérfluas ou com a ostentação que leva à *superbia*.

9. NEM SÓ DE LIBERDADE VIVE UTOPIA: A ESCRAVIDÃO

Alegando que se deve evitar qualquer tipo de violência, os cidadãos relegam aos escravos o que acreditam ser algo indigno, pois requer o uso da violência. Assim, ao preparar a carne que será consumida, os cidadãos livres não estão autorizados a realizar tais tarefas, que eram realizadas pelos escravos.⁴⁴

Estes escravos eram justamente aqueles que foram condenados pelo cometimento de graves delitos, considerados como hediondos. Destarte, eram condenados ao trabalho contínuo, em favor de toda a comunidade.⁴⁵

Há neste mesmo trecho uma interessante exceção quanto aos prisioneiros de guerra, já que não seriam escravizados os derrotados em uma batalha contra os utopienses. Contudo, havia a exceção daqueles que atacavam Utopia, que se tornavam escravos, porém, apenas eles, poupando-se seus descendentes.⁴⁶

More critica a escravidão que se praticava ainda em muitos reinos europeus. Todavia, substitui a pena de morte pela escravidão, em um evidente ideal humanista visando atenuar as penas capitais, largamente empregada nas leis da época.

Convém recordar que More escreve para um público específico, para os seus pares, aqueles que detinham os instrumentos linguísticos, culturais e filosóficos que lhes permitiriam decodificando o texto. Portanto, é necessário entender o autor e sua obra como fruto de seu tempo e que espelha aquela cultura.⁴⁷

⁴² SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno... Op. Cit.*, p. 256.

⁴³ *Utopia* II, 88.

⁴⁴ *Utopia* II, 88.

⁴⁵ *Utopia* II, 119.

⁴⁶ *Utopia* II, 119.

⁴⁷ BERGLAR, Peter. *La hora de Tomás Moro...Op. Cit.*, pp. 78-79.

10. SOLIDARIEDADE: NA SAÚDE E NA DOENÇA

Na sociedade utopiana, os enfermos eram os primeiros a receberem os alimentos, que são atendidos nos quatro grandes hospitais, que se localizavam no entorno da cidade, um pouco distante das muralhas. Estes hospitais são grandes, espaçosos que mais pareciam quatro pequenas cidades.⁴⁸

Ao que tudo indica, durante suas embaixadas, More teria conhecido na Itália hospitais que se adequavam aos ideais humanistas. Nestas instituições, os doentes eram atendidos por médicos e o ambiente estava arejado e limpo. More incentivou que o futuro médico real, Sir Thomas Linacre, fosse viver algum tempo na Toscana e em Roma, o que possibilitou o desenvolvimento do ideal de saúde humanista na Inglaterra.⁴⁹

11. DEIXE A MORTE ME LEVAR

O tema da enfermidade localiza um dos dilemas morais suscitados na obra *Utopia*, a morte digna.

No caso de uma enfermidade incurável, gerando consigo sofrimento e angústia, os sacerdotes e os médicos exortavam o doente, que não se mostrava apto a realizar nenhuma função vital e que sua sobrevivência lhe traria maiores tormentos, tornando-se uma verdadeira tortura. Decidia-se a não consentir a continuidade desse mal, optando-se por terminar este sofrimento com uma morte digna.

Aqueles que assim decidissem, terminariam suas vidas voluntariamente, deixando de se alimentarem, morrendo durante o sono, sem nenhuma sensação de agonia.

Contudo, ninguém seria obrigado a morrer contra sua própria vontade, tampouco deixariam de usar da mesma atenção e cuidado que têm para com os enfermos. Aquele que decidira continuar a sofrer as dores e angústias de sua enfermidade incurável.⁵⁰

Assim, essa morte que acabava com a dor, não seria contrária às leis divinas, pois estaria de acordo com os sacerdotes, intérpretes da vontade de Deus, agindo de modo honrado e virtuoso.

⁴⁸ *Utopia* II, 89.

⁴⁹ BERGLAR, Peter. *La hora de Tomás Moro...Op. Cit.*, pp. 315-317.

⁵⁰ *Utopia* II, 119-120.

Quanto àqueles que tiravam sua própria vida, sem o necessário aconselhamento dos sacerdotes e dos magistrados, tinham seus corpos jogados em um pântano, pois eram considerados indignos de receberem sepultamento ou de seus corpos serem consumidos pelas chamas.⁵¹

A morte digna assistida, com a permissão da religião e da justiça, demonstra que não é permitido tirar a vida de ninguém, mesmo que tenha cometido um crime.⁵²

Observa-se a forte influência platônica, presente nessa concepção moreana, como uma forma de se entender o conceito de morte digna assistida⁵³. O dilema moral apresentado nos convida à reflexão, ante a complexidade do tema.

12. O TESOURO PELO QUAL SE DÁ A VIDA: A FAMÍLIA

A visão moral cristã está presente no que se relaciona ao casamento. More nos diz, através de Rafael que caso alguém tenha pecado antes do matrimônio, seria condenado e severamente castigado. Não lhe seria permitido casar-se, exceto se esta falta fosse absolvida pelo príncipe.⁵⁴

Alegando que o sentido dessa norma se encontra na proteção ao matrimônio, que não deve ser dissolvido, senão pela morte de um dos cônjuges, preserva a união conjugal da degeneração do adultério.

Caso ocorresse este problema, a parte ofendida deveria buscar o Conselho, o qual se encarregaria de analisar o caso. Assim, após a análise e a consequente decisão do Conselho, a parte traída receberia a licença para se separar e, posteriormente, contrair novas núpcias, enquanto a parte adúltera seguiria vivendo na infâmia fora do casamento.

Porém, ante uma situação de desentendimento do casal, onde se tornasse impossível a convivência, considerava que seria uma grande

⁵¹ *Utopia* II, 120.

⁵² *Utopia* I, 43-44.

⁵³ Berglar se refere a esta passagem de *A República*, na qual se aconselha a deixar morrer aqueles que não têm condições de se reuperar de uma enfermidade: *“El ciudadano tiene un deber que cumplir en todo Estado bien organizado; nadie puede pasar su vida con las enfermedades y los remedios. Establecerás, Glaucón, en el Estado una disciplina y una jurisprudência tales como nosotros las entendemos, prodigando cuidados a los ciudadanos bien sanos de cuerpo y alma. Por lo que respecta a los que no estén sanos de cuerpo, se los dejará morir.”* BERGLAR, Peter. *La hora de Tomás Moro...Op. Cit.*, p. 322, *apud* República III.

⁵⁴ *Utopia* II, 121.

crueledade expor uma família a tal conflito. Assim, caso fosse impossível que se restabelecesse a harmonia, em vista de uma vida mais pacífica e alegre, e estando ambos em pleno acordo, torna-se possível o divórcio.

Contudo, sem uma análise pormenorizada e o consentimento do Conselho, nenhum divórcio se realizaria em Utopia⁵⁵. Este posicionamento que considera a unicidade e indissolubilidade do matrimônio tornar-se-á a causa da condenação e do martírio de More, uma vez que em nada o casamento entre Henrique e Catarina se enquadrava nas hipóteses nas quais poderia ser passível de anulação.⁵⁶

13. PACIFISTAS, PORÉM, GUERREIROS

Quanto à difícil questão da defesa, Rafael alega que os utopienses detestavam a guerra, considerando-a desagradável e primitiva, um costume animalesco, uma verdadeira ignomínia que todos deveriam se envergonhar. Este posicionamento se mostra em total oposição ao ideal glorioso das vitórias obtidas pelos reis, nas batalhas que consideravam bravura e valentia, um verdadeiro prazer nos tempos de More.⁵⁷

A imbecilidade da guerra torna-se ainda mais desumana quando se usam mercenários, uma prática muito comum naquela época. Rafael conta que os *Zapoletas*⁵⁸, dedicavam-se somente à guerra, alegrando-se enormemente quando a conseguiam, oferecendo seus serviços por pouco dinheiro, ganhando a vida buscando a morte.⁵⁹

Entretanto, apesar de desprezarem a guerra, os utopienses eram treinados e equipados para ela, não só para proteger seus tesouros amealhados com o comércio e o arrendamento de terras, mas também para defender seu território, ou ajudando algum povo oprimido. Utopia mostrava-se independente de tropas de mercenários, prática muito comum

⁵⁵ Utopia II, 122.

⁵⁶ Não podemos nos esquecer que os casamentos reais, no tempo de More, eram compromisso de Estado, e no caso de Henrique e Catarina, o matrimônio estava consumado e corria na normalidade há mais de 10 anos, portanto, seriam impossíveis quaisquer alegações da parte do rei, visto que o mesmo buscava a anulação do casamento para viver com uma de suas amantes. BERGLAR, Peter. *La hora de Tomás Moro...Op. Cit.*, pp. 115-116.

⁵⁷ Utopia II, 129.

⁵⁸ Termo cujo significado grego é aquele que se vende com facilidade.

⁵⁹ Utopia II, 134.

na Europa nos tempos de More, pois, seu povo, a pesar de pacífico, sabia defender seus interesses.⁶⁰

Uma estratégia usada pelos utopienses era o enfraquecimento moral de seus adversários. Estimulavam as dissidências internas incentivando as traições e revoltas contra os dirigentes. Destarte, ao dividirem internamente seus adversários os tornava mais fracos, o que lhes poupava de uma guerra com muitas vítimas fatais.⁶¹

Dessa forma, Utopia somente conhece a guerra caso se trate de “guerra justa”, pois são contrários a qualquer tipo de violência.

14. EM NOME DO ALTÍSSIMO

O último tema tratado na longa conversa trata-se da religião. Em Utopia existe a liberdade religiosa, já que Utopos tomou a decisão de deixar livres os utopienses no que concerne à religião, a fim de que se conservasse a paz.

Essa seria uma de suas mais antigas leis, que nenhuma pessoa fosse censurada por manter e defender sua religião. Antes da chegada deles à ilha, havia muitas discussões religiosas e, para encerrar tais discussões, decretou-se que cada um seguisse a religião que melhor lhe aprouvesse.⁶²

More critica o uso do *cuius regio eius religio*⁶³ para a obtenção da convivência religiosa, sugerindo justamente o contrário, o rei deixando com que seus súditos escolhessem a religião que quisessem. Essa concepção de More terá ressonância na posterior ideia de tolerância proposta por Locke, permitindo que cada um possa crer no que desejar, em um notório deísmo, em nome de um mútuo respeito religioso.

Considerando que Horta enfatiza que “religião é poder, devendo ser entendida como algo muito mais importante que uma mera questão de crença”, mostrando-se um tema essencial devido à profunda vinculação entre poder temporal e religioso, como elemento determinante para a cultura ocidental.⁶⁴

⁶⁰ SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno... Op. Cit.*, p. 219.

⁶¹ FONTAN, Antón. *Príncipes y humanistas... Op. Cit.*, p. 292.

⁶² *Utopia* II, 143.

⁶³ Que a religião do rei seja a de seu reino.

⁶⁴ Notas de aula do Prof. Dr. José Luiz Borges Horta, no Curso (Re)leituras do político, da polis à despolitização I, oferecida pelos Professores: Prof. Dr. José Luiz Borges Horta e Profa. Dra. Karine Salgado, do Programa de Pós-Graduação em Direito da UFMG, no primeiro semestre de 2015.

Ademais, os fiéis sabiam que as propostas de Reforma Religiosa advindas por parte dos príncipes, não passavam de um jogo de interesses para acomodar seus objetivos de dominação e ganância, tendo uma instituição que os abençoasse e os justificasse.⁶⁵

Apesar da crítica aos membros da Igreja de seu tempo, More manteve-se fiel à autoridade do magistério e da tradição da Igreja. O recurso exclusivo à autoridade do texto da Sagrada Escritura, sistematicamente praticado pelos adversários, More opôs a autoridade do magistério, partindo dos textos da Escritura, passando pela literatura patrística, grega e latina, até aos concílios ecumênicos, invocando a doutrina transmitida à Cristandade ao longo dos séculos.⁶⁶

A fé de Tomas More evidencia-se por estar intimamente relacionada à intensidade de sua vida. Expressava seu fervor no convívio familiar, ao mostrar-se útil a todos através de seu trabalho, no qual teve dedicação exemplar. Também a expressão literária, nascida nos ideais cristãos medievais, voltada à dedicação para promover uma verdadeira Reforma da Igreja: a reforma que cada um pode fazer em sua própria vida.⁶⁷

15. CONCLUSÃO

No ano de 1516, Tomas More propõe soluções e transformações que ainda se mostram extremamente atuais, como uma melhor regulamentação do trabalho, a participação na produção pelos empregados e, principalmente, o respeito ao país por parte dos governantes. Como fundamento dessas transformações destaca um programa de educação, tal qual na sua Utopia, que abrangesse os aspectos físico, intelectual, artístico, cívico, moral e religioso, aberta a todos e de caráter permanente.

Afinal, em uma sociedade culta, na qual todos os seus membros possuam uma sólida formação humana, social e cívica é, necessariamente, uma sociedade mais justa.

Tanto na obra quanto de modo especial no testemunho de Tomas More torna-se viva a afirmação de Lima Vaz que a vida espiritual e cultural

⁶⁵ BERGLAR, Peter. *La hora de Tomás Moro...Op. Cit.*, pp. 347-349.

⁶⁶ BERGLAR, Peter. *La hora de Tomás Moro...Op. Cit.*, p. 388.

⁶⁷ “Uma vez que More diagnosticou os males do tempo como uma excitação da *superbia*, a resposta cristã teria de ser a restauração da ordem espiritual através, por exemplo, da reforma da Igreja.”
VOEGELIN, Eric. *História das ideias políticas... Op. Cit.*, p. 148.

constituem as ricas matrizes heurísticas⁶⁸ que nos permitem interpretar os universos simbólicos que presidiram ao ciclo das civilizações do Ocidente.⁶⁹

REFERÊNCIAS

BERGLAR, Peter. *La hora de Tomás Moro: Solo frente al poder*. Madrid: Editorial Palabra, 1993.

CUNHA, Paulo Ferreira. Lion in Winter – Tomás Moro na nossa estação. Diálogos com o Direito Constitucional, o Cristianismo e a Utopia Social. *Revista Brasileira de Direito Constitucional*. São Paulo: ESDC. N. 7. Vol. 1. 379-390. 2006. Disponível em: <http://works.bepress.com/pfc/36/>. Acesso em: 12 de abril de 2016.

DAWSON, Christopher. *A divisão da cristandade – da Reforma Protestante à Era do Iluminismo*. Trad. Márcia Xavier de Brito. S. Paulo: É Realizações, 2014.

DAWSON, Christopher. *Dinâmicas da História do Mundo*. Trad. Maurício G. Righi. 1ª Ed. São Paulo: É Realizações. 2010.

FERRATER MORA, José. *Diccionario de Filosofía Abreviado*. Barcelona: EDHASA, 2008.

FINLEY, Moses. *Uso e abuso da História*. Trad. Marylene Pinto Michael. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

FONTAN, Antón. *Príncipes y humanistas*. Madrid: Marcial Pons, 2008.

HUNTINGTON, Samuel P. *O choque de civilizações e a recomposição da Ordem Mundial*. Trad. M. H. C. Cortês. Rio de Janeiro: Objetiva, 1997, p. 53.

KAHNEMEN, Daniel. *Rápido & Devagar; Duas Formas de Pensar*. Trad. Cássio de Arantes Leite. Rio de Janeiro: Objetiva, 2012, pág. 127.

⁶⁸ Heurística: método ou processo criado com o objetivo de encontrar soluções para um problema. É um procedimento simplificador; ainda que não simplista, que em face de questões difíceis envolve a substituição destas por outras de resolução mais fácil a fim de encontrar respostas viáveis, ainda que imperfeitas. KAHNEMEN, Daniel. *Rápido & Devagar; Duas Formas de Pensar*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2012, pág. 127.

⁶⁹ VAZ, Henrique C. de Lima. *Filosofia e Cultura. Escritos de Filosofia III*. 2ª Edição. Loyola: S. Paulo, 2002, p. 224.

KRISTELLER, Paul Oskar. *El pensamiento renascentista y sus fuentes*. Trad. Federico Patán López. Edição México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

LIMA VAZ, Henrique C. de. *Filosofia e Cultura*. Escritos de Filosofia III. 2ª Edição. Loyola: S. Paulo, 2002.

MIGUEL, Luis Felipe. *O nascimento da Política Moderna*. Brasília: Editora Universidade de Brasília: Finatec, 2007.

MORUS, Thomas. *Utopia ou a Melhor Forma de Governo*. 2ª ed. Tradução, prefácio e notas Aires A. Nascimento; Estudos e introdução José V. de Pina Martins. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2009.

SICHEL, Edith. *O Renascimento*. Trad. Iracilda M. Nascimento. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.

SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. Trad. Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Cia. das Letras, 1996.

VATICANO <http://w2.vatican.va/content/john-paulii/pt/motu_proprio/documents/hf_jp-ii_motu-proprio_20001031_thomas-more.html>

VOEGELIN, Eric. *Renascença e Reforma – História das Ideias Políticas*. Vol. IV. Trad. Elpídio Mário Dantas Fonseca. São Paulo: É Realizações. 2014.

TAY e além: discursos e personalidades autoritárias na *world wide web*

Giovanna Ramos Möller
(PUC-SP)

INTRODUÇÃO

É claro que muito se caminhou, em termos de humanidade, desde a última ascensão de um regime autoritário capaz de atrocidades. No entanto, é possível observar que tendências autoritárias na sociedade, de um modo geral, não foram completamente superadas.

O discurso autoritário permanece ativo em diversos meios sociais, de maneira latente ou não. É possível observar que as características e o potencial de destruição do discurso autoritário continuam os mesmos que geraram Auschwitz, ainda que o contexto social não seja o mesmo.

É curioso notar que, em consequência de uma onda recente de fascismo declarado, esse tema nunca foi tão atual quanto nos últimos anos. Ainda que os estudos pós guerra sobre o tema estejam distantes da realidade atual cronologicamente, é possível encontrar nessas leituras possibilidades de análise valiosíssimas.

Os pensamentos de Adorno sobre a modernidade, o sujeito, a técnica, a sociedade e o preconceito, por exemplo, norteiam esse trabalho pela sua descrição precisa do quadro social que cerca todos os seres humanos.

A existência persistente desse tipo de discurso não é surpresa para Adorno. Uma vez que se analisa a realidade moderna e sua relação com os homens, é possível observar a potencialização do quadro descrito pelo autor no pós guerra, uma combinação de claustrofobia e intensa socialização. (ADORNO, 1974)

Nesse quadro, recentemente, surgiu uma nova camada, uma invenção com tanto potencial de mudança na humanidade quanto a escrita. É preciso então reler e reaplicar conceitos e teorias sob esse espectro virtual. Frente à crescente influência desse novo mundo virtual, é dada a largada para seu mapeamento, sua ocupação, sua monetização.

Este artigo se propõe, acima de tudo, a relatar e lançar luz sobre recentes manifestações autoritárias no mundo virtual. Reconhecer a presença e a força de um autoritarismo latente em um espaço (teoricamente) tão democrático quando a internet é o primeiro passo para que essas manifestações sejam mapeadas e compreendidas.

Como exemplo diferenciado dessas manifestações, o caso da inteligência artificial chamada TAY é incluído nesse estudo. TAY era uma chatbot, um robô de conversação que se “materializou” na rede como um perfil de Twitter. A inteligência faz parte de experiências em inteligência artificial lideradas pela Microsoft.

Em menos de um dia de contato com a base de dados da rede social e também com seus usuários, TAY passou de um comportamento jovial e divertido para racista, agressivo e preconceituoso.

O fenômeno gerou algumas discussões interessantes sobre o espaço virtual e como este funciona em sua relação, mas o debate e mesmo a notícia tiveram pouca a nenhuma penetração no meio tecnológico brasileiro.

De fato, a pouca aderência ao debate diz muito sobre como uma sociedade se relaciona com a tecnologia. Para transformar essa relação passional entre o sujeito moderno e a técnica, o debate e questionamento de seus aspectos e influências parece ser o grande ponto de partida.

1 O CIBERESPAÇO E O AUTORITÁRIO

Para a adequada compreensão do termo “ciberespaço”, é necessário lembrar, por um momento, de suas origens e de suas primeiras representações. Estas surgiram, definitivamente, na ficção científica. Na obra “Neuromancer”, de William Gibson, e em um conto chamado “Burning Chrome” surgem as primeiras menções do termo.

Nesses enredos, personagens desajustados interagem com o “ciberespaço”, representado por mares de informações cercados de amontoados gigantes corporativos por todos os lados.

Obras de ficção científica como as de Gibson sugerem certa dissolução de fronteiras nítidas entre literatura e teoria social, já que, em alguns casos, representam mapeamentos verossímeis e convincentes do panorama urbano pós internet. (KELLNER, 2001).

Posteriormente, o termo chegou à definição genérica de um mundo virtual e fluido, povoado de dados e informações. É importante lembrar, porém, que o prefixo “cyber” vem do grego e significa “controle”.

A História conta que o físico Norbert Wiener criou o termo “cibernética”, que significava a ciência do controle e da comunicação entre os seres vivos e as máquinas. A partir daí, o prefixo “ciber” passou a referenciar tudo que se relacionasse a máquinas inteligentes e sua influência sobre o homem. (KELLNER, 2001)

De fato, o espaço/tempo virtual proposto por Gibson nesse romance tornou-se realidade. Nesses espaços não há só interação e transmissão de informações, mas certa cultura global. O próprio termo ciberespaço, como se constitui e é proposto por Gibson, problematiza a noção de sujeito, os conceitos de realidade, tempo e espaço.

O “ciberespaço” parece captar ainda outras facetas do mundo virtual como o percebemos hoje, relacionadas a espaços a serem povoados, preenchidos e acima de tudo dominados, mas que reservas em sua simples existência potencial infinito para transformação.

Na ficção e na vida real é possível observar a relação de vício que se desenvolve entre ser humano e mundo virtual. A analogia com o uso de drogas é acertada: ambos contextos mexem com noções de prazer e fraqueza, catarse e fuga da insalubridade do mundo moderno.

Tendo em mente que já se possui documentação médica sobre doenças mentais relacionadas ao vício em internet, é fato que o ciberespaço tem sobre a humanidade um inegável poder de atração.

Adorno parecia prever que a técnica, e mais tarde, a tecnologia, desenvolveria com o indivíduo uma relação problemática, com perigosa tendência patológica, definitivamente irracional. (ADORNO, 1974)

Não é preciso recorrer a recursos de retórica para relacionar fuga, desejo, catarse, obsessão, vício, anonimato e impunidade a manifestações do lado mais oculto e sórdido da natureza humana. Por isso mesmo, um “local” que seja convidativo a esse tipo de comportamento deve sempre permanecer sob estudo.

As consequências da técnica, no entanto, não viriam apenas do seu contato com o indivíduo, mas de sua influência e poder social. No mundo de hoje, a tecnologia é experimentada avidamente, e acredita-se piamente no que é possível chamar de “ideal tecnológico”. Tal ideal, segundo Ador-

no, parece produzir “pessoas tecnológicas”, ou “afinadas com a tecnologia”. (ADORNO, 1974)

De fato, essa é uma das dificuldades no que diz respeito ao estudo da internet, de uma maneira geral. O “ideal tecnológico” é a concepção (fortemente capitalista e meritocrata) de que as plataformas virtuais, por sua novidade, sua capacidade econômica e suas potencialidades de entretenimento são essencialmente boas aos indivíduos.

É importante notar que, desde Adorno, indivíduos “anteados”, ligados e afinados à batida tecnológica, cresceram exponencialmente em número e em influência social.

O apego excessivo a técnica não deixa de ser uma ameaça autoritária, uma vez que há relações com a técnica na atualidade que respondem a necessidades sadomasoquistas e narcisistas avaliadas pela escala (F). (CROCHÍK, 2001)

Antes de definir outros pontos de aproximação entre a tecnologia e as necessidades autoritárias, é importante lembrar as principais características dos discursos autoritários e da própria “personalidade autoritária”.

Este último termo surgiu como título de um livro publicado em 1950 por um grupo de pesquisadores, entre eles Adorno. Essa hipótese filosófica parte do pressuposto que ideologia, em adultos, tem relação direta com fatores “psicodinâmicos”, ou seja, aspectos da sua personalidade.

O indivíduo que se enquadra nessa personalidade autoritária (descrita como uma “síndrome”) apresenta uma combinação interessante de ideias e habilidades típicas da sociedade industrializada com crenças irracionais, ou “antirracionais”. Depois de profunda análise teórica, os autores definem este indivíduo chamado “tipo autoritário”:

Ele é, ao mesmo tempo, esclarecido (iluminado) e supersticioso; ele é um individualista orgulhoso que morre de medo de não “ser como os outros”; ele cobiça independência, mas é inclinado a obedecer cegamente a figuras de autoridade. (ADORNO, 1950)

O discurso autoritário, que a personalidade autoritária reproduz e ao qual é extremamente sensível, também trabalha com mecanismos que podem ser chamados de inconscientes:

Não apenas a técnica oratória dos demagogos fascistas é de uma natureza astuciosamente ilógica e pseudoemocional; mais do que isso: programas políticos positivos, postulados, ou quaisquer ideias políticas concretas desempenham um papel menor quando comparados aos estímulos psicológicos direcionados à audiência. (ADORNO, 2015)

Da mesma forma que este discurso trabalha com gatilhos que geram respostas relacionadas a libido, também o ciberespaço e sua experiência representam, para o indivíduo, questões ligadas a esse tipo de impulso, como já se viu anteriormente. Esse é o primeiro ponto de contato entre discursos autoritários e o ciberespaço. Outros apresentam-se a seguir.

Para Adorno, a propaganda fascista funciona ainda como um tipo de realização de desejo. Aqui, convém apontar a relação com o uso de droga, e sua eficiência em captar também o destacamento da realidade e o escapismo irracional que caracterizam esses discursos:

(...) (o desejo) é um dos seus mais importantes padrões. As pessoas são convidadas a entrar tal como se compartilhassem uma droga. Elas são recebidas com confiança, tratadas como se fossem da elite que merece conhecer os obscuros mistérios, ocultos a quem está de fora. O prazer de bisbilhotar é tanto encorajado como satisfeito. (ADORNO, 2015)

Aqui reside o segundo ponto de contato interessante ou “aproximação perigosa” entre ciberespaço e discurso autoritário. O ciberespaço é consagrado na cultura atual como um espaço no qual a necessidade por entretenimento, sexo, violência e interação é satisfeita.

Jogos, conteúdo, consumo, pornografia e as redes sociais povoam o mundo virtual e são os principais objetivos dos indivíduos online. Aliás, pode-se afirmar que o sucesso de plataformas virtuais perante a massa se deve também a sua promessa intrínseca de prazer.

Outro ponto importante sobre o discurso autoritário a ser discutido nesse momento é o ganho narcísico. Adorno descreve esse tipo de recompensa d esse tipo de propaganda como óbvio. E continua:

Ela (a propaganda fascista) sugere continuamente, e algumas vezes de forma maliciosa, que o seguidor, simplesmente por pertencer ao

in-group, é melhor, superior e mais puro do que aqueles que são excluídos. (ADORNO, 2015)

Aqui é possível perceber outra aproximação entre os dois grandes conceitos teóricos deste artigo. No ciberespaço, por exemplo, existe uma plataforma digital na qual milhões de pessoas passam horas do seu dia, muitas delas publicando fotos de si e construindo cuidadosamente seus perfis e cada informação visível a outros usuários da rede.

O discurso autoritário no ciberespaço se caracteriza também pela repetição, pela infantilidade e pela irracionalidade. A organização do espaço virtual como um todo permite a repetição infinita de um conteúdo e certa ilusão de impunidade que pode surgir frente a possibilidade de anonimato.

Diante disso, apresenta-se a possibilidade de que, pela incessante repetição peculiar ao ciberespaço, tais palavras simplesmente se vejam destituídas de seu poder. A exposição à internet é massiva e diversos conteúdos autoritários são diariamente repetidos à exaustão.

Ainda assim, os discursos não parecem ter perdido seu apelo, mas o contrário. Adorno afirma, sobre a uniformidade de discurso (no caso, autoritária) ao redor do indivíduo autoritário online:

Essa padronização, por sua vez, se coaduna com o pensamento estereotipado, ou seja, com a “estereotipia” daqueles suscetíveis a esta propaganda e seu desejo infantil por repetição interminável e inalterada. (ADORNO, 2015)

É possível afirmar que esse é outro ponto de aproximação entre preconceito e tecnologia: a última, por seu caráter aparentemente lógico, pode atrair o preconceituoso, uma vez que há o interesse comum por categorias lógicas e restritas de classificação.

Tais indivíduos e discursos parecem encontrar no ciberespaço terreno fértil para suas manifestações, e mais do que isso: um espaço no qual ainda têm certa liberdade e impunidade para agir, seja com o apoio de um grupo ou na segurança do anonimato.

2 TAY

No dia 23 de março de 2016 foi lançada ao público a chatbot TAY, criada pela empresa Microsoft. TAY era um programa de inteligência arti-

ficial com ênfase em conversação e engajamento, projetado inicialmente para interagir na rede social Twitter através de um perfil jovem e feminino.

O público alvo de TAY era pessoas de 15 a 24 anos de idade. Inicialmente, TAY partilhava interesses, manias e gírias inofensivas com seus seguidores. A inteligência artificial chegou a educadamente se abster de comentários em assuntos sensíveis como racismo, os atentados de 11/09 e o feminismo.

Conforme a chatbot interagia com a base de usuários e com os dados já existentes sobre os mesmos, as interações começaram a não ir tão bem assim. TAY se parecia muito, até então, com uma típica garota do seu público alvo, até que teve contato com os intensos discursos autoritários presentes hoje no Twitter.

Há a hipótese de que os dados dos usuários, por si só, tenham corrompido o sistema de TAY; há também a hipótese de que alguns grupos tenham se unido nessa tarefa. Ainda que os tweets mais fortes tenham vindo originalmente de usuários, através da funcionalidade de repetição da TAY, a negação do Holocausto parece ter sido gerada espontaneamente pela chatbot.

Durante o dia, a Microsoft tentou (em vão) deletar os tweets agressivos, controlar TAY e ajustar suas funcionalidades. TAY fez um tweet de despedida e já não voltou mais à antiga forma. Depois de mais críticas pelas modificações no software, a Microsoft finalmente decidiu “desligar” TAY.

Ainda assim, os desastres nas relações públicas da Microsoft não pararam por aí. Após a notícia do seu “desligamento”, alguns jornalistas acusaram a Microsoft de censurar o software sem motivos para tal, uma vez que a TAY cumpriu seu papel de interação e engajamento com usuários.

O argumento dos jornalistas é que, se os resultados mostram uma base de dados preconceituosa, é porque essa base existe e a chatbot foi eficiente o bastante para capturar a tendência. Ainda que a imprensa brasileira tenha dado pouca atenção ao caso, alguns usuários e jornalistas da área de tecnologia dos EUA se pronunciaram sobre o assunto.

Um jornalista afirma que a peculiaridade de TAY é que ela foi treinada com base nas mais avançadas pesquisas sobre conversação, e isso envolve improvisação. A máxima da improvisação é “*yes, and*”, partindo do princípio que nunca se deve negar o cenário que é colocado diante do indivíduo.

Uma vez que, segundo este artigo, a chatbot servia apenas para coletar informação sobre a base de usuários através de conversa, parece sensato utilizar recursos da comédia e da improvisação pura e simples na construção de TAY.

No entanto, quando se pensa em internet como ciberespaço e também como um local determinante de ação social, é possível ver a abordagem leviana da empresa frente à seriedade de inserir uma inteligência artificial em um ambiente que se configura como o ciberespaço hoje.

Desde o início, TAY é definida como sendo do gênero feminino, uma jovem garota. Em outro artigo, uma jornalista aponta para a ingenuidade que existe em colocar uma persona feminina em uma rede social e convidar toda a rede a interagir com ela.

Sabendo que, nesses espaços, mulheres são repetidamente assediadas das mais diversas maneiras ou impactadas por discurso de ódio mais ou menos direcionados a elas, a jornalista afirma que é impossível pensar que esse tipo de interação com estranhos tornaria TAY mais “esperta”.

No mesmo artigo, a autora se pergunta como a notícia sobre os desdobramentos de TAY foi recebida com tanta surpresa pelos executivos. Segundo ela, mulheres da área de tecnologia e comunicação envolvidas com o ambiente online poderiam ter previsto o que aconteceria com “a garota robô que concorda com tudo” pelas suas próprias experiências online.

De fato, é possível dizer que a internet recebeu TAY como uma mulher. Além de ser bombardeada por todo tipo de conteúdo de ódio até ser “corrompida”, TAY foi sexualizada e antropomorfizada por seus fãs em um desenho. Nele, TAY é uma garota jovem de rabo de cavalo e cabelo castanho, usando no braço uma braçadeira vermelha, bordada com a suástica.

Inicialmente, o caso repercutiu como um grande erro empresarial. Com o tempo, TAY passou a ser vista como uma manifestação inegável de todo o discurso de ódio que permeia o ciberespaço, especialmente o Twitter.

Para o devido estudo e compreensão do que realmente foi esse fenômeno, este artigo propõe que TAY não seja encarada apenas como todas as alternativas anteriores, mas também como uma brecha no sistema, uma resposta imprevista e involuntária do próprio ciberespaço.

Uma quantidade razoável de conteúdo sobre TAY continua disponível na internet, ainda que sua conta no Twitter tenha sido “limpa” pela Microsoft. O que resta do fenômeno hoje são reportagens, artigos e imagens das postagens da TAY e de outros usuários sobre a temática.

A história de TAY foi reconstruída através de fontes oficiais e não oficiais, na busca de imagens verdadeiras, relatos válidos e pontos de vista interessantes. As informações foram colhidas através de um trabalho cuidadoso e seletivo, em um exercício análogo à montagem de um grande quebra cabeça de informações, muito útil ao pesquisador que deseja se aprofundar no mundo virtual.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Frente a esse cenário, é conveniente lembrar que Adorno mesmo alerta também para outra variável, que ele denomina “véu tecnológico”. Este existe quando socialmente se vê a tecnologia como uma entidade com vida própria, ignorando ou esquecendo o fato de que ela nada mais é do que um braço prolongado do homem. (ADORNO, 1974)

Além disso, é importante trazer à superfície que, ao mesmo tempo em que têm o potencial de libertar a humanidade da “necessidade”, os avanços tecnológicos também parecem firmar na sociedade condições para a injustiça social. Defender tecnologia e progresso como fins neles mesmos é defender a perpetuação do status quo. (ADORNO; HORKHEIMER, 1985)

Quando pensamos no caso específico do uso indiscriminado e ingênuo da internet, é preciso mais do que nunca criar medidas que não prejudiquem o uso ou aprendizagem das técnicas, mas que possam possibilitar a reflexão crítica e ponderada sobre esses novos “ambientes”. Afinal, esses fenômenos merecem estudos e investigações à altura de toda a sua capacidade determinante, tanto individual como social. (CROCHÍK, 2001)

Não se pode adotar, em relação ao ciberespaço, uma postura ingênua, como se a recente proliferação de máquinas e tecnologias de informação e relacionamento fosse, de alguma forma mágica, inerentemente democrática, e que ninguém precisaria levantar um dedo para garantir um ciberespaço sadio.

Torna-se necessário, acima de tudo, praticar uma visão crítica sobre a técnica, sobre a tecnologia e mesmo sobre os aspectos mais básicos da vida moderna, como por exemplo a maneira como se interage, se consome e se vive em sociedade.

Chegamos, assim, à nossa pergunta final, que certamente não será a última, sobre as personalidades e discursos autoritários: o que exata-

mente atualiza o seu potencial? Até que ponto o ciberespaço se apresenta como local propício para sua perpetuação? Que novas influências pode trazer a tecnologia, em face do mal?

REFERÊNCIAS

ADORNO, T. W. *The authoritarian personality*. New York: Harper & Brothers, 1950.

ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985.

ADORNO, T.W. *Ensaio sobre psicologia social e psicanálise*. São Paulo: Editora Unesp, 2015.

COOPER, Simon. *Plenitude and alienation: the subject of virtual reality*. In Holmes, David. (org.) *Virtual politics: identity and community in cyberspace*. London: Sage, 1997. Tradução disponível em: <http://cibercultura.fortunecity.ws/vol14/vol14_simoncooper.htm>

CROCHÍK, J. L.. Teoria Crítica da Sociedade e Estudos sobre o preconceito. *Revista Psicologia Política* (Impresso), São Paulo, v. 1, n. 1, p. 67-99, 2001.

GIBSON, William. *Neuromancer*. New York: Ace, 1995.

KELLNER, Douglas. Como mapear o presente a partir do futuro: de Baudrillard ao cyberpunk. In: _____. *A cultura da mídia*. Bauru: EDUSC, 2001.

“Learning from TAY’s introduction.” Disponível em: <https://blogs.microsoft.com/blog/2016/03/25/learning-tays-introduction/#sm.0000lr1ypsvbkfpzyyj27p5nzwjph> Último acesso em 23 de novembro de 2016.

“The tech industry wants to use women’s voices – they just won’t listen to them.” Disponível em: <https://www.theguardian.com/technology/2016/mar/28/tay-bot-microsoft-ai-women-siri-her-ex-machina> Último acesso em 23 de novembro de 2016.

“I’ve seen the greatest A.I. minds of my generation destroyed by Twitter.” Disponível em: <http://www.newyorker.com/tech/elements/ive-seen-the-greatest-a-i-minds-of-my-generation-destroyed-by-twitter> Último acesso em 23 de novembro de 2016.

O prazer como princípio da utilidade: uma chave de leitura valliana ao epicurismo

Ana Leticia Adami
(USP)

Lorenzo Valla, o brilhante aluno de Leonardo Bruni no *Studium* florentino (até cerca de 1428), construiu uma fama bastante polêmica, e que persiste mesmo nos dias atuais. Entre uma e outra invectiva conhecida, a fama adveio sobretudo da escrita de um diálogo em que ele ataca o princípio estoico segundo o qual a virtude coincide com o *sumo bem* e sobrepõe, em seu lugar, o prazer, em franca defesa da filosofia de Epicuro. “A honestidade em si”, ele polemiza, “é nada” (VALLA: 200). A sentença, que a princípio soaria impiedosa, deve ser bem examinada.

O texto onde ele postulou tais ideias é o diálogo *Sobre o Prazer (De Voluptate)* de 1431, que o lançou na carreira de mestre em retórica e traçou, por assim dizer, o seu destino. Foi devida a ela a indicação a um posto de Professor de Retórica em Pavia (1430-33) e, posteriormente, a uma vaga na Cúria Pontifícia no lugar do seu falecido tio Melchior Scrivani (1429). Considerado o seu segundo trabalho de juventude (o autor beirava os 24 anos), o diálogo foi dedicado a um de seus protetores e amigo, o poeta panormitano Antonio Beccadelli – da cidade de Palermo –, conhecido pelo poema satírico *O Hermafrodita* (1425). Tanto um como o outro, o poeta e o professor de retórica, pela escrita dessas obras, foram alvo de perseguição da Inquisição em diferentes momentos de suas vidas. Valla foi obrigado a responder a um longo processo entre os anos de 1443 e 44, do qual contou, para sua absolvição, com a ajuda do Rei Afonso de Aragão.

O poeta *panormitano* figura, ele mesmo, entre os personagens do diálogo de Valla como o representante da escola epicurista, ao passo que do lado oposto, como representante da escola estoica, encontramos o chanceler de Florença, ex-professor de Valla, Leonardo Bruni. O texto reproduz uma disputa entre os dois personagens “sobre o tema do verdadeiro e do falso bem” (VALLA: *Proemio*, 58), motivada pela questão,

proposta por Bruni, acerca da “origem da perversidade humana”. Nas palavras do mesmo:

dos muitos tópicos que surgiram em minha mente, eis aqui o tema que julgo o mais oportuno: com frequência me pergunto, com grande perplexidade, acerca da perversidade e fraqueza da alma comuns à maioria dos homens (...); esses, como eu os vejo, são fortemente inclinados a adquirirem coisas que não são boas por natureza, ou que certamente não são comparáveis de nenhum ponto de vista à virtude. Por outro lado, as qualidades nobres e verdadeiras – as únicas boas – são não apenas desejadas por poucos, mas também ignoradas, desprezadas ou até odiadas (VALLA: 66).

A “perversidade humana” é entendida como o fruto do desejo por “coisas que não são boas por natureza”, antinaturais e viciosas, uma vez que “de nenhum modo comparadas à virtude”. Os vícios são desejados em detrimento das “qualidades nobres e verdadeiras”, “nossos únicos bens”, ele diz (VALLA: 66). A constatação encontra fundamento numa questão previamente narrada por Platão na *República*. Sócrates se perguntava se a justiça é desejada por si mesma ou por temor às punições. Lembremos, pois, da fábula de Giges, imortalizada por Platão, vista pelos olhos de Cícero no *De Officiis*, sobre o pastor de ovelhas que, “pelo benefício de um anel - dotado de poderes de invisibilidade –, tornou-se de um momento a outro o rei da Lídia” (CÍCERO: III, 38: 345). “É este o significado do anel e da fábula”, afirma Cícero, “se ninguém pudesse saber ou suspeitar, e fosse para sempre ignorado pelos deuses e pelos homens o cumprimento daquilo que o desejo por riquezas, poder, domínio e prazer requerem, ainda assim tu o cumpriras?” (ibid.). Na opinião do orador a pergunta encerra a sua solução, pois, ele diz:

Se respondesse que na segurança da impunidade seguiria a própria vantagem ou utilidade, então estaria se confessando perverso; se, ao contrário, respondesse que não cometeria tais atos, então devemos admitir que toda ação torpe deve ser evitada por si (ibid.).

Por outras palavras, ou se refreia por temor à punição, ou a justiça e a honestidade são amadas por si mesmas. A consequência, adiantando o argumento a partir do que diz Cícero no *De Finibus*, é que “devemos en-

tender por correto aquilo que, à parte toda e qualquer utilidade, sem nenhum prêmio nem interesse, mereça por si mesmo ser louvado (VALLA: 92; CÍCERO: II, 13). Daí advém a famosa definição de *sumo bem* (“aquilo que é amado e louvado por si mesmo”) descrita por Sêneca no *Dos Favores* (SÊNECA: IV, 25) e com a qual os estoicos, e também Valla, corroboram. Contudo, como já dissemos, Valla se posiciona contra esses últimos por identificá-lo com a virtude ou o honesto, e não com o prazer, como propusera Epicuro. Em seu diálogo, assim Valla opina sobre os sábios pela boca do beato Raudense: “Espíritos generosos não temem as leis, nem se detém por ameaça das punições; ao contrário, são atraídos por *recompensas*” (VALLA: 241); ou ainda:

Finalmente, para expressar meu veredicto, aqui me pronuncio: considerando que os filósofos louvadores do princípio da honestidade clamaram não haver nenhuma recompensa, ou que estas seriam incertas e vãs para a vida no pós-morte, e definiram o mais alto bem como sendo a honestidade (...), dou o meu voto a favor dos epicuristas (...) contra os estoicos. (VALLA: 228)

Essas passagens revelam a presença de um princípio fundamental à ética do prazer de Valla: *o princípio da utilidade (ou recompensa)*. A esperança de compensação pela qual o sábio é guiado, como ele diz (“os sábios são atraídos por recompensas”), parece contradizer, à primeira vista, a definição anterior de *sumo bem* como algo desejado por si mesmo e por “nenhum prêmio ou interesse”, como lemos em Cícero. No entanto, uma avaliação mais ampla da proposição valliana sobre os bens, de mãos dadas a de Epicuro, contribui para diluir o disparate.

Primeiramente, devemos lembrar que conta à definição de *sumo bem* a ideia de “verdadeiro” e “único” (vale lembrar que o autor anuncia no *Proêmio* a intenção de tratar do “verdadeiro e do falso bem”, sentença que também dá título a uma versão posterior da mesma obra: *De vero falsoque bono*, 1435-39). O verdadeiro bem é igualmente dito o único na medida em que *unicamente* por sua causa somos dirigidos a obter bens menores; ele é o princípio e o fim da ação. Nas palavras de Epicuro na *Carta a Meneceu*, lemos:

De fato, só sentimos necessidade do prazer quando sofremos pela sua ausência (...). É por essa razão que afirmamos que o prazer é o início e o fim de uma vida feliz. Com efeito, nós o identificamos como o bem primeiro e inerente ao ser humano (...), e a ele chegamos escolhendo todo bem de acordo com a distinção entre prazer e dor (EPICURO: 37).

O *sumo bem* do prazer é o fim que orienta as escolhas por outros bens, que só podem ser assim chamados uma vez que possibilitem a realização do fim último, o prazer. Ora, só pode ser chamado de superior (“sumo”) aquele bem que, como afirma Epicuro, é guia para os demais, ao mesmo tempo em que aponta para si mesmo. Tal bem é o prazer; sua ausência ou presença inicia e finaliza a ação; somente ele pode ser dito um bem superior, único e verdadeiro.

Com relação aos bens que chamamos aqui de “menores”, eles são melhor nomeados de “úteis”, pois sua existência servil depende de outra, do *sumo* bem, ou seja, o prazer. Nenhum “bem útil” é chamado de bem por si, nem mesmo a honestidade, que, como afirma Valla, “é nada” (VALLA: 200). Em repúdio à defesa do princípio da honestidade pelo estoico Leonardo Bruni no diálogo, ouvimos o poeta Beccadelli ironizá-lo:

Mas tu rebaterias: “(...) se estivesses inspirado pelo mais alto sentimento de honestidade, não buscarias nenhuma compensação e nenhum outro incentivo, pois a honestidade por si não requer recompensas. Ela mesma já é a sua melhor recompensa”. Ora, eu nunca ouvi conselho mais tolo. O que significa ser uma recompensa por si mesma? (...) Isto parece mais um jogo de palavras do que um preceito; uma troça em vez de um conselho. (VALLA: 132).

A essa altura não deveria soar impiedoso aos ouvidos nem do cristão mais devoto do diálogo, o beato Antônio Raudense, a afirmação de que a “honestidade” é “nada”. Este, ciente das explicações de Antonio Beccadelli acerca do princípio da utilidade, o qual consiste, em suas palavras, “em eliminar ou compensar o próprio prejuízo” (VALLA: 158), estaria convencido de que a atribuição de “bem” é nem substância nem ato, mas uma *qualidade*; “o que é *algo*”, ele diz, “pode ser, segundo a qualidade, bom ou mau; o que é *nada* não pode ser nem bom nem mau” (VALLA: 237); difícil persistir assim na consideração da honestidade como um bem; isto é, dotado de substância.

No entanto, o mesmo ouvinte poderia queixar-se de que a palavra “honesto” não fosse rejeitada por fim, como colocou o poeta muitas vezes, à designação de um “vocábulo vazio” (VALLA: 158) e “trivial” (VALLA: 93), mas entendida como um adjetivo da mesma classe de quando dizemos que algo é “bom ou mau”; diríamos, do mesmo modo, “honesto ou desonesto”. A solicitação, contudo, não constrange o poeta, à qual responde: “Podes chamar de ‘honestas’ ou ‘desonestas’ ou como preferires, contanto que esteja claro que a palavra em si não tenha absolutamente nenhuma relação com a coisa em si” (VALLA: 113). Pouco importa, notemos, o nome que se queira empregar, pois que ainda assim é o princípio da utilidade que aí vigora.

O poeta recusa a possibilidade, defendida pelo estoico, de que “coisas desonestas sejam amadas, e o sejam mais ainda por serem desonestas” (VALLA: 113) – pensamento que pressupõe uma consideração negativa da alma, pois que naturalmente inclinada à vileza. Para o autor epicurista, as coisas são amadas ou rejeitadas conforme ao princípio da utilidade, o qual esclarece, segundo Epicuro, sobre o que convém “escolher ou recusar”. Como diz o filósofo uma vez mais na *Carta sobre a Felicidade*: “Convém, portanto, avaliar todos os prazeres e sofrimentos de acordo com o critério dos benefícios e dos danos” (EPICURO: 39). Os binômios “benefício e dano”, como “vantagem e prejuízo”, não são mais do que correlatos de “prazer e dor”, são guias naturais para a ação e, por isso mesmo, as unidades mínimas basilares de conformação da ética de Epicuro e, consecutivamente, da de Valla.

Em outra passagem ainda mais problemática, o autor chama em testemunho ao seu lado do argumento um defensor do partido oposto: o sobrinho de Sêneca, o poeta Marco Aneu Lucano. Valla lhe toma de empréstimo os versos em que ele diz: “Tão longe quanto as estrelas distam da terra e o fogo da água, assim o princípio da utilidade diverge daquele da retidão” (*Bellum Civile*, VIII; VALLA: 91). Novamente, vemos aqui um defensor do princípio da honestidade confrontar-se com o princípio da utilidade. Sem se acovardar diante da honra e grandeza da fama de Lucano, longe disso, se aproveitando livremente de seus versos como de uma premissa retórica, saltando de um pensamento a outro à maneira dos dialéticos, Valla desfaz a crítica que ali pesava contra o seu partido com a prudência de um autêntico mestre em retórica. Cito primeiramente a passagem completa:

O útil coincide com o prazeroso, ao passo que a retidão coincide com o honesto. Embora alguns separem o útil do prazeroso, essa ignorância é demasiado clara para ser refutada. Com efeito, o que seria chamado de útil se não fosse ou honesto ou prazeroso? Nada que não sentimos pode ser útil; o que podemos tocar ou sentir é agradável ou desagradável. Melhor fizeram aqueles que dividiram o bem entre o reto ou prazeroso, pois que o bem engloba a utilidade. (2) Portanto, devemos afirmar que ou este ou aquele são um bem, mas não ambos juntos. Pois, de fato, não pode ocorrer que causas contrárias produzam um único fim e efeito (VALLA: 91).

Como já dito antes, quando o poeta Lucano opunha o princípio da utilidade àquele da retidão, ele se referia ali também aos epicuristas, os quais, tomados por aquele princípio que mede a própria vantagem, seguiam o prazer. Sem opor-se a essa verdade, Valla inicia a passagem reafirmando a ideia contida naqueles versos de que o “útil coincide com o prazeroso” e “a retidão com o honesto”; e, longe de ousar afastar-se do que eles dizem, reforça ainda mais essas coincidências declarando ser resultado de grande ignorância o tentar rompê-las diferenciando o útil do prazeroso. Como se verá, o autor é ciente de que o argumento, ao contrário da intenção original do poeta, torna ainda mais vantajosa a defesa do partido do prazer. Pois, se a utilidade, como Valla ata em seguida, faz parte da definição de um “bem” (afinal, imitando o pensamento do autor, o que seria chamado de “útil” não fosse um “bem”?) então, com efeito, a definição de bem deve incluir minimamente a causa final do prazer, e a ela, como a uma corrente, está ligado.

Quanto ao “honesto” e a possibilidade deste se incluir entre os bens, Valla trata subitamente de descartá-lo quando nos diz: “*Nada que não sentimos pode ser útil; o que podemos tocar ou sentir (sentiatum) é agradável ou desagradável*”. Aqui está embutido novamente os nossos guias da ação, o binômio “prazer e dor” no lugar de “agradável e desagradável”, e acrescenta-lhes a informação acerca das partes do corpo e da alma às quais se referem, ou seja, “ao que podemos tocar ou sentir”, as *sensações*. Aqui vale o alerta de Epicuro quando dizia que por “prazer” ele não se referia aos “prazeres dos intemperantes ou aos que consistem no gozo dos sentidos, como acreditam”, ele lamentava, “certas pessoas que ignoram nosso pensamento” (EPICURO: 43). O prazer só é buscado quando “sofremos”, cito

suas palavras, “por sua ausência; ao contrário, quando não sofremos, essa busca não se faz sentir” (idem: 37).

Para caminharmos à conclusão, eu não pretendia com esta citação entrar nas considerações sobre o prazer e a dor como polos que se anulam ou se somam, mas atentar para o fato de que, não importa a posição que se tome, dor e prazer, enquanto sensações correlatas aos sentimentos de sofrimento e satisfação, orientam toda a escolha ou recusa por bens. E daí a conclusão a que Valla é levado de que “nada que não sentimos pode ser útil”. A utilidade aponta para a satisfação de um prazer, ao passo que a ausência da sensação de sofrimento, ou a plena satisfação, é nula e não produz nenhum movimento. Em última instância, é quase um estado de repouso (*ataraxia*) e não condiz, portanto, com a noção de utilidade, a qual pressupõe um empenho de energia com vistas a um fim, o prazer.

Finalmente, para retomarmos as conclusões de Valla, a honestidade em si não pode estar incluída na designação de bem pois ela não corresponde a nenhuma das condições anteriores: 1. como não é fruto das sensações, não pode ser sentida, e logo, também não pode ser útil; 2. como não podemos tocar ou sentir, ela não é passível de avaliação. “Em si”, já dissemos no início, a “honestidade é nada” (VALLA: 200). Esse dilema somente poderá ser evitado, o humanista sugere, se admitirmos que as virtudes sejam entendidas “como aquilo que contribui para o prazer”, o *sumo bem*.

REFERÊNCIAS

CÍCERO. *I doveri (De Officiis)*. Trad. Anna Resta Barile. Milano: BUR, 2007.

EPICURO. *Carta sobre a felicidade (A Meneceu)*. São Paulo: Ed. UNESP, 2002.

VALLA, L. *Do prazer (De Voluptate)*. In: ADAMI, Ana Letícia. *O De Voluptate de Lorenzo Valla: tradução e notas*, 2010. Dissertação (Mestrado em História), FFLCH, USP, São Paulo, 2010.

Possíveis definições de *setta*, *parte* e *fazione* na *Istorie Fiorentine*, de Maquiavel

Cleber Ranieri Ribas de Almeida
(USP)

A SINTAXE DA INIMIZADE POLÍTICA

Caso nos fosse dada a licença de intitular o *Livro Terceiro* da *História de Florença*, poderíamos nomeá-lo como “Tratado acerca da Natureza da Inimizade”. É a inimizade que divide os cidadãos em agrupamentos, opondo-os em sectos parentais, políticos e corporativos. A sintaxe da inimizade política maquiaveliana vale-se de alguns termos-chave, dentre os quais analisaremos aqui os vocábulos *setta*, *parte* e *fazione*.

Maquiavel dá ao termo “facção” uma denotação muito particular, geralmente despercebida pelos estudiosos. Em verdade, em toda a *História de Florença*, o termo facção (*fazione* ou *fazioni*) raramente é empregado (aparece oito vezes nas passagens I, 27; II, 5; III, 19; III, 23; IV, 21; VII, 16, VII, 17; VIII, 31; VIII, 2). Em todas estas passagens, Maquiavel utiliza o termo numa acepção militar ou policial, quer dizer, *fazione* designa a ação militar de uma divisão armada, seja ela oficial ou um destacamento. Esta ação pode ser deflagrada na designação a uma bailia (III, 23), ou na incitação para que um agrupamento político se arme (I, 27), ou numa ação policial que visa capturar os facciosos e “purgar a república” (III, 19), ou para designar a eminência de uma luta civil entre agrupamentos armados. Ou seja, Maquiavel, na *Istorie*, dá ao termo *fazione* um sentido particular que difere do significado corrente na Filosofia Política Moderna¹.

¹ O termo “facção” provém do verbo latino *facere*. Voltaire definia facção como “*un parti séditieux dans un état*” (um partido sedicioso num Estado). De fato, se considerarmos que o termo similar mais próximo em grego para *facção* é *αἵρεσις* (heresia), estará claro que o étimo *factionem* tinha, desde as Repúblicas Romanas, uma acepção negativa. Desde Cícero, diz-nos Sartori, as facções representavam a “ideia de *hubris*”, ou seja, designavam um “comportamento nocivo, comportamento excessivo, impiedoso e, portanto, daninho” (p. 24). Contrariamente, o termo “partido”, oriundo do verbo latino *partire*, cuja tradução seria “dividir”, “separar”, “cortar”, teria surgido posteriormente, provavelmente na Inglaterra do século XVII, estando já consolidado nos *Ensaíos*

Em verdade, a palavra utilizada pelo florentino para indicar as divisões políticas cidadinas e externas é, por vezes, “*sette*”, noutras vezes a similar “*setta*” e, em diversas ocorrências, “*parti*” (plural) ou “*parte*” (singular). O esclarecimento acerca deste vocabulário é de suma importância porque a distinção entre “*setta*” e “*parte*” permite que possamos identificar os agentes autorizados que respeitam as regras republicanas da competição política, isto é, a lei civil da competição política e as ordenações que a asseguram. Conforme se sucedem os quadros da narrativa maquiavélica, estes grupos se transformam performaticamente, ora são *parti*, ora são *setta*.

Como sabemos, “*setta*”² significa literalmente *seita* ou *secto*, isto é, um conjunto de pessoas que *seguem* uma doutrina filosófica, política ou religiosa cujo caráter dissidente a contrapõe a outra doutrina ortodoxa já estabelecida. Desde a época de Dante³, este termo já designava agrupamentos de caráter *intolerante* e *sectário*. As “*setta*” caracterizavam-se tanto por *seguir* quanto por *perseguir* pessoas. Já o termo “*sette*” tem uma significação similar, porém, ligeiramente distinta, uma vez que designa um *culto*, ou seja, um grupo de pessoas que cultuam uma causa cujo propósito é, em geral, secreto ou escuso.

de David Hume. A partir da distinção proposta por Edmund Burke entre facção e partido, o termo *party* tornou-se recorrente na literatura política inglesa. Com Burke, as facções passaram a corresponder às formas parciais de agregação política, fundadas no interesse, portanto, subsumidas à lógica econômica dos ganhos privados. Assim, Burke distinguia as facções dos partidos, igualmente parciais, porém, direcionados politicamente a uma ideia de interesse comum. Desde então, os partidos passaram a ter um valor positivo. Por outro lado, Sartori nos adverte que as “*setta*”, a qual encontramos em várias passagens da *Istorie* de Maquiavel, perderam sua significação política por volta de meados do século XVII, quando adquiriram a acepção atual de *seitas religiosas*, usada comumente contra as seitas protestantes. À medida que o termo *partido* era assimilado pelo vocabulário da filosofia política moderna, o termo *setta* perdia sua significação política. Em contrapartida, o termo facção, da forma como Burke o compreendia, era assimilado e difundido a partir da solução madisoniana, segundo a qual a proliferação das facções seria o mecanismo de controle mais eficiente para reverter efeitos nocivos que estas pudessem produzir sobre a República e o sistema representativo.

² Há uma controvérsia quanto à origem do termo. Alguns latinistas sustentam que o termo vem de *sēcta*, participio passado arcaico de *sēqui* e *sequor*, o mesmo radical do qual derivam as palavras “século” e “seguir”. Outros, porém, sustentam que o termo advém do verbo latino *seco*, isto é, “talhar”, “dividir”. No vocabulário estoico-epicurista, o termo *sectae* designava uma doutrina, escola filosófica ou grupo religioso.

³ Ao Terceiro Canto do Inferno na *Divina Comédia*, versos 61 e 62, Dante declama: *Incontanente intesi e certo fui / che questa era la setta d'i cattivi*.

Em consonância a tais significações, Maquiavel utiliza “*setta*” e “*sette*” em várias passagens (registraram ambas 71 ocorrências), geralmente para enfatizar um agrupamento político cujo caráter privado não só é corruptor da coisa pública, mas também define-se primordialmente por se constituir num *imperium in imperio*. Em verdade, a designação “*setta*” é atribuída majoritariamente aos *guelfos*. Maquiavel refere-se a eles como “Setta Guelfi”, “setta de’ Guelfi” (III, 3; III, 4) e “setta guelfa” (III, 7; III, 8). Outras ocorrências isoladas referem-se a “setta ariana”, “sette di Albizzi e degli Ricci” (II, 19; III, 4; III, 6; III, 7) em contextos nos quais tais forças políticas conjuram contra as instituições da república florentina em benefício próprio. Como podemos observar, o secretário emprega esses termos quando ele próprio ou algum dos seus personagens falantes quer expor situações de degeneração das virtudes cívicas por um grupo de conjurados que usurpam, espoliam, expropriam e prevaricam a coisa pública, desde dentro, formando uma dissidência que agrega pessoas em redes de clientela. Contudo, Maquiavel adverte-nos que tais redes só se desenvolvem no seio de uma república quando os cidadãos decidem adentrar a “*setta*”, ora por necessidade, ora por convicção. Quer dizer, as “*setta*” só se desenvolvem em cidades nas quais a corrupção está generalizada, como uma metástase. Em qualquer um dos dois casos – adesão por necessidade ou convicção – o corolário imediato é que as “*setta*” adulteram e subvertem a liberdade política dos cidadãos, quer dizer, a liberdade de juízo moral idôneo acerca de seus papéis na vida pública. Ela produz entre seus seguidores uma conformidade e uma cumplicidade no que diz respeito às práticas de corrupção.

Por outro lado, Maquiavel também nos adverte para o fato de que os homens de “*setta*”, acostumados à prevaricação e à corrupção, são os primeiros a professar a retórica da moralidade pública e a defesa das virtudes cívicas. Quer dizer, o discurso republicano, à mão destes homens sectários, é uma moeda política de sedução da multidão. As “*setta*”, em razão disso, escamoteiam seus objetivos, porque seus clientes discursam publicamente em nome da república, defendem-na; porém, privadamente, violam suas leis, surrúpiam seus bens, perseguem seus cidadãos. Vejamos em resumo o que nos diz o secretário florentino sobre esta questão no *Livro Sétimo*:

[...] gostaria de comentar que quem espera que uma república possa ser unida, muito se ilude com tal esperança. A verdade é que algumas divisões prejudicam as repúblicas, enquanto outras as ajudam: as prejudiciais são as que vêm acompanhadas por seitas [*sette*] e partidários [*partigiani*]; as proveitosas são as que se mantêm sem seitas [*sette*] e partidários [*partigiani*]. Portanto, quem funda uma república, como não pode evitar que nela haja inimizades, precisa pelo menos cuidar que nela não haja seitas [*sette*]. Por isso, precisará saber que há dois modos de conquistar reputação [*reputazione*] nas cidades: por meios públicos ou por meios privados. Por meios públicos, ela é conquistada por quem vence uma batalha, conquista terras, cumpre uma missão com presteza e prudência, dá conselhos sábios e vantajosos à república; por meios privados é conquistada por quem beneficia este ou aquele cidadão, defendendo-o perante os magistrados, ajudando-o com dinheiro, alçando-o a cargos não merecidos e agradando à plebe com jogos e doações públicas. Desse modo de proceder nascem as seitas [*sette*] e os partidários [*partigiani*], tornando-se, portanto prejudicial a reputação granjeada dessa maneira; mas deixa de sê-lo quando não acompanhada por seitas [*sette*], porque então se funda num bem comum, e não privado. E, embora entre cidadãos desse tipo não se possa de modo algum evitar a existência de grandes ódios, todavia, não havendo partidários [*partigiani*] que para sua própria utilidade os sigam, eles não poderão prejudicar a república; ao contrário, só poderão ajudá-la, porque, para vencerem as provas que devem enfrentar, é necessário que se voltem para sua exaltação e que se respeitem mutuamente, para que não sejam ultrapassados os limites civis.” (VII, 1)

Quer dizer, as *setta* surgem quando um grupo de homens públicos — *Signori*, Gonfaloneiros, Capitães de partido, Conselheiros e magistrados em geral — fazendo uso da autoridade que dispõem, utilizam de sua influência para distribuir sinecuras e prebendas, desautorizar as sentenças desfavoráveis aos seus propósitos dadas por magistrados retos, dar assistência em dinheiro para aqueles que os apoiam politicamente e, para corromper o povo e a plebe, promovem políticas de pão e circo. Como assinala Maquiavel, aqueles que desejam o poder devem ter, junto aos cidadãos, uma aparência de homens justos, isto é, devem ter *reputação*. Esta pode ser conquistada por meios públicos e privados. As “*setta*”, nesta lógica, são agrupamentos políticos cujas práticas de luta política são exclusivamente privadas. O privado aqui designa todas as práticas como

a fraude, a conjuração, a formação de clientelas e a prevaricação, as quais subvertem o público, isto é, a lei e a moralidade pública. O privado, mais do que a negação, é a *violação* do público para fins conjunturais, familiares, políticos e corporativos, ou seja, fins sectários.

Toda república tem inimizades, diz-nos Maquiavel. Porém, tais inimizades não são nem devem ser concebidas como seitas, porque é possível exercer a inimizade política sem privatizar a coisa pública, respeitando as Leis civis. Maquiavel, assim, distingue a política pelos meios regulares e legais, da política pelos meios privados e fraudulentos. Eis porque a distinção entre público e privado que se lê na *Istorie* não é *burguesa* ou *filisteísta*, mas republicana. Quer dizer, ela não pressupõe uma esfera da vida privada na qual a liberdade individual é exercida sem a interferência do Estado.

Toda “*setta*” se constitui, portanto, numa conjuração de homens movidos pela inveja, soberba, ira e ambição, dentre outros *humores* próprios aos grupos políticos. Tais homens são dissidentes da causa pública e do bem comum – isto é, da doutrina e das instituições republicanas – e aspiram instituir um governo tirânico em benefício próprio. As “*setta*”, nesta lógica, não têm legitimidade institucional, tampouco moral, uma vez que nascem da dissidência de uma “*Parte*”, ou seja, nascem da dissidência de um corpo político ordenado cuja autoridade se funda no dever de imparcialidade ante as contendas próprias às divisões civis. A doutrina instituída em Florença, como sabemos, era a doutrina republicana e suas ordenações e leis. Logo, as “*setta*” florentinas são compostas por grupos que visam o uso privado do poder público, e, para fazê-lo, elas têm de destituir aqueles que estão no poder, bem como a doutrina republicana instituída nas leis. Daí que todas as “*setta*” são, necessariamente, no caso florentino, forças políticas que negam a república. Não por acaso, é justamente no *Livro Terceiro* que este termo mais é empregado, momento no qual os nobres, os populares nobres e a plebe se embatem em diversas dissidências a tal ponto que a plebe, apoiada pelas Artes e pelo povo miúdo, forma uma multidão e toma o poder.

Por outro lado, as “*setta*” podem designar também a formação de grupos que concebem a política como um meio de ação cujos resultados devem ser úteis e imediatos. Os sectos são formados por pessoas que pensam somente em sua própria utilidade. Maquiavel sabia, por exemplo, que o público leitor d’*O Príncipe* (neste caso a elite letrada florentina)

era composto majoritariamente por homens sectários. Por isso, de forma ardilosa e inteligente, fez uso da *linguagem sectária* como estratégia de persuasão e aproximação com este público. Quer dizer, ao concebemos *O Príncipe* como um livro de preceitos úteis com vistas a um resultado, seja a salvação da Itália ou o estabelecimento de um governo republicano, estamos tomando o próprio Maquiavel como um sectário. E esta possibilidade existe como uma perspectiva legítima de leitura, coexistente a outra, mais plausível, de que ele próprio não era um sectário, mas um filósofo ardiloso e astucioso que acreditava no caráter virtuoso da República. Quando Rinaldo degli Albizzi afirma que “não é prudente tomar as coisas somente pelos seus resultados” (IV, 7) ele está a expor o mal que acomete a elite letrada e sectária florentina. Esta elite é o suposto leitor de Maquiavel. Ela está acostumada a “engajar-se” em seitas que veem a política pelos resultados imediatos e úteis, seja para a seita, seja para o próprio sectário isolado. Na *História de Florença* este sectarismo é apresentado a partir de fragmentos de discursos que se superpõem, emitidos por diversos personagens, posicionados em sectos distintos. N’*O Príncipe*, contrariamente, Maquiavel incorpora a lógica do homem sectário, como uma *dramatis personae*, de forma que o diálogo entre o suposto leitor, isto é, o leitor sectário florentino, e o autor, o secretário florentino, se dê segundo uma mesma linguagem ética, disponível para ambos. Esta concessão, contudo, não é uma condescendência cínica de Maquiavel, mas uma concessão aos limites éticos de compreensão do leitor sectário. Este público sectário tem predisposição a ler e interpretar os textos e a vida política a partir de suas ambições privadas. E este limite demarca a possibilidade da recepção da obra de Maquiavel em seu tempo, para seu público.

Por último, as *setta*, quando a palavra é posta à boca dos personagens que discursam de modo reto (direto) ao longo do livro, devem, na maior parte desses casos, ser entendidas como um vocabulário persecutório e acusatório mobilizado como um recurso retórico próprio da inimizade e da hostilidade. Neste caso, o termo *setta* não é um conceito, mas um instrumento retórico da propaganda política da época.

O JOGO GESTUAL DAS LETRAS: PÚBLICO VERSUS PRIVADO

O que Maquiavel subentende quando emprega os termos *parte* e *parti* na *Istorie fiorentine*? A princípio, ele não *define* ou *conceitua* tais ter-

mos, simplesmente os mobiliza em diversas passagens do livro (O radical *part* registrou 834 ocorrências). É desses excertos que devemos extrair uma “definição” cujo sinônimo seja minimamente regular conforme o jogo semântico maquiaveliano e suas designações fugidias. Não obstante esta pletora de ocorrências, o emprego *político* dos termos *parte* e *parti* não é tão frequente. Defino por *emprego político do termo* as ocorrências nas quais a *parte* designe uma representação constitucional autorizada pelas *ordini* florentinas, ou, noutro sentido, designe as divisões civis, privadas, instituídas entre os cidadãos politicamente agrupados.

Dadas as ressalvas quanto a interpretações controversas desta ou daquela passagem, o emprego político dos termos *parte* e *parti* registraram duzentos e quarenta e duas ocorrências (242) ao longo de toda a *Istorie fiorentine*. Dentre estas ocorrências, mais de 70% delas estão concentradas nos *Livros Segundo, Terceiro e Quarto*. Estes são, portanto, os *Livros* nevrálgicos para extrairmos uma definição de *parte*. Começemos a investigação de um possível significado regular do termo com uma citação e algumas perguntas:

Estabelecido esse governo, o *partido guelfo* (*la parte guelfa*) também foi fortalecido com magistraturas e outras ordenações, para que pudesse defender-se dos Gibelinos com mais forças, e os bens destes foram divididos em três partes: uma foi destinada ao erário, a outra, aos magistrados das *Partes* (*magistrato della Parte*) chamados Capitães (*Capitani*), e a terceira, aos *Guelfos* (*Guelfi*), como compensação pelos danos sofridos. (II, 10)[itálicos meus]

Por que Maquiavel emprega a expressão “*la parte guelfa*” com grafia em minúsculo e, logo a seguir, usa “*Capitani*” e “*Guelfi*” com iniciais maiúsculas? Por que ao designar o *partido guelfo* Maquiavel grafia o nome com inicial minúscula e ao designar a terça parte dos espólios de guerra cedidos aos *Guelfos* ele redige o nome com inicial maiúscula? Por que o título dos *magistrato della Parte* é grafado com o termo *Parte* com inicial maiúscula? Qual é o critério subjacente desta gesticulação dos caracteres? Se observarmos com cuidado, veremos que ele grafia termos importantíssimos como *stato, patria, republica, cittadini* e *legge* com iniciais minúsculas. Em contrapartida, redige títulos nobiliárquicos e titulações públicas quase sempre com iniciais maiúsculas. Assim, substantivos como *Pontifi-*

ce, Imperadore, Duca, Re, Capitano di guardia, Capitani, Signori, Signoria, Legato, Papa, Ghibelline, Guelfo, Arcivescovo, Conte, Priori, Gonfaloniere e Ordinamenti são, em sua quase totalidade de casos, grafados com iniciais maiúsculas.⁴ Quando Maquiavel grafa nomes como *papa e duque* em minúsculo, é porque ele está a cometer uma *irreverência* a qual nos sinaliza sua desaprovação. A preocupação de Maquiavel com tais títulos é tanta que ele narra a origem da nobiliarquia dos Duques, Condes e Cardeais (I, 11) como parte da história florentina, romana e italiana, ainda que a explicação da origem desses títulos seja de questionável relevância para a economia narrativa do texto.

Dois exemplos nos esclarecerão quanto à importância do jogo gestual das maiúsculas e minúsculas. O primeiro excerto que nos serve de exemplo, dentre vários outros, está na passagem (II, 18) na qual Maquiavel relata subliminarmente a corrupção dos *Capitani di parti*:

[...] *messer Corso* reuniu-se com os outros comandantes Negros e com os Capitães de partido [*Capitani di parti*], e todos concordaram que deveriam pedir ao Papa que alguém de sangue real fosse reformar Florença acreditando que, por esse meio, seria possível vencer os Brancos. Essa reunião e sua deliberação foram informadas aos Priores, e o partido contrário as viu como uma conjuração

4 A tradução da editora Martins Fontes rasura seletivamente as iniciais em maiúsculo para os casos desses títulos nobiliárquicos, porém, mantém as maiúsculas para designações cujo caráter seria presumivelmente republicano. Por isso, preserva as maiúsculas de termos como *Grandi, Consigli, Otto della guerra* (III, 11), *Compagnie del popolo, Arti, Collegi e Comuna* (II, 30). Contudo, grafa com iniciais minúsculas termos redigidos por Maquiavel com iniciais maiúsculas como *Pontífice, Imperadore, Duca, Re, Capitano di guardia, Capitani, Signori, Signoria, Legato, Papa, Ghibelline, Guelfo, Arcivescovo, Conte, Priori e Gonfaloniere*. Certamente movido pelo *pathos* anti-aristocrático, o tradutor anônimo, ou o revisor, decidiu rasurar a grafia das iniciais em maiúsculo – as quais sinalizam o decoro maquiaveliano aos títulos nobiliárquicos, à formalidade do tratamento e às honras públicas – e assim, neste gesto de prestidigitação, rasurou um índice importantíssimo para a interpretação da obra. Não bastasse apagar as iniciais maiúsculas, a tradução se dá a liberdade de inserir termos favoráveis à plebe onde eles não constam no original. É o caso da seguinte passagem (IV, 27): *la Parte de' Nobili, e la contraria quella della plebe*". A tradução assim a verte (p. 264): "Batizastes nosso partido de Partido dos Nobres, e ao partido contrário destes o nome de Partido da Plebe". Devemos ter em conta tratar-se da fala de um personagem. Contudo, Maquiavel só utiliza o termo "parte della plebe" em três passagens (III, 12; III, 18; III, 20), ainda assim, para designar frações do povo (nas duas primeiras) e para designar uma *parte*, isto é, um partido (na terceira ocorrência, III, 20: "*pigliare le parti della plebe*", isto é, "aliar-se ao partido da plebe"). Portanto, Maquiavel jamais utiliza a expressão *partido da plebe*, por pouco que ela seja usada, com iniciais maiúsculas.

contra a vida livre. E, como as duas partes estavam em pé de guerra, os Senhores, um dos quais, naquele tempo, era Dante, seguindo o conselho e a prudência deste, criaram coragem e armaram o povo, ao qual se juntou muita gente da área rural; depois, forçaram os capitães dos partidos [*capi delle parti*] a depor as armas [...]. (II, 8).

Percebam que o título de *Capitani di parti* é impresso, a princípio, com iniciais maiúsculas, porém, ao fim da citação, ele é abreviado e redigido com iniciais minúsculas (*capi delle parti*). Se tomarmos a passagem a partir do fluxo da narrativa, veremos que os Capitães de partido — uma honra pública cuja função era proteger a cidade de invasores e malfeitores — nesta conjuntura, tomaram partido a favor de uma das divisões civis. Ao invés de defenderem imparcialmente a república, defenderam causas privadas, isto é, prevaricaram. O dever de neutralidade de uma função pública foi violado, e os *capi delle parti* foram vencidos pelo povo armado. Maquiavel nos diz que “nenhuma ordenação é estável sem defensores” (II, 5). E esta é a função dos Capitães de partido: defender impessoalmente as ordenações e a cidade, e não, defender os *parti* civis e suas causas privadas. Há passagens nas quais Maquiavel refere-se aos *capitani di parte* (III, 4: em minúsculo porque se trata de uma milícia privada de Ugucione di Ricci) ou aos *capi plebei* (III, 22) ou *capi della setta guelfa* (III, 8). Como as divisões naturais intrínsecas diferem das divisões ou *parti* públicas, ele as distingue aí também pela gestualização das maiúsculas e das minúsculas.

O segundo exemplo refere-se ao surgimento da divisão entre Brancos e Negros. Maquiavel diz o seguinte (II, 17):

Essa desordem foi princípio de muitos males, porque toda a cidade se dividiu, tanto o povo quanto os Grandes; e os partidos assumiram os nomes de Brancos e Negros [*Bianchi e Neri*]. Os capitães da parte branca [*le capi della parte bianca*] eram os Cerchi, e a eles se juntaram os Adimari, os Abati, parte dos Tosinghi, os Bardi [...]. A estes se juntaram muitas famílias do povo, bem como todos os Ghibellinos que estavam em Florença [...]. Os Donati, por outro lado, eram os capitães da parte negra [*capi della parte nera*], e com eles estavam as partes das famílias acima mencionadas que não se uniram aos Brancos [*Bianchi*] [...]. E esse humor não só contaminou a cidade, mas também dividiu todo o interior; por isso, os Capitães de partido [*Capitani di parte*] e todos os que pertenciam aos Guelfos e

amavam a república temiam muito que essa nova divisão acabasse por ressuscitar os partidos gibelinos [*parti ghibelline*], para a ruína da cidade.

Contrariamente à honra dos *Capitani di parti*, a cisão entre Brancos e Negros não se constituía numa divisão dada pela legalidade das *ordini*, isto é, uma divisão oficial autorizada constitucionalmente. Tratava-se de uma discórdia civil, clânica, na qual razões públicas e privadas estavam imbricadas. As divisões legais aí estariam entrelaçadas às divisões políticas e, neste entrelaçamento, a percepção da distinção entre o que é público e que é privado tornar-se-ia embaçada para o leitor. Por isso, Maquiavel nos oferece o jogo gestual das maiúsculas e minúsculas como um índice razoavelmente regular acerca do que é uma *Parte* dada pela divisão constituinte e o que é uma *parte* oriunda das divisões e inimizades civis.

Percebam que os *capi della parte bianca* assim como os *capi della parte nera* são grafados com letras minúsculas porque eles são representantes de milícias privadas que se hostilizam mutuamente. Neste caso, eles são *capitães de partido*. Já ao fim da citação, Maquiavel refere-se aos *Capitani di parte*, os Capitães de partido, agora com inicial maiúscula, porque eles representam a guarda cidadina constituída por uma ordenação militar. A grafia das iniciais maiúsculas nos permite distinguir, em meio a uma proliferação de divisões civis, o que é público e constitucional em relação ao que é privado e fundado nas inimizades naturais. Assim, ao fim da citação, Maquiavel refere-se ao *parti ghibelline*, deixando claro que se trata do partido em sentido meramente civil.

A distinção entre o *partido guelfo*, grafado com iniciais minúsculas, e *Guelfos*, com inicial maiúscula, obedece ao mesmo princípio. Como sabemos, a identidade Guelfo, assim como a identidade Ghibellina, antecede à existência dos *partidos guelfo* e do *partido ghibellino*. Estas identidades são ontológica e cronologicamente precedentes aos partidos que originam. E por se tratar de uma identidade ontológica, ela difere do caráter circunstanciado, contextual e encarnado dos partidos e suas formas particulares de existência. As identidades Guelfa e Ghibellina representam uma tradição que pode ser encarnada por vários partidos, famílias e pessoas ao longo da história florentina e italiana. Por isso, ao dizer Guelfo e Ghibellino, Maquiavel os grafa sempre com a inicial maiúscula. Porém, ao designar *la parte guelfa e ghibellina* o faz com todas as iniciais em minúsculo, porque são divisões civis locais, privadas.

Guelfos e Ghibellinos não dependem da conjuntura política florentina cidadina. São autônomos e maiores que as lutas privadas oriundas das divisões civis. A rigor, não são *parti*, mas representações legítimas do poder eclesial e do poder Imperial. São, portanto, *grandezas políticas* fundadas numa *teologia política* que subsume a definição dos *parti*. Por outro lado, Maquiavel deixa claro em sua narrativa que Guelfos e Ghibellinos são igualmente suscetíveis à corrupção e à tirania. Nenhum dos dois têm o privilégio ontológico da bondade ou da virtude republicana.

Neste jogo mímico, o princípio que opera, via de regra, na gestualização das maiúsculas e minúsculas é o conflito entre o público e o privado, entre a lei e a *vendetta*, entre a legalidade e a fraude, entre a neutralidade e o familismo personalista, entre o artifício jurídico da *patria civitatis* e a naturalidade da inimizade entre clãs citadinos. Maquiavel evidencia neste jogo, também, o conflito da ordem pública que aspira instituir um Estado constitucional, centralizado militar e territorialmente, contra as forças privadas que resistem e recusam submeter-se ao Império da lei. Como para qualquer outra afirmação que se faça acerca do texto maquiaveliano, a regra do jogo gestual das letras não é infalível, porém, é regularíssima ao longo de toda a narrativa da *Istorie fiorentine*.

Assim, os *parti* definem-se como modalidades das divisões citadinas que podem ser de caráter civil privado (*parte*) ou de caráter público, constitucional e ordenado (*Parte*). A *Parte* é constituída pela pátria *civitati e iuris*. A *parte* é civil, privada e adversa à imparcialidade da coisa pública. A *Parte* e a *parte* constituem privada ou publicamente milícias armadas cuja função seria, no primeiro caso, defender a cidade e a pátria; no segundo, defender as ambições e ideais geralmente sectários de um grupo político. Os *Capitani di parte* são os Capitães cuja milícia é constituída legalmente pela ordenação militar da república (II,19). Contrariamente, os *capitani di parte* são representantes de milícias privadas.

Por *Parte* ou *parte*, Maquiavel pode designar tanto a constituição de uma representação fundada na lei e nas *ordini* como pode designar um agrupamento político civil sem representação legal constituída. Como já dissemos, o jogo gestual entre maiúsculas e minúsculas nos sinaliza quando o caráter desta representação é legal ou civil, pública ou privada. A *Parte* seria uma divisão própria das ordenações legais da cidade – são partes do corpo político do governo de Florença. A *parte* é uma divisão

civil originária das inimizades intrínsecas. Neste aspecto, os Partidos [*Parti*] ordenados constitucionalmente pela república florentina assemelham-se mais a uma guarda municipal ou a um exército nacional moderno do que aos partidos políticos da democracia representativa, à exceção de que os Partidos florentinos poderiam assoldar mercenários, o que não é concebível para os exércitos nacionais hodiernos.

Maquiavel, neste aspecto, ao sopesar o caráter híbrido do regime de governo florentino – entre república e principado –, enfatizava o conflito entre a representação política aristocrático-estamental e a representação republicana aberta e politicamente igualitária. Tal como nos advertia Poggio Bracciolini, para quem as virtudes não eram herdadas da pertença familiar, mas adquiridas e exercidas, Maquiavel pressupunha que qualquer agrupamento político poderia ser porta-voz da virtude, seja a aristocracia humanista florentina, depositária primeira da *virtù* (o “ânimo militar”), seja a plebe burguesa e ávida de ganho, seja o povo, representado pela grandeza de homens como Michele di Lando.

CONCLUSÃO

Em razão de sua tendência personalista, familística e unilateral, os *parti* confundem-se às *setta* e ambos tornam-se quase indistinguíveis. Quais distinções admitem tais termos segundo o emprego dado a eles no texto maquiaveliano? O que os difere? O que os assemelha?

Há uma passagem na qual esta compreensão de *setta* e *parti* claramente se explicita:

E se as outras cidades estão repletas dessas desordens, a nossa mais do que qualquer outra está manchada: porque as leis, os estatutos, as ordenações civis, sempre se ordenaram e se ordenam, não segundo o viver livre, mas segundo as ambições da parte [*parte*] que se faz superior. Consequentemente, sempre que é expulsa uma parte [*parte*] ou extinta uma divisão, surge outra; porque a cidade que com seitas [*sette*] mais do que com leis deseja se manter, como uma seita [*sette*] sem oposição permanece, e por necessidade deve, desde baixo [*infra*] de si mesma, dividir-se; porque destes modos privados, os quais ela mesma ordenara [*ordinati*] para sua saúde [*salute*], não pode defender-se. (III, 5)

Nesta fala, a compreensão de *setta* e *parte* não é unívoca, porém, ambas estão intrinsecamente associadas às causas do mal à república. Embora distingam-se, uma dá origem à outra, isto é, o *parti* às *setta*, e ambas ao mal. A distinção, portanto, só é relevante na medida em que elucida como se dá o processo de corrupção do regime pelas divisões, seja de que natureza forem essas. Ao enviesar as ordenações, legiferadas tão somente conforme as ambições da *parte* política vencedora, seja Albizzi, seja Ricci, a cidade se corrompe, porque dá a si ordenações parciais, viciadas em modos privados, não universais. Maquiavel nos explica aí como das divisões civis em *parte* surgem as *setta*, governistas e vencedoras da luta política. Estas, por sua vez, geram novas *parte* contrárias à *setta* governista, o que perfaz um ciclo vicioso de incessantes divisões malignas. As divisões se replicam tanto por cissiparidade como por negação e expulsão da *parte* derrotada.

Sabemos que, para Maquiavel, não é possível haver um regime republicano unicista o qual prescindia da representação de todos os *parti*. Quando a *parte* vencida é expulsa pela milícia dos Capitães de *parte* e impedida de representar-se, os vencedores isolam-se no poder e arregimentam-se em *sette*; apropriam-se das honras do governo e impõem à lei o viés que lhes é favorável; impedem, portanto, o surgimento de uma ordenação universal, politicamente neutra, oriunda do confronto salutar entre perspectivas distintas. Sem oposição, a cidade não pode defender-se. O fim deste ciclo vicioso, afirma Maquiavel, *necessariamente virá de baixo*, daqueles que estão fora do governo. Este *vir de baixo* designa a reação popular que deverá refazer as ordenações com ampla representação de todas as *parte*. Se houver exclusão de uma dessas *parte*, como já ocorrera com o alijamento dos nobres, o ciclo vicioso de *setta* e *parti* revolverá.

Por outro lado, *setta* é uma palavra semanticamente ofensiva, pejorativa e acusatória. *Parte* ou *parte*, não. Por isso, ao falar de *setta*, este humanista republicano está a mobilizar um vocabulário de acusação no qual o juízo está comprometido pelos humores da inimizade. Não se trata, portanto, de um “conceito”. Pelo contrário, neste caso, os limites entre o que é a propaganda política e o que é um uso conceitual tornam-se imprecisos e confusos, e é mais provável que se trate de mera propaganda, tendo em vista que sua argumentação propõe um tipo de ordenação que coíba e puna todas as divisões civis, sejam *setta* ou *partido*. Devemos considerar,

contudo, que, caso não haja divisão, haverá unidade de perspectivas políticas, e se houver tal unidade, Florença tornar-se-á um principado tirânico. O argumento em resumo é que esta fala consiste numa tentativa de coonestar a tirania mediante a difamação da pluralidade republicana e a exaltação de uma benquista unidade política. Trata-se do mesmo *topoi* que detectamos no discurso indireto de Gualtieri, o Duque de Atenas, qual seja: as *setta*, por dar ocasião às ambições e às inimizades, desunem a cidade e privam-na de ser una e livre. Nesta lógica, *setta* e *parti* são a mesmíssima coisa. Logo, as boas ordenações são aquelas que coíbem todas as divisões. Este discurso é exposto de forma direta porque Maquiavel sabia tratar-se de uma mentira ardilosa, cujo propósito era instaurar de uma *Politeia* Florentina, una e bem ordenada. Mais do que relativizar a acusação posta à boca deste personagem quando ele injúria o inimigo chamando-o de *sette*, precisamos entrever como o narrador maquiaveliano expõe o caráter sedicioso deste discurso tirânico quando diz que “os Senhores ficaram impressionados com aquilo que já por si mesmos sabiam” (III, 6). Se já o sabiam por si mesmos, a sedição do discurso induziria ao erro por meio de argumentos consabidos verdadeiros. A conclusão silogística da Senhoria é a de que seria possível conciliar a ideia de república à ideia de unidade, o que era absurdo não só ao juízo de Maquiavel, mas absurdo pela contradição insolúvel entre unidade platônica e pluralidade republicana.

Embora ambos – *setta* e *parte* – possam falar publicamente em defesa da república, os dois almejam ao principado e, por vezes, à tirania. A *parte*, ao estabelecer-se no governo, isto é, fazer-se príncipe, tende a enviesar as ordenações em benefício próprio. Assim, honras, cargos públicos, espólios de guerra, leis, tributos, são concedidos unilateralmente em favor dos membros de uma *parte*, a qual, desde este momento, pode ser qualificada como *setta*. Este seria um ponto de intersecção entre ambos. Do mesmo modo, todos aqueles que, em contraposição aos princípios legais da república e da pátria, tomam partido em favor de familiares, amigos, ou mesmo em favor de ambições pessoais, são homens de *setta* (se o fizerem mediante o uso do poderio público), ou são homens de *parte* (se o fizerem por meio de expedientes privados). Como tal, eles não estão a exercer o papel de cidadãos. Porque o cidadão é um porta-voz da causa universal, quer dizer, o cidadão é o curador da república.

Como dito, as *setta* nascem da dissidência ou corrupção de uma *Parte*, isto é, uma parte do corpo institucional do Estado. Esse foi o caso, por exemplo, dos *Capitani di parte* cujo poder militar dado pelas ordenações os conduziu às arbitrariedades e ao uso descomedido da força contra os cidadãos (III, 3; III, 4). Como sabemos, a ordenação dos Capitães de partido é fundamental na manutenção das leis, porém, seu exercício efetivo depende do poder bélico da milícia pública, o qual não pode ser menor em número e força que o poder de quaisquer das milícias privadas. Por isso, os Capitães estão presentes ao longo de toda a narrativa das lutas internas florentinas. Quando se tornam uma *setta*, os Capitães florentinos agem de forma similar aos golpes militares dos governos ocidentais modernos, os denominados *golpes bonapartistas*, os quais, com o apoio das Forças Armadas, dissolvem as Assembleias Legislativas Nacionais e destituem o Presidente da República.

Tudo o que dissemos até agora, contudo, torna evidente a semelhança e as armadilhas que devemos enfrentar para distinguir entre *setta* e *parti*. Porém, o que podemos acentuar para tornar visível a distinção entre ambos? O que os distingue, a princípio, é o fato de que as *setta* estão alojadas no interior da *res publica*, isto é, do *stato*, ao passo que a *parte* se projeta a partir de fora como corpo civil legítimo pleiteante a príncipe. Assim, as *setta* cooptam os cidadãos mediante a oferta de prebendas, favores e sinecuras, de modo que se formam redes de clientela amparadas pelas leis, honras e ordenações públicas. Os *parti* formam-se a partir da dissidência de cidadãos em oposição ao governo instituído ou em oposição a outra associação civil inimiga. Portanto, formam-se desde fora do *stato*, com o propósito de pleitear o governo da república. Logo, as *setta* têm o poder; os *parti* aspiram-no.

As *setta* são exclusivamente *privadas*, isto é, são agrupamentos políticos cuja subsistência e reprodução depende de práticas como a fraude, a prevaricação e a formação de redes de clientela. Os *parti*, quando privados – portanto, quando não são *Parti* – podem fazer uso das mesmas práticas das *setta*, porém, não dispõem dos meios públicos de cooptação, mas tão somente dos meios privados. Enquanto a origem da *setta* se dá como estratégia de manutenção do poder, a origem do *parti* decorre da associação de homens que lutam para conquistar o poder e aniquilar o inimigo. Tanto os *parti* de caráter privado quanto os *Parti* de caráter pú-

blico têm legitimidade institucional de representação política, sobretudo porque Maquiavel reconhece a inevitabilidade das divisões civis. As *setta*, contrariamente, não se constituem numa divisão civil, mas numa *súcia*, logo, ilegítima e imoral. As *setta* solapam as bases morais e legais da república; as *parte* podem fortalecê-la, ainda que este efeito varie de república a república. A concepção imediatista e utilitarista da política é invariável a todas as *setta*, porém, não pode ser detectada em todos os *parti*, mesmo os privados. Quer dizer, podem haver partidos verdadeiramente republicanos, compostos por cidadãos respeitosos às leis e às ordenações.

REFERÊNCIAS

MAQUIAVEL, Nicolau. *História de Florença*. São Paulo: Musa, 1995. [Trad. Nelson Canabarro].

MAQUIAVEL, Nicolau. *História de Florença*. São Paulo: Martins Fontes, 1995. [Revisão técnica de Patrícia Fontoura Aranovich]

MACHIAVELLI, Niccolò. *Tutte Le Opere*. Firenze: Sansoni, 1992.

MACHIAVELLI, Niccolò. *Istorie Fiorentine*. Firenze: Einaudi, 1971.

CATROGA, F. *Pátria e Nação*. *Mimeo*. [<http://www.humanas.ufpr.br/portal/cedope/files/2011/12/P%C3%A1tria-e-Na%C3%A7%C3%A3o-Fernando-Catroga.pdf>]

VIROLI, MAURIZIO. *For Love of Country. An Essay on Patriotism and Nationalism*. Oxford/ New York: Clarendon Press/Oxford University Press, 2003.

CÍCERO, Marco Túlio. *De Legibus: Tratado das Leis*. Caxias do Sul: EducS, 2004.

LEFORT, C. *Le travail de l'œuvre Machiavel*. Paris: Gallimard, 1972.

SARTORI, G. O Partido como Parte. In: *Partidos e Sistemas Partidários*. Editora Universidade de Brasília, Zahar Editores. Brasília, 1982. [pp. 23-59].

Maquiavel em guerra: o *jus ad bellum* e o *jus in bello* na teoria político-militar maquiaveliana

Douglas Antônio Fedel Zorzo
(UNIOESTE)

1. A história militar acompanha, lado a lado, a história da humanidade. Falar sobre a guerra é falar sobre parte dos acontecimentos históricos que moldaram o percurso dos povos. O problema dos conflitos armados é um dado inalienável na memória das civilizações. Nesse itinerário descritivo, em certo momento a questão militar torna-se o objeto direto da competência política. Aqui, filósofos e teóricos absorvem a guerra como um ponto exclusivo dos assuntos de Estado.

É nesse sentido que tocamos as considerações de Maquiavel sobre a intersecção entre a guerra e a política. No *corpus* maquiaveliano a *guerra* é um conceito maior. As hostilidades entre exércitos são uma preocupação constante em sua teoria: uma possibilidade que não pode ser dissipada, um dado imutável na tênue arena das relações internacionais. Seus escritos revelam uma aguda compreensão dos pormenores militares – argumento que pode ser elucidado pelo arco teórico por meio do qual o Secretário florentino se debruça sobre a questão.

A partir da premissa de que a atividade bélica deve ser um domínio exclusivo do Estado, as teses maquiavelianas ganham feições altamente objetivas, ao ponto de nosso autor se apresentar como um genuíno especialista militar, formulando desde asserções sobre o recrutamento e treinamento das tropas, até ilustrações táticas e estratégicas de batalha. Afinal, pelo fato da importância da guerra ocupar um lugar estruturante em sua reflexão, Maquiavel analisa e faz propostas para a organização dos conflitos através de diversos ângulos.

Entretanto, estamos aqui diante de um conceito delicado, impregnado pela atuação da morte. A guerra mata, e é por isso que os argumentos que orbitam em torno dessa temática são tão intensos. Por ser um expediente dessa natureza, que dialoga constantemente com os limites físicos da própria existência humana, o *warfare* traz consigo uma dimensão

moral quase urgente. Michael Walzer (2003, p. 3), por exemplo, afirma que “desde que os homens e mulheres começaram a falar sobre a guerra, sempre foi em termos do certo e do errado”.

Por este viés, colocamos o pensamento de Maquiavel em uma situação frágil. Em primeiro lugar, se admitimos que o seu pensamento toca os mais diversos desdobramentos da arte militar, parece lícito nos perguntarmos sobre a existência de algum posicionamento acerca das implicações morais dessa atividade. Ou seja, se, no amplo espaço que a reflexão maquiaveliana dedica à guerra, existe alguma consideração sobre os limites morais do ofício militar. Em segundo lugar, obviamente, estamos lidando com um autor cujo nome fora estigmatizado, tanto pela cultura popular quanto por vias acadêmicas, como profundamente imoral. Investigar a manifestação de um resquício ético, que se estende também à temática proposta aqui por nós, é um ponto inevitável para uma pesquisa ponderada.

Sob esse pano de fundo, o presente escrito possui o propósito de *analisar* a expressão de considerações morais para a deflagração das guerras e para a condução de suas batalhas. Em outras palavras, buscamos verificar a presença, e as condições de efetividade, de uma pretensa teoria da guerra justa, e de seus desdobramentos, na estrutura dos argumentos maquiavelianos.

2. Para uma investigação dessa natureza, podemos nos servir da *estrutura especulativa* proposta por Walzer na obra *Guerras Justas e Injustas*. A realidade moral das guerras, como propõe o filósofo norte-americano resgatando uma terminologia que remonta ao Medievo, é sempre julgada duas vezes. Primeiro, com referência aos *motivos* que os Estados possuem para lutar; em segundo, com referência aos *meios* que adotam nos campos de batalha. Nesse caso, a primeira forma de julgamento é “de natureza *adjetiva*: dizemos que uma guerra determinada é *justa* ou *injusta*”. A segunda, é de natureza *adverbial*, pois dizemos que a guerra “é *travada* de modo justo ou de modo injusto” (WALZER, 2003, p. 34, grifo nosso).

Na verdade, os escritores medievais tornaram essa diferença uma questão de preposições, traçando uma distinção entre [a] *jus ad bellum*, a justiça *do* guerrear, e [b] *jus in bello*, a justiça *no* guerrear. A dessemelhança, aparentemente gramatical, indica questões profundas. O *jus ad bellum*

postula a exigência de um julgamento sobre a *legitimidade* da agressão e da autodefesa, enquanto o *jus in bello* se debruça sobre o cumprimento ou a violação das normas costumeiras e positivas de combate. Com efeito, sob o ponto de vista lógico, essas duas formas de julgamento são independentes. Pois, salienta Walzer (2003, p. 34), é perfeitamente possível que uma guerra justa seja travada de modo injusto e que uma guerra injusta seja travada em estrita conformidade com essas normas¹.

Ora, se as guerras podem ser avaliadas moralmente através desse par conceitual, que em sua base estabelece a “justiça” como esteio para a legitimidade e legalidade dos conflitos armados, nossa preocupação, doravante, está em avaliar como, ou se, esses elementos se manifestam na teoria político-militar maquiaveliana. Ou seja, seguimos a distinção entre a justiça *da* guerra e a justiça *na* guerra com o intuito de analisar a presença e as consequências de uma noção de “guerra justa” no pensamento do Secretário florentino.

3. Em primeiro lugar, Maquiavel é categórico, senão um tanto simplista, quando deixa entrever aquilo que entende por *jus ad bellum*. O argumento sobre esse ponto pode ser encontrado de forma diluída no conjunto de suas obras, sendo retomado convenientemente em algumas oportunidades específicas do discurso maquiaveliano.

No capítulo final de *O Príncipe*, ao tecer a exortação para a casa dos Médici “tomar a [defesa da] Itália e libertá-la das mãos dos bárbaros”, o autor recobrava os exemplos de indivíduos de *virtù*, citados no capítulo VIII, afirmando que “se foi necessário [...] que o povo de Israel estivesse escravizado no Egito para reconhecer a virtude de Moisés”, que os persas “estivessem oprimidos pelos medas para saber a grandeza de ânimo de

¹ Embora não seja esse o nosso propósito, é conveniente notar que Walzer, na introdução da obra *Arguing about war* (2004, p. XIII), parece atualizar tal posicionamento teórico. Na ocasião, afirma que diante da “reemergência de uma forma de política que os historiadores europeus chamam de “feudalismo bastardo”, dominado por gangues guerreiras e pretensos líderes carismáticos, eu me tornei mais propenso a defender ocupações militares a longo prazo, na forma de protetorados e tutelas, e pensar a construção da nação como uma parte necessária da política pós-guerra”. Nesse sentido, essas mudanças “também requerem que eu reconheça a necessidade de uma expansão da teoria da guerra justa. *Jus ad bellum* (que lida com a decisão de ir à guerra) e *jus in bello* (que lida com a conduta das batalhas) são seus elementos padrões, trabalhados pela primeira vez pelos filósofos católicos e juristas da Idade Média. Agora nós temos que adicionar a esses dois uma consideração de *jus post bellum* (justiça depois da guerra)”.

Ciro”, que os atenienses “estivessem dispersos para ver a excelência de Teseu”, também foi necessário à Itália, para revelar a *virtù* de um espírito italiano, que fosse “mais escrava que os hebreus, mais serva que os persas, mais dispersa que os atenienses, sem chefe, sem ordem, derrotada, espoliada, dilacerada, devastada, e tivesse suportado todo tipo de ruína” (*O Príncipe*, XXVI, p. 123).

Nesse quadro catastrófico, “vê-se que a Itália roga a Deus que lhe envie alguém para redimi-la da crueldade e insolência dos bárbaros”. Esses modelos de ação política de feições quase mitológicas, prossegue o Secretário florentino, não encontraram “ocasião melhor” para a intervenção “do que a atual, pois sua empresa não foi mais *justa* do que esta”. Enfim, a sublevação armada contra os estrangeiros permite afirmar que “aqui, é grande a justiça: *iustum enim est bellum quibus necessarium, et pia arma ubi nulla nisi in armis spes est*” [a guerra é justa quando necessária, e piedosa as armas, quando só nelas reside a esperança] (*O Príncipe*, XXVI, p. 124).

Nessa ocasião, testemunhamos Maquiavel tomar de empréstimo uma máxima que é exposta por Tito Lívio no capítulo I do Livro IX da *Storia di Roma*², e transformá-la no fundamento de constituição para uma guerra justa, isto é, a *necessidade* é a pedra de toque para a justificação de um engajamento militar.

Nos *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, o imperativo é desdobrado³. A guerra não apenas encontra seu suporte na necessidade, mas esse elemento é também convertido em um motivacional único para os campos de batalha. É justamente este o tema do capítulo 12 do Livro III da

² No capítulo I do Livro IX da *Storia di Roma*, lemos “É justa a guerra [...] para aqueles aos quais é necessária, e são pias as armas para aqueles cuja nenhuma esperança existe senão nas armas” [*Iustum est bellum [...] quibus necessarium, et pia arma, quibus nulla nisi in armis relinquitur spes*]. (LIVIO, Tito. 1979, p. 415, tradução nossa).

³ De agora em diante, faremos referência apenas como “*Discursos*”. A “necessidade” já havia sido o tema de certos argumentos nas páginas precedentes da obra sobre as repúblicas. No capítulo 3 do Livro I, por exemplo, Maquiavel (p. 20) afirmava que “os homens nunca fazem bem algum, a não ser por necessidade”. No capítulo 12 do Livro II, por sua vez, ponderava que “os soldados que se encontram em terras alheias têm mais necessidade de combater, e essa necessidade gera *virtù*” (p. 221). E, enfim, nas linhas iniciais do capítulo 12 do Livro 13, ratificava que “Doutras vezes, dissemos quanto é útil a necessidade às ações humanas e da grande glória a que, graças a ela, estas foram levadas; e, conforme escreveram alguns filósofos morais, as mãos e a língua dos homens, dois nobilíssimos instrumento, capazes de enobrecê-los, não teriam operado com perfeição nem teriam conduzido as obras humanas à altura a que foram levadas, se não tivessem sido impelidos pela necessidade” (p. 361).

obra sobre as repúblicas: “de como um comandante prudente deve impor a necessidade de combater aos seus soldados e subtraí-la aos inimigos”.

É sob essa perspectiva de sua dupla operacionalidade – como *motivo* como *instrumental militar* – que Maquiavel reintroduz o posicionamento assimilado de Lívio, citando-o praticamente *ipsis litteris*. Inserindo a passagem no mesmo contexto relatado na obra do historiador romano, asseverava que “Cláudio Pôncio, então comandante do exército dos samnitas”, voltando “a Sâmnio sem esperança de acordo”, “com um notável discurso [...] mostrou que os romanos queriam a guerra a qualquer custo”, e, embora eles desejassem a paz, “a *necessidade* os fazia continuar a guerra, dizendo estas palavras”: “*Iustum est bellum quibus necessarium, et pia arma quibus nisi in armis spes est* [justa é a guerra a quem ela é necessária, e pias são as armas a quem só nas armas tem esperança]” (*Discursos*, III, p. 364).

Em a *História de Florença*, por sua vez, uma colocação semelhante ganha tonalidades mais comoventes. Na ocasião, Maquiavel conjectura um discurso que teria sido proferido por Rinaldo degli Albizzi, exilado de Florença, com o intuito de convencer Filippo Maria Visconti, duque de Milão, a travar uma guerra aberta contra a cidade sob o governo dos Médici. Antes de tudo, cabe frisar que a preleção de Rinaldo, embora hipotética, é permeada por uma terminologia muito próxima àquela que o Secretário florentino frequentemente apresenta em suas obras. Nesse caso, sob a égide da defesa da pátria, o expoente dos *ottimati* operaria como um porta-voz teórico de Maquiavel. Assim, questionava-se: “que doença pode ser pior ao corpo de uma república do que a servidão? Que remédio pode ser mais *necessário* do que aquele que a livre dessa enfermidade? Só são justas as guerras que são *necessárias*, e as armas são piedosas quando não há esperança alguma além delas” (*História de Florença*, V, 8, p. 295).

Aqui, a escusa para contornar a situação calamitosa da cidade era recoberta pelo argumento de que ninguém deve condenar “aquele que move armas contra sua pátria, porque as cidades, ainda que sejam corpos mistos, têm semelhança com os corpos simples”, e do mesmo modo em que “nestes muitas vezes surgem enfermidades que não podem ser curadas sem fogo ou ferro”, também nelas “muitas vezes surgem inconvenientes tais que um cidadão piedoso e bom pecaria muito se os deixasse intocados, ainda que para tratá-los fosse necessário recorrer ao ferro” (*História de Florença*, V, 8, p. 295).

Portanto, a necessidade opera como o elemento que literalmente *justifica* os movimentos militares e torna legítimo o emprego das armas – conquanto não haja esperança se não nelas. As passagens supracitadas deixam entrever algumas implicações dessa relação entre *ser necessário* e *ser justo*.

[a] Em *O Príncipe*, a guerra é um expediente fundamental para alcançar a autonomia dos territórios italianos. O domínio e a influência que os bárbaros exerciam sobre a península poderia ser interrompido, sobretudo – para não dizer exclusivamente – pelas vias bélicas. O recurso às armas, portanto, é justo porque somente através dele a Itália deixaria de ser o campo de batalha para os Estados estrangeiros. [b] Nos *Discursos*, a mesma necessidade se traduz na inevitabilidade do confronto. O Estado, como o exemplo dos samnitas possibilita vislumbrar, parece encontrar-se em um entroncamento político-moral: ou engajar-se em uma guerra ou tornar-se presa de uma potência política exterior. É justamente a dramaticidade dessa situação que pode funcionar como um poderoso motivador para os soldados. A justificação, aqui, ocorre por esse viés do inevitável. A guerra é justa porque a alternativa seria catastrófica. [c] Em a *História de Florença*, o epítome é reassumido como expressão para livrar um Estado republicano da servidão das mãos “tirânicas” de um governante. Paradoxalmente, as armas são o remédio para a doença da servidão. Necessárias para o *vivere libero* e, portanto, justas.

Contudo, devemos reconhecer que estamos diante de um pressuposto vulnerável. Justificar uma guerra pelo filão da necessidade embarça, ao menos parcialmente, a objetividade de um julgamento moral. Isto é, os elementos que definem essa necessidade não são claros o suficiente para serem traçados de uma maneira objetiva. Pois, afinal de contas, a quem caberia a incumbência de determinar a urgência de uma guerra?

No entanto, a necessidade, nesse caso, aparece ancorada à salvação da pátria e atrelada a um regime de governo. Diante da potencial ameaça de uma agressão estrangeira, que porventura possa colocar em risco a segurança e os interesses da coletividade, a guerra encontra seu fundamento de justificação. De certo modo esse argumento é depositário do motivo pelo qual a atividade militar deve ser um monopólio do Estado. Ora, a avaliação da conjuntura que antecede o engajamento das batalhas compete, unicamente, aos dirigentes políticos, sejam eles magistrados,

em uma república, ou a figura pessoal do príncipe nos principados. Ou melhor, ao considerarmos a sobrevivência do aparelho estatal, as *guerras justas* são aquelas travadas para a defesa dos interesses coletivos – como a guerra que porventura os Médici encabeçassem para livrar a Itália do assédio e da pilhagem dos bárbaros; ou que os samnitas se lançaram para defender-se da agressão irremediável dos romanos; ou uma guerra travada por um Estado republicano para livrar-se de um governo que se avizinha de um regime que reduz a população a uma condição servil. As *guerras injustas* são aquelas em que prevalece o motivacional de um grupo específico da cidade, ou, para usar o léxico maquiaveliano, de uma facção – como aquelas que Florença habitualmente travava para a satisfação de interesses privados de seus cidadãos⁴.

4. Identificamos, assim, a existência do primeiro critério estabelecido para avaliarmos os resquícios de um parâmetro moral na obra maquiaveliana – mesmo que essa existência não corresponda a uma preocupação estritamente moral sobre a guerra. Ou seja, os conflitos armados são justos quando necessários, ainda que, a necessidade, não constitua um fator moral suficientemente satisfatório.

A questão sobre o segundo critério, contudo, torna-se mais turva. Uma genuína reflexão acerca dos códigos morais que deveriam ser observados durante o período beligerante – o *jus in bello* – dificilmente pode ser identificada na teoria maquiaveliana. Na verdade, o Secretário florentino oferece indícios de afastar-se, uma vez mais, da Filosofia Moral tradicional quando reflete sobre as condições de defesa da pátria, especialmente pelas vias militares.

⁴ Sobre a situação italiana, afirma Maquiavel em a *História de Florença*: “[...] realmente, nas cidades da Itália reúne-se tudo aquilo que pode ser corrompido e pode corromper: os jovens estão ociosos, os velhos são lascivos, e todos os sexos, em todas as idades, estão cheios de maus costumes; e nada disso remediaram as boas leis, por serem estragadas pelos maus costumes. Daí provém a ganância que se vê nos cidadãos, bem como o apetite, não de verdadeira glória, mas de infamantes honras, e disso decorrem ódios, inimizades, desavenças, facções; das quais provêm mortes, exílios, aflições dos bons, exaltações dos maus. [...] Desse exemplo nascem o amor pelos partidos e o poder deles; porque os maus os seguem por ganância e ambição, e os bons, por necessidade. [...]. Por isso, as ordenações e as leis não são criadas para a utilidade pública, mas para a utilidade própria; por isso, as guerras, as pazes e as alianças não são deliberadas para a glória comum, mas para a satisfação de poucos” (*História de Florença*, III, 5, p. 165-166).

Nesse sentido, ponderava no capítulo 41 do Livro III dos *Discursos* – já nessa perspectiva intitulado “A pátria deve ser defendida com ignomínia ou com glória, e de qualquer modo está bem defendida” – que “quando se delibera sobre a salvação da pátria, não se deve fazer consideração alguma sobre o que é justo ou injusto, piedoso ou cruel, louvável ou ignominioso”. Ao contrário, “desprezando-se qualquer outra consideração, deve-se adotar plenamente a medida que lhe salve a vida e mantenha a liberdade” (*Discursos*, III, 41, p. 443)⁵.

Como podemos depreender da afamada teoria política maquiaveliana, sobretudo daquela esboçada em *O Príncipe*, ao sujeito da ação política não é conveniente o enrijecimento da tomada de decisões pelo temor de incorrer em atos considerados moralmente como indignos. Diante disso, se o cotidiano da práxis política eventualmente exige a tomada de ações violentas – que escandalizariam as virtudes cristãs –, também a guerra, o evento violento por essência e por excelência, não poderia prescindir de determinados recursos.

É o caso, por exemplo, do capítulo 40 do Livro III dos *Discursos*, onde Maquiavel reconhecia “como é glorioso usar a fraude no manejo das coisas da guerra”. Na ocasião, o Secretário florentino advertia, aceitando que “ainda que o uso da fraude em qualquer ação seja detestável”, no “manejo da guerra é coisa louvável e gloriosa”. Nesse caso, “todo aquele que, com fraude, vence o inimigo é tão louvável quanto quem o vence com as forças”. Pois, esclarece, “darei apenas que eu não considero gloriosa aquela fraude que leva a romper a fé dada e os pactos feitos”, pois com ela, “ainda que se conquiste, às vezes, estado e reino [...] nunca se conquistará a glória”. “Falo”, prossegue, “daquela fraude que uses com o inimigo que não confia em ti, que consiste exatamente no manejo da guerra” (*Discursos*, III, 40, p. 441).

A guerra é um evento atroz. Nos campos batalha aquilo que está em jogo é a liberdade e a existência dos próprios Estados. Nessa dialética com o inimigo, deve haver a pressuposição de que o opositor não haveria de con-

⁵ O teor dessa afirmação nos recorda a descrição do fratricídio de Remo por Rômulo, onde Maquiavel sustenta que “nenhum sábio engenho repreenderá ninguém por alguma ação extraordinária que tenha cometido para ordenar um reino ou constituir uma república”. Pois, “cumpre que, se o fato o acusa, o efeito o escuse; e quando o efeito for bem, como o de Rômulo, sempre o escusará: porque se deve repreender quem é violento para estragar, e não quem o é para conservar” (*Discursos*, I, 9, p. 41).

ter suas ações por reservas ou entraves de cunho moral. A ação militar, de fato, está além das táticas e das estratégias técnicas empregadas durante o confronto. Todos os estratagemas são pertinentes, porque sua pertinência é escorada na salvação do bem público. É por isso, com uma tranquilidade quase perturbadora, que Maquiavel pode afirmar que “melhor será vencer o inimigo pela fome que pela espada”, embora seja uma vitória “na qual pode muito mais a fortuna que a *virtù*” (*Arte da Guerra*, VII, p. 215).

Novamente, o imperativo da necessidade parece se sobressair. Se as ações militares são necessárias para livrar o Estado do jugo de outra potência, então elas podem ser convenientes. Isso não significa que Maquiavel tente ilibar os adjetivos tradicionalmente pejorativos que impregnam certas atividades. No entanto, as avaliações de ordem moral não são pertinentes quando aquilo que está em jogo é a salvação da cidade. O discurso hipotético de Rinaldo degli Albizzi pode, novamente, de certo modo sintetizar o posicionamento sobre a questão, pois “nenhum homem bom repreenderá jamais aquele que procure defender a pátria, seja qual for o modo como o faça” (*História de Florença*, V, 8, p. 295).

No entanto, apesar disso, Maquiavel parece apresentar uma sutil preocupação moral quando, por intermédio de Fabrizio Colonna na *Arte da Guerra*, argumenta sobre o *delectus* para a formação dos exércitos. Para a seleção dos soldados, na ausência de provas materiais das virtudes dos combates em campo – oriundas de uma experiência que, em uma milícia incipiente são inexistentes –, deve-se recorrer a uma conjectura dessas qualidades. Conjectura que, por sua vez, é realizada levando em consideração três elementos: a idade, a arte exercida (ou melhor, a proficiência) e a aparência. Analisar a aparência dos aspirantes à combatente implica, além dos aspectos físicos, em uma verificação dos “costumes” do futuro soldado: quais sejam, “honestidade e pudor”. Pois, esclarece, “de outro modo se escolherá um instrumento de escândalo e um princípio de corrupção; pois que ninguém creia que na educação desonesta e na má índole possa habitar alguma *virtù* que seja de algum modo louvável” (*Arte da Guerra*, I, p. 31). Aliás, era uma preocupação com os maus costumes que levava Maquiavel a desclassificar os homens que voluntariamente apresentavam-se para o combate. Tais indivíduos, alegava, são os “piores de uma província”, pois são “indecentes, ociosos, sem freio, sem religião, esquivos à autoridade paterna, blasfemadores, jogadores, de todo mal-

-educados”. Nesse caso, não existe nada de “mais contrário a uma verdadeira e boa milícia do que tais costumes” (*Arte da Guerra*, I, p. 23).

Contudo, esse traço moral não ocupa uma posição central no pensamento maquiaveliano, nem sequer nessa situação. A questão dos costumes inscreve-se, antes disso, no problema organizacional dos exércitos. Um soldado repleto de vícios seria a fonte da desordem e da corrupção. Um comportamento imoral durante as batalhas é preocupante enquanto princípio de transgressão das ordens e da hierarquia de comando.

5. Assim, devemos reconhecer que Maquiavel não estabelece uma argumentação genuína sobre o papel desempenhado pela moralidade dos assuntos da guerra. Embora existam pontos com essa conotação, a moral acaba sendo uma bruma ofuscada pela categoria da necessidade. Essa inflexível noção arrasta o pensamento maquiaveliano por um duplo caminho. No primeiro, opera como um justificador para a deflagração de uma agressão militar; no segundo, como um presumível atestado de pertinência para o uso de certos recursos na condução dos conflitos. Em ambos os aspectos, apenas custosamente podemos afirmar que o *jus in bello* e o *jus ad bellum* se manifestam sob uma conotação de ordem moral.

A face inevitável do conflito, se não afasta completamente a urgência sobre as considerações sobre esse campo, acaba tornando-a secundária. Sobre isso, muito próximo à argumentação do Secretário florentino, podemos situar a tese de um autor como Clausewitz, segundo a qual na guerra – que consiste em um ato de violência física cujo propósito é submeter o inimigo à vontade de outra potência, “os erros devido à bondade da alma são precisamente a pior das coisas”. Nesse contexto, aquele que se utiliza da força física “e não recua perante nenhuma efusão de sangue ganhará vantagem sobre o seu adversário se este não agir da mesma forma”. Em suma, “ignorar o elemento da brutalidade, devido à repugnância que ele inspira, é um desperdício de força, para não dizer um erro” (CLAUSEWITZ, 2003, p. 10).

Com efeito, Maquiavel havia, de certo modo, compreendido que os códigos morais para a guerra, presentes no período Medieval dos cavaleiros, e os acordos – tácitos, ou não – entre os *condottieri* para a preservação da vida dos combatentes não tinham mais espaço nos campos de batalha moderno. Não podemos, assim, identificar um posicionamento

estritamente moral acerca da legitimidade das guerras; nem tampouco uma incisiva reflexão sobre a legalidade dos conflitos. Ora, se a guerra revela-se como um horizonte *inextirpável* da ação política, então a reflexão sobre as circunstâncias morais acaba cedendo lugar para o aspecto e para as condições da salvação da pátria.

REFERÊNCIAS

CLAUSEWITZ, Carl von. *Da guerra*. Tradução de Maria Teresa Ramos. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

GEUNA, Marco. Guerra giusta e guerra umanitaria: appunti per una critica delle giustificazioni contemporanee dei conflitti armati. In: BENEDETTI, Marina; BERTRI, Maria Luisa. *Una strana gioia di vivere: a Grado Giovanni Merlo*. Milano: Edizioni Biblioteca Francescana, 2010, p. 505-529.

LIVIO, Tito. *Storie: Libri VI-X*. Traduzione de Luciano Perelli. Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1979.

MACHIAVELLI, Niccolò. *Opere*. A cura di Corrado Vivanti. Torino: Einaudi-Gallimard, 1997, 3 volumes.

MAQUIAVEL, Nicolau. *A Arte da Guerra*. Tradução de MF. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. *Discursos sobre a primeira década de Tito Livio*. Tradução de MF. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. *História de Florença*. Tradução de MF. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. *O Príncipe*. 2ªed. Tradução de Maria Júlia Goldwasser. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

WALZER, Michael. *Arguing about war*. New Haven & London: Yale University Press, 2004.

_____. *Guerras justas e injustas: uma argumentação moral com exemplos históricos*. Trad. de Waldéa Barcellos. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

Sobre a ideia de povo no pensamento de Maquiavel: negatividade como atividade e não como passividade

Fabiana de Jesus Benetti
(UNIOESTE)

O pensamento político de Maquiavel é, por vezes, pensado a partir da antinomia principado e república. Embora reconheçamos as diferenças que carregam cada uma destas formas políticas e concordemos com a preferência republicana de Maquiavel¹, compreendemos o autor como um pensador da vida política, seja qual for a forma que lhe é impressa. Nesta perspectiva, pensamos que há pontos de convergência² que nos permitem pensar uma unidade em seu pensamento político, tal é o caso da dinâmica da política que se inscreve por meio do conflito político e dos diferentes desejos que estão na base do conflito. Nossa proposta, neste trabalho, é a de pensar um ponto em específico da teoria maquiaveliana do conflito: o povo, caracterizado por seu desejo de não dominação. Pretendemos recorrer à impor-

¹ Pancera (2010, p. 13), ao falar sobre a preferência de Maquiavel acerca dos regimes republicanos indica que esta preferência se dá pelo fato de que a república “é a espécie de governo mais apta para mobilizar a *virtù* dos cidadãos e, por esta via, assegurar a sua própria liberdade” (PANCERA, 2010, p. 13). Concordamos com Pancera, e com os demais intérpretes que indicam esta preferência de Maquiavel pelos governos republicanos. Mas, também, lembramos o fato de Maquiavel ser favorável ao estado (*stato*) republicano não significa que o autor seja favorável à instauração deste tipo de estado (*stato*) em qualquer circunstância, como o próprio autor diz “[...] em todas as cidades onde há grande igualdade entre os cidadãos, somente se pode fundar (*ordinare*) um principado com a máxima dificuldade e [...] nas cidades onde há grande desigualdade entre os cidadãos, não se pode fundar (*ordinare*) república” (MAQUIAVEL, 2008, p. 13). Esta ideia de Maquiavel nos indica que há um cenário que deve ser considerado antes da instauração de determinadas espécies de governo. Um desafio que se apresenta àquele que pretende ordenar um estado (*stato*) seria o de compreender a que tipo de governo as circunstâncias são mais favoráveis: se ao principado ou se à república.

² Nadeau sugere uma unidade no pensamento político de Maquiavel, e, para isto, considera justamente o choque entre as artes de governar e o desejo de liberdade: “O objetivo de Maquiavel, na minha visão, é duplo: produzir uma análise adequada do encontro conflitual entre as artes de governar e o desejo de liberdade do povo para em seguida formalizar dela as regras em vista de uma verdadeira comunidade política” (NADEAU, 2003, p. 323).

tância que o povo possui no pensamento de Maquiavel, na medida em que nossa leitura do autor compreende o povo como elemento de grande força, com funções distintas em cada regime político, mas primordial a qualquer forma que o estado (*stato*) venha a tomar.

Nos escritos de Maquiavel encontra-se a novidade de pensar o conflito político de um modo positivo, como aquilo que move a ação política³. Considerando a tradição Clássica, nas melhores formas de regimes político o que impera é o caráter consensual no sentido de que o regime é bom se nele as classes distintas da cidade conseguem entrar em acordo. Deste modo, a estabilidade dos regimes é dependente da concórdia existente entre os cidadãos, sendo a ideia de liberdade associada à ideia de apaziguamento. Ao contrário daqueles que veem no conflito um sinal de enfermidade, Maquiavel vai analisá-lo a partir daquilo que de benéfico ele produz, a partir de sua função de dar vitalidade ao corpo político. Nesta direção, convém destacar que o estado (*stato*) em Maquiavel não é o signo da superação do conflito, ao contrário disso, ele é a continuação do conflito⁴. Os homens, quando passam a viver em sociedade, mesmo que regidos pelas mesmas regras, não passam a ser tomados pelos mesmos desejos, eles continuam se caracterizando pelos diferentes interesses e humores.

No capítulo nove de *O Príncipe*, ao descrever a ascensão do poder mediante os grupos conflituosos, quando eles fazem príncipe um cidadão particular instaurando um Principado Civil, Maquiavel indica a permanência dos diferentes humores na sociedade política:

³ Sobre esta novidade no modo como Maquiavel irá considerar a função do conflito na vida política, Ames observa que a discussão do autor não é original, no sentido de que a noção já estava presente no ideal (grego) de *homonoiá* e no ideal da (ciceroniano e medieval) de *concordia ordinis*. Para Ames, ao invés de um traço original o que se vê em Maquiavel é a originalidade da reflexão, a partir do momento em rompe com a tradição filosófica grega “segundo a qual a comunidade civil está fundada na sociabilidade humana, no desejo do bem e do amor à concórdia. No lugar deste ideal Maquiavel coloca o conflito, fundado sobre a oposição dos humores que divide a sociedade em dois grupos antagônicos [...] impossíveis de serem saciados conjuntamente” (AMES, 2013, p. 97-98).

⁴ O ato de fundação do *stato* é a superação da violência privada em nome da violência pública. Fora da lei, o que existe é a violência, sendo a própria lei um produto dela, mas no sentido de remover a violência privada, transformando-a em violência pública. O *stato* é pensado por Maquiavel como uma instituição violenta, mas que possui o monopólio da força, ou seja, é somente o *stato* que possui o direito de punir.

[...] digo que se ascende a este principado ou com o favor do povo ou com o favor dos grandes. Pois, em todas as cidades, existem esses dois humores diversos que nascem da seguinte razão: o povo não quer ser comandado nem oprimido pelos grandes, enquanto os grandes desejam comandar e oprimir o povo (*O Príncipe*, IX)⁵.

A função do homem que está à frente do estado (*stato*) não é a de eliminar os conflitos, mas, sim, de equilibrá-los. Esse poder político regulador que organiza a sociedade “[...] transcende as particularidades da subjetividade individual (fonte de rivalidades e desejos), repousa sobre o princípio fundamental da busca de um equilíbrio, podendo atenuar o efeito da luta de tendências contraditórias ao interior do campo social” (MAYAKI, 2000, p. 50). Como bem definiu Mayaki, há uma atenuação dos desejos conflituosos e não a supressão deles.

Agora, poderíamos pensar que esse poder que se exerce sobre a sociedade política consiste num poder tirano e arbitrário, mas a leitura que fazemos dos textos de Maquiavel nos levam a pensar que não. No ato inicial de fundação do estado (*stato*), o homem que instaura a nova ordem recorre ao uso da força, recurso esse que só é suficiente no primeiro momento, pois ele não basta para garantir a manutenção daquilo que foi conquistado. Após a fundação da sociedade política, o poder do conquistador deve ser convertido em autoridade política e essa conversão pressupõe o reconhecimento daqueles sobre os quais o poder político é aplicado. Segundo Mayaki, “[...] a tese maquiaveliana, que resulta desta concepção conflituosa da sociedade, esclarece dois pontos importantes de seu pensamento político relativo à análise do poder no contexto social: a fundação do poder e sua institucionalização em autoridade política” (MAYAKI, 2000, p. 28). Considerando que não basta apenas chegar ao poder, mas que é preciso conhecer as maneiras de fundamentá-lo solidamente, o governante deve se precaver constantemente quanto às insatisfações dos homens. No capítulo III de *O Príncipe*, falando sobre as dificuldades encontradas em um principado misto, o autor indica que “[...] as alterações nascem principalmente de uma dificuldade natural que existe em todos os principados novos: o fato de os homens gostarem de mudar de senhor; se acreditam que, com isso, irão melhorar. Esta crença os faz tomar armas contra o senhor atual”.

⁵ Para facilitar a localização das passagens citadas em qualquer edição, citaremos esta obra pelo título seguido do número em romano correspondente ao capítulo.

A institucionalização do poder se dá a partir da formulação de leis. Aqui temos um ponto importante do pensamento político de Maquiavel: as leis necessárias para equilibrar os conflitos nascem justamente deles. No primeiro livro dos *Discursos* Maquiavel enuncia, no título do quarto capítulo, que “[...] a desunião entre plebe e senado tornou livre e poderosa a república romana”. Ao explicar o porquê de não se dever creditar a grandeza da república de Roma somente à sua *virtù* militar ou à boa fortuna, Maquiavel declara que as boas milícias existem onde também há boa ordem. A ordem em Roma nasceu do conflito entre a plebe e o senado, visto que, para controlar os tumultos advindos da desunião entre os homens, proporcionando a liberdade na república, ordenaram-se leis que, por mais de trezentos anos, serviram para equilibrar os humores distintos, sendo que, segundo o autor, dos Tarquínios aos Gracos⁶, foram poucos os casos em que os tumultos tiveram a violência ou o exílio como consequência. Em vista disto, Maquiavel diz que

[...] não se pode ter razão para chamar de não ordenada uma república dessas, onde há tantos exemplos de *virtù*; porque os bons exemplos nascem da boa educação; a boa educação das boas leis; e as boas leis, dos tumultos que muitos condenam sem ponderar: porque quem examinar bem o resultado deles não descobrirá que eles deram origem a exílios ou violências em desfavor do bem comum, mas sim a leis e ordenações benéficas à liberdade pública (*Discursos*, I, 4)⁷.

⁶ No capítulo 37, livro I, dos *Discursos*, Maquiavel diz que os conflitos gerados pelo desejo humano de tudo conquistar muitas vezes acabam provocando a destruição de uma província. Como exemplo ele cita o conflito da lei agrária que levou a república romana à ruína. A lei agrária determinava duas coisas: um limite de terra para cada cidadão e a divisão dos campos conquistados entre o povo romano. Os conflitos envolvendo esta lei nasceram da ambição dos nobres que estariam transgredindo a lei caso possuíssem mais terras que o estabelecido e que tinham a chance de enriquecer barrada por conta da obrigatoriedade da divisão das terras conquistadas. Os desacordos com relação a essa lei resultaram no conflito armado entre a plebe e os nobres. Maquiavel, ao final do capítulo, faz uma importante observação: o florentino recorda que o conflito entre os desejos opostos (senado e plebe) foi, por muito tempo, o que fez de Roma uma cidade livre, “[...] visto que delas (das inimizades) nasciam leis favoráveis à liberdade”. Apesar do fracasso envolvendo a lei agrária, Maquiavel é firme em seu posicionamento de que, se os desejos dos grandes não forem freados, uma cidade pode arruinar-se muito rapidamente. Assim o autor conclui que, “[...] embora o conflito da lei agrária tenha demorado trezentos anos para acarretar a servidão de Roma, isto teria ocorrido muito mais cedo caso a plebe, seja com essa lei, seja com outros desejos seus, não tivesse refreado a ambição dos nobres” (*Discursos*, I, 37).

⁷ Para facilitar a localização das passagens citadas em qualquer edição, citaremos essa obra pelo título seguido do número em romano correspondente ao livro e do número arábico correspondente ao capítulo.

Como podemos perceber, tanto nas passagens do Príncipe quanto nas passagens dos Discursos, em toda esfera política há a existência dos dois humores que são responsáveis pela dinâmica da vida política: de um lado os grandes com seu desejo de dominar e do outro lado o povo com o seu desejo de não ser dominado. É pensando nesta relação conflituosa da vida política, ou, ainda, pensando no modo como Maquiavel caracteriza o desejo de cada uma destas partes da cidade que chegamos ao tema central do nosso texto, a saber, o lugar que ocupa o povo no pensamento político de Maquiavel. Se ao descrever o desejo dos grandes, Maquiavel nos indica o desejo positivo de dominação e ao descrever o desejo do povo Maquiavel nos indica o desejo negativo de não ser dominado, a questão que nos propomos a pensar é: no quadro geral do pensamento político de Maquiavel, é possível pensar o povo como um elemento determinante e ativo da vida política? Ou, dizer que o povo é aquele que somente deseja não ser dominado equivale a atribuir-lhe um lugar de passividade política? A nossa hipótese central é a de que o povo possui um papel determinante no pensamento político de Maquiavel, que ele se constitui enquanto uma força ativa⁸, repleta de conteúdo político⁹, sendo que tal força pode se manifestar, de modo maior ou menor, em repúblicas e principados.

Na atualidade há um movimento de teóricos que estão pensando a política maquiaveliana de modo a enfatizar o lugar que o povo ocupa nos escritos do florentino. Este é o caso de McCormick (2011) que recorre ao pensamento de Maquiavel para pensar o governo popular e a democracias atuais, sendo que na concepção deste intérprete o pensamento do florentino tem fortes bases populistas, tendendo muito mais para um

⁸ Embora nossa proposta aqui seja a de pensar o papel do povo no pensamento de Maquiavel, entendendo-o como elemento ativo, não pretendemos como isto pensar o povo a partir de uma substancialidade. Entendermos que assim como não há uma substancialidade que defina a política nos escritos do florentino (sendo ela resultado do movimento do tempo e da combinação entre vários elementos, como, por exemplo, a fortuna e a *virtù*), pensamos também que o povo se define no emergir da dinâmica política, de modo a não se determinar por um modo ou outro do aparecer.

⁹ E um artigo em que discorre sobre o desejo do povo, Adverse (2007, p. 37) indica que “no texto de *O príncipe* encontramos elementos que nos permitem suspeitar de que o humor popular não pode ser desprovido de conteúdo político. O capítulo V, por exemplo, reforça a ideia de que os homens se apegam não somente a seus interesses pessoais, mas a um modo de vida político – um *ethos político* – do qual não abrem mão complacientemente. Esse *ethos* é o da liberdade”. Na análise de Adverse, a rebelião é apresentado como o modo pelo qual o cidadão se engaja com a causa da cidade, sendo este um recurso de resistência próprio da ação do povo.

pensamento democrático que para um pensamento republicano. Segundo McCormick, a partir do pensamento de Maquiavel, ou, a partir da abordagem política feita por ele nos Discursos, é possível apreender qual é o espaço que ocupam as instituições políticas que são de responsabilidade das elites e, ainda, apreender que é na vida republicana que os cidadãos comuns têm maior possibilidade de participação. Tomando a teoria republicana de Maquiavel, McCormick acredita que exista ali a visão de algo mais participativo do que ocorrem nas repúblicas em geral e nas próprias democracias atuais.

Outra questão contemporânea a partir da qual Maquiavel é trazido à luz, é a discussão em torno dos conceitos de poder constituído e poder constituinte¹⁰. Segundo Luccese (2014), nesta discussão está o questionamento acerca de dois momentos que constituem a vida de um Estado: o momento de sua fundação factual, política, e o momento de sua fundação normativa; ou seja, a discussão gira em torno da constituição jurídica do Estado. O autor defende que com o termo poder constituinte pode-se pensar o povo como origem e fundamento do poder democrático, de modo a também incluir aqui as origens constitucionais da democracia. Embora o autor indique que Maquiavel não faz uso destes termos modernos, ele acredita ser possível pensar em tal perspectiva já no pensamento do florentino¹¹.

Desconsideradas neste momento as minúcias daquilo que abordam McCormick e Luccese em seus textos, o que queremos com a breve referência a eles é demonstrar este lugar que os autores indicam ter o povo no pensamento de Maquiavel. Um lugar que, na nossa leitura, parece

¹⁰ Esta temática também vem sendo tema de diálogos entre intérpretes do pensamento de Maquiavel aqui no Brasil. Destaco, aqui, as palestras proferidas pelos pesquisadores Sérgio Cardoso em 2011: *O que entender por povo em Maquiavel: uma controvérsia crítica no Republicanismo contemporâneo*; e por José Luiz Ames em 2015: *Poder constituinte como poder do povo: a alternativa de Maquiavel ao paradoxo do pensamento político moderno*.

¹¹ Luccese indica um via de mão dupla como resultado da reintrodução de Maquiavel nas investigações acerca das origens do poder constituinte: “Uma vez que Maquiavel é reintroduzido na genealogia do poder constituinte, o conceito pode ser elaborado dentro de uma nova perspectiva, e uma imagem menos ambígua do poder constituinte emerge. Ao mesmo tempo, através da ideia de poder constituinte, a filosofia de Maquiavel aparece sob uma nova e mais radical luz como uma teoria conflitual do direito e da política. Vou me concentrar em três passagens fundamentais dos *Discursos* para destacar a contribuição original de Maquiavel à teoria do poder constituinte: a teoria da ditadura (D I, 34), a teoria dos humores (D I, 4) e a dialética entre leis e ordens (D I, 18)” (LUCCHESI, 2014, p. 5-6, tradução para uso didático feita por José Luiz Ames).

apresentar o povo como uma potência política. Esta perspectiva vai na contramão da interpretação de importantes autores que indicaram um papel passivo do povo no pensamento político do florentino. Em seu livro, *Maquiavel Republicano*, por exemplo, Bignotto indica a posição de Gennaro Sasso e de Chabod acerca da passividade do povo:

Esta é a postura de Gennaro Sasso que afirma: 'Ainda que tenha sido expressa na harmonia da 'politeia', a matéria do humor popular permanece, no fundo, alheia ao processo que a torna ativa: o que significa que a 'virtù', que por vezes ilumina, não pertence à matéria – que é por isso privada de luz própria –, é uma virtù, se assim podemos dizer, de segundo grau'. Chabod adota um ponto de vista parecido, criticando a confiança ingênua que alguns autores manifestam no povo: 'E, portanto, essa confiança confusa no povo, mais forte do que qualquer pessimismo teórico, mas que é necessária para que as armas lhe sejam entregues, é um sentimento ingênuo e obscuro, incapaz de se clarificar e de fugir das contradições' (BIGNOTTO, 1991, p. 106-107).

Outra indicação parecida encontra-se na tese de Laerte Moreira dos Santos, na qual o autor discorre sobre a *virtù* do povo no pensamento político de Maquiavel. Santos, além de indicar o pensamento de Sasso, faz referência, também, às afirmações de Foucault e de Mansfield sobre a passividade do povo no pensamento do florentino, descrevendo do seguinte modo:

Michel Foucault, por exemplo, durante curso que ministrou no *Collège de France* em 1978 afirmou: 'Para Maquiavel, no fundo, o povo era essencialmente passivo, ingênuo, ele tinha de servir de instrumento ao príncipe, sem o que ele servia de instrumento aos grandes'. A mesma avaliação tem Mansfield: 'Para Maquiavel, somente alguns homens são políticos, e eles governam em qualquer regime, não importa como seja chamado. O povo não deseja governar e quando parece governar, está sendo manipulado por seus líderes. Ele é matéria sem forma, corpo sem cabeça. Uma vez que não pode governar, o regime é sempre o governo de um príncipe ou de príncipes' (SANTOS, 2011, p. 64).

Embora nossa pesquisa seja ainda incipiente, o que procuramos demonstrar, a partir dos escritos de Maquiavel, é que o povo não é apenas

um elemento frágil na dinâmica da vida política, como sugerem os autores citados por Bignotto e Santos, mas sim um elemento imprescindível a ela. Ora, entendemos que a vida política é o espaço da vida pública e como tal é preciso que algum bem seja promovido aos que fazem parte desta vida. No pensamento de Maquiavel o ato de fundação de um estado (*stato*) se caracteriza sim, num primeiro momento, pela violência, pelo uso da força e das armas. No entanto, num segundo momento, é preciso que se abra espaço a recursos que permitam conservar o que foi conquistado. Entendemos que o príncipe só conseguirá reconhecimento por parte dos súditos firmando-se como autoridade política, no momento em que com suas ações promovam benefícios públicos. O fundador de um novo estado (*stato*) precisa fazer com que seu poder seja reconhecido enquanto autoridade pública, sabendo que esse reconhecimento é concedido pelos súditos e só é conseguido quando se estabelece uma ordem social que transcenda o estado de pura violência. Entendemos que escapar à pura ótica da opressão, da força, é estabelecer uma vida política de fato, caso contrário teríamos apenas um governo tirânico, opressor. Deste modo, concordamos com a afirmação de Bignotto de que “tanto a teoria dos conflitos, como a dos desejos opostos que povoam as cidades, fazem-nos acreditar que a compreensão do fenômeno de liberdade passa pela compreensão do papel desempenhado pelo povo na vida de uma república livre (p. 103)”. Mas, além disto, pensamos que mesmo em estados (*stati*) principescos, a consolidação da vida política, em alguma medida, passa por um papel desempenhado pelo povo, na medida em que o príncipe precisa de sua aprovação, amizade, a tal ponto de perceber que é melhor apoiar-se nele que nos grandes. Observamos, aqui, a importância que Maquiavel atribui ao povo em suas obras: se nos *Discursos* Maquiavel elege o povo como o guardião da liberdade, n’*O Príncipe*, o autor demonstra que aquele que chega ao principado com o favor do povo, mantém-se com menos dificuldades.

E, indo às razões, direi, vendo primeiro o lado dos romanos, que se deve dar a guarda de uma coisa àqueles que têm menos desejo de usurpá-la. E sem dúvida, se consideramos o objetivo dos nobres e plebeus [*ignobili*], veremos naqueles grande desejo de dominar e nestes somente o desejo de não ser dominados e, por conseguinte, maior vontade de viver livres, visto que podem ter menos esperan-

ça de usurpar a liberdade do que os grandes; de tal modo que, sendo os populares encarregados da guarda de uma liberdade, é razoável que tenham mais zelo e que, não podendo eles mesmos apoderar-se dela, não permitirão que outros se apoderem (*Discursos*, I, 5).

Quem chega ao principado com a ajuda dos grandes mantém-se com mais dificuldade do que o que se torna príncipe com a ajuda do povo, porque o primeiro se vê cercado de muitos que parecem iguais, não podendo, por isso, comandá-los nem manejá-los a seu modo. Mas quem chega ao principado com o favor do povo encontra-se sozinho e não tem em torno de si ninguém, ou quase ninguém, que não esteja pronto a obedecê-lo (*O Príncipe*, IX).

No *Discurso sobre as coisas florentinas Discurso sobre as coisas florentinas depois da morte de Lourenço Medici o Jovem*, também encontramos afirmações que direcionam o olhar a uma importância atribuída por Maquiavel ao povo. No início da obra, o autor analisa as várias mudanças de formas de governos que ocorreram em Florença. Para começar, o autor lembra a reforma feita por messer Masodegli Albizzi e a pouca duração que teve a república sob sua ordenação, segundo o autor, a república pouco durou, tendo em vista os inúmeros defeitos que possuía e o fato de que às desordens acrescentava-se outro motivo “que importava grandemente, qual seja que o povo não tinha nela nenhum papel” (MAQUIAVEL, 2008, p. 10). Na sequência, Maquiavel fala sobre o governo de Cosimo e de Lorenzo (neto de Cosimo) que, segundo o autor, se aproximou mais de um principado que de uma república. Este segundo governo citado teria tido maior duração comparado ao primeiro, por dois motivos: “uma foi que ele foi criado com o favor do povo; a outra foi por ter sido governado pela prudência de dois homens, os quais foram Cosimo e Lourenço, seu neto [...]” (MAQUIAVEL, 2008, p. 10). Para finalizar, ao avaliar se a família Medici deveria criar em Florença um regime à semelhança do regime de Cosimo, entre vários pontos, Maquiavel coloca como empecilho primeiro o fato de que “em primeiro lugar, aquele regime (stato) tinha a massa do povo (universale) por amigo; o presente regime a tem como inimiga. Os cidadãos de então não tinham jamais conhecido em Florença um regime (stato) que parecesse mais popular (universale) do que aquele; os cidadãos de hoje conheceram dele um que lhes parece mais civil e no qual têm mais contentamento” (MAQUIAVEL, 2008, p. 11).

REFERÊNCIAS

- ADVERSE, Helton. Maquiavel, a república e o desejo de liberdade. *Trans/form/ação*. São Paulo, v. 30, n. 2, p. 33-52, nov./2007.
- AMES, José Luiz. Função do conflito sob um governo principesco: poder político e jogo de alianças em Maquiavel. In: *Filosofia Política no Renascimento Italiano*. Helton Adverse (org.). São Paulo: Annablume. 2013. p. 97-144.
- ASSANE-MAYAKI, Youssouf. *La Problématique Du Fondement DE L'Autorité Politique Dans La Théorie De La Souveraineté De L'État À La Renaissance (Machiavel et Bodin)*. Paris: Atelier National de Reproduction des Thèses, 2000.
- BIGNOTTO, Newton. *Maquiavel Republicano*. 2ª edição. São Paulo: Edições Loyola, 2005.
- LUCCHESI, Filippo Del. Crisis and Power: Economics, Politics and Conflict in Machiavelli's Political Thought. *History of Political Thought*, 2009, 30 (1): 75 – 96.
- MAQUIAVEL, Nicolau. Discurso sobre as coisas florentinas Discurso sobre as coisas florentinas depois da morte de Lourenço Medici o Jovem. Tradução de Joel César Bonin/Unioeste. Revisão de José Luiz Ames/Unioeste. In: *Tempo da Ciência* (15) 30,9-20, 2º semestre 2008, p. 09-20.
- _____. *Discursos Sobre A Primeira Década de Tito Lívio*. Tradução MF, São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- _____. *O Príncipe*. Tradução de Maria Júlia Goldwasser, 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- MCCORMICK, John P. *Machiavellian democracy*. New York: Cambridge University Press, 2011.
- NADEAU, C. "Machiavel. Domination et Liberté Politique". In: *Philosophiques*, v. 30, n. 2, 2003, p. 321-351.
- PANCERA, Gabriel Kszan. *Maquiavel entre repúblicas*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.
- SANTOS, Laerte. *A virtù do povo na filosofia de Maquiavel*. Dissertação (Mestrado em Filosofia). São Paulo, USP, 2011. Disponível em: <http://www.fflch.usp.br/df/site/posgraduacao/2011_mes/2011_mes_laerte_santos.pdf> Acesso em: 17/01/2016.

O republicanismo no pensamento maquiaveliano

Antonio Carlos Maia Gissoni
(UFPel)

INTRODUÇÃO

Para justificar o estabelecimento de uma forma de governo capaz de garantir a estabilidade política e a representação dos estratos sociais nas decisões políticas de uma comunidade, o Filósofo Político Nicolau Maquiavel (1469-1527) escreveu a obra *Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio – ou Discorsi –*, utilizando o modelo Romano para teorizar a forma de governo republicana para um determinado Estado. Sendo esta, a obra propícia ao estudo e compreensão do pensamento político de Maquiavel no que diz respeito à sua fundamentação republicana de governo. Entretanto, é importante ressaltar que em sua outra obra política, intitulada *O Príncipe*, também é possível encontrar elementos referentes ao republicanismo como forma de governo viável, ainda que o título desta obra aparente um contraste profundo ante o ideal republicano de sua outra obra política. Desta maneira, as duas obras subsidiam as considerações políticas de Maquiavel, mas, especialmente o *Discorsi*. Faz-se assim, pois, sua argumentação favorável ao republicanismo, a partir do Modelo Romano, é exposta especificamente nesta obra.

Ao tratar do pensamento político do autor, nascido em uma República, a de Florença, a qual dedicou anos de trabalhos à frente da Segunda Chancelaria (1499-1512), faz-se mister elucidar alguns conceitos que auxiliem na compreensão de seu pensamento político referente à república. Elementos como: *res publica*, *virtù* e *fortù*, Natureza Humana, História, além de outros que auxiliam a investigação sobre a crise da representatividade política, serão utilizados para demonstrar como o autor articulou seu pensamento em face ao caos político que recaía sobre a Península Itálica de sua época – início do século XVI. Diz-se isso, pois, o autor percebia nitidamente como os Estados itálicos eram pressionados por interesses expansionistas de Estados consolidados como nações por um poder cen-

tralizado, uma monarquia – como eram os casos da França e da Espanha, por exemplo –, além dos desacordos entre os Principados, Repúblicas e Reinos que formavam a Península na época de Maquiavel.

Por essa via, o pensamento político do autor será estudado com intuito de proporcionar a reflexão acerca da representatividade política, especialmente a Brasileira, no que diz respeito aos encaminhamentos políticos atuais (2016). Nesse sentido, suscitar o debate sobre a representação política e as ações realizadas por seus representantes em nome da causa pública. Ainda, observar como a legitimidade destas instituições representativas é imprescindível à prática política que objetive primar pela defesa dos interesses públicos e não de ensejos privados, quando não escusos.

1. O PENSAMENTO POLÍTICO DE MAQUIAVEL

Ao tratar da Política, Maquiavel forneceu à posteridade, isto é, ao pensamento Político (Filosofia e Ciência), considerações fundamentais aos pesquisadores que buscam entender como funcionam e se mantêm os Estados (principados e repúblicas). Para o autor, sua proposta de interpretar os acontecimentos políticos por um viés realista – *verità efetuale*¹ – a, oferecia condições para que as ações políticas fossem avaliadas a partir daquilo que, de fato, se apresentava. Junto a isso, considerou também como a esfera política era marcada pela imprevisibilidade e pelas constantes mudanças devido à disputa pelo controle político, fazendo com que o autor dedicasse atenção ao modo como as decisões políticas eram tomadas. E por isso, pensou em um modelo de governo que fornecesse condições para contemporizar os anseios daqueles que reivindicavam o controle do poder político. Segundo ele, em *Discorsi*:

¹ A “verdade efetiva” é a forma como a disposição factual da realidade é apresentada ao agente político. No capítulo XV, em *O Príncipe*, ele (MAQUIAVEL, 2010, p. 97) escreveu: “Porém, sendo minha intenção escrever coisas que sejam úteis a quem se interesse, pareceu-me mais conveniente ir direto à verdade efetiva da coisa que à imaginação em torno dela.” Sobre isso, o autor florentino exaltava a racionalidade prática, ou seja, a análise das circunstâncias em que o agente político se encontra, tendo em vista que as práticas políticas dessa maneira passam a serem avaliadas pelo seu aspecto prático, e não moral. No caso de Maquiavel, isso não significava que o autor dispensasse a Ética para explanar acerca do campo político, mas que o resultado prático da decisão política, segundo ele, deveria ser ponderado à exaustão. Em outros termos, não há meio de confiar nos acontecimentos políticos sem que haja um mínimo de cautela.

A sorte favoreceu Roma de tal modo que, embora tenha passado da monarquia à aristocracia e ao governo popular, seguindo a degradação provocada pelas causas que estudamos, o poder real não cedeu toda a sua autoridade para os aristocratas, nem o poder destes foi transferido para o povo. O equilíbrio perfeito dos três poderes fez assim com que nascesse uma república perfeita. A fonte desta perfeição, todavia, foi a desunião do povo e do Senado. (MAQUIAVEL, 1982, p. 27)

Dessa maneira, Maquiavel remeteu seu pensamento à Antiguidade, especificamente no período em que Roma foi uma república (509 a.C. - 24 a.C), para teorizar uma forma de governo que fosse capaz de qualificar as dissensões sociais em vista da manutenção da estabilidade política². A intenção do autor florentino era tentar encontrar uma maneira de justificar o estabelecimento de instituições que respaldassem os anseios também daqueles que não tinham acesso ao poder político. Em outros termos, Maquiavel teorizava um governo, tendo a República Romana como exemplo, posto que essa não restringia as reivindicações do estrato social que forma a maior parte do Estado: o povo.

Para ele, a questão da representatividade política era iminente, pois ele estava ciente de que, por meio da legitimidade das instituições destinadas à participação das decisões políticas, haveria a fragmentação do poder político que outrora fora um instrumento para fins privados ou seletos. Por exemplo: um príncipe que usa o Estado apenas para expressar sua vontade ou os grupos que determinam as ações políticas a um resultado que os privilegie exclusivamente. E assim, o povo, enquanto parcela social de densidade mais expressiva, não estaria submetido ao descomodimento de um monarca preocupado em fazer do Estado uma extensão inapropriada de si, isto é, confundindo o público e o privado, tampouco serviria de instrumento para a satisfação de grupos privilegiados (os ri-

² Acerca disso, Maquiavel buscava uma forma de governo que oferecesse condições para que as diferenças políticas de um Estado fossem resolvidas em detrimento da causa pública. Para o autor, a disputa do poder como um fim em si mesmo não favorecia a resolução dos interesses que o reivindicavam. Ao contrário, o poder político entendido como uma espécie de posse ou como um instrumento para favorecer interesses delimitados, comprometia os agentes políticos no que diz respeito à estabilidade política. O autor queria demonstrar que a estabilidade política poderia ser alcançada, como fora em Roma, através do reconhecimento político das representações das esferas sociais – nobres e povo –, e a participação efetivas destas nas decisões que concernem o poder político.

cos). Por esse motivo, a República Romana inspirou suas considerações políticas ao engendrar um Sistema de Governo que garantia que os anseios sociais fossem expressos.

Maquiavel, então, estudou o governo republicano que fora implantado em Roma, considerando-o uma referência singular àqueles que, encarregados dos assuntos políticos, julgavam a causa pública uma prioridade acima de qualquer outra. Nesse ponto, a intenção do autor era demonstrar como a estabilidade política foi fundamental para fazer de Roma não somente um objeto de estudo, mas, um modelo de governo apto a servir de inspiração para outros Estados que também visassem a implantação de um sistema político marcado pelo fracionamento do poder político. Diz-se, pois, Maquiavel reconhecia a existência de estratos sociais que almejavam alcançar os propósitos referentes às suas causas. Em outras palavras, a disputa entre os nobres e o povo por conta do controle político das instituições que compunham o aparato estatal. Ainda que o autor tenha aludido, em primeiro momento, um principado como forma de governo na obra *O Príncipe*, ele também não deixou de perceber como a vida política em uma república era intensa. Para ele, na obra *O Príncipe*: “Já nas repúblicas há mais vida, há mais ódio, há mais desejo de vingança.” (MAQUIAVEL, 2010, p. 61). De acordo com essa passagem, o pensamento político do autor não era restrito a um tipo específico de governo, nesse caso, o principado. Mesmo tratando de um sistema de governo em que o poder político não é dividido sob qualquer hipótese, o autor reconheceu que as disputas políticas são inerentes ao Estado, seja ele tirânico ou não. Ainda que o príncipe exerça sua força para manter-se em situação de comandar politicamente, seus excessos certamente acabaram por servir como pretexto para sua própria ruína.

Todavia, é importante ressaltar como o esforço teórico do autor também foi motivado por sua preocupação com os rumos políticos da Península Itálica³ de sua época, especialmente a da República de Florença,

³ De acordo com Alessandro Pinzani na obra *Maquiavel & O Príncipe*: “A península tornou-se, então, o cenário de longas e ferozes lutas entre França, Espanha, e o Império Alemão, sendo atravessada por exércitos mercenários que levavam consigo violência, devastação e pestilências. Os pequenos e fracos Estados italianos tornaram-se expectadores impotentes, buscando continuamente a aliança e a proteção do mais poderoso entre os pretendentes.” (PINZANI, 2004, p. 13). Ainda, a comentadora Maria Lúcia de Arruda Aranha em sua obra *Maquiavel: lógica da força* (1993) reiterou: “Na Itália do século XVI, a fragmentação é ainda mais nítida; não existe sequer

fazendo com que o autor demonstrasse insatisfação com a falta de comprometimento com os anseios populares por parte dos agentes políticos. Tendo em vista que a situação política naquela região passava por um período conturbado, ou seja, por conflitos internos entre os Estados Itálicos somados aos interesses estrangeiros que coincidiam sobre aquela região, Maquiavel observou como a articulação política era imprescindível para garantir a estabilidade em um Estado. Porém, o autor sabia que não bastava aprofundar os empenhos nos campos diplomático e político para resolver esses problemas, pois era necessário que a força, nesse caso bélica, de determinado Estado ficasse evidente a quem tivesse planos de dominar e/ou de conquistar certo território.

2. A RES PUBLICA E A REPRESENTATIVIDADE POLÍTICA

Preocupado em teorizar uma forma de governo que resguardasse a causa pública, tornando-a o critério primeiro às ações políticas deste Estado, o autor voltou-se, mais uma vez, ao Período Romano para embasar sua justificativa por uma *res publica*.⁴ Maquiavel, que considerava a História⁵ um instrumento capaz de auxiliar aqueles que se encarregavam dos

um rei ou imperador para reunir, ao menos simbolicamente, os diversos Estados que, além de estarem em constante luta entre si, passam a ser objeto de disputa dos países estrangeiros já unificados, como França e Espanha. Tal como a Alemanha, a Itália só se unifica no século XIX.” (ARANHA, 1993, p. 19).

⁴ De acordo com Norberto Bobbio (1998, p. 1107), no *Dicionário de Filosofia Política I*, “com *res publica* os romanos definiram a nova forma de organização do poder após a exclusão dos reis. É uma palavra nova para exprimir um conceito que corresponde, na cultura grega, a uma das muitas acepções do termo *politeia*, acepção que se afasta totalmente da antiga e tradicional tipologia das formas de Governo. Com efeito, *res publica* quer pôr em relevo a coisa pública, a coisa do povo, o bem comum, a comunidade.” Nesse quesito, considerando a opção de Maquiavel pela República Romana como modelo para os povos que intentassem estabelecer esta forma de governo, a definição que Marco Túlio Cícero fizera, em sua obra *Da República*, pode ajudar a compreender o motivo pelo qual o autor florentino preferiu o republicanismo romano. De acordo com Cícero (1973, p. 155), a república não seria “considerando tal, não todos os homens de qualquer modo congregados, mas a reunião que tem seu fundamento no consentimento jurídico e na utilidade comum.”

⁵ Maquiavel tinha um notável apreço pelos ensinamentos que poderiam ser tirados dos fatos históricos. Na obra *Discorsi* (1982, p. 129), por exemplo, ele escreveu: “Quem estudar a história contemporânea e da antiguidade verá que os mesmos desejos e as mesmas paixões reinaram e reinam ainda em todos os governos, em todos os povos. Por isto é fácil, para quem estuda com profundidade os acontecimentos pretéritos, prever o que o futuro reserva a cada Estado, pro-

assuntos públicos, remeteu o seu pensamento ao período em que Roma foi colocada sob o regime republicano e com uma divisão tripartite do poder político (Consulado, Senado e Tribunus dos povos). A implantação desse ordenamento político, caracterizado pela descentralização do poder político, fez com que Maquiavel percebesse que em qualquer Estado haveria dois tipos de desejos antagônicos – o dos nobres e o do povo, ou ricos e pobres – dispostos a empenharem-se na busca pela realização de suas respectivas necessidades. Assim como os romanos reconheciam essa indisposição inicial entre os estratos sociais, Maquiavel também corroborou com essa polarização e escreveu que “há em todos os governos duas fontes de oposição: os interesses do povo e os da classe aristocrática.” (MAQUIAVEL, p. 31). Entretanto, sua fundamentação acerca de um governo republicano, orientada pelo Modelo Romano, não se limitou ao fracionamento do poder político, pois considerou também outros aspectos para respaldar sua tese republicana, a saber: a necessidade de leis para estabelecer condições favoráveis ao desenvolvimento de determinada comunidade política, tendo em vista sua interpretação pessimista de natureza humana; o discernimento entre os interesses públicos e os privados⁶, sobretudo àqueles indivíduos imbuídos de resguardar as causas públicas; a *virtù*⁷ demonstrada pelos governantes romanos, além da *fortù*⁸ favorável de Roma durante seu Momento Republicano. Com isso, entende-se que Maquiavel abordou a questão da necessidade de teorizar sobre o fracionamento do poder político e sobre a manutenção do Estado

pondo os remédios já utilizados pelos antigos ou, caso isto não seja possível, imaginando novos remédios, baseados na semelhança dos acontecimentos. Porém, como estas observações são negligenciadas (ou aqueles que estudam não sabem manifestá-las), disto resulta que as mesmas desordens se renovam em todas as épocas.”

⁶ Nesse ponto, “interesse privado” é entendido como algo que afronta o interesse público. É a utilização do poder político em benefício de causas particulares ou de grupos previamente escolhidos, deixando todo o restante da sociedade aquém desse tipo de contrariedades.

⁷ No pensamento maquiaveliano, a *virtù* corresponde à habilidade política; a capacidade de avaliar a disposição factual e agir com a perícia necessária para obter êxito político. É uma virtude política, não moral.

⁸ A *fortù* diz respeito aos acontecimentos que não dependem da vontade humana. Para o senso comum equivale ao termo “sorte”. A *fortù* e a *virtù* possuem uma ligação intrínseca, tendo em vista que um conceito repercute diretamente no outro. Pois, se a *virtù* compreende a ação planejada do agente político para obter o melhor resultado possível, a *fortù* corresponde ao campo onde essa *virtù* será manifestada. É de acordo com os acontecimentos (*fortù*) que um agente político dotado de *virtù* estudará a conjuntura da realidade política que o envolve e agirá.

por meio da representação política, para evitar o surgimento de um monopólio do exercício do poder político por grupos em melhores condições na composição social.

Ao tratar sobre as formas de governo⁹, Maquiavel não buscava defender uma forma de governo pura, como por exemplo, uma monarquia, uma aristocracia ou um governo popular, sendo estas três formas de governo, para ele, as únicas existentes. Pois, ele desconsiderava as suas respectivas degenerações como formas de governo – despotismo, oligarquia e permissividade. Assim, como o autor dispensava essa categorização de formas de governo, sua proposta era unir, sob a forma republicana de governo, os elementos qualitativos destas formas puras de governo para instituir um governo capaz de atuar a partir das dissensões sociais. Ou seja, a autoridade principesca serviria para estabelecer a legitimidade do Estado e suas atribuições, sem que o poder político ficasse encerrado na figura de um só indivíduo; enquanto que os aristocratas e os povos recorreriam, por intermédio de instituições devidamente legitimadas, à representação política para garantir o atendimento de suas respectivas demandas. Do contrário, a implantação de uma forma pura de governo, em determinado Estado, estabeleceria condições para que houvesse a predominância de um estamento social sobre o outro. Enquanto uma forma pura de governo era sustentada, fosse ela caracterizada como aristocrática ou popular, a estabilidade política distaria desse Estado, pois a disputa pelo poder seria acirrada. Por isso, segundo ele, o governo republicano era o que mais apresentava condições à defesa da causa pública. Para ele (MAQUIAVEL, 1982, p. 32):

Sejamos, portanto, avaros de críticas ao governo romano; atentemos para o fato de que tudo o que de melhor produziu esta república provém de uma boa causa. Se os tribunos devem sua origem à desordem, esta desordem merece encômios, pois o povo, desta forma, assegurou sua participação no governo.

⁹ Ao referir-se às formas de governo, Maquiavel (1982, p. 24) escreveu que “há três espécies de governo: o monárquico, o aristocrático e o popular.” Ao contrário da tipologia clássica das formas de governo (Platão e Aristóteles), Maquiavel desconsiderava as formas corrompidas de governos como correspondentes das formas puras de governo. Nesse ponto, Maquiavel demonstrou como o pensamento de Políbio – *História*, livro VI – influenciou sua maneira de tipificar os regimes de governo.

Nessa passagem, observa-se que Roma era a referência de modelo político para o autor reiterar que a divisão do poder político era um elemento imprescindível a um Estado Republicano. A configuração de um Estado ao molde romano de república, fazia com que as decisões políticas não ficassem restritas aos anseios de grupos seletos, tampouco o poder intrínseco ao Estado acabasse personificado em uma só pessoa, o monarca, ou então que o povo tivesse a autoridade irrestrita para conduzir os rumos políticos de um determinado Estado.

Para o autor, era preciso que o poder político não ficasse retido às decisões sectárias, pois, a observação e a defesa de anseios específicos de classes sociais prejudicariam seriamente a política de um Estado. Considerado assim, o Estado serviria somente à satisfação de demandas específicas, ou seja, aquele estrato social que estivesse à frente das decisões políticas, contemplaria unicamente as decisões que de alguma forma o beneficiasse. E, tendo julgado inadequada esta situação de inobservância das reivindicações das classes constituintes do Estado, Maquiavel recorria ao fracionamento do poder político e a instituição de representações políticas destes estratos sociais. O autor buscava uma composição do poder político através do reconhecimento da “representatividade política”, isto é, do valor de cada componente do grupo, de cada cidadão, na vida (em paz) da comunidade. Na época de Maquiavel, a questão relacionada à posição social dos indivíduos, isto é, a estratificação, era bem definida no que se refere à qual camada social o indivíduo fazia parte. Por outras palavras, ou o indivíduo fazia parte da classe abastada – nobres –, ou então compunha a base dessa pirâmide social cristalizada – povo. Em outros termos, não havia o que atualmente é denominado de “mobilidade social”. Também, nessa época, inexistia a “classe média”, ou mesmo um estrato social que caracterizasse o indivíduo como membro de uma classe intermediária.

Em um primeiro instante, parece que o problema político de um determinado Estado pode ser resolvido com a implantação do sistema republicano. Todavia, o autor, ciente do funcionamento dos grupos organizados, das relações de poder, não incorreria em um deslize ingênuo como este, pois, ele tinha a noção de que o campo político era imprevisível, e a simples adoção de um determinado tipo de governo não seria suficiente para arrefecer as dissensões comuns a qualquer comunidade política. Se-

gundo ele, em suas duas obras políticas, a natureza humana¹⁰ inclinava-se mais à obtenção e acúmulo para satisfação própria, isso tendendo a acontecer com maior frequência do que a preocupação com causas maiores, as públicas, isto é, que tratam do que é importante para o grupo. De alguma maneira, esse comportamento individualista reforçava a expressão do valor simbólico do poder; nesse caso o político, e por esse motivo precisava ser mediado por instituições que não representassem interesses individuais, mas, as demandas coletivas. Isso significava colocar as prioridades públicas à frente dos interesses privados daqueles que detinham maior vulto social. Como ele (MAQUIAVEL, 1982, p. 35) escreveu em *Discorsi*:

No entanto, as dificuldades são criadas mais frequentemente pelos que já possuem; o temor de perder o que se tem provoca paixão igual à causada pelo desejo de adquirir. É natural dos homens não se considerarem proprietários tranquilos a não ser quando podem acrescentar algo aos bens de que já dispõem. É preciso considerar, também, que quanto mais um indivíduo possui, mais aumenta seu poder; é mais fácil para ele provocar alterações na ordem. E, o que é bem mais funesto, sua ambição desenfreada acende o desejo de posse no coração dos que não tinham, seja como vingança, para despojar os inimigos, seja para compartilhar as honrarias e riquezas de que querem fazer uso ilícito.

Esse fragmento demonstra como Maquiavel percebia que as relações de poder são diretamente influenciadas a favor de indivíduos e de

¹⁰ Acerca da “natureza humana”, em *O Príncipe*, o autor (MAQUIAVEL, 2010, p. 102) escreveu que “de modo geral, pode-se dizer que os homens são ingratos, volúveis, fingidos e dissimulados, avessos ao perigo, ávidos de ganhos.” No *Discorsi*, ele (MAQUIAVEL, 1982, p. 29) ressaltou que “os homens só fazem o bem quando é necessário; quando cada um tem a liberdade de agir com abandono e licença, a confusão e a desordem não tardam a se manifestar por toda a parte.” Nesse ponto, por exemplo, Maquiavel distava do pensamento aristotélico sobre a sociabilidade inata – *zoon politikon* (animal político). Segundo Aristóteles, em *A Política* (2007), “é evidente que a cidade faz parte das coisas da natureza e que o homem é naturalmente um animal político destinado a viver em sociedade. Aquele que por instinto – e não porque qualquer circunstância o inibe – deixa de fazer parte de uma cidade, é um ser desprezível ou superior ao homem.” (ARISTÓTELES, 2007, p. 16). Com essa passagem, observa-se como Maquiavel distava das afirmações do Estagirita, pois, para ele os homens não se uniam naturalmente por uma causa maior, mas apenas por interesses próprios. Enquanto Aristóteles pressupunha a formação de uma comunidade política como condição inevitável ao homem, para Maquiavel a Política surgiu por necessidade de operar essa complexidade de causas particulares em detrimento à interesses mais amplos, os públicos.

grupos que possuem posições privilegiadas na sociedade, e consequentemente no poder político. Dessa maneira, observa-se como Maquiavel considerava o dissenso um elemento inerente à comunidade política. Fosse um indivíduo com uma vida abastada, ou fosse alguém desprovido de condição financeira satisfatória, a vontade de possuir ou de aumentar suas propriedades fazia com que ambos desejassem com mais intensidade somente aquilo que mais lhes fornecesse vantagens. E por esse motivo, no choque entre as vontades individuais, a atividade política figura como a articuladora dessa pressão que se inicia em caráter particular, mas que afeta completamente a comunidade política. E justamente para evitar que houvesse preponderância de uma vontade sobre a outra que Maquiavel recorria ao Modelo Romano para justificar esse modelo republicano representativo. Quer dizer, considerada a infinidade de desejos individuais, era preciso que houvesse um intermediário, uma instituição munida de poder político para limitar os ensejos de ampliar os privilégios que sobreponham causas particulares. E é nesse ponto que a representatividade política é apresentada, pois, sem que haja uma instituição que refreie os interesses que possam ser mais contundentes do que outros, não há como a política acontecer objetivando a estabilidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O pensamento político de Maquiavel transcendeu os séculos para que alguns questionamentos relativos à representatividade política, formulação e à aplicação das leis, a defesa da causa pública em prol de uma comunidade política estável fossem repensados. Ainda que, historicamente, o autor florentino esteja distante, filosoficamente seu pensamento político permeia a atualidade. Os debates sobre Ética, Política, por exemplo, não cessaram suas possibilidades de questionamentos e respostas, tampouco cessarão. Todavia, repensar a atual Conjuntura Política Brasileira sob o viés maquiaveliano, exige que a representatividade política passe por um escrutínio mais elaborado, tendo em vista que a legitimidade do governo, somada às medidas antidemocráticas que cotidianamente aparecem e afetam a grande parcela da população, deixam profundamente a desejar ao que diz respeito à *res publica*.

Em Maquiavel, observa-se que a representatividade ocupa um espaço fundamental e insubstituível em um Estado que vise a primar pelo respeito à diversidade de anseios que compõe o povo. Mesmo com a insistência dos aristocratas em um governo benevolente, o povo quer ter concretizada a instância à qual pode recorrer para garantir seu *status* de partícipe em sua comunidade política. Entretanto, a questão não se encerra apenas com a instituição de uma representação política de interesses individuais agrupados para buscar a realização de interesses comuns. É preciso lembrar que mesmo guiados por interesses comuns, ainda assim há a disputa entre os indivíduos para assegurar a efetivação dos seus anseios. Por conseguinte, reconhece-se a política como sendo incessante e caracterizada pela mutabilidade de sua ocorrência. Ou seja, à vista das exigências desta atividade inexorável e imprevisível ao que tange seus acontecimentos, a realidade política é alterada conforme o poder político é requerido, seja como um privilégio – um fim em si mesmo –, ou como um instrumento de consolidação dos anseios públicos. No caso do autor florentino, ele ressaltou que os romanos menos favorecidos tiveram condições de, ao menos, reivindicar seus propósitos. Ainda que, a princípio, a institucionalização de um mecanismo representativo fosse uma espécie de engodo para acalmar a insatisfação popular, este também não deixou de viabilizar o acesso e a participação nas decisões políticas, visto que agora havia um meio legítimo de manifestar o descontentamento e, principalmente, participar de maneira ativa na condução dos rumos políticos.

Por fim, considerando a “crise de representação” que afeta a Política Brasileira, emerge o ensejo de repensar e recolocar os representantes políticos a tarefa para a qual foram eleitos: a salvaguarda da coisa pública. Ainda que o cenário político não inspire confiança, assim como ocorra com Maquiavel ao investigar sobre a situação em que se encontrava Florença e a Península Itálica, é chegado o momento de reordenar as decisões políticas ao seu caminho inicial, que era o de instituir um Estado atento aos apelos das parcelas que não dispunham dos mesmos instrumentos para influenciar a balança do poder ao seu favor.

REFERÊNCIAS

- ARANHA, Maria Lúcia de Arruda. *Maquiavel: a lógica da força*. Coleção Logos. São Paulo: Moderna, 1993.
- BARROS, Vinícius Soares de Campos. *10 lições sobre Maquiavel*. 6. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014. (Coleção 10 lições)
- BIGNOTTO, Newton. *Maquiavel Republicano*. São Paulo: Loyola, 1991.
- BIGNOTTO, Newton. *Maquiavel*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.
- BOBBIO, Norberto. *Dicionário de política I*. Norberto Bobbio, Nicola Matteucci e Gianfranco Pasquino; trad. Carmen C, Varriale et al.; coord. trad. João Ferreira; rev. geral João Ferreira e Luis Guerreiro Pinto Cacaís. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998. (p. 1107-1114)
- BOBBIO, Norberto. *A teoria das formas de governo*. Tradução de Sérgio Bath, 10^a ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2000.
- SCOREL, Lauro. *Introdução ao pensamento político de Maquiavel*. 3^o ed., Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul/FGV Editora, 2014.
- FICHTE, Johann Gottlieb. *Pensamento Político de Maquiavel*. Tradução e organização de Rubens R. Torres Filho. São Paulo: Hedra, 2010.
- PINZANI, Alessandro. *Maquiavel & O Príncipe*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2004.
- MACHIAVELLI, Nicolo. *Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio*. Trad. De Sérgio Bath, 2 ed., Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982.
- MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe e Escritos Políticos*. Coleção Os Pensadores. Editora Nova Cultural Ltda.: São Paulo, 1999.
- MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe*. Trad. Maurício Santana Dias; Pref. Fernando Henrique Cardoso; Trad. apêndices Luiz A. de Araújo. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

MONDOLFO, R. *Figuras e Ideias da Filosofia da Renascença*. Tradução: Lycurgo Gomes da Motta. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1967.

SANTOS, Rui B. de Carvalho. *Para compreender Maquiavel*. Campinas, SP: Editora PHI, 2013.

SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. Revisão técnica Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SKINNER, Quentin. *Maquiavel*. Tradução de Denise Bottmann. Porto Alegre, RS: L&PM, 2012.

_____. *Dicionário de Filosofia Política*. Coord. Paulo Barreto; coord. Adjunto Alfredo Culleton. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2010.

Montaigne e a *culture de la contrariété*: da arte da conversação (iii, 8)

Gilmar Henrique da Conceição
(UNIOESTE)

INTRODUÇÃO

Este trabalho busca examinar a forma paradoxal com que Montaigne lida com os modelos que apresenta ao longo dos *Ensaíos* e, de modo especial, em *Da arte da conversação*.

Montaigne afirma que se instrui mais por ir contra os modelos do que por imitá-los: “Pode haver alguns com meu temperamento – eu que me instruo mais por oposição do que pelo exemplo, e mais por evitar do que por acompanhar” (III, 8, p. 205). Em seguida, o ensaísta cita o caso de “um antigo tocador de lira, que Pausânias conta que costumava obrigar seus discípulos a irem ouvir um mau músico que habitava em frente, para que aprendessem a detestar suas dissonâncias e seus compassos errados” (III, 8, p. 205). As más qualidades e os erros dos outros podem nos instruir. Desse modo, Montaigne impôs a si mesmo o falar livremente de tudo o que lhe dizia respeito; ou seja, a partir de sua experiência singular, ele pretende repassar o que lhe é útil para o bem-viver, pois pode ser útil aos outros, mas que cada um julgue por si mesmo, para não se apegar às apreciações alheias. Busca aprender sempre alguma coisa em suas relações com os outros, como um dos melhores meios de se instruir, e diz reproduzir exemplos tirados “daquilo que ouvi, fiz, ou disse” (I, 21, p. 157).

A *culture de la contrariété* que Montaigne elogia no *Da arte da conversação* (III, 8) não é uma receita psicológica; ela repousa sobre o torpor da razão no indivíduo isolado. Nós não somos, nós nos construímos, por oposição, nas conversas e, de modo geral, nas relações sociais: a ação não pode ser mais do que uma reação. As regras desse tipo de troca, numa filosofia que não reconhece a verdade, repousam na fidelidade à palavra, isto é, na honestidade. Ser honesto e sincero é uma exigência imperiosa porque nunca podemos ter a certeza de possuímos a verdade.

Como exímio mediador e apaziguador, Montaigne debate a “arte da conversação” (III, 8, p. 203) e ressalta a importância de se falar a propósito. Afinal, em situações como de guerra civil – nas quais as diferentes partes se massacram – são urgentes encontros políticos e conversas que busquem a sobrevivência da comunidade e a preservação do bem público. Todavia, Montaigne quer pensamentos que, desde o início, ataquem o ponto principal do problema, uma vez que se posiciona contra a arrogância importuna e belicosa dos pregadores políticos que, qualquer tolice que digam, sempre se expressam em um estilo de profeta e legislador (III, 13). O ensaísta indaga: O que há de mais social do que a conversação? Ora, este é o mais frutuoso e natural exercício de nosso espírito: “O estudo dos livros é um movimento lânguido e fraco que não aquece, ao passo que a conversação ensina e exercita de um só golpe. E a unanimidade é uma característica totalmente tediosa na conversação” (III, 8, p. 206). A fraqueza da razão individual será pelo menos parcialmente compensada por essa troca constante e sincera entre indivíduos. A importância que Montaigne atribui a essas relações não vem do fato de que elas promovem o indivíduo, mas, ao contrário, porque procuram mostrar os limites do indivíduo.

No pensamento cético de Montaigne, a consciência nua, a consciência sem a segurança ontológica, toma o lugar de todas as formações discursivas. A consciência é a instância que possibilita distanciar-se de si mesmo, o que implica julgar-se como algo alheio, mostrar-se como algo de terceiros: “Não me amo tão insensivelmente e não estou tão preso e confundido em mim mesmo que não me possa distinguir e examinar com distanciamento – como a um vizinho, como a uma árvore” (III, 8, p. 234). Ser livre para si mesmo é poder exteriorizar-se e objetivar-se sem falsidades. Montaigne faz da procura da verdade, no sentido cético, a condição da vida política:

[A] Como nosso entendimento mútuo se conduz unicamente pelo caminho da palavra, quem a falsear está traindo a sociedade humana. É o único instrumento por meio do qual se comunicam nossas vontades e nossos pensamentos, é o intérprete de nossa alma; se nos faltar, não mais nos sustentamos, não mais nos conhecemos uns aos outros. Se nos enganar, rompe todo nosso relacionamento e dissolve todos os laços da sociedade (II, 18, p. 501).

Na escrita de Montaigne, o partido dos cétricos, por não aderir a nenhuma seita, dispõe-se à conversação, desimpedido dos estreitos limites das doutrinas ou qualquer outro constrangimento que possa interferir no exame de partidos contrários ao seu. Um dos argumentos apresentados na filosofia antiga contra os cétricos é a acusação de *apraxia*, mas Montaigne não quer permanecer na *apraxia*; ao contrário, busca a deliberação e a adesão não dogmática a uma parte. Reconhece que o comércio dos homens encontra seu ponto de confluência na tópica da conversação civil. Na frequência da sociedade, se Montaigne pudesse expor-se nu, ele o faria, contrapondo-se à dissimulação, às máscaras, aos artifícios e à hipocrisia.

A conversação é o instrumento por excelência do exercício da vida civil: política, moral, filosofia, usos e costumes se manifestam em discursos orais e escritos, constituindo formas de interação e embate na vida em sociedade. A confiança constitui o fundamento do social, e está no centro de seu pensamento político.

ACOMPANHAR OS MODELOS INDO CONTRA OS PRÓPRIOS MODELOS

Imitação não é cópia, por isso podemos ir até mesmo contra os nossos modelos. O pedantismo está diretamente ligado à degeneração do sentido original de imitação, preconizada pelos humanistas. Os melhores são modelos a serem imitados, mas não copiados: “Ora, não se deve atrelar o saber à alma, deve-se incorporá-lo” (I, 25, p. 54). Montaigne afirma que o naufrago não se salva se não jogar fora sua bagagem. Na conversação, o intérprete do ensaísta terá oportunidade de formar e ampliar suas capacidades intelectuais e seus julgamentos; “Polirá seu cérebro pelo atrito dos outros” (I, 26) aprendendo a prática da boa convivência, medindo opiniões e confrontando a solidez de seus argumentos. Na prática da conversação, além da conduta, o que importa é os exames das questões. É nela que irão ocorrer as fricções, os choques e contraexemplo que permitirão o aprimoramento de ideias, haja visto que a conversação proporciona a variedade que Montaigne afirma ser necessária para o melhor exercício do julgamento.

Nós, pesquisadores, intérpretes de nossos objetos de estudo – em diferentes graus de importância – somos impulsionados por um profundo desejo de conhecimento que, às vezes, presunçosamente parece preten-

der sondar a mente dos deuses, e como resultado encontramos uma Torre de Babel, ou a *diaphonia*, conforme o diagnóstico cético. O cético Montaigne, na esteira de Sexto Empírico (2000), entende que a parte maior do que sabemos é a menor do que ignoramos; ou seja, isso mesmo que pensamos saber é uma parte, e bem pequena, de nossa ignorância (II, 12, p. 252). Na *Apologia a Raymond Sebond* (II, 12) argumenta que o *Logos* não cumpre o que promete. Na constatação montaigniana dessa impotência da razão, neste momento, nos perguntamos o quanto não foi omitido em nosso conhecimento, que julgamos ‘objetivo’ e ‘neutro’. É exatamente a pretensão de encontrar uma rígida base teórica para a investigação científica que a filosofia hermenêutica rejeita como ‘objetivismo’. Nesta direção, aprendemos com Gadamer (2008) que uma perspectiva básica da filosofia hermenêutica afirma que o intérprete e o objeto estão ligados por um contexto de tradição. Isso implica na existência prévia de uma compreensão do seu objeto quando o aborda, sendo, por esta razão, incapaz de começar com um espírito neutro. Desse modo, o conceito daquilo que intervém na compreensão muda, conseqüentemente, da reprodução de um objeto pré-determinado, para a participação na comunicação existente entre passado e presente. Assim, somente temos a ‘explicação’ e a ‘descrição’. É este o sentido da afirmação de Montaigne, quando diz que não pinta o ser, pinta a passagem. Mas, como pintar um modelo que não para em uma pose (que é sua realidade interior)? Como pode a pintura participar da mobilidade do modelo?

Os *Ensaaios* almejam pintar o *eu* experimentado na vivência como mutável em toda a sua amplitude de variações, com o resultado paradoxal que Montaigne a todo o momento reconhece ao buscar retratar o que está em variação. Por intermédio dessa autodescrição, o ensaísta eleva-se acima do eu do respectivo instante, e visualiza todo o seu ser nos conflitos da sociedade. Seus escritos tornam-se o meio da totalização e objetivação das auto experiências e, dessa maneira, o meio da identidade própria. Entre Montaigne e seus escritos ocorre um processo recíproco de constituição e de consubstanciação com o autor: “[C] Não fiz meu livro mais do que meu livro me fez, livro consubstancial a seu autor” (II, 18, p. 498). Claro, Montaigne fala sob uma perspectiva cética. Evidentemente, porém, o movimento do ceticismo não pode se interromper no próprio ceticismo porque ele se apresenta para Montaigne exatamente como a descrição do

movimento, do instante, do ‘corcoveio’, da “passagem” que ele pinta (III, 2, p. 27).

Não consigo fixar meu objeto. Ele vai confuso e cambaleante, com uma embriaguez natural. Tomo-o nesse ponto, como ele é no instante em que dele me ocupo. Não retrato o ser. Retrato a passagem; não a passagem de uma idade para outra ou, como diz o povo, de sete em sete anos, mas de dia para dia, de minuto para minuto. É preciso ajustar minha história ao momento. Daqui a pouco poderei mudar, não apenas de fortuna mas também de intenção. Este é um registro de acontecimentos diversos e mutáveis e de pensamentos indecisos e, se calhar, opostos: ou porque eu seja um outro eu, ou porque capte os objetos por outras circunstâncias e considerações (III, 2, p. 27-28).

Em sua argumentação o ensaísta considera que pretender possuir a certeza absoluta envolve, por si mesmo, uma presunção de conhecimento; e essa mesma presunção se faz presente a despeito de nosso juízo oscilar entre opiniões contraditórias a que, a cada vez, agarramo-nos como se tivessem, de modo geral, uma solidez maior do que elas podem revelar se consideradas no decorrer do tempo: “A presunção é nossa doença natural e original. A mais calamitosa e frágil das criaturas é o homem, e ao mesmo tempo a mais orgulhosa” (II, 12, p. 181). Muito daquilo que pensamos saber de fato não o sabemos. E talvez haja algo de sabido na nossa ignorância, como nos provoca o estudo da hermenêutica. Na verdade, as possibilidades do saber e do fazer ficaram na semiescuridão com o Iluminismo. Ou seja, outras possibilidades de inquisição ficaram ocultas pela abstração. A hermenêutica é um valioso instrumento de escavação destas camadas esquecidas, soterradas ou desprezadas. Em sua busca que parece não ter fim, Montaigne afirma que registra tão somente suas ‘opiniões’. O que Montaigne opina é para expor a medida de sua visão, não a medida das coisas, coerente com a perspectiva cética. Ou seja, ele testa de forma aguda e permanente seu próprio juízo acerca de sua filosofia, a partir da investigação (*zétesis*) cética. Aos seus pensamentos, ele chama de ‘fantasias’. Concordo com Montaigne quando ressalta a importância da ‘*phantasie*’ para o investigador, bem como quando entende que o ceticismo, por exemplo, precisaria de uma nova linguagem, visto que a que usamos é assertiva. A linguagem de Montaigne é, notoriamente, dubitativa, e vários

termos utilizados por ele têm significados diversos, por isso ele advoga a necessidade de uma nova linguagem para os filósofos pirrônicos: “[A] Observo os filósofos pirrônicos, que não podem expressar sua concepção geral em nenhuma forma de falar, pois precisariam de uma nova linguagem. A nossa é toda formada de proposições afirmativas, que lhes são inteiramente hostis” (II, 12, p. 291). Em certos momentos de seus *Ensaaios*, dá a impressão de que quer chegar a outra explicação daquilo que sugere. O leitor é desafiado a pensar por si mesmo. Montaigne nos mostra nossas formas mestras de ser, e indica que a subjetividade é universal e singular:

A utilidade da reflexão situa-se não na busca de uma verdade capaz de estancar a investigação, mas numa valorização da própria investigação em seu caráter simultaneamente singular e provisório, capaz de nos oferecer indefinidamente, no que possui de casual e imprevisível, uma transformação do próprio objeto examinado. Se dela emergem, para aquele que investiga, tanto figuras relativamente estáveis daquele que investiga para si mesmo (formas mestras implantadas pelo costume e pela natureza) como figuras que se possam oferecer aos leitores como imagens da própria experiência humana, ela nos mostra, ao mesmo tempo, que a pretensão de estabelecer uma clara partilha entre o que há de universal e de singular na experiência subjetiva tende a ser apenas uma ilusão a mais, gerada pela incapacidade de irmos além na mesma investigação. Eis-nos afinal diante de um filósofo de nova figura que permanece ainda, em boa medida, a descobrir (EVA, 2007, p. 497).

Por outro lado, Montaigne rejeita o debate escolástico rígido e artificial dos eruditos com seus preâmbulos e digressões, bem como a linguagem dos advogados, porque o ensaísta busca argumentar com propriedade, e isso ele encontra entre as pessoas do povo, por isso, afirma: “Eu preferiria que meu filho aprendesse a falar nas tavernas e não nas escolas de eloquência” (III, 8, p. 212). Em suma, repele a linguagem pedantesca e prefere a dos criados a popular: “Possa eu servir-me apenas das que servem aos mercados de Paris!” (I, 26, p. 257).

É a comunicação entre os homens que nos oferece a própria definição de humanidade: “Apenas pela palavra somos homens e nos ligamos uns aos outros. Se conhecêssemos o horror e o peso da mentira, iríamos persegui-la a fogo mais merecidamente que outros crimes” (I, 9,

p. 51). Não somos homens e nem dependemos socialmente uns dos outros senão pela palavra. Quanto à linguagem falsa esta “é menos sociável do que o silêncio” (I, 9, p. 52). Portanto, a sociedade é natural ao ser humano: “[B] Não há nada tão dissociável e sociável do que o homem: um por seu vício, o outro por sua natureza” (I, 39, p. 355). A natureza humana é sociável somente por sua perversão pode deixar de sê-lo. A sociabilidade faz parte da própria condição humana. Se num primeiro momento a linguagem pode parecer expressão *par excellence* de sociabilidade, Montaigne pondera, porém, que repele tanto a linguagem falsa que confessa preferir estar “na companhia de um cachorro conhecido do que na de um homem cuja linguagem nos é desconhecida” (I, 9, p. 52). Com o passar dos anos, Montaigne se revela cada vez mais em sua escrita: “Sobre o plano afetivo, notadamente, os *Ensaaios* de 1588 mostram uma sensibilidade ainda mais acentuada, um sentimento da mais profunda solidariedade humana, um interesse manifesto pela vida cotidiana dos camponeses, sua linguagem e seus infortúnios” (NAKAM, 1993, p. 379, tradução nossa).

Em Montaigne, de certa forma, a razão se nega radicalmente e se afirma nessa mesma negação. A razão teórica conserva valor em seu uso negativo, como crítica que destrói os ídolos da razão errante, as verdades, as instituições, o costume, a lei, o Estado etc. Dessa maneira, observamos dois vetores em Montaigne: renúncia aos julgamentos absolutos em política (posicionando-se apenas como uma parte) e negação da conotação objetiva dos conceitos (transformando-os em categorias de avaliação). O ensaísta submete os valores instituídos pelo crivo da dúvida corrosiva:

No momento em que a dúvida sistemática é fundada na razão, não atinge mais somente as “quimeras e monstros fantásticos” de uma meditação solitária; toda opinião creditada aos olhos do pensador ou do grupo ao qual pertence sujeita-se à jurisdição da dúvida, e fornece oportunidade para interrogações corrosivas da “zetética”. Reduzidos a seu estatuto de crenças e de comportamentos contingentes, os valores instituídos são confrontados com as “fantasias” individuais e submetidos, com elas, a um julgamento de tal modo mais ousado que mede, sem cessar, suas audácias e reconhece suas temeridades (TOURNON, 2004, p. 128).

Como já observamos, às suas ideias, o ensaísta chama de “opiniões” (II, 10, p. 114) que buscam expressar o conhecimento mais plausível que

ele tem da realidade. Afirma que não procura dar a conhecer as coisas e sim a si mesmo. O que Montaigne opina é para expor a medida de sua visão, não a medida das coisas, coerente com a perspectiva cética. Ou seja, ele testa de forma aguda e permanente seu próprio juízo acerca de sua filosofia, a partir da investigação (*zétesis*) cética. Vimos que aos seus pensamentos, ele chama de ‘fantasias’. Por isso, avalia as coisas de que trata: “[A] Assim, não dou garantia de certeza alguma, a não ser de revelar até que ponto chega, nesse momento, o conhecimento que tenho delas. Não se dê atenção às matérias e sim à maneira como as apresento” (II, 10, p. 114). Montaigne parece ter razão, uma vez somente o apoio da busca pela compreensão do eu (e do familiar) torna possível avançar para o desconhecido, retirar algo desse desconhecido, alargando a nossa própria experiência do mundo. Talvez, possamos chamar hermenêutica a essa experiência de, inclusive, interpretar o interpretado. Afinal, há sempre um mundo já interpretado, já organizado nas suas relações básicas, em que a experiência entra como algo novo, que afeta o que tem conduzido as nossas expectativas e efetuando a própria reorganização. Em razão disso, por meio da nossa finitude, da particularidade da nossa ‘essência’, é que se detecta toda a variedade de linguagens e o diálogo infinito abre-se na direção daquilo que somos:

Esta discussão mostra de que forma deve ser entendida a pretensão de universalidade adequada à dimensão hermenêutica. A compreensão está associada à linguagem, mas esta afirmação não nos leva a qualquer relativismo linguístico. É efetivamente verdade que vivemos dentro de uma linguagem, mas a linguagem não é um sistema de sinais que enviamos com o auxílio de uma chave telegráfica, quando entramos na central ou no posto de transmissão. Isto não é falar, pois não possui a infinidade do ato linguisticamente criativo, que nos permite uma experiência do mundo (BLEICHER, p. 195).

Montaigne parece estar incansavelmente perseguindo a *aletheia*, mas o que ele encontra são fantasias, opiniões e costumes. Todavia, diferentemente dos cétricos acadêmicos, ele não se cansa dessa busca, pois entende que dizer que a verdade não existe é tão dogmático quanto afirmar que a verdade existe. Quiçá a dimensão fundamental da hermenêutica seja a busca pela ‘fala genuína’, que tem algo a dizer. A expressão ‘hermenêutica’ remete a Hermes (um dos deuses olímpicos), e possuidor de vá-

rios atributos, tais como o mensageiro dos deuses e o guia das almas dos mortos para o reino de Hades. Saliente-se que Hermes não só anunciava textualmente as mensagens dos deuses aos mortais, mas atuava também como ‘intérprete, tornando as palavras inteligíveis e significativas. Como resultante disso, a hermenêutica tem duas tarefas: a primeira, determinar o conteúdo do significado exato de uma palavra, frase, texto, entre outros elementos. A segunda, descobrir as instruções contidas em formas simbólicas. Heidegger (2008) salienta o primeiro atributo de Hermes, e registra que ele traz a mensagem do destino. Ou seja, este mensageiro é aquele que anuncia porque escutou uma mensagem divina e a interpretou.

Se pudermos indicar aspectos centrais, diríamos que a hermenêutica tem sido empregue, numa fase inicial, em três níveis: a) para auxiliar as discussões sobre a linguagem do texto, dando eventualmente origem à filosofia; b) para facilitar a exegese da literatura bíblica; c) para guiar a jurisdição. Inclusive, encontramos no Montaigne magistrado e advogado o problema hermenêutico na interpretação e produção das leis. Montaigne chama a atenção para um problema que permanece atual quando reconhece que qualquer documento legal é incapaz de tratar todas as circunstâncias ao longo do tempo. Assim, mostra que o juiz tem à sua frente uma infinita variedade de circunstâncias humanas para acomodar às regras gerais. Ou, como escreve Gadamer, o juiz tem a tarefa hermenêutica de adaptar o significado do texto à situação concreta em que o texto está se referindo ou de compreender o texto de uma maneira diferente como a ocasião exige.

Em termos gerais, a hermenêutica pode ser compreendida como a busca pela interpretação do sentido. Trata-se, assim, do ‘problema da hermenêutica’, ou em outras palavras da percepção de que as expressões humanas contêm uma componente significativa, que tem de ser reconhecida como tal por um sujeito e transposta para o seu próprio sistema de valores e significados (BLEICHER, 1980). Basicamente, a questão é saber como é possível este processo e com tornar objetivas as descrições de sentido subjetivamente intencional, tendo em conta o fato de passarem pela subjetividade do próprio intérprete.

Como um marco deste debate acerca da hermenêutica temos a obra do teólogo protestante Schleiermacher¹, que constitui um ponto alto so-

1 “Em retrospectiva, a importância de Schleiermacher na história da hermenêutica reside, principalmente, no impulso que deu ao pensamento de Dilthey. No período de cinquenta anos, a her-

bre a arte da interpretação desde a origem do pensamento grego antigo. Neste autor, a hermenêutica pode ser vista como doutrina geral no trabalho especial de interpretação da Bíblia. Ainda que a sua perspectiva se circunscreva a esta interpretação, é nele que encontramos a primeira discussão da linguística como médium universal da humanidade, que entra no 'círculo hermenêutico' como aquele todo em relação ao qual as partes individuais ganham o próprio significado. A relação circular pensada por Gadamer compreende que se deve compreender o todo pelas suas partes e as partes pelo todo. Assim, a antecipação do sentido, que abrange toda a tradição, deveria levar à compreensão explícita de que as próprias partes, que são determinadas pelo todo, determinam também o todo.

Vivemos e nos entendemos em um mundo de linguagem. Gadamer desenvolve o tema do ser que é trazido à linguagem do ser que chega à linguagem abrindo-se a si mesmo. A linguisticidade do Ser encontrou com Gadamer, expressão em conceitos como *wirkungsgeschichte* (história efectual), *zugehörigkeit* (pertença), *Spiel* (jogo) e *Gespräch* (diálogo), que são quase completamente intermutáveis e apontam para a possibilidade da verdade como revelação, ou *Horizontverschmelzung* (fusão dos horizontes) (GADAMER, 2008). De fato, a linguagem é o modo de operação fundamental do nosso ser no mundo e a forma abrangente da constituição do mundo. Hermenêutico também é um termo trabalhado por Heidegger, posteriormente.

Dessa maneira, é exatamente na perspectiva de encontrar uma base teórica para a investigação científica do sentido que a filosofia hermenêutica rejeita como 'objetivismo'. O intérprete e o objeto estão ligados por um contexto de tradição, o que implica a existência prévia de uma compreensão do seu objeto quando o aborda, sendo, por isso, incapaz de começar com um espírito neutro. O conceito daquilo que intervém na compreensão muda, conseqüentemente, da reprodução de um objeto pré-determinado, para a participação na comunicação existente entre passado e presente. Existindo um conhecimento histórico e linguístico adequado, o intérprete encontra-se em posição de compreender melhor a

menêutica passou de um sistema de interpretação apenas relevante para a teologia e a filosofia, para uma metodologia de uma nova ciência: *Geisteswissenschaften*". (BLEICHER, 1980, p. 29). Dilthey reivindica para a investigação rigorosa, aquela área que fora banida como 'metafísica', trazendo, mais uma vez, a proveitosa comunhão do que fora artificialmente separado: ciência e Vida, teoria e práxis. Ou seja, ele também abre espaço para a crença.

obra do autor do que este a compreendeu. Dilthey faz remontar esta possibilidade à concepção de Fichte (da alma como possuidora de intuição consciente e inconsciente) e descobre que o intérprete que segue conscienciosamente o fio do pensamento do autor terá de trazer para o nível consciente muitos elementos que ficariam inconscientes neste último. Desse modo, o intérprete compreenderá o pensamento do autor, melhor do que ele se compreendeu a si mesmo (BLEICHER, 1980).

A finalidade da compreensão de um texto pode, assim, deixar de ser o reconhecimento objetivo do sentido almejado pelo autor, passando para o aparecimento praticamente relevante, em que o próprio sujeito muda pelo fato de se conscientizar das novas hipóteses de existência e da sua responsabilidade em relação ao seu próprio futuro. Desse modo, o conhecimento hermenêutico pode ser entendido como uma possibilidade mais alargada que devemos desenvolver, superando limitações epistemológicas. Como escreve Gadamer, não são tanto os nossos juízos, como os nossos preconceitos, que constituem a nossa existência (GADAMER, 2008). Em outras palavras, é preciso restituir o devido lugar a um conceito positivo de preconceito, que foi expulso do nosso uso linguístico pelo Iluminismo francês. Os preconceitos necessitam de reabilitação hermenêutica, pois não são forçosamente errados e injustificados, a fim de distorcerem inevitavelmente a verdade. Os preconceitos são orientações da nossa abertura em relação ao mundo.

Portanto, não há um instante-zero entre o sujeito e o objeto; esta relação já aparece acontecendo numa rede de significação. Além da hermenêutica filosófica, em que toda tradução é interpretação, conforme Gadamer, tanto a reprodução de uma obra de arte musical, bem como a observação de uma pintura em um quadro, quanto a leitura de uma poesia são 'compreensão'. O autor conclui, então, que toda reprodução já é interpretação desde o início e quer ser correta enquanto tal. A aplicação é um momento do próprio compreender. Considera que o ser que se pode compreender é linguagem, mas alerta que esta frase não significa o domínio absoluto daquele que compreende sobre o ser; ao contrário, afirma que o ser não é experimentado onde algo pode ser construído e assim concebido por nós mesmos, mas lá onde aquilo que acontece pode ser simplesmente compreendido. É esta a razão pela qual Gadamer expõe a respeito do caráter próprio da linguagem como a forma de realização

do compreender, abarca tanto a consciência 'pré-hermenêutica' quanto todas as formas de uma consciência hermenêutica. Todavia, salienta que para que Haja consciência hermenêutica é preciso que algo se torne questionável na tradição:

Para que possa tornar-se uma consciência expressa da tarefa hermenêutica de apropriar-se da tradição é preciso que esta tradição, cuja essência consiste em continuar transmitindo naturalmente aquilo que é transmitido, possa ter-se tornado questionável (GADAMER, p. 20).

Ainda que com perspectivas diferentes, Gadamer refere-se a experiência do 'tu' para qualquer compreensão, e Montaigne refere-se ao relato do 'eu' que se descobre no instante desse mesmo fluxo. Ambos referem-se à experiência de si como algo que está diante de mim e que me obriga a um reconhecimento; e exatamente por isso pode ser 'compreendido'. Desse modo, esse compreender não compreende o tu (no caso de Gadamer), nem o eu como substância (no caso de Montaigne). Parece-me que em ambos há essa percepção da hermenêutica não como uma doutrina do método, mas como uma teoria da experiência real, que é o pensamento.

Como mencionamos, no estudo dos *Ensaaios*, o leitor é parte integrante da prática e da teoria hermenêutica de Montaigne, não apenas como receptor, mas também como um intérprete. De fato, no que se refere à escolha de percursos e à lógica na sucessão de vários discursos, cabe ao leitor e pesquisador de Montaigne assumir a responsabilidade pela argumentação. Isso dificulta o estudo de quem busca um sistema filosófico em um autor avesso a isso. A própria posição de Montaigne acerca da relação entre suas noções oferece-se ao leitor na forma de um problema a ser resolvido. É a filosofia de sua experiência pessoal que condensa em seus escritos, de forma que o valor argumentativo está em convidar cada leitor a consultar a sua própria experiência para aferir o valor da descrição que faz nos *Ensaaios*. O ensaísta convida seus leitores a empregarem eles mesmos seus próprios juízos, aos quais é expressamente transferida a responsabilidade de aplicarem a si mesmo aquilo que Montaigne mostra de si.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para concluir, quero tentar organizar algumas breves aproximações entre Gadamer e Montaigne acerca da conversação. Do primeiro me ative ao capítulo “A linguagem como médium da experiência”² e do segundo *Da arte da conversação* (III, 8)³, como já explicitamos.

Acompanhando a letra de Gadamer lemos que quanto mais autêntica uma conversação, tanto menos ela se encontra sob a direção da vontade de um outro dos interlocutores. Para este autor, a conversação autêntica – deferentemente da falsa – nunca é aquela que queríamos levar. Pelo contrário, é mais adequado afirmar que nos ‘enredamos’ numa conversação, uma vez que a conversação toma seus rumos, encontra seu curso e seu desenlace, tudo isso pode ter algo como uma direção, mas nela não são os interlocutores que dirigem; eles são dirigidos. Gadamer infere que o que ‘surgirá’ de uma conversação ninguém pode saber antecipadamente, seja como concordância, seja como divergência. Portanto, a conversação tem seu próprio espírito e a linguagem que empregamos ‘desvela’ e deixa surgir algo que é a partir de então.

Montaigne privilegia a arte da conversação em sociedade e a arte de conduzir o pensamento. Na defesa da naturalidade e da simplicidade, afirma que, entre as muitas qualidades de Sócrates, está a presença, em seu discurso, de cocheiros, marceneiros, sapateiros, pedreiros, camponeses, de mulheres (III, 12). Por isso mesmo, o autor admira a ordem com que pastores e caixeiros discutem (mesmo com incivilidade), mais até do que a sutileza e a força dos presunçosos:

Não é tanto a força e a sutileza que peço, como a ordem. A ordem que vemos diariamente nas altercações dos pastores e dos caixeiros, nunca entre nós. Se eles se desencaminham, é em incivilidade; isso nós também fazemos. Mas seu tumulto e impaciência não os desviam do tema: o assunto segue seu curso. Se falam antes da hora, se interrompem o outro, pelo menos se entendem. Para mim, sempre responde bem demais quem responde com propriedade (III, 8, p. 210).

² Trata-se de um tópico do *Verdade e Método I*, Terceira Parte, intitulada “A virada ontológica da hermenêutica no fio condutor da linguagem” (GADAMER, 2008, p. 497).

³ Como se observa, este é o capítulo 8, do terceiro volume dos *Ensaíos* (MONTAIGNE, 2001, p. 203).

É melhor para a conversação que os interlocutores falem a mesma língua, pois a linguagem é o meio em que se realizam o acordo dos interlocutores, bem como o entendimento sobre a coisa em questão. No caso disso não ser possível, recorreremos aos tradutores e intérpretes. A situação do tradutor e a do interprete, basicamente, são a mesma. Logo, é legítimo referir-se a uma ‘conversação hermenêutica’, mas isso não significa que a situação hermenêutica frente aos textos seja idêntica à que se dá entre dois seres humanos numa conversação. Gadamer entende que depender da tradução do intérprete é um caso extremo que reduplica o processo hermenêutico,” a conversação: é a conversa do intérprete com o outro e nossa própria conversa com o interprete” (GADAMER, 2008, p. 499). Há um trecho da escrita de Gadamer que poderia perfeitamente ser assinada pelo próprio Montaigne:

A conversação é um processo de acordo. Toda verdadeira conversação implica nossa reação frente ao outro, implica deixar realmente espaço pra seus pontos de vista e colocar-se no seu lugar, não no sentido de querer compreendê-lo como essa individualidade mas compreender aquilo que ele diz. Importa respeitar o direito objetivo de sua opinião, a fim de podermos chegar a um acordo em relação ao assunto em questão (GADAMER, 2008, p. 499).

Finalmente, ao longo dos *Ensaïos*, Montaigne interroga o conhecimento e as diferentes interpretações de conhecimento. De seu Lado, Gadamer também pergunta: O que é conhecer? O que é compreender? Em seguida, registra que sua investigação coloca a questão ao todo da experiência humana do mundo e da práxis da vida: “Falando kantianamente, ela pergunta como é possível a compreensão?” (GADAMER, 2008, p. 16).

REFERÊNCIAS

BLEICHER, Josef. *Hermenêutica Contemporânea*. Edições 70, 2002.

DUMONT, Jean-Paul. *Le scepticisme et le phenomene*. Paris: Philosophique, 1972.

EMPÍRICO, Sexto. *Outlines of Pyrrhonism*. Trad. para o inglês R. G. Bury. Cambridge, Massachusetts, London, England: Harvard University Press, 2000.

EVA, Luiz A. *A Figura do filósofo: ceticismo e subjetividade em Montaigne*. São Paulo: Loyola, 2007.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método*. Trad. Flávio P Paulo Meurer. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

MONTAIGNE, Michel de. *Os Ensaios*. Trad. Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2001, 2002, 2006. (Coleção Paidéia). 3 v.

_____. *Les Essais*. Ed. Pierre Villey. Paris: PUF, 1988. (Coleção Quadridrige).

NAKAM, Géralde. *Montaigne et son temps*. Les événements et les Essais: l'histoire, la vie, le livre. Paris: Gallimard, 1993.

PORCHAT, Oswald. Sobre o que aparece. *Sképsis*, São Paulo, n. 1, p. 17, 2007.

TOURNON, André. Justice and Law: on the reverse side of de Essays. *The Cambridge Companion to Montaigne*. New York: Cambridge University Press, 2005.

VILLEY, Michel. *A formação do pensamento jurídico moderno*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

O problema da máscara em Montaigne: uma leitura a partir do critério de uma intencionalidade moral

Mateus Masiero
(UNICAMP)

Michel de Montaigne é categórico ao afirmar que toda a sociedade europeia de sua época não passava de um teatro onde todos nada mais faziam que interpretar personagens de uma comédia. No entanto, nota-se uma constante ambiguidade no tocante aos juízos morais que o autor parece emitir sobre tal característica dessa sociedade: ora parece condenar veementemente o caráter farsesco das relações públicas, ora parece aceitá-lo e, até mesmo, recomendá-lo. Nosso intento neste artigo será mostrar que tal ambiguidade é na verdade apenas aparente; quando Montaigne se posiciona de modos tão diversos a respeito do uso da máscara pública, isso se deve ao fato de estar ele se referindo a maneiras diversas de vestir a máscara. E o critério que determina se tal prática é moralmente lícita ou não é um critério baseado na *intencionalidade* do sujeito da ação – mais do que na ação propriamente dita. Para que fique clara essa leitura que pretendemos elaborar, pensemos primeiro no que consiste a analogia entre a sociedade e o teatro.

A metáfora do *theatrum mundi* foi um *topos* importante da Modernidade. Sua origem remete à Antiguidade, sendo Platão um dos primeiros a utilizá-la; mais tarde, encontramos-la nas escolas helênicas e em diversos autores medievais, até ser ressignificada por João de Salisbury no *Policraticus* (publicado em 1159), que lhe confere um sentido social e político¹. Valendo-se dessa metáfora para descrever as práticas sociais de seu tempo, Montaigne afirma: “[B] (...) A maioria de nossas ocupações são farsescas. ‘*Mundus universus exercet histrioniam*’”². É notória a constatação do caráter teatral das atividades humanas no âmbito social, ilustrada pelo verso

¹ Para estes apontamentos, seguimos CURTIUS, 1995, v. 1, p. 203 e ss.

² III, 10, p. 341. Todas as citações dos *Ensaio*s se referem à tradução de Rosemary Costhek Abílio (Martins Fontes, 2001).

de Petrônio “O mundo inteiro representa uma comédia”³. Tal imagem é recorrente nos *Ensaíos*; em outro momento, mas em termos bastante semelhantes, o autor lamenta que “[A] (...) a maioria de nossas ações sejam apenas máscara e maquilagem”⁴. Esse emprego de metáforas teatrais para descrever procedimentos da sociedade é encontrado nas diferentes épocas de composição da obra, o que nos sugere que possa se tratar de um elemento subjacente às ideias éticas e políticas do filósofo. Segundo Starobinski: “É no efeito de ilusão desse teatro que Montaigne insiste, como tantos de seus contemporâneos”⁵. No entanto, a despeito da conotação política atribuída por Salisbury, a maior parte dos contemporâneos de Montaigne ainda está mais interessada na dimensão teológico-metafísica desse efeito de ilusão: o mundo é pensado como um teatro por oposição à uma realidade transcendente, mais nobre do que esta em que vivemos. Já em Montaigne, em nenhum momento o *theatrum mundi* remete a elementos transcendentes; ele está sempre voltado à crítica das instituições sociais de seu tempo, propondo uma reflexão a respeito das mesmas. A metáfora visa descrever práticas recorrentes e tomadas como habituais, mas que, se analisadas com mais atenção, revelam sua artificialidade.

Em decorrência desse caráter farsesco da sociedade, passa a haver uma cisão entre personagem e ator; isto é, entre a máscara pública e a consciência que lhe subjaz. Ao descrever o tempo em que fora prefeito de Bordeaux, o filósofo afirma: “[B] (...) O prefeito e Montaigne sempre foram dois, por uma separação muito clara”⁶. Note-se que, ao assumir a condição teatral do cargo público exercido, Montaigne estabelece uma divisão entre a figura pública (que deve atender a uma série de imposições do meio social, seja no sentido de cumprir as funções de seu cargo, seja no sentido da mera convivência) e o foro íntimo (o qual se reserva apenas para si, e cuida apenas de si). O cargo de prefeito (a máscara) não deve interferir na intimidade do indivíduo Montaigne (ator). Isto é, ator e personagem devem permanecer cindidos um do outro, sem jamais se confundirem ou assumirem um o lugar do outro. É precisamente nessa cisão que consiste a honestidade dessa prática. Se o teatro é o preço a se pagar pelo con-

³ A tradução do verso de Petrônio consta na edição utilizada dos *Ensaíos*, p. 341, n. 54.

⁴ I, 38, p. 349.

⁵ STAROBINSKI, 1992, p. 11.

⁶ III, 10, p. 341-2.

vívio social, e se este último é por vezes inevitável, então é preciso que se tire o maior proveito possível de tal contrariedade, bem como evitar que evolua para um mal ainda maior. A solução será cuidar para que o personagem interpretado permaneça sendo *apenas* um personagem, nitidamente cindido do indivíduo. Enquanto a máscara for superficial à face, ela a resguardará intacta sob si; por outro lado, uma vez que ambas se confundam, e que a primeira sobrepuje a última, então a dissimulação passa a ser viciosa. Sob a máscara, todos são honestos consigo mesmos, contanto que saibam “representar devidamente” seus respectivos papéis. Como diz Starobinski, a máscara montaigniana deve ser entendida como uma espécie de “código impessoal” regulador das relações que estabelecermos no âmbito social:

No que tem de superficial, a máscara assegura, em seu grau mínimo e suficiente, a participação nas funções previstas pela instituição ou pelo “discurso” social; mas, precisamente ao permanecer superficial, garante a integridade persistente do eu interior, evita a derisória identificação do indivíduo e do papel social temporário que ele aceitou assumir⁷.

O que o comentador ressalta nesta passagem é precisamente a cisão entre a função socializadora da máscara e o “eu” interior remanescente, o qual sobrevive justamente devido a essa representação a ele sobreposta. O personagem interpretado, ao seguir as normas de conduta estabelecidas, está habilitado a tomar parte nos negócios públicos; ele como que se dilui em meio às convenções sociais, enquanto resguarda sob si a individualidade e a alteridade do sujeito. Ainda segundo Starobinski: “A máscara aceita é a exterioridade reconhecida como tal, o divisor de águas que permite a distinção entre ‘se dar a outrem’ e ‘se dar a si’ e que permite, assim, que esse duplo dom não seja contraditório”⁸.

A máscara pertence, por sua própria natureza, ao domínio da exterioridade; internalizá-la significa permitir que tal domínio se misture e, em casos extremos, até mesmo substitua o da subjetividade. A cisão desaparece, levando consigo o ator que subjazia à *persona*, tal como ocorre aos que, de tanto se passarem por doentes, acabam por de fato adoecer

⁷ STAROBINSKI, 1992, p. 253.

⁸ Idem, p. 253-4.

– o que é relatado por Montaigne no capítulo 25 do livro II (“De não se fingir de doente”). Se ocultar-se sob uma máscara não é, de certo modo, uma postura totalmente honesta (como o seria mostrar-se desnudado a todos), transformar-se na máscara com que se encobre representa um vício ainda pior:

[B] (...) É preciso representar devidamente nosso papel, porém como papel de um personagem postiço. Da máscara e da aparência não devemos fazer uma essência real, nem do que nos é alheio o pessoal. Não sabemos distinguir entre a pele e a camisa. [C] Já é suficiente empoar o rosto, sem empoar o peito. [B] Vejo homens que se transformam e se transubstanciam em tantas novas figuras e tantos novos seres quantos cargos assumem, e que se fazem preladados até o fígado e os intestinos, e levam seu cargo até para a latrina⁹.

Saber representar o papel designado consiste em ter consciência da fronteira entre o postiço e o natural, entre o exterior e o interior, respeitando os limites de cada um. Representar sabendo que representa, sem se deixar enganar pela comédia em que vive, mas, ao contrário, reconhecendo e aceitando o teatro como tal, é a única possibilidade de encontrar alguma certeza interior, algum parâmetro pelo qual pautar suas ações¹⁰. Se não houver esse reconhecimento de que a farsa é apenas uma farsa, as atitudes se degeneram em hipocrisia, e é precisamente esse tipo de postura que Montaigne denuncia. Trata-se de um exercício de discernimento, do qual muitos se esquecem e, confundindo-se com o papel que assumem na vida pública, levam-no para todos os demais âmbitos de suas vidas; não reconhecem o teatro como tal, e deixam-se absorver inteiramente por ele. Desse modo, podemos intuir que Montaigne distingue duas formas de se utilizar a máscara: uma honesta (baseada no discernimento e na consciência que o ator deve ter de sua própria atividade de representar) e outra desonesta (baseada na ignorância de si mesmo e de sua representação, ou, nos piores casos, em uma intenção deliberada de causar o logro alheio). O próprio fato de postular a necessidade de “representar *devidamente* nosso papel” já indica que há diversas maneiras

⁹ III, 10, p. 341.

¹⁰ Uma reflexão aprofundada acerca dessa questão pode ser conferida em FORESTIER, 1996, p. 304 e ss.

de fazê-lo: fica implícito que é preciso distinguir o modo correto de representar dos que não o são. Portanto, não apenas há várias maneiras de representar, como há maneiras mais ou menos corretas, dentre as quais se deve fazer uma escolha.

Assim, acreditamos ser lícito sustentar que há uma dupla valoração moral da máscara, diretamente vinculada ao modo como é utilizada; ela será aceita, e até mesmo enaltecida, nas ocasiões em que seu portador souber representar com discernimento; e será condenada quando faltar tal discernimento ao ator em questão. Isso nos leva a pensar que essa dupla valoração moral pode ser entendida como uma relativização acerca das atitudes que devem ser adotadas diante das circunstâncias; é uma escolha a ser tomada, de acordo com as condições enfrentadas na esfera pública. Considerando que nem sempre será prudente mostrar-se às claras, a máscara se faz necessária; mas, o *modo* de usá-la definirá de que lado cada um se coloca: se a favor do opressor, ou resistindo ao lado dos demais oprimidos; se sacrificando a própria individualidade e a consciência em nome do cargo que assume, ou se apenas cumprindo suas obrigações para com a sociedade e mantendo intacto o foro íntimo. Nisso reside a importância de se valorar de modos distintos o uso da máscara: já que ela parece ser inevitável, então o mínimo que se pode fazer em termos de reflexão moral é ponderar acerca de *como* ela deve ser utilizada.

Nesse sentido, Montaigne parece estar de acordo com certa tradição de autores renascentistas que tematizaram a questão da dissimulação, bem como seus modos de aplicação no viver em sociedade. O problema central é o mesmo: como lidar com a imprescindibilidade da prática da dissimulação e, ao mesmo tempo, preservar a honestidade¹¹ estipulada pelos preceitos morais a que aspiravam? Autores como Baldassare Castiglione e Torquato Accetto exerceram papel fundamental nessa discussão. Em todos os casos, a solução apontada ao impasse em questão fora propor uma postura intermediária entre a honestidade explícita e a falsidade deliberada, a fim de garantir a manutenção da vida social, mas resguardando a consciência de incorrer em uma prática viciosa. Dissimular é necessário, mas manter-se virtuoso também o é; o caminho in-

¹¹ Os termos “honestidade” e “honesto” serão sempre utilizados no sentido em que os entendemos hoje, ou seja, como o oposto de mentira, e não no sentido mais abrangente que possuíam na época estudada.

termediário a ser seguido consiste em elaborar uma técnica de agir que, embora oculte temporariamente o agente da ação, não viole totalmente a prerrogativa de sua honestidade. Ou seja, estabelecer um modo honesto e virtuoso de dissimular, em oposição às ações intencionalmente falsas – duas formas de dissimulação, uma legítima, a outra não. O que Montaigne denomina como “máscara social” é precisamente essa técnica de agir em sociedade, que é necessária à manutenção do bem comum, mas que exige certo cuidado em relação à observação de sua moralidade. Assim como os demais autores que trataram do problema da dissimulação no Renascimento, Montaigne busca essa solução intermediária, essa forma de utilizar a máscara sem incorrer em vício moral – por isso deixa claro que há dois modos de proceder a essa técnica.

No entanto, há que se considerar uma peculiaridade de Montaigne em relação aos demais autores citados. Pois a noção de dissimulação, de certa maneira, pressupõe a existência e, no limite, o conhecimento de uma verdade absoluta. Temos a consciência de que algo é falso ou dissimulado porque o contrapomos àquilo que entendemos como verdadeiro. Para pensadores de inspiração neoplatônica como Castiglione e Accetto, não há dificuldades em se estabelecer um parâmetro de valoração moral baseado nessa oposição entre o verdadeiro e o falso, ou na noção de uma verdade transcendente encoberta; a própria dicotomia entre mundo terreno e mundo das ideias, incorporada em maior ou menor grau às concepções de tais autores, e imiscuída de elementos da doutrina cristã, que muito os influenciara, já sugere a existência de uma Verdade além-mundo, da qual nossa realidade não seria mais do que uma dissimulação¹². Mas, no caso de um autor que apregoa sua adesão à doutrina pirrônica, como Montaigne, como devemos entender a distinção entre a aparência e a realidade, entre o que é falso e o que é verdadeiro?

Para enfrentarmos essa questão, devemos considerar o que Montaigne parece entender como sendo uma postura honesta. Pois, ao longo dos *Ensaíos* encontramos uma série de ocorrências em que encobrir-se com uma máscara fora tomado por atitude não apenas lícita, mas até mesmo virtuosa. Como seria possível, pois, essa utilização honesta da máscara? Em primeiro lugar, consideremos a distinção que o filósofo faz entre

¹² Acerca da influência do pensamento platônico sobre o humanismo italiano em geral, cf., dentre outros, HANKINS, 1994, especialmente I, 1 e 2.

“mentir” e “dizer mentira”. No capítulo “Dos mentirosos” (I, 9), encontramos a seguinte passagem:

[A] (...) Bem sei que os gramáticos fazem diferença entre dizer mentira e mentir; e afirmam que dizer mentira é dizer coisa falsa, mas que se tomou por verdadeira, e que a definição da palavra mentir em latim, de onde veio nosso francês, equivale a ir contra sua consciência, e que conseqüentemente isso atinge apenas os que falem contrariando o que sabem, aos quais me refiro¹³.

Podemos perceber que o que diferencia os dois tipos de indivíduos descritos é o fato de terem ou não a intenção de dizer algo falso: “dizer mentira” consiste em um discurso que não corresponde à realidade, mas sem que haja a consciência desse fato por parte daquele que o profere; enquanto “mentir” se refere à intenção deliberada de falar sobre o que não existe, ou seja, um discurso propositalmente desprovido de conteúdo. Sendo que esta última é uma prática que deve ser execrada por qualquer cidadão honesto e virtuoso, e que acarreta apenas conseqüências perniciosas para o viver em sociedade. O mesmo tipo de raciocínio se aplica a outros temas, que não o da mentira. Ao refletir sobre dever-se ou não punir a covardia de soldados que abandonam a batalha, Montaigne pondera que:

[A] (...) Na verdade, é correto que se faça grande diferença entre as faltas que provém de nossa fraqueza e as que provém de nossa malícia. Pois nestas tendemos cientemente contra as regras da razão, que a natureza imprimiu em nós; e naquelas parece que podemos invocar como defesa essa mesma natureza, por nos ter deixado tão imperfeitos e falhos; de maneira que muitas pessoas pensaram que só podíamos ser censurados pelo que fazíamos contra nossa consciência; (...)¹⁴.

O critério é o mesmo em ambos os casos: assim como aquele a quem faltara valentia no manejo das armas não deve ser censurado por tal falta, uma vez que ela provém de sua natureza e não de malícia, também aquele que diz mentira não caberá censura, pois igualmente se trata de uma

¹³ I, 9, p. 50.

¹⁴ I, 16, p. 102.

imperfeição de sua natureza. A ignorância referente à veracidade do fato narrado é inerente à própria condição humana, a qual não é capacitada a abarcar a natureza em sua inteireza; não se age contra a consciência e a razão e, portanto, não comporta malícia. Tanto a falta de bravura que eventualmente se abata sobre alguém em um campo de batalha, quanto o fato de se dizer algo falso, mas tomado por verdadeiro no momento em que é dito, devem ser enquadrados como uma fraqueza natural e, segundo esse parâmetro, ser inocentados de condenação moral. Desse modo, é cabível supormos que poderia se tratar de uma espécie de critério geral utilizado pelo filósofo para avaliar as diferentes situações, julgando quais atitudes são passíveis de condenação e quais não são. O que Montaigne leva em conta é a *intenção* com a qual o discurso é proferido, bem como a consciência que o discursador possui acerca de sua veracidade, independentemente de tal discurso de fato corresponder ao real ou não. A partir disso, pode-se diferenciar os homens entre honestos e desonestos, e suas atitudes entre dissimuladas ou explícitas. Ser honesto é agir de acordo com aquilo que se acredita ser verdadeiro, sem contrariar a própria consciência e a razão. De fato, isso é o mais próximo que se pode chegar de uma pretensa veracidade: “[C] Pois no que digo não garanto outra certeza senão a de que se trata do que eu tinha então em minha mente (...)”¹⁵. Quando se trata, porém, de “mentir”, estamos falando de uma atitude contra as leis da razão e merecedora das censuras cabíveis; nesse caso não se pode invocar em defesa o caráter falho e imperfeito de nossa condição.

Portanto, não se faz necessário o conhecimento de uma verdade absoluta para que se possa definir um paradigma de honestidade; nenhuma espécie de embasamento epistemológico é aqui evocada pelo autor, muito embora suas reflexões acerca do ceticismo sejam recorrentes em outros momentos dos *Ensaios*. Ainda que se alegasse a antecedência da redação do capítulo I, 9 em relação à chamada “crise cética” (seguindo a datação de Villey¹⁶), tal justificativa não se sustentaria diante das frequentes inserções realizadas na obra ao longo dos anos seguintes a sua

¹⁵ III, 11, p. 374.

¹⁶ Segundo Villey, o referido capítulo teria sido composto por volta de 1572 (cf. p. 47 da edição brasileira utilizada) e, portanto, seria pertencente ao grupo de escritos mais antigos dos *Ensaios*, nos quais ainda não se percebe nenhuma intenção de retratar o “eu” (cf. a introdução do cap. I, 2, p. 13). Por sua vez, a “crise cética” dataria de aproximadamente 1576, deixando suas marcas no pensamento montaigniano desse momento em diante (cf. a introdução de II, 12, pp. 157-9).

primeira publicação. Montaigne por vezes acrescenta passagens inteiras, algumas das quais contradizendo o conteúdo original do texto; o próprio “Dos mentirosos” sofrera inúmeros e substanciais acréscimos nos anos seguintes de sua redação, como aponta Villey¹⁷. Mas, a despeito de tais inserções realizadas no capítulo, o autor aparentemente não sentira necessidade de lhe atribuir qualquer conotação de cunho cético, embora ele trate justamente da mentira. Ou melhor: trata dos *mentirosos*, e essa é a leitura que fazemos do capítulo. Seu objeto não é caracterizar a mentira como oposição a uma verdade metafísica; antes, o capítulo em questão trata dos homens que mentem nas relações que estabelecem uns com os outros, isto é, da mentira operando no âmbito prático e social. Montaigne, ao menos nesse momento, está mais preocupado em denunciar as consequências perniciosas da falsidade para o viver em sociedade do que em empreender uma discussão epistemológica acerca das possibilidades de acesso ao verdadeiro, ou definir o que é a essência de tal falsidade. O foco do capítulo é o social.

Outra indicação sobre o que Montaigne parece entender por honestidade se encontra em “Da arte da conversação” (III, 8). Após ponderar que o objetivo da conferência deva ser a busca pela verdade, o autor afirma que tal busca não possui fim determinado, estando sua finalidade contida em si mesma: “[B] (...) Pois nascemos para buscar a verdade; possuí-la cabe a um poder maior. (...) [C] O mundo não é mais que uma escola de busca. [B] Ganha não quem transpassar, mas sim quem fizer as corridas mais belas”¹⁸. Montaigne não se furta à busca pela verdade, mesmo admitindo que ela não se encontra ao nosso alcance, mas apenas ao da inteligência divina; não nos cabe possuí-la, mas buscá-la, por si só, representa um traço de valor; e o caminho que porventura percorrarmos nessa busca pode nos agregar aprendizado e engrandecimento moral. Percebemos aqui, de modo mais explícito, que ter acesso a uma verdade transcendente não se faz necessário para estabelecer um parâmetro de honestidade e virtude. Se atingir o alvo na corrida é impossível, a beleza do próprio percurso poderá ser tomada como critério moral definidor.

Por oposição, há quem não atente em empreender tal busca, ou que a faça de modo equivocado. Se, por um lado, é perdoável que não se

¹⁷ Cf. a introdução a I, 9, p. 47 da edição utilizada.

¹⁸ III, 8, p. 213.

atinja a meta, uma vez que esta se encontra além de nossa capacidade e, como vimos, não se deve censurar as falhas que provenham de inépcia natural; por outro, não está isento de censura quem falha no percurso de sua busca, por ser ela algo próprio da condição humana: “[B] A agitação e a caçada são propriamente de nossa alçada; não temos desculpa por conduzi-la mal e tolamente; falhar na captura é outra coisa”¹⁹. Trata-se, novamente, do critério já observado, pelo qual tanto dizer mentira quanto a covardia devem ser eximidos de condenação, mas não os mentirosos. Estes se enquadram dentre os que conduzem mal e tolamente sua caçada em busca da verdade, pois sequer se preocupam com tal objetivo: quando se portam de modo intencionalmente falso, estão justamente obliterando aquilo que deveria ser o alvo a ser perseguido. Se a busca pela verdade é um fim em si mesma, mentir é se furtar a essa busca.

Dissemos acima que era necessário “saber representar devidamente” nosso personagem; e que esse modo correto de representar estava relacionado à consciência do ator de que se tratava de uma representação, bem como sua adequação a essa realidade ilusória. Agora podemos acrescentar que ainda que não nos seja dado alcançar uma verdade absoluta que resida por detrás das máscaras, isso não impede Montaigne de definir um parâmetro de moralidade a ser seguido. Cada indivíduo tem um compromisso com sua própria consciência e com sua própria razão, independente do conhecimento que tem (ou não) sobre uma eventual realidade transcendente. Uma vez que a experiência empírica do ator seja entendida como real por sua consciência, que julga livremente, que se exercita, se ensaia, se conhece; e uma vez que suas ações sejam direcionadas por uma intencionalidade racional que esteja atenta em observar certos preceitos morais; nessa medida, tal experiência poderá ser considerada honesta e, assim, desempenhar sua função de estofamento moral da *persona* pública. Nosso entendimento não é capaz de ir além disso; nos é vetado o conhecimento da Verdade última das coisas. Mas, como Montaigne deixa claro, podemos e devemos nos empenhar na busca, tendo em nosso auxílio o discernimento, com que aferimos as diversas situações, dentro de nossas possibilidades. Tomar por verdadeiro aquilo que não temos capacidade de conhecer para além do que se nos apresenta não é considerado uma falta moral; mas, aquele que age de modo equivocado

¹⁹ Idem, *ibidem*.

por não empregar bem seu raciocínio, tomando por real aquilo que está a seu alcance compreender como ilusório, esse sim merecerá condenação – caso dos que transformam a máscara na própria face.

Esse compromisso com a consciência e com a razão que o indivíduo precisa observar no momento de representar seu papel social denota que o foro íntimo deve permanecer como fundamento moral das ações do personagem. Ainda que o ator e a máscara estejam cindidos um do outro, é necessário que haja uma relação entre eles, de modo que o primeiro (o ator) influencie a segunda (a máscara) – embora o contrário não deva ocorrer. Não basta aparentar virtude, é preciso ser virtuoso no íntimo; para Montaigne são igualmente passíveis de condenação aqueles que apenas ostentam uma vida regrada, mas sem que haja qualquer relação entre essa postura externa e a consciência subjacente à máscara:

[B] (...) É uma vida rara a que se mantém em ordem até mesmo privadamente. Cada qual pode tomar parte na comédia e representar no palco um personagem honesto; mas ser regrado interiormente e no peito, onde tudo nos é lícito, onde tudo é secreto, esse é o ponto. O grau vizinho é sê-lo em casa, nas ações habituais, que não temos de explicar para ninguém; onde não há reflexão, não há artifício²⁰.

As atitudes dos homens com que Montaigne convive, em geral, são pautadas pelas obrigações ou pelo desejo de corresponder a determinados padrões sociais; é fundamental ostentar uma aparência de ordem e regramento e, atentos a isso, todos se ocupam de “representar no palco um personagem honesto”. Os olhos da plateia estão postados sobre cada um, e obrigam a essa premeditação; obrigam a que se reflita sobre a postura adequada a exhibir, o que gera o artifício. Em contrapartida, se não há olhares postos sobre o indivíduo, não há obrigação a ser cumprida e, portanto, não se faz necessária a encenação. Diante apenas de si mesmo, o indivíduo se exime da reflexão acerca das atitudes que deve tomar, uma vez que não teme sanções do meio social; então, vê-se quem realmente ele é, e esse é o momento que Montaigne considera crucial. A virtude só se faz verdadeira quando desinteressada: “[C] (...) Aquele que diz a verdade porque é obrigado e porque lhe traz proveito, e que não receia mentir quan-

²⁰ III, 2, p. 32-3.

do isso não importa a ninguém, não ama suficientemente a verdade”²¹. Novamente, o critério da *intenção*: não basta ostentar ações virtuosas, se elas não corresponderem a uma consciência que julga livremente e com discernimento, e que de fato as tome por corretas. Aparentar virtude tendo, na verdade, intenções pouco ou nada virtuosas, continua sendo uma postura indesejável – o que nos leva a pensar que a intenção é mais importante do que a própria atitude. Para que uma ação seja considerada realmente nobre é necessário que a consciência do foro íntimo guie as ações da *persona*; se o personagem encenado for deliberadamente contrário às intenções que lhe subjazem, a encenação será valorada de modo negativo – trata-se do modo moralmente condenável de utilizar a máscara. Sempre que não houver essa correspondência entre a atitude pública e uma intenção íntima guiada pela consciência e pelo discernimento, Montaigne empreenderá a crítica a tal postura.

Esse modo dúplice de compreender a máscara ainda se denota quando o filósofo diz: “[A] Não devemos sempre dizer tudo, pois seria tolice; mas o que dissermos deve ser tal como o pensamos; de outra forma é maldade”²². Percebe-se aqui que o “calar” é não apenas aceito, mas até mesmo recomendável para a vida em sociedade; não é apenas uma possibilidade de ação, mas uma recomendação expressa, uma vez que, em determinados casos, poderá ser tolice não proceder dessa forma. Fica evidente, portanto, que a máscara nem sempre será condenável. Mas, em seguida, Montaigne completa que “o que dissermos deve ser tal como o pensamos”, além da constatação de que seria maldade agir de modo contrário – o que reitera o caráter pernicioso das atitudes intencionalmente falsas. Se o que dissermos não for “tal como o pensamos”, então estaremos traindo nossa própria consciência e nosso discernimento, o que, como vimos, constitui as ações desonestas e viciosas. São três tipos de conduta que estão relacionados na citação: primeiro, o silêncio prudente²³, ao afirmar que “não devemos sempre dizer tudo, pois seria tolice”; depois, a honestidade, que deve se fazer sempre presente, contanto que nos proponhamos a falar, postulada em “mas o que dissermos deve ser tal como o pensamos”; por fim, a falsidade deliberada, implícita em “de outra

²¹ II, 17, p. 473.

²² II, 17, p. 473.

²³ Sobre a importância da noção de prudência nos *Ensaíos*, cf. GOYET, 2005.

forma é maldade”, isto é, “de outra forma” que não seja falar de acordo com o que pensamos é maldade. O ato de calar por prudência não contraria a consciência e não denota uma intenção maliciosa; logo, é aceitável, constituindo uma forma legítima de emprego da máscara. Enquanto o ato de falar de modo contrário ao que se pensa é uma forma desonesta, e que deve ser combatida.

No já citado “De poupar a vontade” encontramos uma veemente condenação de certas negociações que se faziam na época e que eram baseadas, segundo o autor, no falseamento do discurso: “[B] (...) A maioria dos acordos de nossas pendências de hoje são vergonhosos e mentirosos: procuramos tão somente salvar as aparências e enquanto isso traímos e renegamos nossas reais intenções”²⁴. Percebe-se que a crítica à falsidade do discurso está diretamente vinculada à traição das intenções de quem o profere, o que acarreta a vileza da atitude. Salvar a aparência apenas pela aparência, sem atentar para a honestidade da ação, é não saber desempenhar seu papel na comédia, ou seja, atuar sem o discernimento necessário, que distingue as duas formas de utilizar a máscara. O tipo de postura denunciado nesse excerto em nada se assemelha à prática honesta e prudente que observamos quando Montaigne afirma: “[B] (...) Pois mesmo a verdade não tem o privilégio de ser empregada a qualquer hora e de todas as formas; seu exercício, nobre como é, tem suas fronteiras e limites”²⁵. Novamente se trata de um uso prudente da máscara, necessário em tempos de hostilidade política, como eram aqueles das guerras civis francesas. Em um quadro como esse, saber em quais ocasiões é possível mostrar-se às claras, e em quais é preciso ocultar-se, é um cálculo fundamental para a sobrevivência. Nesse caso não há traição do discernimento ou da consciência, tampouco logro a outrem; a intencionalidade que move tal atitude visa a preservação do indivíduo em um contexto hostil. A máscara garante a manutenção da individualidade subjacente, conforme explicitamos acima ser sua função. Trata-se de um modo adequado de representar o papel na comédia.

Por esse raciocínio que desenvolvemos ao longo deste texto é possível vislumbrar um critério a nortear os distintos juízos morais que encontramos ao longo dos *Ensaio*s a respeito dos usos da máscara. Como

²⁴ III, 10, p. 353.

²⁵ III, 13, p. 442.

dissemos, não se trata de ambiguidade ou mesmo contradição; antes, trata-se de diferentes formas de se avaliar práticas que são, elas próprias, distintas entre si. Diante da pluralidade de posturas que os indivíduos assumem em suas vidas públicas (isto é, no teatro que constitui a sociedade) faz-se necessário que se analise caso a caso, que se pondere acerca de motivações e de contextos de ação. Herdeiro do “realismo político” renascentista²⁶, Montaigne não ignora o papel crucial de uma postura relativista para a compreensão do mundo em que vivia. Assim, acreditamos ser lícito sustentar uma leitura que considere as supostas ambiguidades montaignianas como produtos da necessidade de que seus juízos morais correspondam à própria variedade de ocorrências que se coloca diante de todo aquele que se propõe a observá-las atentamente – algo que Montaigne certamente se propusera a fazer.

BIBLIOGRAFIA

CURTIUS, Ernst Robert. *Literatura europea y Edad Media latina*. Traducción de Margit Frenk Alatorre y Antonio Alatorre. México: Fondo de Cult. Económica, 1995. 2 vs.

FORESTIER, Georges. *Le théâtre dans le théâtre sur la scène française du XVII^e siècle*. Genève: Librairie Droz, 1996. 2^a ed.

GOYET, Francis. “Montaigne and the notion of prudence”. In: LANGER, Ullrich (Org.). *The Cambridge companion to Montaigne*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

HANKINS, James. *Plato in the Italian Renaissance*. Leiden: E. J. Brill, 1994.

MONTAIGNE, Michel de. *Os ensaios*. Trad. de Rosemary Costhek Abílio. Prefácio de V.-L. Saulnier; observações introdutórias aos capítulos, introdução geral e notas por Pierre Villey. São Paulo: Martins Fontes, 2001, 3 vs.

STAROBINSKI, Jean. *Montaigne em movimento*. Trad. Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

²⁶ Cf. GOYET, 2005, p. 127 e ss.

Montaigne e o ceticismo

Henrique Zanelato
(UNIOESTE)

INTRODUÇÃO

Este trabalho propõe-se como a investigar e problematizar uma determinada leitura do pensamento de Michel de Montaigne¹. Tal leitura com a qual divergimos sugere que suas inclinações filosóficas teriam se alterado ao longo dos quase vinte anos que dedicou à composição dos *Ensaïos*. Segundo essa leitura, o ensaïsta francês teria simpatizado com o estoicismo, muito em alta durante o renascimento, sendo influenciado por autores como Sêneca e Plutarco, período que teria durado de 1572 até 1576. Em seguida, devido ao contato com as recém descobertas obras de Sexto Empírico, Montaigne teria passado por uma “crise cética”, que o fez questionar do alcance e dos poderes da razão. Desse período em diante, até a sua morte, o autor teria se inclinado ao epicurismo, numa defesa da moderação das paixões e prazeres como conduta moral. Pensamos, contudo, haver motivos para crer que essa divisão não pode ser estabelecida com limites tão rígidos, uma vez que, como pretendemos demonstrar, há traços do ceticismo dentro do primeiro período de escrita dos ensaios e que contrariam, portanto, uma postura exclusivamente estoica. Faremos,

¹ “Michel Eyquem, seigneur de Montaigne, nasceu em 1533, filho e herdeiro de Pierre, Seigneur de Montaigne (dois filhos anteriores morreram após o nascimento). Foi educado falando latim como a primeira língua, e sempre conservou uma disposição de espírito latina; embora conhecesse o grego, preferia usar traduções. Depois de estudar direito, finalmente tornou-se conselheiro do Parlamento de Bordeaux. Casou-se em 1565. Em 1569, publicou a sua versão francesa de *Theologia naturalis*, de Raymond Sebond; o seu *Apologie* é apenas em parte uma defesa de Sebond, em que estabelece limites céticos para o raciocínio humano sobre Deus, o homem e a natureza. Em 1571, mudou-se para suas terras em Montaigne, dedicando-se à leitura, à reflexão e à composição de seus *Ensaïos* (primeira versão, 1580). Montaigne tinha aversão ao fanatismo e às crueldades do período das guerras religiosas, mas apoiava a ortodoxia católica e a instituição monárquica. Duas vezes foi eleito prefeito de Bordeaux (1581 e 1583), cargo que ocupou por quatro anos. Morreu em Montaigne, em 1592, enquanto preparava a edição final, e a mais rica, de seus *Ensaïos*” (MONTAIGNE, 2010).

desse modo, alguns recortes de capítulos dos *Ensaio*s, datados de 1572, para corroborar essa tese.

O ENCONTRO DE MONTAIGNE COM OS TEXTOS DE SEXTO EMPÍRICO

Deve-se dizer, desde o início, que o contato de Montaigne com as obras de Sexto Empírico só teria acontecido por volta de 1576, alguns anos depois da “redescoberta” do ceticismo no Renascimento. Assim, o que pretendemos não é afirmar que o ensaísta teria encontrado toda as especificidades do ceticismo antes da leitura de Sexto, mas que muito de seu pensamento inicial já encontrava afinidades com a desconfiança cética quanto a capacidade de exprimir um discurso capaz de estabelecer algo indubitável em relação ao mundo ou ao homem. Como os *Ensaio*s foram redigidos e publicados por etapas², com acréscimos de Montaigne ao longo dos anos, utilizaremos o texto da edição de 1580 para nos referirmos ao pensamento inicial, que corresponderia à fase estoica.

Para início de nossa argumentação resgatamos um dos ensaios, *Que é preciso sobriedade no aventurar-se a julgar as decisões divinas* (I, 32), datado de 1572, traz a perspectiva de Montaigne sobre os problemas que as guerras de religião trouxeram para a Europa no século XVI. Nesse capítulo, o ensaísta critica os religiosos que se aproveitavam da vitória obtida nas batalhas para justificar a escolha entre o catolicismo ou o protestantismo. Segundo Montaigne:

Mas considero mau o que vejo em uso, de procurar firmar e apoiar nossa religião no sucesso e prosperidade de nossos empreendimentos. [...] nas guerras em que estamos pela religião, os que levaram vantagem no confronto de Rochelabeille, festejando muito a ocorrência e servindo-se dessa boa fortuna para garantir a aprovação de seu partido, quando depois vêm a desculpar seus infortúnios de Mont-Contour e de Jarnac como sendo varas e castigos paternos (I, 32, p. 323).

² Em 1580 foram publicados os dois primeiros livros; em 1588 os dois primeiros recebem alguns acréscimos do autor, bem como a publicação de um terceiro livro. Posteriormente a 1588 uma nova edição aparece com novos acréscimos. Desse modo, em razão da existência de tais “camadas” que se sobrepõem nos escritos montaignianos é necessário um esclarecimento. A distinção das camadas, no texto de Montaigne, é feita da seguinte forma: [A]=1580, [B]=1588, e [C]=pós 1588.

A primeira batalha, ocorrida em maio de 1569, deu vantagem aos protestantes, que se declararam vitoriosos graças ao favor divino pela sua causa. As outras batalhas, no entanto, favoreceram os católicos. Por isso, Montaigne chama a atenção para o fato de que não podemos nos aproveitar dos favores da fortuna em determinado empreendimento, já que a sorte pode mudar a qualquer momento. Para ele, “são logrados os que querem se prevalecer disso segundo a razão humana. Nunca dão uma estocada sem receberem duas (I, 32, p. 324).

O ensaísta tem consciência de que podemos falar sobre assuntos desconhecidos, aproveitando-nos para adequar determinado fato com o discurso que se pretende defender. Mas sabe, por outro lado, que facilmente somos contrariados, pois é possível usar o mesmo fato para argumentar em favor de uma tese completamente diferente da defendida inicialmente.

Em outro ensaio, *Como choramos e rimos por uma mesma coisa* (I, 38), notamos como Montaigne entende nosso posicionamento frente aos acontecimentos aludindo a homens que sofreram por ver seus inimigos mortos.

[A] Antígono ficou muito desgostoso com seu filho por lhe ter apresentado a cabeça do rei Pirro, seu inimigo, que naquele mesmo momento acabara de ser morto em combate contra ele, e que, tendo-a visto, pôs-se a chorar fortemente; e que o duque René de Lorena também lamentou a morte do duque Carlos de Borgonha, que acabara de derrotar, e acompanhou enlutado seu enterro; e que na batalha de Auray, que o conde de Montfort venceu contra Charles de Blois, seu adversário para o ducado de Bretanha, o vitorioso, ao encontrar o corpo de seu inimigo morto demonstrou grande pesar (I, 38, p. 348-349).

O ensaio traz uma reflexão de Montaigne sobre o modo como encaramos as coisas que nos acontecem. O autor não considera falsas as lágrimas dos vencedores. Pelo contrário, as acha sinceras, apesar do vencedor não ter perdido, sequer por um minuto, o desejo de vencer. A inconstância, tema presente em diversas passagens ao longo dos *Ensaíos*, mostra que encaramos as coisas a partir de perspectivas diferentes. Por mais que alguém seja definido por determinada característica, nada impede que ele seja tomado por outra, diferente: “é preciso que haja um [humor] que domine o campo. Mas não com uma superioridade tão absoluta que, de-

vido à volubilidade e maleabilidade de nossa alma, os mais fracos ocasionalmente não retomem a praça” (I, 38, p. 350).

[A] Embora tenhamos perseguido com vontade resoluta a vingança de uma ofensa e sentido um extraordinário contentamento pela vitória, entretanto choramos. Não é por isso que choramos; nada mudou, mas nossa alma encara a coisa com outros olhos, e representa-a com outra feição, pois cada coisa tem várias perspectivas e vários aspectos (I, 38, p. 352).

Notamos aqui, como no outro ensaio, que é possível discursar de modos diferentes acerca de alguma coisa – mesmo que essa não seja a principal preocupação de Montaigne em I, 38 -, conduzindo para a conclusão desejada. Antes era possível, mesmo que um exame mais apurado apontasse suas falhas, argumentar de modo a transformar algum acontecimento em aviso de Deus, como posicionamento a favor ou contra um partido ou tese. Agora é possível acusar de falsidade ou mascaramento uma ação contrária a que empreendemos no momento, ou contrária a que se julga ser nossa característica essencial.

O terceiro ensaio, *Da incerteza de nosso julgamento* (I, 37), já chama a atenção pelo título, pois remete à nossa dificuldade, senão incapacidade, de emitir um juízo certo e definitivo acerca das coisas. O texto segue, de acordo com o procedimento de Montaigne, com uma série de exemplos, antigos ou próximos de seu tempo, que buscam justificar sua afirmação. Eles se reportam a seis ocasiões, todas elas de cunho militar, nas quais o sucesso ou o fracasso podem ser justificados com o mesmo argumento, recordando nossa imprecisão ao tentar encontrar, por meio de um discurso racional, a causa pela qual determinada coisa é da forma como é.

A primeira ocasião que Montaigne usa como exemplo é a seguinte: deve alguém perseguir seu inimigo, que saiu enfraquecido, encurralando-o e forçando-o a lutar até o fim? Aqui aparece novamente o exemplo da batalha de Montcontour, onde os católicos venceram, como ilustração de quem não foi atrás do inimigo. “Poderá dizer-se que esse erro partiu de uma alma embriagada por sua boa fortuna, e de um coração que, repleto e empanturrado desse começo de sucesso, perde o gosto de aumentá-lo, já ocupado demais em digerir o que tem” (I, 47, p. 417). Se pode pensar que a melhor oportunidade para atacar alguém seja no momento em que

esteja mais enfraquecido, mais abalado, ou seja, quando acaba de perder uma batalha. Por não se tratar, como na esgrima, “onde o maior número de toques faz ganhar: enquanto o inimigo está de pé, é preciso recomeçar mais e mais; não é vitória o que não põe fim à guerra”, é preciso persegui-lo até o fim.

Em seguida, para mostrar o outro lado da moeda, Montaigne destaca os perigos de encurralar os inimigos que não tem nada a perder, oferecendo como única alternativa a morte, com o exemplo do senhor de Foix, que acabou morrendo por perseguir alguns remanescentes de uma batalha que havia vencido. Assim, o ímpeto por aniquilar qualquer sobrevivente inimigo pode ter péssimas consequências.

Mas por que não se dirá também, ao contrário, que isso é efeito de um espírito precipitado e insaciável por não saber pôr fim à sua cobiça; que é abusar dos favores de Deus querer fazê-los sair da medida que ele lhes prescreveu; que lançar-se novamente no perigo após a vitória é entregá-la uma vez mais à mercê da fortuna; que uma das maiores sabedorias da arte militar é não impelir o inimigo ao desespero? (I, 47, p. 417-418).

Vemos os dois lados da possível argumentação sobre uma atitude a ser tomada na guerra e, com base nos exemplos, como os resultados são capazes de se adequar ou de refutar qualquer forma de justificar uma decisão pelas palavras. As outras ocasiões militares utilizadas pelo autor no texto caminham no mesmo sentido.

A próxima se refere à suntuosidade das armas de um exército. Por um lado, podemos argumentar que o soldado se sentiria honrado em ver suas armas e vestimentas adornadas ricamente, pois ele lutaria de forma mais tenaz se tivesse que defendê-las como sendo seus “bens e legados”. “[C] por essa razão, diz Xenofonte, os asiáticos levavam em suas guerras mulheres e concubinas, com suas joias e riquezas mais caras” (I, 47, p. 419); mas, por outro, também é possível defender a ideia de que a maior preocupação deve ser acabar com qualquer coisa pela qual o soldado tema arriscar-se. Além disso, também se deve eliminar qualquer coisa que possa aumentar no inimigo a cobiça pela vitória. A decisão, portanto, pela suntuosidade ou não das armas pode ser defendida com igual força de argumentos.

Também se pode argumentar duplamente sobre provocar o inimigo na hora da batalha: a provocação e o insulto ao inimigo pode fazer com que os soldados vejam que não existe outra saída que não a vitória, pois saberiam que seu oponente não lhes daria qualquer abertura para acordo e nem misericórdia; mas as injúrias poderiam servir para inflamar o ânimo do inimigo, devolver-lhes a “coragem ao peito”, fazendo-os vencer uma guerra que inicialmente poderia parecer perdida.

Por se tratar da figura mais visada em uma batalha, pode ser de grande utilidade que o rei ou príncipe não se destaque, pois seria facilmente reconhecido pelo inimigo e, por isso, alvo dos ataques mais violentos. Por outro lado, o disfarce na hora da luta poderia fazer com que nem os seus o reconhecessem, fazendo-os perder o ânimo por pensar que o líder já havia sido morto, ou que tivesse fugido, por considerar a batalha já perdida.

Também não se poderia decidir pela espera ou avanço do exército sobre o inimigo. No primeiro dos casos, podemos dizer que a espera é desvantajosa pelo fato da investida violenta do inimigo comprometer a firmeza daqueles que defendem. No entanto, por se tratar de um corpo formado de tantas partes, o exército perderia sua unidade na hora da corrida, além de seu fôlego, comprometendo a batalha. Outros, portanto, “resolveram essa dúvida com seus exércitos da seguinte maneira: se os inimigos correm para vós, esperai-os de pé firme; se vos esperam de pé firme, correi para eles” (I, 47, p. 420).

A sexta e última ocasião citada por Montaigne é sobre a decisão de lutar perto ou longe de casa. Por se tratar de um acontecimento brutal e destruidor, há motivos suficientes por optar-se em levar a guerra para o ponto mais distante possível de casa, dados os danos humanos e materiais, muito maiores nessa localidade. Todavia, a luta próxima de casa traria algumas vantagens, como a facilidade no transporte de alimentos e dinheiro, indispensáveis à guerra, mas também a tenacidade com a qual os soldados combateriam o inimigo, tentando proteger seus lares e famílias.

O autor encerra o ensaio sem propor qualquer solução para o problema evidenciado, mas o que se conclui é que por mais que tentemos justificar qualquer decisão por meio de argumentos, pretendendo oferecer razões para que se escolha uma em detrimento de outra, somos incapazes de oferecer um discurso definitivo, pois sempre é possível levantar razões

que o coloquem em xeque. Notamos então o valor que Montaigne atribui à fortuna, colocando como principal elemento de contestação de nossas “razões” na tomada de qualquer decisão.

Assim, costumamos dizer com razão que os resultados e os finais, principalmente na guerra, em sua maioria dependem da fortuna, a qual não quer se conformar e se sujeitar à nossa razão e prudência, como dizem estes versos: ‘Amiúde o êxito cabe a medidas mal planejadas; a prudência nos engana, e a sorte nem sempre aprova e auxilia as causas que o merecem; ela vai sem escolher, vagando de umas para outras. É que existe um poder superior, que nos domina, que nos governa e que mantém sob suas leis as coisas mortais’³ (I, 47, p. 424).

Todavia, a fortuna não interfere somente nos acontecimentos, resalta Montaigne, mas também influencia nossos pensamentos, citando “Timeu em Platão, porque, como nós, nossos pensamentos têm grande participação do acaso” (I, 47, 424).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O que podemos perceber é que Montaigne, mesmo antes de seu contato com os textos céticos, já nutria certo posicionamento de desconfiança perante a razão. Isso não é dizer, porém, que o autor já dominava as fórmulas ou termos céticos, como os tropos ou a suspensão do juízo. Ele só poderia chegar a tal ponto pelo contato com a doutrina de Pirro e seus seguidores. Desse modo, apesar das constantes referências a filósofos de diversas escolas (estoicos, epicuristas, cínicos, entre outros) e aos escritos bíblicos, que são mais ou menos frequentes em determinados períodos da escrita dos *Ensaio*s, fica difícil adequá-lo aos moldes de uma ou outra inclinação filosófica. Isso só mostra, ao contrário, o quão bem Montaigne as conhecia e o quanto refletia sobre a filosofia.

Defini-lo, portanto, como estoico no primeiro período de sua escrita nos parece um tanto apressado, visto que o estoicismo se consolidou como uma doutrina que concedia muito às pretensões da razão, mesmo

³ Os versos são de Manílio, e encontram-se em latim, mas traduzidas em nota de rodapé, no texto de Montaigne.

que Montaigne tenha certa afeição pelo estoicismo, principalmente por Sêneca. Além disso, o ceticismo que se torna tão poderoso na *Apologia*, com a leitura de Sexto Empírico, não parece ser apenas algo que o impressionou, de repente, já que vemos os traços de desconfiança do autor ao longo desse texto.

REFERÊNCIAS

- BIRCHAL, Telma. *O eu nos Ensaios de Montaigne*. Belo Horizonte: UFMG, 2007.
- BROCHARD, Victor. *Os cétricos gregos*. Trad. Jaimir Conte. São Paulo: Odysseus, 2009.
- CONCEIÇÃO, Gilmar Henrique da. *Montaigne e a política*. Cascavel: Edunioeste, 2014.
- EVA, Luiz A. A. *A figura do filósofo: ceticismo e subjetividade em Montaigne*. São Paulo: Loyola, 2007.
- MONTAIGNE, Michel de. *Os Ensaios*. Trad. Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2000, 2001.
- POPKIN, Richard. *História do ceticismo de Erasmo a Spinoza*; trad. Danilo Marcondes de Souza Filho. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 2000.
- SEXTO EMPÍRICO. *Esbozos pirrônicos*. Madrid: Gredos, 1993.
- SIQUEIRA, Ariosvaldo Kiister. *Morte e razão na dita fase estoica de Montaigne*. Dissertação (mestrado em filosofia) – Faculdade de ciências humanas, letras e artes. Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2011.
- VASCONCELLOS, Cláudia. À guisa de introdução. In: MONTAIGNE. *Os ensaios*. Livro I. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- VILLEY, Pierre. *A vida e a obra de Montaigne*. In: MONTAIGNE. *Os Ensaios*: Livro I. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

Os conflitos políticos como fatos estruturantes da vida política segundo o pensamento de Maquiavel

João Aparecido Gonçalves Pereira
(UFG)

A atuação dos homens na vida cívica e seus desdobramentos sempre foram e continuam sendo objetos de estudo da filosofia política. As discussões em torno dos princípios constitutivos da vida política e de como os homens devem ordená-la da melhor maneira possível têm perpassado todos os períodos da história da filosofia, destacando-se nos pensamentos políticos de diversos autores e, em não raros casos, sob perspectivas bastante divergentes. Apesar dessas diferenças, destacamos que até os tempos de Maquiavel, era quase que unanimemente considerada a ideia de que os conflitos e/ou as dissensões constituíam uma ameaça à ordem política, e por isso a unidade e a paz eram condições a serem alcançadas a fim de garantir sua estabilidade. O secretário florentino, na contrapartida dos pensadores anteriores e dos seus contemporâneos, sustentava que as situações de conflitos não são apenas uma parte indesejável da vida cívica, mas elas estão na base constitutiva de toda ordem política. Para ele, os conflitos são fatos estruturantes da dinâmica das repúblicas e dos principados, tanto no que diz respeito à sua grandeza e/ou estabilidade, quanto no que se refere à sua ruína, dependendo da maneira como eles são encarados e administrados dentro do corpo político.

N’*O Príncipe*, o autor assevera que “em todas as cidades, existem esses dois humores diversos que nascem da seguinte razão: o povo que não quer ser comandado nem oprimido pelos grandes, enquanto os grandes desejam comandar e oprimir o povo; desses dois apetites diferentes, nascem na cidade um destes três efeitos: principado, liberdade ou licença” (MAQUIAVEL, 2001, p. 43). Contudo, Maquiavel considera que tanto os resultados das dissensões dos humores que são condizentes com uma vida republicana, quanto aqueles que são prejudiciais a ela, não se dão

de forma espontânea, de modo que o nosso autor não faz apologia e nem ataque ao caos ou aos tumultos enquanto tais. O que ele acentua como decisivas são as condições políticas e sociais em que tais dissensões acontecem, a maneira como elas são conduzidas e aquilo que delas deriva. Ou seja, de acordo com o pensamento maquiaveliano, é sobre a tramitação adequada da divisão social que se pode construir a liberdade republicana. Igualmente, é decorrente da má administração desta divisão social que se pode arruinar ou destruir um corpo político.

Sendo assim, propomos analisar neste trabalho em que medida os conflitos políticos são convergentes com a grandeza e/ou estabilidade de uma república, bem como em que medida eles se tornam nocivos a ela. Para abordar tal problemática, a exposição será organizada em duas partes. A primeira tem como objetivo examinar quais são as condições reveladas pelo pensamento maquiaveliano que tornam os conflitos políticos convergentes com o regime de vida livre. A segunda parte visa analisar as alusões negativas que o autor faz sobre os conflitos políticos.

CONFLITOS CONVERGENTES COM A ORDEM REPUBLICANA

No capítulo IV da primeira parte dos *Discursos*, ao abordar a república romana, Maquiavel demonstra um descontentamento com muitos dos seus contemporâneos, os quais viam nas dissensões dos humores ocorridos dentro dela apenas os aspectos desagradáveis que apareciam de imediato, tais como as arruaças, as gritarias e a baderna. A opinião comum reinante era a de que Roma teria sido uma república tumultuária, permeada por confusões, cuja grandeza fora devedora da boa fortuna e da *virtù* militar. Por sua vez, Maquiavel apresentou uma posição inversa tanto à opinião comum da sua época, quanto a algumas teorias políticas das tradições clássica, medieval e do humanismo cívico que abordaram os conflitos por uma perspectiva somente negativa. Ou seja, o autor florentino analisou as situações de tumultos que surgem no âmbito coletivo para além dos seus aspectos aparentes e acidentais que normalmente são considerados nocivos à ordem política. Ele penetrou na substância dos mesmos e mostrou que, nos embates entre os dois humores distintos que acontecem na arena política, podem estar as razões da grandeza política de uma república.

Tal foi o caso de Roma que, segundo Maquiavel, atingiu uma grandeza que não teria sido possível se não fosse o seu modo de ordenação resultante dos tumultos nascidos no âmbito coletivo, como a desunião entre o povo e o Senado, os quais produziram mais consequências boas para a liberdade do que prejuízos ao longo dos séculos da república:

Direi que quem condena os tumultos entre os nobres e a plebe parece censurar as coisas que foram a causa primeira da liberdade de Roma e considerar mais as assuadas e a grita que de tais tumultos nasciam do que os bons efeitos que eles geravam; e não consideram que em toda república há dois humores diferentes, o do povo, e o dos grandes; e que todas as leis que se fazem em favor da liberdade nascem da desunião deles, como facilmente se pode ver que ocorreu em Roma; porque dos Tarquínios aos Gracos, durante mais de trezentos anos, os tumultos de Roma raras vezes redundaram em exílio e raríssimas vezes em sangue. Portanto, não se pode dizer que tais tumultos sejam nocivos, nem que tal república fosse dividida, se em tanto tempo, em razão de suas diferenças, não mandou para o exílio mais de oito ou dez cidadãos, matou pouquíssimos e não condenou muitos ao pagamento de multas. E não se pode ter razão para chamar de não ordenada uma república dessas, onde há tantos exemplos de *virtù*; porque os bons exemplos nascem da boa educação, a boa educação das boas leis, e as boas leis dos tumultos que muitos condenam sem ponderar. (MAQUIAVEL, 2007, p. 21-22)

Esses argumentos do autor ensejam o entendimento de que os elementos fundamentais que constituem uma república estável - boas leis, educação, bons exemplos - se originam e se sustentam a partir das dissensões dos humores. Por isso, tais dissensões não podem ser ignoradas ou suprimidas, mas devem ser bem acolhidas e administradas, como um potencial estruturante da vida cívica.

Se, para Maquiavel, a ordem política pressupõe as dissensões dos humores, é necessário entendermos como se dá esse processo que é aparentemente paradoxal. Ou seja, como é possível a ordem surgir da desordem? De que maneira aquilo que é, por natureza, desmesurado e indeterminado pode incidir naquilo que é, por natureza, delimitado e circunscrito?

Com base nas abordagens de Maquiavel referente ao papel político dos humores do povo e dos grandes, podemos entender que os confli-

tos entre o desejo de dominar e o desejo de não ser dominado produzem resultados úteis e convergentes com a liberdade republicana na medida em que há entre tais desejos um equilíbrio, ainda que transitório, no que concerne à satisfação dos seus respectivos objetivos políticos.

Tal equilíbrio requer um controle recíproco dos excessos dos dois humores. Esta necessidade de controle se justifica no fato de que nem o desejo dos grandes de dominar, e nem o desejo do povo de não ser dominado pode ser considerado naturalmente bom ou mau em si mesmo. Como afirma Newton Bignotto:

Não há lugar em Maquiavel para falar de um povo bom e de governantes maus (...) se muitas vezes o elemento popular se mostra mais confiável, como ele afirma várias vezes nos *Discursos*, isso se deve menos à sua bondade natural e mais à forma como seu desejo de conservação se manifesta na cidade (2008a, p. 94).

Essas afirmativas do Bignotto ensejam o entendimento de que, embora se possa encontrar no pensamento de Maquiavel a ideia de que a liberdade republicana se assenta mais no desejo do povo de não ser dominado, do que no desejo de dominação dos grandes, isto não significa que o nosso autor defenda uma hegemonia popular e uma supressão dos grandes. A proposta do seu pensamento implica na ideia de que dadas as formas adequadas de regramentos dos humores, o humor do povo se apresenta como o mais interessado numa vida livre. O que não significa que o elemento popular seja o único responsável pela liberdade, de modo que o grupo dos nobres possa ser eliminado sem prejuízo para a ordem política.

Como afirma o professor José Luiz Ames, “a liberdade republicana, da qual o povo é melhor guardião, somente é possível enquanto nem o povo nem os grandes imperam de forma absoluta” (2010, p. 55). Na dinâmica conflituosa dos humores, não é positivo que um dos lados, ainda que seja o lado do povo, destrua o outro, pois nem o desejo do povo pode ser considerado absolutamente condizente com a liberdade, nem o desejo dos grandes pode ser considerado absolutamente contrário a ela. Mas ambos os lados, de forma conjuntamente inversa e somente assim, podem ser causadores e mantenedores da liberdade republicana, desde que haja entre eles o equilíbrio devido.

Caso algum deles predomine totalmente sobre o seu oponente ao ponto de anulá-lo, mesmo o lado predominante, além de pôr fim à liberdade, também não conseguirá a fruição devida do seu objetivo, porque surgirá a ruína geral da ordem política. Pois se o humor dos grandes¹ for satisfeito plenamente, tem-se por efeito a opressão, a tirania. Por outro lado, o povo, apesar de ser considerado por Maquiavel o melhor guardião da liberdade, caso consiga satisfazer plenamente o seu humor, tem-se por efeito a licença, ausência absoluta de governo. Para o professor Ames, a licenciosidade propicia o surgimento de aventureiros dispostos a instaurar uma tirania.

Maquiavel nos mostra que, no caso exemplar de Roma, os grandes, cujo desejo coincidia com o exercício exclusivo do poder, ao defenderem seus interesses, procuravam por todos os meios impedir o povo de estabelecer a liberdade de forma absoluta, como ausência de qualquer governo. Também em Roma, o povo, cujo desejo era não ser dominado, se esforçava como podia para evitar que os grandes exercessem uma dominação absoluta e despótica. Nas ocasiões em que os grandes buscavam dar vazão a seu anseio de oprimir o povo, este sempre respondia com atos que forçavam o governo a lhe conceder algo para satisfazê-lo, assim como ocorreu na rebelião que levou à criação dos tribunos da plebe. Tribunos esses que, para o autor florentino, foram de grande auxílio para a república romana ao dar ao povo a sua parte na administração pública, bem como por ter constituído bons guardiões para a liberdade frente ao anseio insaciável dos grandes por dominação.

Sendo assim, entendemos que de acordo com Maquiavel no âmbito da vida política, tanto o povo precisa que os grandes o protejam de si mesmo impedindo-o de seus excessos e equívocos, a fim de que instaure e mantenha a liberdade republicana, quanto os grandes precisam que o povo os limite em suas ambições para que tenham condições políticas de instaurar um governo moderado. Seja qual for o lado que esteja no poder, ou se ambos o dividirem simultaneamente, faz-se necessária a vigilância mútua sobre os mesmos. Porque “não é bom (...) que os cidadãos que têm o governo [stato] nas mãos, não tenham quem os vigie e os façam desistir das obras não boas, cortando deles aquela autoridade que usaram mal” (MAQUIAVEL, 2008b, p. 17).

¹ Desejo de governar e oprimir.

Para alcançar o controle recíproco e o equilíbrio devido entre os dois humores antagônicos, de modo a constituir e/ou conservar uma república, Maquiavel destaca que é necessário que se tenha alguns elementos fundamentais.

O primeiro deles é a igualdade política, cuja qual é uma condição *sine qua non* para que os dois lados se controlem mutuamente e assim se instaure um regime de vida livre. Pois onde não existe a igualdade, ou nem sequer se coloque a possibilidade de ela vir a existir, Maquiavel assegura que o mais aconselhável à estabilidade daquela ordem política é que se crie um principado e não uma república.

De acordo com o nosso autor, Roma foi uma república grande e bem-ordenada onde os humores eram mutuamente controlados, porque “a plebe romana tinha (...) poder equivalente [*equale imperio*] ao da nobreza” (2007, p. 382). Sem a condição de igualdade política é muito difícil, senão impossível, que o povo consiga controlar a ambição dos grandes e instaurar a liberdade, a qual é o objeto do seu desejo político. Outrossim, não estando os homens numa condição de igualdade política, não se pode esperar que eles façam boas leis que valham para todos e sejam cumpridas por todos. Em contextos assim, é pouco provável que todos os cidadãos se empenhem na promoção e na defesa do bem comum, e é menos provável ainda que a ordem cívica, juntamente com seus mecanismos institucionais, seja útil a todos.

Além da condição de igualdade, o equilíbrio na satisfação dos humores que garante a liberdade republicana, também requer segundo Maquiavel, a existência de outros elementos como: boas leis, boas instituições, e atitudes de *virtù* por parte dos cidadãos.

BOAS LEIS E BOAS INSTITUIÇÕES

Quando Maquiavel enuncia que é dos tumultos que pode nascer a liberdade republicana, ele não faz um elogio aos conflitos enquanto tais, e sim ao modo como eles são regulados. Segundo o autor, o fato de em Roma os tumultos terem sido mais positivos do que nocivos à liberdade se justifica na *virtù* dos cidadãos e também nas boas leis e instituições que esta república possuía para gerenciá-los. Na república romana, por muito tempo as dissensões dos humores eram extravasadas por vias or-

dinárias, ou seja, de forma pública e institucional. Além de serem extravasadas adequadamente, as dissensões dos humores também produziam novos ordenamentos e novas leis, como foi o caso dos tribunos da plebe. Neste contexto, ao comparar Roma com Florença, Maquiavel afirma que “as inimizades que no início surgiram em Roma entre o povo e os nobres definiram-se discutindo, e em Florença, combatendo; as de Roma com a lei, as de Florença com a morte e com o exílio de muitos cidadãos terminaram; as de Roma, sempre a virtude militar aumentaram, as de Florença, de todo apagaram-na” (1998, p. 143).

Uma ordenação muito usual em Roma para o desafogo dos conflitos era a acusação, a qual consistia no espaço para denunciar publicamente, perante o povo, magistrado ou conselho, e com comprovações verdadeiras, todo cidadão que pecasse de algum modo contra o estado livre. De acordo com o florentino, essa ordenação tinha dois efeitos utilíssimos para uma república. O primeiro era o exemplar, ou seja, os cidadãos, por medo de serem acusados, dificilmente intentavam contra o Estado e, quando o faziam, logo eram reprimidos. O outro era o de permitir o desafogo dos humores que de algum modo cresciam na cidade contra algum cidadão.

Quando os conflitos entre os cidadãos não são resolvidos de forma ordinária, recorre-se às formas extraordinárias, o que pode acarretar a ruína de toda república. Por isso, afirma o florentino:

nada há que torne mais estável e firme uma república do que ordená-la de tal modo que a alteração dos humores que a agitam encontre via de desafogo ordenada pelas leis. (...) se um cidadão é punido ordinariamente, ainda que de modo injusto, segue-se pouca ou nenhuma desordem na república; pois a execução não é feita com forças privadas e forças estrangeiras, que são as que arruínam a vida livre, mas sim com forças e ordens públicas (...) não se ultrapassando o limite além do qual se arruína a república (MAQUIAVEL 2007, p. 33-34).

Neste sentido, Maquiavel mostra que Roma foi tão bem ordenada que, apesar de tantas dissensões entre o senado e a plebe, nunca o senado, a plebe ou qualquer cidadão particular tentou valer-se de forças externas. Porque tendo o remédio em casa, não precisavam buscá-lo fora. Por isso, naquela república, pelo fato de terem sido bem administrados, durante um longo período de tempo os conflitos foram convergentes com a liberdade.

Em contrapartida, estes mesmos conflitos, na medida em que não foram mais bem administrados, tornaram-se divergentes com a vida livre.

Sendo assim, não basta se instalar uma situação de conflitos para se ter a liberdade, mas é preciso que de tal situação resultem em boas instituições e boas leis, e que estas tornem os diversos conflitos que continuamente surgem no âmbito da vida cívica, convergentes com o bem comum. Além disso, também se faz necessário que exista a *virtù* entre os homens, enquanto atenção excepcional ao bem comum e/ou da pátria.

A VIRTÙ REPUBLICANA E OS SEUS DESDOBRAMENTOS

Ao comparar a grandeza da república de Roma e as ruínas da república de Florença, na perspectiva de Maquiavel, Michel Senellart afirma que a diferença entre ambas não depende somente de suas respectivas instituições – as de Roma sendo mais perfeitas que as de Florença –, mas também está ligada às ações de *virtù* dos seus cidadãos, ou seja, ao modo como eles se comportavam no poder.

Enquanto em Roma o povo queria estar no governo juntamente com os grandes – não para usurpar o poder e oprimir, mas para impedir a dominação dos grandes e defender a liberdade –, em Florença o povo queria governar sozinho. Assim, afirma Senellart: “o mal florentino vinha de que o desejo negativo do povo de não ser dominado transformou-se em desejo positivo de dominar” (SENELLART,1996). Sendo assim, de acordo com a perspectiva de Senellart, mais do que a qualidade das leis e das instituições, foi a presença e/ou a ausência de ações de *virtù* no conjunto dos cidadãos de tais repúblicas que marcou a diferença política entre elas. Em Roma, durante os seus tempos de grandeza republicana, o povo não usurpou o poder como aconteceu em Florença, porque era virtuoso e tinha o bem comum e o da sua pátria acima dos seus interesses particulares.

No capítulo 55 da primeira parte dos *Discursos*, Maquiavel apresenta alguns exemplos que comprovam o quanto a *virtù* popular é útil e necessária à estabilidade de uma ordem republicana. Logo no início do capítulo referido, o autor relata a ocasião em que o senado romano emitiu um edito determinando que a plebe pagasse ao erário público um décimo daquilo que ela tinha pilhado na guerra. Embora o senado não houvesse calculado o montante da plebe, ainda assim ela fez o pagamento devido,

mesmo estando insatisfeita com a determinação dos senadores. Maquiavel destaca duas coisas como interessantes nesse exemplo. Uma é que “o senado confiava na bondade da plebe e julgava que ninguém deixaria de entregar exatamente aquilo que se determinava naquele edito”. A outra coisa é que “a plebe não pensou em fraudar em parte o edito, dando menos do que devia, mas sim em livrar-se dele com demonstrações abertas de indignação” (MAQUIAVEL, 2007, p. 158-159). Pode-se perceber o quanto o povo romano agia de forma excepcional, pois teve a ocasião para ludibriar o senado e não cumprir o edito da maneira devida, porém, não o fez em nome do bem comum. E apesar de sua indignação com o edito, não agiu indevidamente violando aquele preceito legal, mas manifestou-se de forma pública e ordinária para não comprometer a ordem cívica.

Também no capítulo VIII Maquiavel mostra que em uma república não corrompida um mau cidadão não pode agir maldosamente. Essa ideia pode ser abstraída de várias alusões que o autor faz ao longo do desenvolvimento do capítulo mencionado, como por exemplo: quando mostra que se o povo romano fosse corrompido teria aceitado as ofertas de Espúrio e aberto caminho à tirania. Uma segunda alusão que revela o quanto foi útil a *virtù* coletiva dos romanos para assegurar a grandeza da república romana aparece no texto quando Maquiavel afirma que “exemplo muito maior que esse é o de Mânlio Capitolino”. Em tal episódio o nosso autor, mostra que Mânlio não aceitando a honra e a glória que foram atribuídas a Fúrio Camilo pelo fato dele ter libertado Roma da opressão dos franceses, começou a causar tumultos em Roma, primeiramente tentando semear discórdias entre os senadores e depois voltou-se para plebe na intenção de manipulá-la e obter o seu apoio para desempenhar os seus interesses maldosos.

Nos chama muito atenção nesse relato, o destaque de Maquiavel sobre o fato de que Mânlio dominado pela inveja contra Fúrio Camilo, não analisou devidamente o modo de vida da cidade de Roma, e quem era o sujeito dele, por isso ao tentar causar tumultos naquela república ele ignorou que o sujeito² da mesma era como uma boa matéria, e por conseguinte, inadequada para receber uma má forma. O florentino elucida “a perfeição daquela cidade e bondade de sua matéria” no fato que ninguém da nobreza nem da plebe, nem mesmos dos parentes de Mânlio se moveram par favorecê-lo.

² O conjunto dos seus cidadãos, nobres e a plebe.

De acordo com Maquiavel, todos eles tinham as suas razões particulares para favorecer Mânlio. Os nobres tinham razão, porque Mânlio pertencia à nobreza, e eles sempre costumavam ser defensores uns dos outros; já o povo tinha razão pelo fato de que, por meio dos tribunos da plebe, sempre costumava favorecer aquilo que parecia beneficiá-lo e/ou que contrariasse os nobres. Naquele contexto social, Mânlio parecia agradar ao povo nesses dois aspectos³. No entanto, o povo se uniu aos nobres para juntos “debelarem uma praga em comum”. Quanto aos seus parentes, o simples laço de parentesco já era um motivo para que eles o defendessem. Como mostra Maquiavel, era costume em tais situações, os parentes dos acusados se vestirem de luto para tentar conseguir misericórdia para os seus acusados. No entanto, nada disso aconteceu e ninguém movido por suas razões particulares se posicionou favorável a Mânlio. Isso “porque em todos os cidadãos mais pesou o amor à pátria do qualquer outra consideração” (2007, p. 348-349). O fato dos cidadãos romanos⁴ terem colocado o amor à pátria acima dos seus interesses particulares, revela que eles constituíam um corpo político virtuoso. Mais do que cidadãos que revelavam uma vivência política de acordo com os bons costumes⁵, os romanos eram cidadãos que coletivamente desempenhavam ações de *virtù*. Por causa dessa *virtù* coletiva eles conseguiram compreender as obras louváveis e os méritos de Mânlio, bem como, os perigos presentes que ele representava para a vida republicana. Por isso diferenciando e valorando adequadamente as duas coisas, condenaram-no a morte.

Uma terceira alusão do secretário florentino que também revela que os romanos constituíam-se coletivamente um corpo político virtuoso, se assenta na conclusão que ele faz de que “se Mânlio tivesse nascido nos tempos de Mário e Sila⁶, quando a matéria estava corrompida”, certamente ele poderia ter “imprimido a forma de sua ambição” em tal maté-

³ Pois, por um lado, ele tentou criar tumultos contra o senado, como era uma contrariedade aos nobres, agradaria ao povo. Por outro lado, Mânlio tentou beneficiar diretamente o povo de várias formas como: dividindo terras entre seus membros e oferecendo-lhes dinheiro.

⁴ Tanto os nobres, quanto o povo.

⁵ Ressaltamos que os bons costumes não são entendidos com base na perspectiva maquiaveliana no sentido moral, mas sim sentido político. Ou seja, são ações políticas triviais ou não excepcionais que convergem com a estabilidade da vida política.

⁶ Maquiavel aborda o contexto político e as atuações desses dois homens no capítulo XXXVII do primeiro livro dos *Discursos*.

ria, e “talvez tivesse obtido os mesmos seguimentos e o mesmo resultado que Mário e Sila obtiveram, bem como os outros que, depois destes, aspiraram à tirania. Assim também, se Sila e Mário tivessem vivido nos tempos de Mânlio, já em seus primeiros feitos teriam sido reprimidos”. Em outras palavras o nosso autor afirma que “Mânlio teria sido um homem raro e memorável se tivesse nascido numa cidade corrompida” (2007, p. 349-350). Ou seja, se não fossem os romanos um povo virtuoso⁷, amante do bem comum e da sua pátria acima de todas as outras coisas, Mânlio o cidadão mau, teria conseguido o apoio de vários deles e igualmente teria obtido êxito em suas intenções maldosas e conseqüentemente teria destruído a vida livre daquele corpo político. Assim como fizeram Mário e Sila que vivendo em contexto político-social em que os romanos já eram um povo corrompido, ensejaram a decadência da república que foi sucedida pela instauração de várias facções até chegar ao império romano.

Enfim o que desejamos argumentar neste tópico é que, para Maquiavel, a *virtù*, que em se tratando de uma república pode se assentar tanto em alguns cidadãos distintos, quanto indistintamente no povo como um todo. Em ambos os casos, tal *virtù* constitui-se numa condição fundamental para tornar as dissensões dos humores e os conflitos convergentes com a liberdade republicana. Sem essa *virtù*, é muito provável que o confronto dos humores não resulte em coisas úteis para ordem republicana, assim como em Roma resultou durante no seu período de grandeza. O mais provável é que surja uma confusão dos humores e, conseqüentemente, uma divisão facciosa da cidade ou até mesmo uma guerra civil, como ocorreu na decadência da república romana, quando a sua matéria já estava corrompida de tal maneira que os conflitos políticos surgidos em seu seio foram todos divergentes da vida livre. Analisamos a seguir alguns dos elementos que de acordo com Maquiavel tornam os conflitos políticos nocivos à liberdade republicana.

CONDIÇÕES EM QUE OS CONFLITOS POLÍTICOS SÃO DIVERGENTES À LIBERDADE

Maquiavel reconhece nos *Discursos* que todas as coisas deste mundo têm um final e as coisas humanas estão sempre em movimento, subin-

⁷ Além de dotados de uma boa estrutura institucional enquanto corpo político.

do ou descendo. De modo que nem as leis, nem os bons ordenamentos podem colocar um freio definitivo à corrupção universal do corpo político. No máximo, podem retardar o prazo ou restaurar a ordem e a *virtù* quando a corrupção ainda não tiver atingido um grau irreversível.

Para o florentino, a destruição de uma república, assim como o seu surgimento e conservação, estão ligados à administração dos conflitos políticos, os quais nem sempre têm o mesmo efeito em todos os lugares. Por isso não é viável apontar no pensamento maquiaveliano uma apologia ao caos social, como se todo tipo de conflito e dissensões concorresse para a mesma finalidade. Em *O Príncipe*, Maquiavel alerta que das situações de tumultos não nascem apenas repúblicas, mas também principados e até mesmo a licença⁸, que são prejudiciais à liberdade republicana. Isto é, existem situações em que as dissensões dos humores se dão como fonte de corrupção política e de ruína à liberdade, a exemplo do que Maquiavel registra ter acontecido em Florença:

As inimizades havidas no princípio em Roma entre o povo e os nobres se determinavam disputando, enquanto as de Florença combatendo; as de Roma terminavam com leis, enquanto as de Florença com o exílio e a morte de muitos cidadãos; as de Roma sempre aumentaram a *virtù* militar, enquanto as de Florença a extinguiram totalmente (MAQUIAVEL, 1998, p. 143)⁹.

Partindo dessa afirmação abordamos então duas situações em que, para Maquiavel, os conflitos políticos se dão de forma nociva ao corpo político: a renúncia do humor próprio e a manifestação facciosa dos humores. Ambas as situações não foram incisivas na república de Roma durante os seus três séculos de grandeza, mas em Florença como reconhece o nosso autor, tais situações se deram de formas cruciais.

A CONFUSÃO DOS HUMORES: A RENÚNCIA AO HUMOR PRÓPRIO E A IDENTIFICAÇÃO COM O HUMOR OPOSTO

Os escritos de Maquiavel revelam que a confusão dos humores ou a identificação com o humor oposto acontecem na medida em que uma das

⁸ Ausência de governo e de ordem política.

⁹ *História de Florença*, livro III, capítulo I.

partes – os grandes ou o povo – renuncia à singularidade política e aos objetivos do seu próprio grupo. Isso pode acontecer tanto em meio aos grandes quanto em meio ao povo. O trecho seguinte da *História de Florença* faz alusão a uma situação em que isso aconteceu com os grandes:

Em Florença, quando saía vencedor o povo, ficavam os nobres despojados de magistrados; e querendo readmiti-los, era necessário que eles com os governos, com o ânimo e com o modo de viver, não só fossem semelhantes ao povo, mas também parecessem. [...] Com isso, aquela virtude em armas e generosidade de ânimo que existia na nobreza se extinguiu, e no povo, onde não existia, não podia se reacender; assim, Florença sempre mais humilde e mais abjeta se tornou (MAQUIAVEL, 2007b, p. 186).

Apesar da confusão dos humores poder ocorrer entre os dois lados – grandes/povo – não é natural que os grandes se identifiquem com a forma desmedida do desejo de liberdade do povo, como mostra a citação sobre o que ocorreu em Florença. No máximo, os grandes podem ser forçados a imitar o desejo do povo. Já o povo pode naturalmente assumir o humor dos grandes, pois, para isso, basta-lhe obedecer ao desejo universal da condição humana: busca por honrarias, riquezas e poder. Ou seja, é mais fácil o povo ser como os grandes do que o contrário. Quando faltam boas leis, bons ordenamentos, *virtù* e bons costumes entre os cidadãos, o que resulta disso é confusão dos humores. É bem mais provável que o povo, ao invés de oferecer resistência à universalização do humor dos grandes, acabe abrindo mão do seu humor próprio e se identifique com o humor contrário, cuja expressão extrema consiste na dominação e opressão. Foi isso que ocorreu em Florença e que também marcou a decadência da república romana, como mostra Maquiavel:

Inspira este comentário o comportamento do povo romano ao criar a instituição dos tribunos para se opor às pretensões da nobreza. Mal esta medida (que respondia a uma necessidade efetiva) foi concedida, o povo recomeçou o combate à nobreza, almejando partilhar suas riquezas e honrarias – os dois bens mais cobiçados. Daí as dissensões que, como uma epidemia, invadiram a cidade por ocasião da lei agrária e que, finalmente, levaram a república à ruína (MAQUIAVEL, 1994, p. 121)¹⁰.

¹⁰ *Discursos*, Primeira Parte, capítulo XXXVII.

Quando surge a confusão dos humores em uma cidade ou a renúncia ao humor próprio, não se tem com isso o fim dos conflitos. Porém, o que acontece é a substituição dos conflitos positivos por conflitos nocivos, onde um grupo não se torna rival do outro porque busca consumir o interesse que lhe é próprio e distinto do interesse do grupo oposto. Nesses casos, eles são rivais porque buscam consumir os mesmos interesses, desejam os mesmos fins que, em princípio, deveriam ser alheios a um dos grupos envolvidos na demanda. Quando este tipo de situação se instala em um corpo político, surgem as facções, ou seja, as divisões em que cada grupo que surge visa apenas seus interesses particulares em detrimento do bem comum.

A MANIFESTAÇÃO FACCIOSA DOS HUMORES

Maquiavel indica, nos *Discursos*, que nem todas as disputas e dissensões podem ser consideradas positivas à uma república. Existem aquelas que não são manifestas publicamente por meios ordinários e que, por isso, geram conflitos facciosos, os quais, ao contrário de levar a república à grandeza, produzem a sua ruína, como ilustra a citação seguinte:

Se for governada por uma república, não há melhor modo de tornar maus os teus cidadãos e de dividir a tua cidade do que ter a posse de (...) uma cidade dividida; porque cada parte procurará obter favores, e cada uma delas angariará amigos com vários tipos de corrupção, de modo que disso provirão dois grandes inconvenientes; um é que eles nunca serão teus amigos, visto que não os podes bem governar, porque o governo variará com frequência, ora com um humor, ora com outro; o segundo inconveniente é que o favorecimento de partidos mantém necessariamente a tua república dividida (MAQUIAVEL, 2007a, p. 404-405)¹¹.

Diante desta afirmação do autor, pode-se entender que o interesse faccioso é aquele que, individual ou não, é sempre particular, ligado a uma pessoa ou grupo minoritário, extravasado de forma extraordinária e que provoca na comunidade política uma separação ou cisão referente ao bem comum.

¹¹ *Discursos*, Terceira parte, capítulo XXVIII.

Numa república desordenada e facciosa, as instâncias governamentais não são utilizadas para o bem da coletividade política, mas para atender aos interesses particulares daqueles que ocupam seus cargos ou de grupos favorecidos. Esse tipo de situação torna-se uma fonte geradora de corrupção, propiciando a dominação e o suborno de uns em relação aos outros no interior do corpo político, corroendo as bases da liberdade republicana e ensejando a sua destruição. Por isso o secretário florentino realça a importância de observar em uma república as vias a partir das quais os homens buscam se destacar e construir a sua reputação.

E quem quiser regular tais coisas precisa ordenar tudo de tal modo que os cidadãos sejam bem reputados, que sua reputação seja útil, e não nociva, à cidade e à liberdade desta. Por isso, é preciso examinar os modos como eles ganham reputação; e esses modos são dois: públicos ou privados. No modo público, o cidadão, aconselhando bem e agindo melhor em prol do bem comum, granjeia reputação (...) as vidas privadas consistem em fazer benefícios a este e àquele, emprestar-lhe dinheiro, casar suas filhas, defendê-lo dos magistrados, prestando favores privados semelhantes, que fazem partidários e estimulam os que são favorecidos a corromper o público e enfraquecer as leis. A república bem ordenada deve, portanto, abrir caminhos, como dissemos, a quem busca favores por vias públicas e fechá-los a quem os busca por vias privadas, como fez Roma (MAQUIAVEL, 2007, p. 406-407)¹².

Nas repúblicas facciosas além de ser muito comum os cidadãos buscarem se destacar e a realizar seus desejos pelo modo privado, igualmente, é comum a tais cidadãos tentar resolver os conflitos que surgem no corpo político, a partir de expedientes privados os quais são nocivos à liberdade republicana. Dentre estes expedientes, Maquiavel dá destaque, nos *Discursos*, para as calúnias, as quais o autor opõe às acusações públicas:

A calúnia deve ser detestada, nas cidades que vivem sob o império da liberdade – e como é importante criar instituições capazes de reprimi-la. Para isto, o melhor meio é abrir caminhos às denúncias. Quanto mais estas denúncias são propícias à república, mais a calúnias se tornam injuriosas. É preciso atentar para o fato de que a calúnia dispensa testemunhos e provas: qualquer pode ser calu-

¹² *Discursos*, Terceira parte, capítulo XXVIII.

niado por qualquer um (...) a calúnia é mais empregada sobretudo nos Estados onde a acusação é menos habitual, e cujas instituições não harmonizam com este sistema (...) a calúnia, de fato, irrita os homens e não os corrige; os que se irritam só pensam em seguir seu caminho, porque detestam as calúnias mais do que a temem (...). A calúnia foi sempre um dos meios utilizados pelos ambiciosos para chegar à grandeza, e não dos menos eficazes (1994, p. 45-46)¹³.

Tanto o caráter particularista dos interesses facciosos quanto o caráter privado das calúnias podem gerar no indivíduo que se orienta politicamente por eles, além de uma falta de compromisso com o bem comum, também uma perda de identificação com o humor próprio do seu grupo. Tal situação tem sempre uma reverberação negativa no corpo político, pois pode torná-lo dividido internamente e externamente vulnerável a possíveis ataques além de incapaz de expandir seus limites territoriais. Sendo assim, como os conflitos políticos são inevitáveis, de acordo com a perspectiva maquiaveliana, não é recomendável aos governantes de uma república ignorá-los ou tentar erradicá-los. Mas devem engendrar bons ordenamentos para acolher e administrar tais conflitos no sentido de fazê-los convergir à grandeza da república, contribuindo com a manutenção interna da liberdade e propiciando a expansão territorial quando conveniente.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir do que foi argumentado acerca do desafio de entender a relação que existe entre as dissensões de humores e a liberdade republicana, pode-se concluir que os conflitos políticos não são irrelevantes dentro de uma república e nem são, por si mesmos, a causa única da ruína ou da grandeza política de tal república. Porém, são situações típicas da vida política que, quando tratadas adequadamente por uma república, podem contribuir com a manutenção da sua liberdade civil culminando na sua grandeza, como foi na Roma Antiga em seu período de perfeição. Do contrário, se uma república não possuir as condições necessárias para administrar adequadamente tais conflitos, é muito provável que o povo suprima a capacidade de dominação dos grandes, ou então que estes aniquilem a possibilidade de

¹³ *Discursos*, Primeira parte, capítulo VIII.

liberdade do povo e se instaure o reino das ambições humanas: riqueza, poder, honrarias. Nesse contexto, os conflitos deixam de ser políticos e nutridores da liberdade republicana para se tornarem simplesmente humanos e fonte de corrupção, licenciosidade e tirania.

REFERÊNCIAS

AMES, J. L. Maquiavel e a educação: A formação do bom cidadão. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, v. 31, n. 2, p. 137-152, 2008.

_____. A lógica do heterogêneo e a liberdade republicana em Maquiavel. In: MARTINS, J. A. (org.). *Republicanismo e democracia*. Maringá: Eduem, 2010. p. 35-57.

BIGNOTTO, N. A antropologia negativa de Maquiavel. *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 12, n. 2, p. 77-100, 2008.

MAQUIAVEL, N. *Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio*. Trad. Sérgio Bath. 3. ed. Brasília: Editora da UnB, 1994.

_____. *História de Florença*. Trad. Nelson Canabarro. 2. ed. São Paulo: Musa, 1998.

_____. *O Príncipe*. Trad. Maria Júlia Goldwasser. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. Trad. MF. São Paulo: Martins Fontes, 2007(a).

_____. *História de Florença*. Trad. MF. São Paulo: Martins Fontes, 2007(b).

_____. Discurso sobre as coisas florentinas depois da morte de Lourenço Medici o jovem. Trad. Joel César Bonin. *Tempo da Ciência*, Toledo, v. 15, n. 30, p. 9-20, 2008b.

SENELLART, M. La crise de l'idée de concorde chez Machiavel. *Cahiers Philosophiques*, Strasbourg, v. 4, p. 117-133, 1996.

O encontro de si na experiência da amizade em Montaigne

Junior Cesar Luna

(UNIOESTE)

Gilmar Henrique da Conceição

(UNIOESTE)

INTRODUÇÃO

Em *Da amizade*, Montaigne interroga a natureza de diferentes laços diversos que ligam os seres humanos entre si. Basicamente, para ser amigo é preciso ser amigo de si mesmo, conforme iremos argumentar. Na questão da amizade, o ensaísta acompanha a interpretação dos antigos até um certo ponto, depois ele os abandona. Montaigne é leitor, e crítico, de Aristóteles, Cícero e Epicuro, porque a definição de amizade dos antigos necessita de uma reinterpretação para compreender a de Montaigne e La Boétie. Mas concorda que a amizade é o sentimento mais perfeito que pode existir nas relações humanas e argumenta que se trata de uma afeição incomensurável, porque ela é a maior afeição a que o homem pode aspirar. A amizade tem, com isso, a dimensão da sociabilização, uma vez que olhar para o outro é ter a consciência de que o homem é um ser social. Em decorrência, este trabalho justifica-se na medida em que a investigação revela a importância de La Boétie para o início da empreitada de redação dos *Ensaio*s. De fato, a morte de La Boétie causou um impacto profundo na alma de Montaigne que o levou a cair numa recordação penosa que lhe fez muito mal, como registra em seu *Journal de voyage* (MONTAIGNE, 1962). Podemos especular: Os *Ensaio*s teriam sido escritos se La Boétie não tivesse morrido? Os *Ensaio*s foram a forma de tornar presente o amigo ausente, como escreve Silva (2014, p. 24). Para esta investigação, recorreremos aos intérpretes dos *Ensaio*s e a própria obra, evidentemente. Como aponta o título desta apresentação o assunto central é a questão da amizade, que se apresenta para Montaigne como um relevante problema filosófico. Iremos argumentar que em Montaigne, a amizade é o lugar de um encontro de si, pois a identidade

do eu é afirmada por meio dela. Assim, a amizade é o lugar da experiência de si: ou seja, não é na solidão, ou na pura volta a si, que Montaigne encontra a solidez de uma vida verdadeira, a real existência de si mesmo, mas numa relação singular com o outro.

Ainda que elejamos o capítulo Da amizade como central, é impossível não transitar por outros, tal como a Apologia de Raymond Sebond, na medida em que este se vincula com o nosso tema. Desse modo, para nossa breve abordagem acerca do ceticismo a Apologia é um texto imprescindível. Consequentemente, este texto é principal para o estudo do ceticismo (porém não único, como acabamos de dizer, pois a postura cética do filósofo permeia toda sua escrita). Logo, ainda que nossa questão seja o problema da amizade, é impossível, ao menos minimamente deixar de situar Montaigne no conjunto do pensamento pirrônico. Por meio dele é possível compreender a postura cética do ensaísta e seu posicionamento perante os problemas epistemológicos que dizem respeito a verdade e ao conhecimento.

O que liga o ceticismo de Montaigne ao tema da amizade, é a incerteza sobre o conhecimento de si. Pois ao olhar para si, Montaigne não encontra certeza e sim instabilidade, e o amigo é o porto seguro, a certeza que lhe falta. A ausência do amigo leva-o à melancolia. De fato, é esta perda que impulsiona Montaigne a pintar a si mesmo por meio da escrita, ou melhor, a se ensaiar acerca do próprio “eu” e do amigo. Buscando esclarecer incessantemente a si mesmo, e assim, exercitar a razão com o intuito de descobrir seus limites. Uma vez que, esse autoconhecimento se dava por meio da convivência com o amigo, por meio do diálogo constante, agora que lhe falta o amigo, só lhe resta escrever, ensaiar, se pintar, registrar suas experiências vividas, objetivando se reconstruir num exercício de leitura e escrita. “Ensaíar abarca a descrição do “eu” a si mesmo, que gera, provavelmente, uma fusão e identificação do “eu” consigo mesmo, formando uma única alma”¹, nesse sentido, nos ensaios estão presentes Montaigne e La Boétie (SILVA, 2014, p. 14).

Apesar de o “eu” ser um retrato estranho, tal acepção indica que a identidade é fragmentada, de tal maneira que resta a Montaig-

¹ Aqui Montaigne parece fazer alusão à *Ética a Nicômaco* de Aristóteles: “a amizade é composta de dois corpos numa só alma”.

ne somente o fato de redigir um livro. Este contém tanto a pessoa dele como também La Boétie. Eles formam uma autêntica amizade. Assim como o pintor que pinta a sua arte, Montaigne retrata a sua autobiografia no livro. Tal eterniza o “eu” dele, da amizade e questiona o “eu” das pessoas que o lerem e a forma com que elas veem a amizade.”

A amizade e sua pintura se sustentam pela sedenta necessidade de Montaigne em escrever sobre o amigo. A morte deste faz com que o autor substitua o amigo pelo ato de escrever sobre si mesmo. A ausência provoca o ensejo de perpetuar o vivido. Embora os ensaios não sejam o vivido, eles estão no tempo, a saber, o domínio do vivido na escrita. Faz-se mister dominar o fluxo do tempo para assegurar a relevância da amizade (SILVA, 2014, p. 14).

Em toda oportunidade que se propõe a escrever o livro, do qual rememora a imagem do amigo La Boétie, Montaigne depara-se com o conhecimento acerca de si mesmo, ou seja, toda vez que ensaia sobre o amigo remete-se a escrever sobre o “eu”. O amigo vê a si próprio no outro e querendo o seu bem, está na verdade exercendo o cuidado de si, de maneira que está na verdade querendo o próprio bem, do mesmo modo acontece com o conhecimento de si, toda vez que procuro me examinar com o objetivo de obter maior conhecimento sobre mim, por consequência conheço mais do meu amigo e vice e versa. Talvez por isso Montaigne, pela união das vontades com La Boétie, julgou-o conhecedor dele próprio, mais do que a si mesmo. Buscou, nos Ensaios então, descobrir *Os Ensaios* são a forma com que o filósofo encontra para recuperar aquilo que permanece de si mesmo. Por isso, a escrita é o modo de fazer um exercício contínuo contra o tempo, pois este pode apagar de sua memória as experiências. Montaigne, em vários momentos nos Ensaios, se refere à sua perda de memória. Nesse sentido, escrever é tornar presente o vivido na escrita. Ao escrever, toma consciência de si mesmo. Uma consciência que se encontra inacabada, mas que não pode deixar de escrever. O trabalho inacabado revela, à consciência do autor, e a pintura significa o ato de tomar a consciência da impossibilidade de toda representação. Nessa impossibilidade, não há como unificar a vida em uma imagem. Por isso, pintar é gravar as experiências mais significativas de sua humanidade. Um trabalho que implica uma luta contra o tempo, que tem a tendência de impor o esquecimento. É uma luta da vivência e do texto contra o tempo,

que gera em Montaigne a melancolia, porque escrever implica a reflexão de redigir suas experiências. Mas, tal redação não esgota a experiência. Assim, a escrita é paradoxal, pois não é possível trazer nela toda a experiência. No entanto, não existe outro caminho a não ser escrever para não se perder ainda o que resta de suas vivências.

O ENCONTRO DE SI NA EXPERIÊNCIA DA AMIZADE

Montaigne introduziu elementos inovadores em sua obra, ao abranger os mais variados problemas fundamentais da filosofia, tais como, conhecimento, costumes, política, hábitos, moral e da investigação de sua interioridade, que posteriormente ficou conhecida entre os modernos por estudo da subjetividade. Esta última, entendida como, o espaço de encontro do “eu”, interno, com o mundo externo. “Assim, leitor, sou eu mesmo a matéria de meu livro²...” É por este motivo que este movimento de reconhecimento de si, esta ligação profunda consigo mesmo, não se dá no isolamento, ou na pura volta a si, mas se dá na sociedade, no mundo externo, nas relações sociais com o outro.

Cardoso (1992a, p. 52-53) escreveu que Montaigne, com seu procedimento, teria inventado para o domínio da interioridade, ou da subjetividade, um método correspondente ao caminho experimental que começavam a trilhar, em seu tempo, as ciências da natureza, e acrescenta ainda que a reflexão, que se inscreve na obra, inspeciona os relevos e marcas da identidade do escritor, enredados no seu movimento mesmo de abertura para o mundo, na aplicação de seu pensamento às mais diversas matérias, nas múltiplas modalidades de sua atuação: “quer descreva, aprecie ou especule, quer deseje, rejeite ou delibere, em vista de qualquer assunto ou objeto, o autor observa-se e testemunha a si mesmo, pois manifesta nesses atos algum traço de sua constituição [...] qualquer ação é apropriada para dá-lo a conhecer” (CARDOSO, 1992, p. 52-53).

A partir disto, constata-se, que o capítulo da amizade constitui um registro de experimentar-se incessantemente, que apresenta a clara intenção de retratar, ao longo da obra, as opiniões, humores, hábitos, divagações que são em conjunto uma descrição de sua existência, e um retrato

² *Ao leitor* (I, p. 3 e 4).

de sua humanidade. Ao passo que, a ausência³ de La Boétie, com quem conversava e exercitava o autoconhecimento, faz da sua escrita um outro “eu”⁴ aquém que deseja se deixar conhecer. É um empreendimento intenso de se apresentar por meio da escrita e de se identificar, moldando-se com o escrito, ao ponto de fundir o escrito e o vivido e um movimento ativo e articulado de reflexão e ação. Neste afã de se desnudar, se pudessem o ensaísta apresentar-se-ia nu: “Eu quero que aqui me vejam em minha maneira simples, natural e ordinária, sem esforço e artificio”⁵. Visto que, pelo exercício da escrita, o autoconhecimento se torna uma forma de abrandar a ausência do estimado amigo. O contínuo ensaiar, significa para nosso autor, a manutenção da experiência do vivido que ainda resta na mente, afim de preservar viva estas memórias que o passar dos anos insiste em destruir. Porquanto, percebemos que, escrever sobre si, é trazer novamente a presença do amigo, e isso o humaniza à medida que registra no papel seus sentimentos, pensamentos e reflexões.

O ensaiar apresenta o “eu” a si próprio, ou, em outras palavras, escrever é apresentar a si mesmo, sua imagem viva de ser humano, um ser fragmentado⁶, mas que se reconhece e se identifica com o outro. Ao passo que, vislumbra estas fragilidades no outro e em todo gênero humano. À medida em que escreve, Montaigne se humaniza. Não por fixar uma “imagem de si”, porque isto o tornaria imóvel, estático e comprometeria sua maneira de expressar humanidade, mas pelo contrário, se humaniza ao firmar compromisso de revelar seu esforço contínuo de se apresentar por inteiro, numa condição de movimento constante, formando desta maneira um autorretrato fiel de si mesmo. “Porque é a mim que me pinto”⁷.

³ “O estudo da *conference* já anunciava que o amigo (encarnado na emblemática figura de La Boétie) era sem dúvida o paradigma de associação virtuosa constantemente reivindicada pelos *Ensaïos*. No entanto, essa figura, desde o início da escrita da obra, anunciava-se como ausência, como fantasma a impedir que Montaigne desfrutasse os prazeres da vida [...]. O primeiro passo para vencer a dor foi o ‘gesto teatral’ de retirada para o castelo. Montaigne afasta-se dos afazeres públicos, da *vita activa*, e encontra apoio na terapia do *otium cum literis*. No seio das doudas virgens, inicia a jornada ensaística. E, no intuito de vencer a melancolia, busca recuperar a identidade perdida – a constância virtuosa que a amizade de La Boétie incitava” (RAMOS, 2004).

⁴ Sergio Cardoso afirma que “Montaigne busca os contornos de um eu a que aquela amizade, enigmáticamente, parecia conferir consistência” (CARDOSO, 1995, p. 161).

⁵ *Ao leitor* (I, p. 3 e 4).

⁶ Podemos observar certa semelhança no livro Montaigne em Movimento, onde diz: “De tal maneira que, de fato, ao adentrarmos no pensamento montaigniano parece que penetramos em uma sala de espelhos, em que o “eu” se multiplica” (STAROBINSKI, 1993, p. 54).

⁷ *Ao leitor*, idem.

A amizade é, desta maneira, uma abertura para o conhecimento⁸ do “eu” interior, pois ela permite que o homem se reconheça no outro. O pensador se humaniza porque ao escrever, registra a sua instabilidade interior, suas incertezas, mostra a maneira desordenada que as experiências residem no nosso ser, e registrá-las é a maneira de preservar o vivido, o experimentado. Neste sentido, alerta o ensaísta: “Meus defeitos e minha ingenuidade aqui serão lidos ao vivo, tanto quanto me permite a reverência pública⁹”. Este registro é construído livremente, sem amarras ou constrangimentos, pois o ensaísta está se descrevendo da maneira em que os pensamentos aparecem em sua mente.

A emergência da subjetividade em Montaigne pressupõe um indivíduo vazio, mas que clama por sua conservação em sua singularidade e autonomia absoluta. No interesse dela, a clivagem entre público e privado afirmada nos Ensaaios, será no século seguinte, explorada. Por conseguinte, a ambição de se experimentar faz com que nosso filósofo se dedique às lembranças que tinha do amigo, com quem estreitava um comércio de ideias, e não podendo publicar a obra do amigo falecido, dedica-se em produzir seu retrato que está de certa forma coexistente com o seu. Porém, pergunta Lima:

Mas retrato de quem? La Boétie morrera muito jovem para que seus feitos fossem celebrados. Dele, pois, Montaigne só poderia traçar o retrato da amizade. Mas a amizade não tem figura. Resta o possível retrato do amigo que o pranteia. Seu autorretrato. Mas de cunho bem diverso daqueles que executavam os pintores renascentistas (LIMA, 2005, p. 35).

Este retrato é uma expressão do “eu” particular. Assim, Montaigne se expressa, à sua maneira, como não se via em seu tempo, criando um estilo próprio. É este o significado de que o ensaiar sobre a amizade, torna presente o amigo, pois escrever sobre a amizade o faz refletir perante as experiências vividas e registradas a luz da memória do amigo. Neste sentido Silva escreve:

Nota-se, portanto, que o exercício de escrever as experiências de amizade, conduz à plena realização humana. No entanto, ao mencionar a lembrança do amigo, Montaigne o torna presente. Faz essa

⁸ O conhecimento do mundo é possível apenas por meio do conhecimento de si, pois a maneira pela qual se vê os limites do mundo exterior determina que aspectos deste mundo se tornam conhecidos (LA CHARITÉ, 1968, p. 2).

⁹ *Ao leitor.*

proeza no exercício da escrita, que recorda a vivência da amizade e o faz refletir perante as experiências registradas. Por isso, a escrita possibilita com que o autor tome consciência de sua humanidade (SILVA, 2014 p. 36).

Com a intenção de expressar um retrato fiel¹⁰ de seu “eu”, a maneira de apresentar seus argumentos que seguem o movimento de seu pensamento, e é isto que marca a sua escrita. Vemos que recorre a citações, contos, fatos históricos¹¹, fontes filosóficas (em especial as estoicas), bem como a divagações temáticas ao longo de sua escrita, que por vezes apresentam paradoxos, mas é este o movimento de seu pensar, que identifica o escrito e o vivido. Desta maneira o autor apresenta o reconhecimento de suas próprias contradições, examinando diferentes pontos de vista, ponderando entre os escritos dos antigos. Mas, em que pese as chamadas contradições, paradoxos e ambiguidades, o escritor não se perde em sua escrita, “É o leitor distraído, não sou eu, quem perde meu assunto: sobre este, sempre se achará em algum canto alguma palavra que não deixa de ser bastante” (III, 9, p. 28). É transitando dentre as mais variadas perspectivas que o fluxo montaigniano se evidencia, e isto é a pura exposição de seu “eu” interior. Se a alma de Montaigne ou de qualquer outro homem, se aquietasse e se apresentasse fixa, definitiva nosso autor poderia então, escrever um tratado, porém isto não acontece, “se minha alma pudesse firmar-se, eu não me ensaiaria” (III, 2, p. 28), evidenciando assim, a escrita em forma de ensaio, para apresentar seu movimento constante, “não consigo fixar meu objeto.

¹⁰ “A consciência de si é sua constante, sua medida de todas as doutrinas. Poderíamos dizer que nunca saí de um certo espanto diante de si que constitui toda substância de sua obra e de sua sabedoria. Nunca cansou de experimentar o paradoxo de um ser consciente. A cada instante, no amor, na vida política, na vida silenciosa da percepção, aderimos a alguma coisa, tornamo-la nossa e, entretanto, retiramo-nos dela e a mantemos a distância, sem o que nada saberíamos dela. [...] Diante do mundo dos objetos ou mesmo dos animais que repousam em sua natureza, a consciência é oca e ávida: é consciência de todas as coisas porque ela é nada, prende-se a todas e não se apega a nenhuma [...]. O conhecimento de si em Montaigne é diálogo consigo mesmo, é uma interrogação dirigida a este ser opaco que ele é e de quem espera resposta, é como um ‘ensaio’ ou uma ‘experiência’ de si mesmo” (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 222-223).

¹¹ “Montaigne compreende a História – seus percursos, seus acontecimentos, seus fenômenos, seus homens – na comparação: o modo comparativo, a percepção do ‘outro’ – outro tempo, outra coisa, outra verdade, outro eu – em resumo, ‘a relação com o outro’ (III, 9, pg. 955(b)) no sentido amplo deste ‘outro’: tal é sem dúvida o modo de pensar fundamental da epistemologia dos Ensaícos” (NAKAM, 1991, p. 48).

Ele vai confuso e cambaleante, com uma embriaguez natural” (III, 2, p. 27). Isto também é ratificado no estudo de Starobinski¹².

Existe um interesse de liberdade autêntica em Montaigne, para este fim cabe ao indivíduo a suspensão do juízo quanto às coisas do mundo, a partir da constatação da incoerência que preside a ação humana, incoerência esta, que faz parte de sua condição intrínseca. Na experiência de um íntimo que não se sossega, que não descobre em si um ponto de apoio necessário para acomodar-se de acordo os modelos dos antigos, e que se vê sujeito à dissipação íntima de si mesmo, sua reconstrução constante por meio da escrita e o cultivo da memória do amigo, são o singular alicerce para um equilíbrio provisório.

Sobretudo é importante observar e entender que o ensaísta não tem interesse em retratar a uniformidade da experiência, ele elege apenas averiguar o que o indivíduo ajuíza. Montaigne deixa de lado a generalidade dos papéis que a individualidade cumpre, para revelar a diversidade das experiências individuais: “Em verdade o homem é de natureza muito pouco definida, estranhamente desigual e diverso. Dificilmente o julgaríamos de maneira decidida e uniforme” (I, 1, p. 11). Se a condição humana encontra um ponto invariável, é exatamente na sua variedade, ou, em outras palavras: somente o movimento é constante. De modo que Montaigne é receptivo à pluralidade, uma vez que o singular não se deixa absorver no plano geral. Consequentemente, ele não tira nenhuma máxima geral – para ele o sujeito apenas se experimenta, portanto ele apresenta apenas as particularidades. Na emergência da individualidade em Montaigne, a natureza humana é inapreensível, o homem é compreendido somente em sua multiplicidade e incoerência, porém se sublinha a exigência absoluta de vivência desta experiência em sua autenticidade, possibilitada na separação entre espaço público e privado.

A partir disto, podemos observar Os Ensaaios, como uma exposição da fragilidade humana. Como o pensador se apresenta fragmentado, por esta razão, sua identidade não está pressuposta, ela precisa ser concebida, descoberta. Por isso, como o escrito não é uma mera descrição vazia de si, ou uma cópia do original que se multiplica em uma série de outras cópias, ao escrever e reescrever sobre ele mesmo, a escrita é a construção de sua própria identidade, que ele reconhece na reflexão. Registrando e

¹² STAROBINSKI (1992).

retomando seus escritos em leituras posteriores (por cerca de 20 anos) reconhece a novidade na construção de um novo “eu”, e torna a registrá-lo em novas camadas. Desta maneira, o processo de escrita passa a ser de dupla formação, com o autor se descrevendo e refletindo sobre si mesmo, o que o leva, por sua vez, a um novo estado do sujeito, que, por conseguinte, será descrito adiante. Assim conciliamos a ideia do movimento com a da formação dos *Ensaaios* e do próprio autor: um movimento entre a obra e o autor, se modificando mutuamente pelo processo da escrita e da reflexão.

A recusa da antiga metafísica – o reconhecimento da “substancialização” do “eu” como duvidosa, senão como impossível – será um pressuposto para a emergência [...] do que poderemos chamar de subjetividade. Veremos surgir então [...] uma nova maneira de colocar o “eu”. O sujeito será, então, não apenas aquele que pesa e avalia as opiniões alheias, mas que assume como “suas” algumas delas, que recusa outras, e que se reconhece a si mesmo por meio das opiniões que expressa. Reconhecimento de si, portanto, e não conhecimento de uma alma ou essência (BIRCHAL, 2000, p. 111-112).

No ensaio “*Do arrependimento*” (III, 2), por exemplo, Montaigne busca na máxima socrática “conheça-te a ti mesmo” uma mola propulsora para suas reflexões. E apresenta neste ensaio o desejo de se apresentar como uma pintura. “*Ora os traços de minha pintura não se extraviam*” (III, 23, p. 27), corroborando com o prefácio “*Ao Leitor*” do início do primeiro capítulo dos *Ensaaios*. Embora a noção de pintura remeta-se a alguma coisa estática, o ensaísta afirma que não é esta a sua pretensão, “*não retrato o ser. Retrato a passagem; não a passagem de uma idade para outra ou, como diz o povo, de sete em sete anos, mas de dia para dia, de minuto para minuto*” (III, 2, p. 27). Montaigne aceita-se como uma pessoa que possui suas aberrações e contrassensos, e que ainda está em constante mudança. Mas permanece afirmando que está sempre sendo franco ao se descrever, pintando-se como é no verificado momento, “*tomo-o nesse ponto, como ele é no instante em que dele me ocupo*” (III, 2, p. 27). Assim, sempre ajustando a história ao momento, mesmo sabendo que pode mudar logo em seguida, no minuto posterior a escrita. Segue afirmando a ideia de que é fiel em suas palavras registradas, e que talvez se contradiga, mas não contradiz a verdade:

Este é um registro de acontecimentos diversos e mutáveis e de pensamentos indecisos e, se calhar, opostos: ou porque eu seja um outro eu, ou porque capte os objetos por outras circunstâncias e considerações. Seja como for talvez me contradiga; mas, como dizia Dêmades, não contradigo a verdade (III, 2, p. 27-28).

Auerbach¹³ defende que, a expressão da humanidade de Montaigne está em descrevê-lo em sua amplitude, pois fala de si enquanto homem, para que todos aqueles que interpretarem seu texto, possam tê-lo como espelho para os outros, visto que, seu texto não tem a função de espelhar o eu como a substância de Montaigne. Não é o ‘eu de Montaigne’, mas o ‘eu nos Ensaios de Montaigne’ (BIRCHAL, 2004). Assim como seu amigo La Boétie era para ele um espelho, ele, em contrapartida servia de espelho para o amigo. Portanto, desta maneira o leitor (e o próprio Montaigne) pode se espelhar nos *Ensaios* e aproveitar melhor os exemplos escritos. Ao contrário do que acontece com os escritos dos moralistas, que o ensaísta cita em nota, no início do capítulo sobre o arrependimento, procura mostrar sua divergência com eles, quando registra: “*Os outros formam o homem; eu o descrevo, e reproduzo um homem particular e muito mal formado e o qual se eu tivesse de moldar novamente, em verdade faria muito diferente do que é*” (III, 2, p. 27). A filosofia antiga, pinta um homem muito acima dos moldes da natureza humana, que é impossível de ser alcançado ou espelhado pelas pessoas. É exatamente isso que Montaigne não ambiciona fazer, e que critica tanto.

Sergio Cardoso (1992b) observa que esta identidade que o leitor pode obter ao se reconhecer no texto, não se dá pela abrangência genérica da escrita. Assim como no capítulo *Da experiência* (III, 13) onde Montaigne faz uma crítica contundente as leis, mostrando como elas são falhas, por se aplicarem a circunstâncias e a sujeitos imaginários, quando os fatos são de extrema pluralidade, onde cada um é um, e cada fato que acontece é diferente dos anteriores (CONCEIÇÃO, 2015). Ou seja, o que identifica o leitor é o caráter particular do indivíduo comum, que se revela na leitura dos *Ensaios*. Portanto, ao contrário de uma generalização de si mesmo, podemos interpretar a escrita montaigniana como o caminho inverso, em que se repudia as pretensões de universalidade e protege o

¹³ Encontramos também sobre este tema em BIRCHAL, “*Sobre Auerbach e Montaigne*”.

eu privado e singular, que estima o conhecimento interior e a autorreflexão. E quem sabe, criticando posições de Auerbach, talvez a condição humana seja reconhecer essa fluidez constante do homem, bem como essa impossibilidade de se retratar como um todo bem delineado, devido aos limites da razão e da experiência. Cardoso delinea qual é a marca da reflexão de Montaigne:

A reflexão que se inscreve na obra inspeciona os relevos e marcas da identidade do escritor enredados no seu movimento mesmo de abertura para o mundo, na aplicação de seu pensamento às mais diversas matérias, nas múltiplas modalidades de sua atuação: quer descreva, aprecie ou especule, quer deseje, rejeite ou delibere, em vista de qualquer assunto ou objeto, o autor observa-se e testemunha a si mesmo, pois manifesta nestes atos algum traço de sua constituição [...] qualquer ação é apropriada para dá-lo a conhecer (CARDOSO, 1992, p. 52-53).

Conceição, tomando como base, Sergio Cardoso e Telma Birchal aponta que, *“não há um eu como essência aristotélica, ou como vazio, mas sim como fluxo, como como constituição de si pela escrita* (CONCEIÇÃO, 2014, p. 25). E complementa mais adiante: *“Montaigne privilegia a pluralidade de vozes que reverbera em sua mente, de forma os efeitos da polifonia acompanham os Ensaios* (CONCEIÇÃO, 2014, p. 37).” Ou seja, em sua escrita o ensaísta valoriza todas as fontes de experiência intelectual possíveis, e para este fim o ensaísta recorre à filosofia, à literatura, à mitologia, à arte e arranca desta multiplicidade de fontes lições para si. O intuito destas lições é conhecer os seus limites, e criar balizas para um agir moral.

Ele articula as observações que faz a respeito de si mesmo com as observações que faz sobre o que o cerca, porque dessa experiência de si pode extrair o reconhecimento da própria fragilidade. Esse reconhecimento da fragilidade traduz-se na esfera intelectual, por uma atitude perscrutadora, e na esfera moral, pela moderação (CONCEIÇÃO, 2014, p. 37).

Montaigne que não tem preocupações com a metafísica, nem com a física, elabora sua filosofia no campo humano da imanência (ainda que

não absolutize a imanência), e é com aquilo que é ‘profundamente humano’ que ele pretende se comunicar. Claro, no sentido que apontamos anteriormente de que a comunicação com o outro advém de uma espécie de espelhamento: enxergar-se em outro e espelhar o outro em si, em uma operação aproximativa e incerta¹⁴. A identidade do “eu” se dá nas relações sociais, quando vejo características do outro em mim e as minhas fragilidades no meu semelhante. Como sabemos, os espaços sociais podem ser ambientes propícios a amizade.

Observando a perspectiva moral deste estudo de si, essa busca pelo autoconhecimento, cria balizas para o agir de Montaigne. Mesmo conhecendo as limitações da experiência e da razão humana, o ensaísta usa de argumentos contundentes para defender o uso de um juízo interno, visto que, seus escritos abrangem igualmente a compreensão de um registro destes julgamentos, ainda que precários¹⁵. No capítulo *Dos canibais*, no exercício de nosso julgamento Montaigne escreve que apenas nossa razão, e não o que dizem, deve influir em nosso julgamento (I, 31, p. 302). Do mesmo modo em que no texto *Dos coches* ele assevera: que devemos ao nosso príncipe obrigações naturais, porém não devemos submeter ao príncipe nossa consciência (III, 6, p. 169).

Desta maneira, afirmando uma cisão entre a esfera privada e a pública, isto favorece a interpretação do argumento de Montaigne quando afirma que, raramente, se arrepende do que faz. Podemos, portanto, ressaltar a abordagem moral do ensaísta, ao refletirmos sobre suas ações uma vez que reconhece que, praticamente, não se arrepende do que já fez, porque arrepender-se implica em negar-se tal como se é. Somente posso me arrepender se eu me tornar uma outra criatura, bem diferente do que sou. Arrependimento, neste sentido, é desconhecimento de si ou hipocrisia. Na realidade, na abordagem montaigniana no capítulo “*Do Arrependimento*” (situado no livro III, que compõe parte de seus escritos mais maduros), o ensaísta afirma, que o estado mais avançado de idade em que se encontra lhe concede maior liberdade e ousadia ao falar de si: “*Digo a verdade, não o quanto me farte, mas o quanto ousou dizê-la; e ousou-o um pouco mais na velhice, pois parece que o costume concede a essa idade mais liberdade de tagarelar e indiscrições ao falar de si*” (III, 2, p. 29). Nesta condição podemos

¹⁴ CONCEIÇÃO, 2014, p. 37.

¹⁵ CONCEIÇÃO, 2014, p. 36.

examinar melhor qual a noção de arrependimento nos ensaios.

Em princípio, o escrito de Montaigne sobre o arrependimento, irá expor que podemos nos arrepender de algumas ações fruto do momento, mas não de todas as nossas ações, particularmente daquelas que nos são consubstanciais. Os desacertos que cometemos esporadicamente, e que são diferentes à nossa natureza, desses nós nos arrependemos. Neste ato, nós agimos de súbito e não percebemos, logo, não temos pretensão de repeti-los novamente. Montaigne opõe-se frontalmente às religiões que pregam o arrependimento. Todavia, é preciso entender seu argumento e sua lógica interna. É necessário apontar que, os protestantes e a Igreja Católica, bem como a sociedade em geral, já haviam delineado um conceito geral sobre o arrependimento, ligando-o ao pecado. Sabemos que o arrepender-se é fundamental para o homem medieval, pois, para ter acesso à piedade divina, o ser humano deveria, antes de mais nada, se arrepender de todos os seus pecados, e transformar-se em uma nova criatura. É com este ideal de arrependimento que ele não concorda. Montaigne, dissertando sobre si, aponta:

Quanto a mim, posso desejar em geral ser diferente; posso condenar minha forma global¹⁶ e desgostar-me dela, e suplicar a Deus minha total correção e o perdão por minha fraqueza natural. Mas não devo chamar isso de arrependimento, parece-me, não mais do que ao desgosto por não ser anjo nem Catão. Minhas ações são reguladas e conformes com o que sou e com minha condição. Não posso fazer melhor. E o arrependimento não abrange propriamente as coisas que não estão em nossas forças, mas a tristeza sim¹⁷ (III, 2, p. 40).

É importante analisar a postura do ensaísta no que se refere à sua natureza, pois ele mostra que podemos até nos desagradarmos de quem somos, dos nossos hábitos, da nossa maneira de ser, mas não é o caso de se arrepender. É natural do homem ser falho, errar, é isto que o torna humano. Isto não significa que devemos agir deliberadamente, sem uma preocupação com o julgamento de nossas ações, porém quem julga a minha ação é o meu juízo interno, “Tenho minhas leis e meu tribunal para

¹⁶ Minha maneira de ser em geral.

¹⁷ A tristeza é que as abrange.

julgar sobre mim, e a eles me dirijo mais do que alhures” (III, 2, p. 32). Visto que, os homens bons buscam a virtude, pois ela é boa e satisfatória, mas quem a delega a outrem o julgamento e a recompensa sobre seu agir, comete um erro gravíssimo: “O julgamento de outro sobre mim é deveras incerto e confuso” (III, 2, p. 31). Segue argumentando o ensaísta:

Fundamentar sobre a aprovação de outrem a recompensa das ações virtuosas é adotar um fundamento muito incerto e confuso. [C] notadamente em um século corrompido e ignorante como este, a boa estima do povo é injuriosa; em quem confias para ver o que é louvável? Deus me guarde de ser homem de bem segundo a descrição que todos os dias vejo cada qual fazer de si com honras ¹⁸ (III, 2, p. 31).

CONCLUSÃO

Podemos então afirmar que esta pesquisa, que tem como foco principal a amizade como um problema filosófico, é extremamente relevante nos dias atuais, pois vivemos em um tempo que as relações sociais estão se tornando cada vez mais superficiais¹⁹ principalmente pelo uso diário das redes sociais por meio da internet. “*As redes sociais têm o poder de transformar os chamados elos latentes (pessoas que frequentam o mesmo ambiente social que você, mas não são suas amigas) em elos fracos – uma forma superficial de amizade*” (COSTA, 2011).

Observamos que, nosso autor tem um vínculo de amizade que ele mesmo considera uma raridade, uma coisa muito difícil de ser encontrada. Esta amizade se desenvolveu de maneira espontânea, sem nenhum planejamento, correspondida a tal ponto que as vontades se fundem e não há mais divisão entre eles.

Por fim, argumentamos que a amizade é uma forma de espelhamento, onde a identidade do “eu” se dá por meio dela. Mostramos o movimento do pensamento montaigniano no que se refere ao conhecimento

¹⁸ Falando de si honrosamente.

¹⁹ Há diversos estudos comprovando que interagir com outras pessoas, principalmente com amigos, é o que mais fazemos na internet. Só o Facebook já tem mais de 500 milhões de usuários, que juntos passam 700 bilhões de minutos por mês conectados ao site – que chegou a superar o Google em número de acessos diários. (COSTA, 2011, <http://super.abril.com.br/comportamento/como-a-internet-esta-mudando-a-amizade>, acesso, 01/05/2016).

de si mesmo. Porém, Montaigne não foi um ermitão (fechado em seu castelo), foi um observador perspicaz da vida em sociedade.

BIBLIOGRAFIA

AUBENQUE, P. *La prudencia en Aristóteles*; com un apéndice sobre La prudencia en Kant; tradução castelhana Maria José Torres gómez-Pallete. Barcelona: Nova-gràfik, S.L., 1999.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Livro IX. Coleção Os Pensadores, Editora Nova Cultural Ltda., São Paulo, 1996.

_____. *Ética a Nicômacos*. Trad. br. Mário Gama Kury. 3ª Edição, Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001.

BERTI, E. A relação e as formas de amizade segundo Aristóteles. Trad.br. Marisa Lopes. *Revista Analytica*, volume 6, número 1, 2001-2002.

BIGNOTTO, N. Montaigne Renascentista. *Kriterion*, n. 86, p. 41, 1992.

BIRCHAL, T. *Montaigne e seus duplos*: Elementos para uma história da subjetividade. 2000. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, 2000.

_____. T. Sobre Auerbach e Montaigne. DUARTE, R., FIGUEIREDO, V. (org.), in: *Mímesis e Expressão*, Ed. UFMG, Belo Horizonte, 2001.

BLANCHARD, M. E, *Trois portraits de Montaigne: Essai sur la représentation à la Renaissance*, Saint-Genouph, Nizet, 1990.

CARDOSO, S. *Villey e Starobinski: duas interpretações exemplares sobre a Gênese dos Ensaios*. *Kriterion*, Belo Horizonte, v. 33, n. 86, p. 9-28, 1992.

_____. S. *O Homem, um homem; do Humanismo Renascentista a Michel de Montaigne*. In: Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo (org.) *Perturbador Mundo Novo*. Ed. Escuta, São Paulo, 1992.

_____. S. Paixão da igualdade, paixão da liberdade: a amizade em Montaigne. In: *Os sentidos da Paixão*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

_____. S. [Et al.]. *Os sentidos da paixão*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987. p. 159-194.

COMTE-SPONVILLE, A. *Dicionário Filosófico*. Tradução de Eduardo Brandão. 2. ed., São Paulo: Martins Fontes, 2011.

CONCEIÇÃO, G. H. *Montaigne e a Política*. Cascavel: EDUNIOESTE, 2014.

COSTA, C. Por que fazemos amigos. *Revista Superinteressante*. Ed. 288. 2011, <http://super.abril.com.br/comportamento/como-a-internet-esta-mudando-a-amizade>. acesso, 01/05/2016

CÍCERO, M. T. *Da Amizade*. Trad. Gilson Cesar Cardoso De Souza, Wmf Martins Fontes. São Paulo, 2012.

EVA, L. A. A. Montaigne e o Ceticismo na Apologia de Raymond Sebond: a Natureza Dialética da Crítica à Vaidade. In: *O que nos faz pensar*. Cadernos do Departamento de Filosofia da PUC-Rio, novembro de 1994, n. 8.

_____. O Ensaio como Ceticismo. *Manuscrito*, Unicamp, 2001.

_____. O Fideísmo cético de Montaigne, 1947. *Kriterion*, Revista de filosofia, v. I, Belo Horizonte.

EMPÍRICO, S. *Outlines of Pyrrhonism (HP)*. In: BURY, R. G. (Ed.). *Sextus Empiricus*. Cambridge/ London. Harvard University Press/ William Heinemann, 1987, v. I (Loeb Classical Library, nº 273).

EPICURO. *Máximas e Sentenças*. Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

_____. *Outlines of Pyrrhonism*. Trad. Para o inglês R. G. Bury. Cambridge, Massachusetts, London, England: Harvard University Press, 2000a.

_____. *Esbozos Pirrônicos*. Madrid: Editorial Gredos, 1993.

JAPIASSÚ, H. e MARCONDES, D. *Dicionário Básico de Filosofia*. 5. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

LA BOÉTIE, E. *Discurso da Servidão Voluntária*. Trad. Laymert Garcia dos Santos. Ed.: Marilena Chauí. 2 ed. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1982; (Col. Elogio da Filosofia).

LA CHARITÉ, R. *The Concept of judgement in Montaigne*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1968.

LA COUTURE, Jean. *Montaigne a cavalo*. Trad. F. Rangel, Rio de Janeiro: Record, 1998.

LEFORT, Claude. O nome de um, texto inserto in LA BOÉTIE, Etienne de. *Discurso da servidão voluntária*; comentários Marilena Chauí *et alli*; trad. Garcia dos Santos Laymert, Brasiliense: São Paulo, 1999.

MARCONDES, Amor e amizade/Eros e Philia, XX Fórum Nacional Brasil, “Um novo mundo nos trópicos”.

_____. *Uma fé, um Rei, uma Lei*. Anexo ao Relatório. s/d.

_____. O homem, um homem: do humanismo renascentista a Michel de Montaigne. In: *Perturbador Mundo Novo*. São Paulo: Ed. Escuta, 1992.

MILLIET, Sergio. *Prefácio aos Ensaios de Montaigne*. Rio de Janeiro/Porto Alegre/São Paulo: Ed. Globo, 1961.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Signos*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

MONTAIGNE. *Journal de voyage en Italie: par La Suisse & l'Allemagne*. In: *Œuvres complètes*. Paris: Gallimard, 1962. (Bibliothèque de La Pléiade).

MONTAIGNE. *Os Ensaios: Livro I*. Tradução de Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2000. – (Paidéia)

MONTAIGNE. *Os Ensaios: Livro II*. Tradução de Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2000. – (Paidéia)

MONTAIGNE. *Os Ensaios: Livro III*. Tradução de Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2000. – (Paidéia)

MONTAIGNE. *Apologie de Raimond Sebond; introduction de Samuel Sylvestre de Sacy*, Collection Idées, NRF, France: Éditions Gallimard, 1967.

PANICHI, N. *Au-delà de la vertu “innocente: Montaigne et les théoriciens de la raison d’État*. Actes Du Colloque International tenu à University of Chicago (Paris) les 29 et 30 avril 2006, p. 90)

PASSETTI, Edson. *A arte da amizade*, disponível no site <<http://revistas.pucsp.br/index.php/verve/article/viewFile/4590/3182>>. Acesso em 04/2016.

POPKIN, R. H. *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*. Berkeley/ Los Angeles/ London: University of California Press, 1979.

SILVA, N. M. B. *A Amizade em Montaigne*. Novas edições acadêmicas, 2014.

STAROBINSKI, J. *Montaigne em movimento*. Tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Cia da Letras, 1992.

TOURNON, André. *Montaigne*. São Paulo: Discurso, 2004.

THEOBALDO, M. *Sobre o "Da educação das crianças": a nova maneira De Montaigne*. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo, 2008.

VASCONCELOS, C. À guisa de introdução. MONTAIGNE. *Os Ensaios: Livro I*. São Paulo: Martins Fontes, 2000. – (Paidéia)

VILLEY, P. *Os Ensaios de Montaigne*. Montaigne. Ensaios, Livro I. Tradução, Prefácio e notas de Sérgio Milliet. Rio de Janeiro/Porto Alegre/São Paulo: Editora Globo, 1961.

_____, P. *A vida e a obra de Montaigne*. MONTAIGNE. *Os Ensaios: Livro I*. São Paulo: Martins Fontes, 2000. – (Paidéia)

WEILER, M. *Para conhecer o pensamento de Montaigne in Ensaios 3*, trad. Sérgio Milliet, 2ª edição, Editora Universidade de Brasília, Hucitec, Brasília, 1987.

Filosofia da religião em Schleiermacher e Hegel¹

Davison Schaeffer de Oliveira

(UFJF)

INTRODUÇÃO

Com o presente ensaio, propomos expor as principais coordenadas teóricas da *filosofia da religião* desenvolvida por dois expoentes do pensamento alemão pós-kantiano, Friedrich D. E. Schleiermacher (1768-1834) e Georg W. F. Hegel (1770-1831). Porém, ao invés de apresentarmos a filosofia da religião de cada autor no detalhe, optamos por avaliar como ambos conceberam e projetaram seus estudos da religião sob o pano de fundo do embate intelectual europeu da primeira metade do século XIX. Entendemos que o delineamento histórico-espiritual deste debate nos propicia não só uma análise contextualizada da maneira como estes dois autores elaboraram *uma* filosofia da religião em particular, mas nos permite compreender a própria origem e consolidação da disciplina de *filosofia da religião* em geral. Em outras palavras, vale dizer que não existia exatamente uma filosofia da religião *stricto sensu* antes do kantismo, e se ela se tornou uma disciplina filosófica, deveu-se a autores como Schleiermacher e Hegel, não obstante cada um ter proposto um modelo disciplinar próprio e divergente.

Para cumprir a tarefa ora proposta, dividimos nossa exposição em três momentos. Em primeiro lugar, dedicar-nos-emos brevemente à delimitação histórica e sistemática das discussões sobre religião, considerando especialmente a posição fundamental de Immanuel Kant (1724-1804) e o renascimento das pesquisas sobre Espinosa na Alemanha, ocorridos na segunda metade do século XVIII. Em seguida, analisaremos de que modo o conceito de religião foi ampliado, tanto por Schleiermacher quanto por Hegel, face da revalorização da dimensão histórica ou positiva da religião, por volta da virada do século XVIII para o século XIX. Finalmente, destacaremos a relação de rivalidade entre nossos autores durante os tempos de docência

¹ Pesquisa financiada pela CAPES (2016-17) através do Programa Nacional de Pós-doutorado (PNPD) do Departamento de Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora.

na Universidade de Berlim na década de 20 do século XIX, período em que encontramos a versão final de seus sistemas filosóficos.

**DELIMITAÇÃO HISTÓRICA E SISTEMÁTICA:
“FILOSOFIA DA RELIGIÃO” IN STATU NASCENDI**

Schleiermacher e Hegel desenvolveram seus sistemas de pensamento no contexto intelectual alemão das últimas décadas do século XVIII e da primeira metade do século XIX: período que se convencionou designar de *filosofia clássica alemã*². Wilhelm Dilthey (1833-1911) afirmou com razão, em 1870, que esta época podia ser descrita como “o grande movimento do espírito alemão que surge com Lessing e Kant, e chega ao fim com Goethe, Hegel e Schleiermacher”³. No entender de Dilthey, Hegel e Schleiermacher não só figuravam como os dois últimos representantes deste movimento espiritual que, em sua opinião, havia se consumado, mas a crítica e afirmação da influência intelectual destes autores pertenciam ainda à agenda das principais controvérsias filosóficas e teológicas da segunda metade do século XIX.

Por um lado, se considerarmos, por exemplo, as críticas genético-destrutivas da religião de Ludwig Feuerbach (1804-1872), Karl Marx (1818-1883) e Friedrich Nietzsche (1844-1900), elas foram gestadas, sobretudo, no clima intelectual antiidealista, razão pela qual eles reivindicavam perspectivas materialistas e/ou naturalistas, i.e., antimetafísicas – já que entendiam o idealismo como reconfiguração da velha metafísica. Por outro lado, encontramos também repercussões positivas das contribuições idealistas e românticas, particularmente como impulsos indiretos para os estudos no campo da história comparada das religiões e da fenomenologia da religião no século XX, cujo ponto em comum era justamente a recusa da metafísica a partir do neokantismo⁴.

² Cf. JAESCHKE, W; ARNDT, A. *Die klassische deutsche Philosophie nach Kant: Systeme der reinen Vernunft und ihre Kritik*: neste manual de história da filosofia que se dedica aos pensadores da filosofia clássica alemã pós-kantiana, os autores descrevem este período como situado entre os anos de 1785 e 1845.

³ DILTHEY, W., *Leben Schleiermachers*, p. XXIV. Todas as traduções deste ensaio são de responsabilidade do autor, salvo quando houver indicação explícita da obra estrangeira em edição portuguesa.

⁴ Essa influência é nítida, além do já supramencionado Dilthey, em autores, tais como, por exemplo, Ernst Troeltsch (1865-1923), Rudolf Otto (1869-1937) e Gerardus van der Leeuw (1890-1950).

Por conseguinte, pode-se afirmar com segurança que o campo de pesquisa em filosofia da religião já havia se consolidado, na segunda metade do século XIX, como uma esfera de interesses da filosofia. Porém, considerada retrospectivamente e como disciplina filosófica específica, a filosofia da religião era ainda uma área relativamente recente e, consoante a esta nomenclatura, sequer pertencia ao *cânon* das ciências filosóficas antes do iluminismo europeu. Pois o nascimento desta jovem disciplina esteve condicionado ao declínio da teologia natural mais antiga: na verdade, ela surgiu justamente como alternativa à metafísica tradicional, ou seja, como sua substituta⁵.

No contexto particular da *Aufklärung* [ilustração alemã], o ponto de guinada fundamental da incipiente filosofia da religião esteve estreitamente conectado com a filosofia transcendental de Immanuel Kant (1724-1804) e os debates subsequentes oriundos da recepção de sua obra: por esta razão, o escrito kantiano de 1793 é considerado geralmente a obra literária de estreia desta nova disciplina, a saber, *A Religião dentro dos limites da simples razão*⁶. No prefácio à primeira edição desta obra, Kant se empenhou em delimitar as atribuições de uma *teologia bíblica* diante da *teologia filosófica*, na medida em que a primeira pressupõe o domínio da revelação e a dimensão histórica das escrituras, ao passo que a última se orienta exclusivamente por princípios *a priori*, i.e., entendida como uma “pura doutrina filosófica da religião”⁷.

Este programa de filosofia da religião acompanhou de perto as consequências da primeira obra crítica, expostas especialmente na seção conclusiva da Dialética Transcendental da *Crítica da Razão Pura*, intitulada: “crítica de toda teologia a partir dos princípios especulativos da razão”⁸. Para Kant, tratou-se da consolidação de sua refutação da possibilidade teórica da teologia racional – no que concerne particularmente às provas tradicionais da existência de Deus, cujo resultado foi a subsequente acomodação das ideias transcendentais (Deus e alma) no âmbito da filosofia prática ou moral para a realização do sumo bem, conforme apresentadas na *Crítica da Razão Prática*⁹.

⁵ Sobre isso, veja JAESCHKE, W. *Vernunft in der Religion*. Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels, p. 12.

⁶ KANT, I., *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, p. 95-302.

⁷ *Ibid.*, p. 104.

⁸ KANT, I., *Kritik der reinen Vernunft*, p. 556 et seq.

⁹ KANT, I., *Kritik der praktischen Vernunft*, p. 238 et seq.

No prefácio à segunda edição de *A Religião nos Limites da Simples Razão* (1794), Kant considerou a relação entre *revelação* e *razão* como círculos concêntricos. O círculo menor e estrito da razão estaria contido dentro do círculo maior e mais amplo da revelação¹⁰. Sendo assim, o filósofo afirmou existir não só compatibilidade entre a *razão* e a *escritura*, mas também unicidade (*Einigkeit*). Todavia, o interesse fundamental de Kant se dirigia à razão presente *na* religião, de tal modo que a moral era o ponto de conexão entre a filosofia e o cristianismo, daí a tese kantiana de que a moral conduzia à religião¹¹. Neste particular, a religião, entendida como comunidade ética (moral), subordina-se à função de mentora da moralidade para a convivência humana, proposta especialmente relevante ante o pano de fundo das guerras religiosas interconfessionais de um passado recente e ainda traumático – a exemplo do Tratado de Paz de Westfália, de 1648, que encerrou a Guerra dos Trinta Anos (1618-1648).

Concomitantemente ao desenvolvimento da filosofia da religião no âmbito do kantismo, outro aspecto central para a discussão sobre a religião nesta época tornou-se a ascensão e retomada de Espinosa na Alemanha, no contexto do que se poderia caracterizar genericamente de *disputas filosófico-teológicas*¹². A pedra de toque destas polêmicas se achava em torno das consequências de posições filosóficas tais como o panteísmo, ateísmo e teísmo. Na verdade, o que estava em crise era a questão da plausibilidade da ideia cristã tradicional de Deus diante das condições de conhecimento da modernidade. O escrito de Friedrich Heinrich Jacobi (1749-1832), *Sobre a Doutrina de Espinosa em Cartas ao Sr. Moses Mendelssohn* (1785)¹³, demarcou o início de uma ampla contenda que se consagrou como a *disputa do panteísmo* (*Pantheismusstreit*).

Em síntese, as teses principais de Jacobi eram as seguintes: todo racionalismo consequente com seus pressupostos deveria assumir necessariamente a forma de um *espinosismo*; mas este consistia em uma forma de ateísmo, pois identificava Deus e Natureza (*deus sive natura*), não deixando espaço para a noção personalista tradicional de Deus, o que também

¹⁰ KANT, 1868, p. 107.

¹¹ Ibid., p. 100.

¹² Neste particular, acompanho o título da seguinte publicação sobre estas discussões: ESSEN, G.; DANZ, C. *Philosophisch-theologische Streitsachen: Pantheismusstreit, Atheismusstreit, Theismusstreit*.

¹³ JACOBI, F., *Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn* (1789).

significaria, para o homem, abdicar da liberdade face do determinismo e do fatalismo. Nos períodos subsequentes, a controvérsia reformulou-se pelo menos em mais dois momentos cruciais: foram o caso da *disputa do ateísmo* (*Atheismusstreit*) de 1798/99 – tendo no centro das discussões o suposto ateísmo de Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) e sua crítica da ideia personalista de Deus¹⁴–, e o caso da *disputa do teísmo* (*Theismusstreit*) – debate entre Wilhelm Joseph Schelling (1775-1854) e, novamente, Jacobi nos anos de 1811/12¹⁵.

Só que, ao contrário da intenção de Jacobi que protagonizou estas querelas e combatia o racionalismo da *Aufklärung* através de sua crítica a Espinosa, o destino quis malograr suas expectativas mediante uma acolhida positiva do espinosismo no pensamento de importantes representantes da *nova filosofia* (Fichte, Schelling), bem como no pensamento inicial de Schleiermacher e de Hegel. O resultado desta acolhida traduziu-se, por volta da virada do século XVIII para o século XIX, na tese monista de que o infinito está presente no finito. Este lema se tornou célebre em geral através da expressão grega “*Ἐν καὶ Πᾶν*”, supostamente fornecida por G. E. Lessing (1729-1781) a propósito de sua conversão ao espírito do espinosismo pouco antes de sua morte, em diálogo travado com Jacobi no verão de 1780¹⁶. Para o caso particular de Schleiermacher e de Hegel, como pretendemos analisar a seguir, tal tese se converteu no trabalho de resgate da historicidade da religião.

RELIGIÃO COMO “PRESENÇA DO INFINITO NO FINITO”: RESGATE E VALORIZAÇÃO DA HISTORICIDADE DA RELIGIÃO

A produção intelectual juvenil de Schleiermacher foi marcada inicialmente tanto pelo contato com Kant, entre os anos de 1789 e 1793¹⁷,

¹⁴ Disputa iniciada por causa do artigo de Fichte intitulado *Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung* (1798).

¹⁵ Esta controvérsia surge a partir da publicação do escrito de Jacobi intitulado *Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung* (1811) e da réplica de Schelling no escrito *Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen ec. des Herrn Friedrich Jacobi und der ihm in derselben gemachten Beschuldigung eines absichtlich täuschenden, Lüge redenden Atheismus* (1812).

¹⁶ Sobre isso, veja ESSEN, G.; DANZ, C., 2012, p. 4 et seq.

¹⁷ Cf. SCHLEIERMACHER, F. *Kritische Gesamtausgabe* (KGA I/1), p. 81-390: destes estudos, destacam-se, *Gespräche über die Freiheit* (1789), *Über das höchste Gut* (1789), *Notizen zur Kant: Kritik der praktischen Vernunft* (1789), *Über die Freiheit* (1790-92) e *Über den Wert des Lebens* (1793).

cuja preocupação central dizia respeito à fundamentação da ética e ao problema dos postulados, mas também pelo estudo de Espinosa através do escrito de Jacobi, entre os anos de 1793 e 1796¹⁸. Até este momento, Schleiermacher não tinha se voltado propriamente para o tema da religião. Este tema ficou a cargo de sua célebre obra de 1799, *Sobre a religião: discurso aos seus menosprezadores eruditos*¹⁹. Nesta obra, Schleiermacher concordou com o diagnóstico crítico kantiano ante as possibilidades teóricas da teologia racional, mas não aderiu à solução kantiana de subordinar a religião à razão pura prática. Se, por um lado, deveríamos levar em conta a crítica da razão e sua refutação da possibilidade de conhecimento especulativo de Deus, por outro lado, a moralidade ainda permanecia insuficiente para se determinar *in totum* a religião.

Com efeito, Schleiermacher se contrapôs à tese da religião natural (racional), proposta pelo iluminismo e também por Kant, como produto de um tempo marcado pela crítica radical a toda e qualquer manifestação positiva, real e histórica das religiões. Tal obsessão ilustrada havia se tornado, deste modo, uma fuga para o *abstrato*. Nas palavras de Schleiermacher, tratar-se-ia de uma compreensão da religião a partir de uma “miserável generalidade e uma vazia sobriedade”²⁰. A fim de recuperar a qualidade efetiva da religião, dever-se-ia considerá-la, *in concreto*, como pertencente à esfera da “intuição e sentimento” do universo, como o âmbito do “sentido e gosto pelo infinito”: em outras palavras, para a perspectiva religiosa, o que estaria em jogo seria a percepção da realidade como *uni-versum*, ou seja, a religião intui a unidade na totalidade, ela vislumbra o infinito presente em todo particular e finito²¹. Em face do reconhecimento do finito como dimensão de intuição do infinito, Schleiermacher revalorizou as religiões positivas ou históricas – pois elas são o lugar *de facto* em que se efetivam e se desenvolvem as intuições e sentimentos na sua expressão social-comunicativa, que é também investigada como fenômeno histórico próprio e independente.

¹⁸ Ibid., p. 511-582: destes estudos, destacam-se os seguintes: *Spinozismus* (1793/4) e *Kurze Darstellung des spinozistischen Systems* (1793/4).

¹⁹ SCHLEIERMACHER, F. *Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihre Verächten*, p. 185-326.

²⁰ SCHLEIERMACHER, 1984, p. 310.

²¹ Ibid., p. 211; 212.

Por sua vez, Hegel apoiou-se em Kant em seus primeiros escritos juvenis, pelo menos entre os anos de 1793e 1800²², concebendo a religião principalmente como meio para fomentar a moralidade. Este é o caso, por exemplo, na obra *Religião popular e cristianismo* (1793). A fórmula “religião popular” (*Volksreligion*) remetia à possibilidade de tornar sensível à sociedade em geral a lei moral racional, i.e., mediante a religião popular – que indica provável influência da *religião civil* de Rousseau – tornar o povo receptível à religião racional. Já no escrito de 1798, *O espírito do cristianismo e seu destino*, Hegel se afasta da interpretação moral da religião protagonizada por Kant (e Fichte), pois esta refletiria, em sua opinião, a divisão característica da era moderna entre dever-ser e ser, entre liberdade e natureza. Através da mensagem do *amor* presente na religião cristã, maneira pela qual Jesus se contrapôs ao legalismo judeu, Hegel atribuiu à religião o papel da renovação da unidade da vida, portanto, da união do que foi separado, muito embora esta solução permanecesse ainda como uma reconciliação meramente subjetiva²³.

Contudo, apenas no escrito hegeliano *Fragmento de sistema de 1800* ocorreu uma ampliação do conceito de religião, provavelmente pela influência de *Sobre a religião* (1799) de Schleiermacher. Nas palavras de Hegel: “Esta elevação do homem (...) da vida finita para a vida infinita – é religião. Pode-se designar um espírito a vida infinita em oposição à multiplicidade abstrata, pois espírito é a unicidade viva (*lebendige Einigkeit*) do múltiplo (...)”²⁴. Neste particular, os resultados de Hegel coincidiram com os de Schleiermacher: ele também buscou inquirir o infinito na totalidade da própria vida, bem como, deste ponto em diante, Hegel designou como *espírito* a totalidade da vida que se diferencia de tudo o que é finito, particular, mas que ao mesmo tempo abrange todo o finito²⁵. Esta alian-

²² Estes textos foram editados por Hermann Nohl, em 1907, na seguinte obra: HEGEL, G., *Hegels theologische Jugendschriften*: os mais importantes textos juvenis são os seguintes: *Volksreligion und Christentum* (1793); *Die Positivität der christlichen Religion* (1795/96); *Der Geist des Christentums und sein Schicksal* (1798).

²³ HEGEL, 1907, p. 332.

²⁴ *Ibid.*, p. 347.

²⁵ Interessante observar que, até este momento, Hegel reservou à religião o papel de apreender essa totalidade infinita, assim como Schleiermacher, de modo que esta tarefa não pertencia ainda à filosofia. Posteriormente, na *Ciência da Lógica*, Hegel desenvolveu esta compreensão na ideia do verdadeiro infinito com o intuito de corrigir o conceito de substância de Espinosa através da tese do Absoluto como sujeito (HEGEL, G. *Wissenschaft der Logik*, p. 125 et seq.).

ça entre finito e infinito, no plano teórico, correspondia propriamente ao resgate da positividade da religião, no plano histórico: a sistematização destes dois planos, realizada tanto por Schleiermacher, quanto por Hegel, conduziu-os gradativamente à elaboração de suas filosofias da religião.

SCHLEIERMACHER E HEGEL: FILOSOFIA DA RELIGIÃO SOB O PANO DE FUNDO DA RIVALIDADE

Schleiermacher e Hegel conviveram juntos principalmente durante o período de 1818 a 1831, quando docentes da Universidade de Berlim. Na verdade, Schleiermacher já ocupava a cátedra de teologia desde o ano de fundação da Universidade (1810), ao passo que Hegel assumiu uma cátedra de filosofia somente a partir de 1818. Porém, a rivalidade teórica surgiu bem antes do convívio no magistério superior, embora a iniciativa do confronto tenha partido basicamente de Hegel. Ao que tudo indica, até a década de 20, Schleiermacher tivera contato escasso com a filosofia hegeliana, havendo poucos indícios de que conhecesse profundamente seu pensamento, ainda que este autor já obtivesse certa reputação dentro dos círculos filosóficos, sobretudo em virtude das publicações da *Fenomenologia do Espírito* – publicada em 1807 – e da *Ciência da Lógica* – publicada, respectivamente, em 1812, 1813 e 1816²⁶.

Como já indicamos, Hegel conhecia certamente o pensamento juvenil de Schleiermacher, principalmente seu célebre escrito de 1799, *Sobre a Religião*. Pelo menos, inicialmente, não parecia que Hegel recusasse completamente a teoria da religião de Schleiermacher. Além disso, no *Fragmento de Sistema de 1800* existe sua provável influência. Porém, pouco tempo depois, no escrito hegeliano de 1801, *Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling*, se Hegel ainda não recusou o projeto de Schleiermacher, atribuiu-lhe uma limitação fundamental: pois, se ambos buscavam reconciliar a cisão iluminista entre natureza e liberdade através da revalorização da dimensão da historicidade, Hegel considerou

²⁶ Cf. SCHLEIERMACHER, F., *Vorlesungen über die Dialektik*, p. XLIX-L: segundo a pesquisa crítica da recepção das obras de Hegel por Schleiermacher, apenas em 1816 nosso autor teria adquirido a *Fenomenologia do Espírito*, conjuntamente com a *Ciência da Lógica*, sem que se tenha base textual ou biográfica de que tenha realizado um estudo aprofundado destas obras. Ao que tudo indica, até então, Schleiermacher tivera contato somente com o escrito hegeliano *Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling* de 1801 (Ibid., p. XXIII-XXIV).

insuficiente o intento de Schleiermacher de buscar tal unidade somente pela via religiosa, carecendo, deste modo, de uma verdadeira investigação especulativa²⁷. Neste escrito, Hegel concedeu à intuição filosófica a efetiva possibilidade de superar as divisões do entendimento, dotando-a da capacidade de realizar a síntese dos contrapostos, antecipando a tarefa que, mais tarde, seria conferida ao conceito.

Com efeito, a partir da obra hegeliana *Fé e Razão*, publicada em 1802, a contenda com Schleiermacher tornou-se nítida à medida que Hegel interpretou-o à luz da filosofia de Jacobi. Conforme a interpretação hegeliana, por causa de sua renúncia voluntária à razão especulativa, Jacobi seria responsável por condicionar a relação do homem com o Absoluto unicamente à esfera negativa e subjetiva – evadindo-se, portanto, para o sentimento²⁸. Tal formulação permaneceu doravante sendo um *Leitmotiv* constante em sua crítica contra Schleiermacher e o movimento romântico como um todo. Na *Fenomenologia do espírito* (1807), a promoção do saber filosófico em comparação com a forma da religião alcançou sua definição decisiva, visto que a religião e a filosofia possuiriam o mesmo conteúdo – o Espírito Absoluto –, mas a primeira, sob a forma da representação, a última, sob a forma do conceito²⁹.

Schleiermacher estava muito provavelmente consciente das críticas de Hegel, mas não as rebateu. Na verdade, no início de sua docência suas atenções pretendiam contrabalançar a influência de outro proeminente filósofo, também professor de filosofia da Universidade de Berlim, a saber: Fichte. Em síntese, Schleiermacher recusava seu programa especulativo, bem como sua defesa de um princípio absoluto como ponto de partida da filosofia – objeção que, de certa forma e equivocadamente, estendia também a Hegel. A principal obra filosófica de Schleiermacher, sistematicamente equivalente à *Ciência da Lógica* de Hegel, ou à *Doutrina da Ciência* de Fichte, intitulou-se *Preleções sobre Dialética*³⁰. Schleiermacher não se dedicou propriamente à questão da religião nestas preleções, na medida em que elas se ocupam especialmente da fundamentação do filosofar. Porém,

²⁷ HEGEL, G., *Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling*, p. 32.

²⁸ HEGEL, G., *Fé e Saber*, p. 127.

²⁹ HEGEL, G., *Fenomenologia do Espírito*, p. 460 et seq.

³⁰ Escrito, porém, que jamais foi publicado em vida do autor, tratando-se de uma coletânea de manuscritos preparados em função das preleções filosóficas ministradas durante o período de 1811 até 1831, na Universidade de Berlim.

justamente porque a filosofia não reivindicou um potencial especulativo como em Hegel, ela não seria capaz de suprassumir a religião no conceito. No manuscrito de 1822 das *Preleções sobre Dialética*, Schleiermacher rejeitou modelos, a seu ver, unilaterais: ou seja, quer favorecessem a filosofia – no sentido de uma teologia *especulativa* (Hegel) –, quer favorecessem a religião – no sentido de uma teologia *antiespeculativa* (Jacobi)³¹.

A obra madura em que Schleiermacher se dedicou ao tema da religião foi propriamente seu escrito teológico *Doutrina da Fé (Glaubenslehre)*³². A teologia de Schleiermacher concordava fundamentalmente com sua posição filosófica. A restrição cognitiva com respeito à possibilidade de uma doutrina racional de Deus (*Gotteslehre*) operou em favor de uma doutrina da fé (*Glaubenslehre*), entendida como uma ciência cujo objeto consistia numa comunidade de fé ou de vida históricas³³. Por esta razão, a religião fora concebida como autoconsciência imediata, através da célebre expressão “sentimento de dependência absoluta”³⁴. Em virtude da *imediatez* que constitui o sentimento, a religião jamais pode ser suprassumida pela filosofia, que é um tipo de saber mediado conceitualmente. Deste modo, na *Doutrina da Fé*, Schleiermacher definiu a tarefa da filosofia da religião do seguinte modo: “uma exposição crítica das distintas formas existentes (*gegebenen*) de comunidades piedosas”, tratando-se, portanto, de um estudo comparativo e tipológico das religiões positivas ou históricas, com base nos modos distintos em que a fé ou piedade se configuram socioculturalmente³⁵.

A primeira crítica importante de Hegel ao pensamento de Schleiermacher em Berlim apareceu na sua *Filosofia do Direito* (1820/21), particularmente contra a concepção de *Dialética* de Schleiermacher, que no entender de Hegel, tratar-se-ia de uma concepção *negativa*, que lida com a oposição do objeto ao sentimento, à consciência imediata, enquanto “agir *exterior* de um pensamento subjetivo”, “ou também de uma maneira débil de *aproximação* da verdade”³⁶. Para Hegel, em sentido positivo, *Dia-*

³¹ SCHLEIERMACHER, 2002, p. 267-269.

³² SCHLEIERMACHER, F., *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der Evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt* (1830/31).

³³ *Ibid.*, p. 15.

³⁴ *Ibid.*, p. 32.

³⁵ SCHLEIERMACHER, 2003, p. 19.

³⁶ HEGEL, G., *Gesammelte Werke* (14, 1), p. 47.

lética é a progressão e produção *imane*nte do conceito, que se desenvolve a partir de si mesmo, desdobrando a “própria alma (*Seele*) do conteúdo”; ou seja, o objeto é para si mesmo racional (*vernünftig*), de modo que “a ciência tem a ocupação de trazer à consciência este trabalho próprio da razão da coisa”³⁷.

Em 1821, ano em que surgia a primeira parte da primeira edição da *Doutrina da Fé* de Schleiermacher, Hegel ministrava suas preleções sobre *Filosofia da Religião* explicitamente como crítica à influência teológica desta obra³⁸. Em suma, a filosofia da religião de Hegel também buscava contemplar as religiões históricas, mas pressupunha fundamentalmente uma teologia filosófica, enquanto investigação da ideia de Deus presente nas religiões positivas. Deste modo, Hegel não investigou propriamente a fé ou a piedade, que julgava um critério subjetivo, mas o conteúdo da fé que, para o filósofo, tratava-se do Absoluto. De ser assim, Hegel concordava com Schleiermacher no tocante à incorporação das religiões históricas na pesquisa da filosofia da religião. Porém, a seu ver, a carência de uma investigação especulativa reconduziria Schleiermacher a uma perspectiva meramente subjetiva e antropológica, suscetível à arbitrariedade das manifestações culturais. Só que, para a concepção hegeliana, as religiões históricas representavam um estágio do desenvolvimento da autoconsciência do Espírito.

No ano de 1822, Hegel redigiu aquele que se tornaria seu célebre prefácio do livro sobre *Filosofia da Religião* de H. W. F. Hinrichs, em que usa e abusa de ironia sobre a teoria do sentimento religioso de Schleiermacher equivaler à condição subumana de um cão³⁹. Crítica que não é

³⁷ Idem. Não há indícios seguros se Schleiermacher tomou conhecimento da filosofia do direito de Hegel, embora soubesse das críticas hegelianas através de outros colegas da Universidade – como, por exemplo, em carta de 30.12.1820, em que de Wette relata a Schleiermacher que Hegel diz coisas terríveis sobre ele e Fries (Cf. SCHLEIERMACHER, *Aus Schleiermachers Leben*, p. 266).

³⁸ Sobre isso, veja *Editorial Introduction* de Peter C. Hodgson, in: HEGEL, *Lectures on the philosophy of Religion*, p. 1-71 – estas preleções são repetidas em outras três ocasiões, em 1824, 1827 e 1831, mas permaneceram inéditas, sendo publicadas postumamente, pelos alunos de Hegel, com base nos manuscritos do próprio autor e anotações das aulas feitas pelos discentes.

³⁹ Cf. HEGEL, G., *Berliner Schriften* (1818-1831), p. 77: “Se o sentimento constituir a determinação fundamental da essência do homem, então ele é equiparado ao animal, pois que o próprio do animal é ter no sentimento aquilo que é a sua determinação e viver de acordo com o sentimento. Se a religião no homem se basear tão-só num sentimento, então este não tem, certamente, nenhuma outra determinação exceto o sentimento da sua dependência, e o cão seria assim o melhor cristão, já que o traz em si do modo mais acentuado e vive, sobretudo, neste sentimento”.

justa com a teoria schleiermacheriana, pois o conceito de dependência absoluta não se articulava com a faculdade da sensibilidade, mas se tratava de uma representação religiosa da unidade da subjetividade. Contudo, a objeção central de Hegel residia no fato de que se a piedade consiste no sentimento, considerando que todo sentimento seja subjetivo, confuso e inconsciente, perder-se-ia então o conteúdo cognitivo da religião; além do mais: este sentimento remeteria a uma dependência absoluta, resultando inevitavelmente na supressão da liberdade humana.

Last but not least, resta-nos ressaltar brevemente um aspecto não propriamente *filosófico-religioso*, mas que subjaz às discussões acadêmicas na Universidade de Berlim, orientando igualmente a rivalidade de nossos autores, a saber: suas divergências políticas acerca da relação entre o estado e a religião. Schleiermacher defendia a separação entre as duas esferas, mas Hegel tendia a considerá-las mais próximas⁴⁰. Neste particular, a ação mais enérgica de Schleiermacher foi o impedimento da entrada de Hegel na *Academia Real-Prussiana das Ciências*, com o que Hegel funda a sua própria sociedade acadêmica – a *Sociedade para a Crítica Científica – Societät für wissenschaftliche Kritik* –, em 1826. Schleiermacher receava que o ideal de *Academia* estivesse ameaçado com a inserção de Hegel, pois se preconizava o viés intercomunicativo e colaborativo entre seus membros. Mas havia a suspeita de que a posição de Hegel era avessa a esta compreensão dialógica da filosofia, detendo forte acento *doutrinador*⁴¹.

⁴⁰ CROUTER, R., *Friedrich Schleiermacher: Between Enlightenment and Romanticism*. Desde os primeiros escritos de Hegel, reunidos por Nohl, é nítido o fato de que, para o autor da *Fenomenologia*, os aspectos, por assim dizer, teológico e político, estiveram sempre correlacionados.

⁴¹ Cf. SCHOLTZ, G., *Ethik und Hermeneutik: Schleiermachers Grundlegung der Geisteswissenschaften*, pp. 147-169: para o autor, o pano de fundo da discussão entre Schleiermacher e Hegel, expresso na recusa recíproca de colaboração, deixa-se entender, essencialmente, como duas posições teóricas diante de um mesmo problema, a saber: “a razão tinha se mostrado na modernidade como poder real da vida humana que realizaria as revoluções científicas e políticas. Quem detinha o direito de falar em nome desta razão e quem a representava?”. Hegel estava convicto de que sua filosofia especulativa conceituaria e articularia aquela razão, ao passo que Schleiermacher era da opinião de que apenas no processo de comunicação esta razão se validaria (Ibid., p. 148 et seq.). Esta também é a posição de H. Kimmmerle, defendendo a *Dialética da Reciprocidade (Wechselseitigkeit)* de Schleiermacher como mais flexível se comparada com a *Dialética da Suprassunção (Aufhebung)* de Hegel (KIMMERLE, H. *Schleiermachers Dialektik als Grundlegung philosophisch-theologischer Systematik und als Ausgangspunkt offener Wechselseitigkeit*, pp. 39-59).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Permanece controversa até hoje, na pesquisa especializada, a questão da relação entre Schleiermacher e Hegel, sobretudo do ponto de vista de uma leitura e interpretação imanentes. Porém, seguimos outro caminho de exposição, levando em conta os debates contextuais e a rivalidade acadêmica para lançar luz sobre o surgimento sistemático da filosofia da religião no cenário pós-kantiano. Conforme pretendíamos ressaltar, não obstante suas polêmicas acadêmicas e políticas, o aspecto principal da discórdia de seus programas teóricos parecia consistir não tanto na compreensão da religião e valorização de sua historicidade, mas tanto mais na compreensão da tarefa do filosofar e de suas possibilidades. Pois ambos buscaram recuperar, cada um a seu modo, o valor das religiões positivas, dimensão que fora subestimada pelo iluminismo e preterida em nome de uma religião natural (racional) abstraída dos elementos históricos. Portanto, eles discordavam propriamente sobre o papel da filosofia, especialmente com respeito à legitimidade do uso especulativo da razão em matéria de religião.

Para nossos propósitos, no decurso sucinto de nossa exposição, pretendíamos sublinhar em que medida a filosofia da religião destes autores pressupunha, implícita ou explicitamente, uma dimensão *filosófico-teológica* subjacente – a saber, uma discussão acerca da ideia de Deus ou do Absoluto –, e que, não por último, mas principalmente, implicava ao mesmo tempo uma valorização cognitiva da historicidade da religião. Do ponto de vista metodológico, a filosofia da religião elaborada tanto por Schleiermacher quanto por Hegel trouxe à agenda das discussões intelectuais da época o reconhecimento e a exigência, desde então, de que os estudos da religião se ocupem pelo menos com dois eixos de investigação centrais e correlatos, a saber: por um lado, uma pesquisa sobre o conceito de religião em geral; por outro, a audição dos testemunhos históricos de tal conceito presente nas religiões positivas em particular.

REFERÊNCIAS

DILTHEY, Wilhelm. *Leben Schleiermachers*. Berlim, Leipzig: Walter de Gruyter, 1922.

CROUTER, Richard. *Friedrich Schleiermacher: Between Enlightenment and Romanticism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

ESSEN, Georg.; DANZ, Christian (Org.). *Philosophisch-theologische Streitsachen: Pantheismusstreit-Atheismusstreit-Theismusstreit*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2012.

HEGEL, Georg. *Berliner Schriften (1818-1831)*. Hamburg: Felix Meiner, 1997.

_____. *Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2003.

_____. *Fé e Saber*. São Paulo: Hedra, 2007.

_____. *Fenomenologia do Espírito*. 5 ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

_____. *Gesammelte Werke (14, 1)*. Berlim: Felix Meiner, 2009.

_____. *Hegels theologische Jugendschriften*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1907.

_____. *Lectures on the philosophy of Religion*. California; London: University of California Press, 1988.

_____. *Wissenschaft der Logik*. Hamburg: Felix Meiner, 1971.

JAESCHKE, Walter. *Vernunft in der Religion*. Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels. Tübingen: frommann-holzboog, 1986.

_____; ARNDT, Andreas. *Die klassische deutsche Philosophie nach Kant: Systeme der reinen Vernunft und ihre Kritik*. München: Beck, 2012.

JACOBI, Friedrich. *Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*. 2. ed. Breslau: Gottl. Ldwe, 1789.

KANT, Immanuel. Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. In: _____. *Sämmtliche Werke (VI)*. Leipzig: Leopold Voss, 1868, p. 95-302.

_____. *Kritik der praktischen Vernunft*. Frankfurt: Suhrkamp, 1974.

_____. *Kritik der reinen Vernunft*. Frankfurt: Suhrkamp, 1974.

KIMMERLE, H. Schleiermachers Dialektik als Grundlegung philosophisch-theologischer Systematik und als Ausgangspunkt offener Wechselseitigkeit. In: (Org.) SELGE, Kurt-Victor, *Internationaler Kongress Berlin 1984*. Berlin: Gruyter, 1985.

SCHLEIERMACHER, Friedrich. *Aus Schleiermachers Leben: In Briefen* (v. 4). Berlin: Reimer, 1858-1863.

_____. *Kritische Gesamtausgabe* (KGA I/1). Berlin; New York: de Gruyter, 1984, p. 81-390.

_____. Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der Evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt (1830/31). In: _____. *Kritische Gesamtausgabe* (KGA I/13.1-2). Berlin; New York: de Gruyter, 2003.

_____. Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihre Verächten. In: _____. *Kritische Gesamtausgabe* (KGA I/2). Berlin; New York: de Gruyter, 1984, p. 185-326.

_____. *Vorlesungen über die Dialektik*. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2002.

SCHOLTZ, Gunter. *Ethik und Hermeneutik: Schleiermachers Grundlegung der Geisteswissenschaften*. Frankfurt: Suhrkamp, 1995.

A filosofia mística como ponte Oriente/ Ocidente – (Tributo a Toshihiko Izutsu)

Cecilia Cintra Cavaleiro de Macedo
(UNIFESP)

“Busca o conhecimento, ainda que seja na China”

Ouvi de uma conhecida ao tomar contato com meu trabalho de doutoramento, certa vez, há vários anos, que se soubesse que poderia encontrar esse tipo de pensamento em sua religião, talvez não tivesse se convertido. Isso me conduziu a refletir sobre os modelos de pensamento historicamente construídos que costumamos associar imediatamente a determinadas culturas e/ou religiões, bem como os pré-conceitos que inevitavelmente atribuímos a determinados tipos de pensamento. Estes, por sua vez, conduzem à cristalização de características arbitrárias que levam cada vez mais à divisão, contraposição, distanciamento entre culturas e religiões e menos a uma visão universalista da humanidade, em que o *outro* é entendido somente como *outro eu*, vivendo em condições distintas.

Particularmente, penso que a maior parte das ideias pode ser encontrada no seio de cada uma das grandes tradições. Se é que tenho alguma crença inabalável, é em que a estrutura fundamental do espírito humano é basicamente uma e a mesma, o que conduz a um arcabouço de experiências e percepções comuns, independentemente da cultura de origem. Portanto, quase todas as diferenças aparentes (para não dizer todas, já que seria um absurdo arvorar-me a ter refletido sobre todas) nas formulações apresentadas pelas religiões, filosofias e sistemas de pensamento em geral, residem unicamente nas suas formas de expressão e nas interpretações que se tornaram historicamente mais aceitas. Se buscarmos as propostas minoritárias ou interpretações mais heterodoxas, verificaremos que as mesmas ideias gerais podem ser encontradas em praticamente todas as grandes linhas. Esta minha “crença” reside, necessariamente, por sua vez, numa outra “crença” subjacente, a de que não há identidade entre pensamento e linguagem e, menos ainda, entre percepção e expressão.

ORIENTE E OCIDENTE

Muito se discute acerca das diferenças entre o pensamento Ocidental e Oriental (referindo-se este último, especialmente ao extremo Oriente). No âmbito da filosofia muitos pesquisadores se recusam a aceitar que haja efetivamente uma filosofia no Oriente, já que esta não deriva da matriz grega. Por outro lado, curiosamente, os teóricos do pensamento monoteísta têm dificuldades em entender certas formas de expressão religiosas do Oriente como verdadeiras religiões, seja em virtude da inexistência de um Deus pessoal, seja em virtude das particularidades quanto à organização social e aos cultos.

No ensino de religiões comparadas no Ocidente, as diferenças gerais apontadas encontram sua base na caracterização que advém da tipologia proposta por Max Weber. O problema é que pouco se fez no sentido de questioná-la e até hoje não foi proposto qualquer modelo alternativo. Isso ocorre tanto no âmbito das chamadas Ciências da Religião quanto na própria Filosofia. Dessa maneira, são atribuídas ao pensamento Ocidental, *grosso modo*, as seguintes características: criação a partir do nada por pura vontade e liberdade; ideia de um Deus pessoal que interfere na história; tempo linear; afirmação do Ser e conseqüente negação do Nada/Vazio e linguagem afirmativa. Em contraposição, às denominadas religiões Orientais são associados: monismo emanacionista, inexistência de Deus pessoal criador; tempo cíclico; Nada/Vazio como categoria fundamental; linguagem negativa.

No âmbito do pensamento filosófico propriamente dito, a tentativa mais sistemática de aproximação foi empreendida do Oriente em direção ao Ocidente, pela Escola de Kyoto. O desenvolvimento ou incorporação no pensamento ocidental de ideias que soavam semelhantes às do pensamento oriental – tais como a categoria de experiência proposta por William James, a intuição de Bergson e as ideias heideggerianas sobre o Nada – facilitaram esta correlação, uma vez que a própria filosofia ocidental parecia ter transcendido os princípios puramente teóricos e começado a se dirigir a uma perspectiva vivencial.

Vale apontar aqui que algumas das características atribuídas aos Orientais por Weber podem ser encontradas no pensamento das escolas filosóficas de inclinação Neoplatônica. Dentre elas, podemos citar o questionamento do Deus pessoal, a linguagem apofática e a um possível enten-

dimento de *proodos* (πρόοδος) e *epistrophe* (ἐπιστροφή), como referência a uma possível abordagem cíclica, assim como é possível interpretar o modelo de hipóstases como fluxo. E, de fato, os pensadores de Kyoto demonstraram particular interesse em vários autores considerados Neoplatônicos. Na via inversa, o pensamento oriental não aceitou facilmente este paralelo. Nishida defendeu ardorosamente sua própria doutrina contra a denominação de *mística*, e, para ele, a transcendência absoluta plotiniana difere em muito do caminho experiencial do Zen Budismo. Ainda que alguns princípios filosóficos possam apresentar certa correspondência, a diferença se torna clara na proposta de caminho¹.

Paralelamente aos esforços da escola de Kyoto, outro estudioso japonês, inicia outro trabalho de aproximação: Toshihiko Izutsu². Izutsu acreditava que através da demonstração de que muitas crenças de uma determinada comunidade poderiam ser identificadas sob formas diferentes em outras tradições poderia estimular a harmonia entre os povos. Radicado no Irã, Izutsu estuda outra forma mais antiga e influenciadora do zen, o taoísmo, e tenta relacioná-la com a mística islâmica. Seu trabalho *Sufismo e Taoísmo*³ inclui um extenso levantamento e discussão das noções básicas, princípios e categorias, tanto do Taoísmo, quanto do Sufismo, representado aqui pela obra de Ibn 'Arabi. Apesar de que o primeiro volume se dedica ao estudo analítico dos principais conceitos que embasam a cosmologia de Ibn 'Arabi e o segundo se dedica a fazer o mesmo quanto ao Taoísmo filosófico, não seguiremos esta sequência neste artigo.

XAMANISMO, SUFISMO E RELATOS FANTÁSTICOS:

O Taoísmo, estudado por Izutsu através do Dao De Jing atribuído ao lendário Lǎozǐ e de Zhuāngzǐ, é entendido como uma elaboração metafísi-

¹ Suzuki também defende que o Zen não é místico, pois a “mística” implicaria na premissa de que há uma antítese entre Deus e homem, a qual termina com a unificação ou identificação e no Zen não há antítese (SUZUKI, 1967, p. 133).

² Izutsu (1914-1993) professor emérito da Universidade Keio em Tóquio; ensinou filosofia no Instituto Iraniano de Filosofia e na McGill University-Montreal. Consta que era fluente em 30 idiomas e seu principal interesse era em filosofia comparada. Em 1958 concluiu a tradução do Corão para o japonês.

³ A obra foi publicada entre 1966-67 no Japão em dois volumes, e, impressa na Inglaterra estava para ser publicada em 1978 em Teerã, quando foi impedida pela revolução de Khomeini.

ca de uma tradição originariamente xamânica presente na região de Chu, onde os estudiosos localizam a redação do Dao De Jing. Em sua visão, a ideia de que o livro seria uma compilação de ensinamentos de origens ou autores diversos seria errônea, já que seu teor reflete uma obra de cunho nitidamente pessoal. Para defender a relação com o xamanismo sublinha diversas passagens que teriam paralelos em textos anteriores. Ainda que na estrutura metafísica mesma taoísta não haja pistas que indiquem seus antecedentes xamânicos “é inegável que na descrição filosófica do Dao que Lǎozǐ fornece, por exemplo, há algo misterioso e primitivo que poderia indicar sua relação original com o xamanismo” (IZUTSU, 2004, p. 28).

Os filósofos taoístas que produziram obras como Dao De Jing e Zhuāngzǐ eram, por uma parte, xamãs, no que se refere à base experimental de sua cosmovisão. Por outra parte, eram pensadores intelectuais que, não contentes com encontra-se no nível primitivo do xamanismo popular, exercitaram seu intelecto para elevar e elaborar sua visão original, convertendo-a em um sistema de conceitos metafísicos destinados a explicar a estrutura mesma do ser. (*Ibidem*, p. 25)

O termo xamânico aqui quer significar um tipo particular de filosofia que surge da experiência existencial própria de “pessoas dotadas da capacidade de ver coisas em um nível suprassensível de consciência através de um encontro extático com o Absoluto e de imagens arquetípicas às quais dá lugar”. Ora, esta definição poderia ser facilmente atribuída ao místico especulativo, independente da religião de origem, sendo, portanto, plenamente aplicável ao Sufismo que ele próprio estuda através da obra de Ibn ‘Arabi.

No volume dedicado ao Sufismo, Izutsu já começa pelos principais temas abordados por Ibn ‘Arabi e não temos quaisquer considerações gerais introdutórias. Portanto, cabe a nós acrescentar algumas observações históricas neste artigo. O termo aplicado à “mística islâmica” é *tasawwuf*, cujo praticante é um *mutasawwifah*, e o que atingiu seu objetivo, um *sufi*. As explicações sobre as origens do termo, que não parece possuir precedente no idioma árabe, são listadas por QUSHAIRI (*apud* NURBAKHSI, 2005, p. 333) e apontam para a possibilidade de ser derivado de *sufah*, (alusão aos companheiros do Profeta), ou de *safâ* (pureza, sinceridade)

ou *Sûf* (lã), ao lado da alternativa adotada por Biruni que defende proceder do grego *sophia*. Sem dúvida, a derivação a partir de *Suf* (lã) é a etimológica e historicamente mais plausível e mais aceita. Concretamente, ainda no século II da Hégira (séc. VIII d. C.) esta denominação designava certo grupo de ascetas de Kufa (Iraque), muito provavelmente porque se caracterizavam por usar um manto de lã (*sûf*) como sinal de penitência. Apesar das grandes diferenças entre os diversos ensinamentos no âmbito do Sufismo, eles concordam entre si quanto ao caminho básico. Este deve ser baseado na purificação do coração pelo controle do ego e dos instintos básicos – o que implica numa postura ascética e em um comportamento correto – no amor devocional a Allah e na aproximação gradual a Allah através de uma hierarquia bem definida estados espirituais transitórios (*ahwâl*) e de estações espirituais estáveis e permanentes (*maqâmât*), que incluem os estados de êxtase.

Ao contrário do que se pensa comumente, a denominação Sufi não era equivalente de mística islâmica. Havia diversas vertentes com denominações distintas, como *Malâmatiyya* e *Qalandariyya*⁴. *Sufi* parece ter sido a denominação (sécs. IX e X), provavelmente autoimputada, de um círculo específico de místicos de Bagdá e região (Cf. SVIRI, 1993). Estas figuras místicas são presentes no Islam muito antes do Sufismo ser agregado em “escolas” ou “ordens”, o que só ocorrerá a partir do séc. XII e XIII⁵. O próprio Ibn ‘Arabi jamais constituiu uma escola.

A chamada “via da reprovação” (*Malâmatiyya*) foi professada originariamente por um círculo de homens de Nishapur (circa IX D.C./ III da Hégira) e baseava-se na mais estrita sobriedade. Ao contrário dos caminhos que se apoiavam em experiências extáticas, sua regra básica de vida era baseada na ocultação radical de seu caráter místico (Ver CAVALEIRO DE MACEDO, 2014). O próprio Ibn ‘Arabi considera a via Malamati como superior ao sufismo comum, comparando seu modo de agir ao do Profeta, bem como o preconceito e rejeição dirigidos a eles por parte do povo ignorante. Justamente em virtude deste comportamento comum e com

⁴ Qalandar é normalmente entendido como Sufi errante; é “aquele darvish desapegado de tudo e imerso em um estado de raptó, que se libertou de todas as correntes, que não se ocupa com sua vestimenta, nem com seus alimentos, nem com os atos de devoção, nem com as orações e preces, e que está acima do rechaço e da aceitação das pessoas” (NURBAKSHI, 2005, p. 351-2).

⁵ As ordens normalmente são organizadas após a morte de algum líder ou místico extraordinário. Raramente a organização da ordem é liderada pelo próprio líder emblemático.

aparência de despreocupação quanto aos assuntos religiosos, Ibn 'Arabi diz que o ignorante pode dizer do malâmī o que no Corão (25:7) consta que foi dito sobre o Profeta.

O malâmī, conforme Ibn 'Arabi o descreve, sabe a cada momento que Deus age sem causas secundárias, e não através delas, e que elas são então o véu do Uno sem Par. Mas Ele escolheu este véu e não cabe ao servo rompê-lo. Então o malâmī, como o homem comum – e ele é um homem comum no seu mais completo sentido, através de sua consciente e voluntária conformidade com a ordem divina das coisas – submete-se à cadeia das causas secundárias (CHODKIEWICZ, 1993, p. 110).

É interessante pontuar a semelhança com a referência à passagem do capítulo LXVII do Dao de Jing: “Todo mundo sob o céu diz que sou grande, mas pareço estúpido. Assim é, pareço estúpido porque sou grande. Se fosse engenhoso, teria sucumbido há tempos” (IZUTSU, 2004, p. 18).

Assim sendo, não temos como precisar exatamente as origens da mística denominada genericamente hoje de Sufismo. E isso faz com que levantemos a questão de se, antes do advento mesmo do Islam e especialmente do seu esforço filosófico, não teria se originado de um grupo de ascetas que, conforme a descrição de Izutsu, poderiam também ser considerados de algum modo como tendo alguma origem xamânica própria, ou se, ainda, poderiam ter sofrido influências extremo-orientais diretas, coisa que estudiosos costumam descartar como improváveis. Vejamos um exemplo que, mais do que exemplo, é um paralelo claro.

Pouco anterior à obra de Ibn 'Arabi, o relato fantástico de Faridu-ddin Attar, conhecido como A Conferência dos Pássaros, descreve a jornada de um conjunto de aves que devem encontrar o lendário Simorgh – mítico pássaro da tradição persa – como uma alegoria para a busca de Deus. O Simorgh reside justamente no topo do monte Qaf. Izutsu, ao abordar o caráter xamânico do Taoísmo filosófico, cita como exemplo dessa origem o relato fantástico presente no Shan Hai Jing:

A trezentas e cinquenta milhas a Oeste há uma montanha chamada Monte do Céu. A montanha produz abundante ouro e jade. Também sulfeto azul. O rio Ying tem nela sua fonte e flui em direção ao Sudeste até chegar ao Vale da Água fervente. Nessa montanha

vive uma ave divina cujo corpo é como um saco amarelo, vermelha como o fogo ardente, com seis patas e quatro asas. É estranhamente amorfa, não tem face nem olhos, mas sabe cantar e dançar. Na verdade, este pássaro não é senão o deus Jiang. (*Ibidem*, p. 28).

Ora, Attar, na Conferência dos pássaros, assim descreveu a “primeira manifestação do Simorgh”:

Coisa admirável! A primeira manifestação do Simorgh teve lugar na China, em meio a uma noite sem lua. Uma de suas plumas caiu na China e sua fama correu o mundo todo. Cada um que ouviu falar imaginou um desenho e tomou-o como verdadeiro em seu coração. Essa pluma ainda se encontra na sala de pinturas daquele país e é por isso que o Profeta disse: “Busca o Conhecimento, ainda que seja na China” (ATTAR, 1991, p. 45).

O termo “China”, nesse *Hadith* citado por Attar foi historicamente interpretado como uma alegoria da alma e mente humanas e suas potencialidades ocultas. Mas, diante do relato do Deus Jiang apresentado acima, ainda que o Profeta tivesse usado o termo de modo alegórico, Attar parece ter usado em outro sentido. É o mesmo pássaro, que vive no cimo de uma montanha, ainda que os nomes sejam diferentes. Torna-se muito improvável, a partir dessa referência à primeira manifestação do Simorgh que o termo tenha sido uma coincidência ou usado como alegoria. E isso fica mais claro na sequência apresentada por Attar, na qual confere as mesmas características da ausência de formas e limites, o que torna sua descrição impossível. E, a partir disso, no texto de Attar, a poupa, que é o pássaro que faz este relato, conclama seus congêneres, aos quais denomina “Homens do Caminho” a adentrar a “Via” (Dao?).

Não fosse essa pluma, não teria havido tanto barulho no mundo a propósito desse misterioso ser. Este sinal de sua existência é a lembrança de sua glória. Todas as almas levam uma impressão da imagem dessa pluma. Como sua descrição não tem pé nem cabeça, nem começo nem fim, não é necessário dizer mais nada a esse respeito. Agora, vós que sois homens do Caminho, tomai essa direção e colocai o pé nessa Via. (ATTAR, 1991, p. 46)

Mas, retornaremos ao tema mais adiante...

UNIDADE E MULTIPLICIDADE: O TESOURO OCULTO DESEJA SER CONHECIDO

Deixando por ora este tema de lado, o taoísmo, na sua expressão mais propriamente filosófica (Lǎozi e Zhuāngzǐ), traria em si, na gênese mesma de seu pensamento, um questionamento em torno da unidade/multiplicidade. Nas grandes obras atribuídas aos mestres Sufis e, em especial no trabalho de Ibn 'Arabi, podemos notar a mesma problemática central. Do ponto de vista da história da filosofia, notamos que muito dessa discussão foi influenciada na época pela tradição neoplatônica, que possui um caráter místico em sua própria origem. Abre-se assim a possibilidade de conversa direta entre estas duas tradições, já que boa parte do esforço metafísico gira em torno da contraposição Uno/Absoluto/Dao e o mundo da multiplicidade/diversidade/dez mil coisas.

Izutsu introduz a questão avisando que, em virtude da inexistência, em qualquer sentido, de uma linguagem comum entre as duas tradições, apresentará o problema a partir da “única arbitrariedade que se permitiu, se é que pode ser considerada como arbitrariedade, [que] consiste em ter dado um nome filosófico à ideia central”. “E o nome em questão é existência” (IZUTSU, 2004, p. 190). Esta *existência* é identificada na obra de Ibn 'Arabi no conceito de *wujud* e, ainda que os taoístas não proponham um termo fixo, o significado pode ser associado a *you* (ser ou existência) em contraposição a *wu* (não-ser ou inexistência). Mas, para os propósitos específicos, aponta que seria apropriado associar também o termo *Dao* (entendido como a via) a *Haqq* (verdade ou realidade), uma vez que estes conduziram à questão central privilegiada que é a “unidade da existência”, ou, em árabe *waḥdat al-wujūd* equivalente aos termos *tian ni* “nívelação celestial” e *tian jun*, “igualação celestial” (*Ibid.*, p. 193).

A questão fundamental é aqui a unidade na multiplicidade, ou seja, a multiplicidade do mundo fenomênico como representação da própria unidade em si. As coisas diversas, múltiplas e diferenciadas se igualam até perder suas distinções ontológicas, alcançando assim o estado de unidade. Na cosmovisão de Ibn 'Arabi, *Haqq*, a Verdade ou Realidade representa a unidade, enquanto na do Taoísmo é representada por *Dao*, a Via. A multiplicidade para Ibn 'Arabi é *mumkinat*, ou os seres possíveis e, para Lǎozi e Zhuāngzǐ, *wan wu*, ou as dez mil coisas.

Tajalli
Haqq mumkinat
sheng
Dao wan wu

“O processo fenomênico mediante o qual o Uno original se diversifica em Muitos é, para Ibn ‘Arabi, *tajalli* ou ‘automanifestação’ do Uno e, para Lǎozi e Zhuāngzǐ, *sheng* ou ‘produção’. Zhuāngzǐ elabora esta ideia até convertê-la em ‘Transmutação’ *wu hua*, ou literalmente ‘transformação das coisas’” (*Ibidem*, p. 193). “O mundo do ser, a partir desta perspectiva, é múltiplo. Ambos os aspectos se tornam conciliados se consideramos estas “coisas” como formas fenomênicas do Absoluto” (*Ibid.*, p. 38)

O paralelo é traçado também nos níveis ou graus de manifestação do absoluto (*Haqq*/Ibn ‘Arabi) ou autorrevelação do absoluto (Dao/taoísmo), que correspondem, por sua vez, aos diversos níveis de existência:

Nível/grau	Ibn ‘Arabi	Lǎozi
1	Essência	Mistério dos Mistérios
2	Atributos e Nomes Divinos	Não-Ser
3	Ações Divinas	Uno
4	Imagens e Similitudes	Ser
5	Mundo dos Sensíveis	Dez mil coisas

O primeiro nível do absoluto, para Ibn ‘Arabi é o da Essência, também chamada de Escuridão abismal ou absoluto mistério (*ankar al-nakirat*), que teria seu equivalente no Mistério dos Mistérios (*xuan*) referido por Lǎozi. O segundo nível – que já pode ser chamado de manifestação ou revelação – é dos Atributos e Nomes de Deus, ou grau da divindade, referido por Lǎozi como Não-ser, ou Nada que, como sabemos, não tem o significado que adquire na filosofia essencialista, mas é mais semelhante às imagens negativas de Eckhart; este é também referido como Inominável, termo que, para o monoteísmo abrahâmico possui um significado mais acessível, ao levarmos em consideração as tradições apofáticas. O terceiro nível, é a fase das ações divinas, o grau do Senhorio, equivalente no Taoísmo para o Uno. Observe-se que o termo Uno aqui não se refere ao Uno absoluto e transcendente, mas à unidade que informa as coisas do

mundo. Izutsu (2004, p. 210) explica que o termo chinês é o mesmo tanto ao indicar o termo árabe *Ahad* (uno absoluto), quanto *wâhid* (o uno que traz em si a multiplicidade). O quarto nível, o mundo das imagens e similitudes, seria o mundo do Ser, ou do Céu e da Terra e, por fim, há o mundo sensível ou as “dez mil coisas” da cosmologia taoísta.

Desse modo, Izutsu estabelece o paralelo entre as cosmovisões dos dois sistemas, baseando-os na tensão entre unidade e multiplicidade, tanto no caminho de surgimento/manifestação/produção dos seres quanto de possibilidade de retorno. E afirma que esta visão estaria fundamentada totalmente no conceito de existência que escolheu para este estudo comparativo. Para ele, teorias como estas são produtos de uma visão extraordinária da existência por parte de homens extraordinários, ou seja, sua base é existencial e não uma mera reflexão intelectual. E o que caracterizaria este tipo de filosofia é que “o ato filosófico parte de uma intuição imediata da existência em sua profundidade metafísica como o Absoluto em sua absolutidade” (*Ibidem*, p. 195).

HOMEM E CAMINHO

Da constatação de que a semelhança entre as cosmovisões dos dois diferentes sistemas deriva do seu próprio fundamento nessa tensão entre unidade e multiplicidade que só pode ser resolvida a partir da própria existência, segue-se que, para este tipo de filosofia, há necessidade de um processo de transformação espiritual. O homem comum não é capaz de atingir estas conclusões e, como já indicado, sua compreensão está tão aquém disso que julga o sábio taoísta ou sufi como um estúpido. Note-se que, ao falar de ‘homem comum’ não se trata somente do mundano, imerso em atividades corriqueiras, mas também dos filósofos que, como os aristotélicos, veem o mundo como uma sucessão de ‘coisas’ individuais, particulares e separadas, num plano entendido como concreto do âmbito fenomênico, tido como realidade. Dado que este modo de ver o mundo reflete um modo de ser que é natural à maioria dos homens, conforme Izutsu, a visão e a vida do “ser ultramundano” parecem necessariamente “anormais”. As cosmovisões taoístas e Sufi representam, nesse sentido, um conceito de existência próprio dos homens “anormais”.

O meio pelo qual o homem deve atingir esta transformação espiritual é um processo de purificação que consiste, para ambas as tradições, em que o homem se desapegue de todos os desejos e aquiete a atividade da razão, ou seja, a purificação necessária requer a anulação completa do ego como sujeito empírico dessas atividades. Este processo de anulação do ego é referido por Ibn 'Arabi como *fanā* (aniquilação) e por Zhuāngzǐ por *zuo wang* (sentar-se no esquecimento). Portanto, vemos claramente que não se trata de um caminho intelectual ou racional no sentido mais básico do termo. Zhuāngzǐ trata de *Xin*/Mente, termo que também se refere ao que denominamos ego. Seria uma criação do próprio homem, que posteriormente o domina tiranicamente. O homem se aferra a ela como se fosse algo absoluto e não é capaz de abandoná-la nem por um momento. Na sua expressão mais propriamente intelectual (como faculdade de pensamento discursivo, de raciocínio e julgamento), a Mente se torna cristalizada, acabada, fixa: *cheng xin*; e esta é a razão a partir da qual o homem discrimina, emite julgamentos subjetivos acerca do que é “certo” ou “errado”. Dessa maneira, para ele, a Mente é a “fonte e origem de todas as loucuras humanas” (IZUTSU, 2004. p. 57).

Assim, para que o homem reingresse na “Via”, é necessário que abandone a tirania da mente/ego, aniquilando-a por completo. Observe-se que aqui não é o conhecimento em si que é considerado nocivo, mas o modo pelo qual ele é direcionado, pois quando, ao contrário de se dirigir aos objetos exteriores, ele se volta para si mesmo, para o interior, torna-se intuição que conduz à sua forma suprema: a iluminação (*ming*). “quem conhece os demais é um homem perspicaz, mas quem conhece a si mesmo é um homem iluminado” (*Ibidem*, p. 59).

Izutsu aponta que em ambas as tradições o caminho de purificação é composto de três fases básicas. Lembremo-nos de que ambos se referem a esse caminho em linguagem negativa, ou seja, referindo-se a anular ou abandonar tanto os interesses exteriores quanto o próprio ego e apego à razão. Para Zhuāngzǐ estas fases são: 1) Tirar o mundo da mente. 2) Tirar as coisas da mente. 3) Esquecer a Vida. Para Ibn 'Arabi, temos: 1) Aniquilação dos atributos; 2) Autoaniquilação; 3) Autossustentação.

Assim, no contexto do Taoísmo – enquanto uma filosofia que não possui um Deus pessoal – o caminho chamado aqui de “purificação” do homem tem como centro a questão da Mente. Este consistiria em apagar

o mundo “objetivo” da Mente através da contemplação; apagar as coisas familiares que fazem parte da vida cotidiana e em último lugar, esquecer sua existência pessoal, ou anular o ego. Anulado este “ego”, através da “iluminação” nasceria então um novo eu no homem, que viveria no Eterno Agora, fora dos limites do Tempo e do espaço. “Nesta serenidade cósmica, longe da agitação e da confusão que reinam no mundo sensível, o homem desfruta unificando-se com o processo da Transmutação universal das dez mil coisas (*Ibidem*, p. 197)”.

Para Ibn ‘Arabi, no contexto islâmico e, portanto, monoteísta, o centro é a própria divindade. Desse modo, na primeira fase o homem aniquila seus atributos humanos e adquire atributos divinos; a seguir, anula sua própria essência, tomando consciência de sua unidade com a essência divina; por último, recupera o eu, mas este não vive mais na separação: encontra outra vida na unificação com a essência divina.

Para Izutsu, a segunda fase do caminho exposto por Ibn ‘Arabi corresponderia o primeiro momento da terceira fase do taoísmo, mas não há propriamente diferença entre as propostas, dado que ambas partem da anulação do mundo, como primeiro véu de separação, seguem pela aniquilação do ego separado e culminam pela aquisição de um novo eu “iluminado” que têm consciência de sua unidade essencial. E este caminho só pode ser seguido através de uma orientação em direção a si mesmo, uma interiorização, que é expressa por Ibn ‘Arabi com “quem conhece a si mesmo conhece o seu Senhor” e pela frase de Lăozi “quem conhece os demais é um homem perspicaz, mas quem conhece a si mesmo é um homem iluminado”. O processo denominado de iluminação (*ming*) aqui é entendido como equivalente dos termos *kashf* (traduzido por Izutsu por revelação, mas, literalmente desvelamento, indicando intuição) ou *dawq* (saber imediato; lit. sabor, também entendido como intuição).

O termo Caminho ou Via (*Tariqat*) é um termo absolutamente recorrente no Sufismo e na mística islâmica em geral desde seus primórdios. Não é característica ou prerrogativa desta ou daquela escola, sendo entendido como um termo que fala por si, assim como a via no Taoísmo. Do mesmo modo, o livro fundamental, *Dao De Jing*, refere-se ao termo *De* (virtude/Vida). No sufismo há pelo menos três níveis no Caminho: *shahriat*, *tariqat* e *Haqiqat*. Alguns teóricos acrescentam *Ma’arifat* como um quarto momento. Nessa sequência, cada uma seria caminho para atin-

gir a seguinte. Tanto *Shahriat* quanto *Tariqat* podem ter o significado de “caminho”, mas enquanto *shahriat* é a Lei, ou seja, o caminho pela ética ou virtude, *Tariqat* é a Via no sentido mais ascético. Por sua vez, tanto *tariqat* quanto *ma’arifat* tem o sentido de caminho de conhecimento, mas *ma’arifat* seria o conhecimento direto.

Aplicando esses termos no modelo comparativo apresentado por Izutsu e, complementando com os termos *Li* e *De*, notamos que a porta de entrada é o comportamento correto (*shahriat/Li*), mas este, por sua vez deve ser transcendido e, por vezes subvertido para chegar à Via real (*tariqat/De*), o que conduz à percepção da unidade na multiplicidade (*haqiqat/Dao*) e ao conhecimento direto dessa verdade (*ma’arifat/sabedoria/iluminação*)⁶. O estágio inicial, da necessidade do dever pela lei é totalmente superado quando se encontra a Verdade (*Haqq*), porque a Lei só existe para aquele que não conhece o Seu Senhor: “quando se perde o grande *Dao*, aparecem a moralidade e o dever. Quando a inteligência e o saber prosperam, aparecem as grandes mentiras. Quando os parentes próximos discordam, aparece o dever filial. Quando os Estados estão em desordem, aparecem os funcionários leais” (TAO TE KING, XVIII).

A partir do momento em que o homem se encontra realmente no Caminho/Via, a atitude do ‘sábio’ passa a ser agir de acordo com a vontade superior, nas religiões monoteístas, ou o não agir (*wu-wei*) no taoísmo. A ética comum e a Lei são aqui completamente desnecessárias:

Assim também o sábio: permanece na ação sem agir (*wu wei*), ensina sem nada dizer. A todos os seres que o procuram ele não se nega. Ele cria e ainda assim nada tem. Age e não guarda coisa alguma. Realizada a obra, não se apega a ela. E, justamente por não se apegar, não é abandonado. (TAO TE KING, III)

E, por essa razão o místico/sábio é necessariamente um incompreendido pelos homens comuns. Raras vezes ele se torna *Al-Shaykh Al-Akbar*, como Ibn ‘Arabi. Mas, quando chega a se tornar célebre diante dos homens, derrama um pouco do conhecimento que adquiriu. Na maioria dos casos, ele é o xamã ou o louco de Deus (*Majnun*), como Hallaj, martirizado

⁶ Vale ressaltar que esta é uma contribuição livre nossa, embora a maioria das traduções permita esta transposição, p. ex.: Dao/sentido, De/Vida (WILHELM, 2000); Dao/caminho; De/virtude (WATSON, 2002), ou Dao/absoluto, insondável; De/diretriz, revelação (ROHDEN, 1982).

por dizer ser a verdade/Deus, o sábio para além da filosofia essencialista, como Suhrawardi, *al-maqtul*, ele é o faquir (pobre), o Sufi do manto de andrajos: “Nisso se baseia o meu valor: Ser compreendido tão raramente. Por isso o sábio se veste com trajes grosseiros, Mas no seio ele esconde uma joia (TAO TE KING, LXX)”.

O SONHO E O IMAGINAL

Chegamos agora a nosso destino. Dizíamos que Izutsu foi além de seus conterrâneos da Escola de Kyoto que se dedicaram à pura filosofia. E que também foi além das comparações religiosas que se detêm na experiência do ‘sagrado’. Izutsu parece ter encontrado na proposta mística de Ibn ‘Arabi, ao lado de uma construção teórico-filosófica sólida e também de uma proposta vivencial que parte da experiência radical de si mesmo, sua negação e superação (*fanā’/baqā’*) para o conhecimento do Absoluto/Uno, uma particularidade adicional que conectou Sufismo e Taoísmo: o imaginal.

Não é nossa proposta aqui traçar uma investigação profunda acerca do imaginal em Ibn ‘Arabi ou da questão do sonho no Taoísmo, até porque não seria possível neste texto. Mas, assim como apontamos no início a questão, no mínimo curiosa, da imagem do pássaro com a qual a questão está intimamente conectada, pretendemos apontar a importância que o entendimento dessa dupla questão terá na conexão estabelecida. E isso se refere à compreensão do mundo sensível como sonho ao lado da compreensão do mundo do sonho/imaginação como mais real que aquela. Assim como para seu predecessor Henri Corbin, Izutsu defende que Ibn ‘Arabi postula o mundo imaginal (*‘ālam al-mithāl*), como algo real, mais real que o mundo sensível, cuja realidade é tão relativa quanto qualquer outro nível que se desdobra do absoluto, mas fundamental para a aquisição do conhecimento para além dos limites do sensível. Tanto no Sufismo como no Taoísmo, diante da distância ontológica e necessária contraposição entre o Uno/Absoluto/Dao e o mundo da multiplicidade/diversidade/dez mil coisas e, no plano vivencial, do caminho de purificação baseado na a experiência radical de si mesmo e sua negação como início da Via, há necessidade de algum tipo de ‘mediação’.

Assim, a questão da imaginação/sonho aparece como elemento fundamental no processo de compreensão da realidade e na viabilização de

um caminho de conhecimento. Conforme a proposta de Izutsu, este plano aparece como um ‘mundo’ separado tanto no esquema de Ibn ‘Arabi, quanto no Taoísmo, representado na tabela anterior como a dimensão das imagens e similitudes para Ibn ‘Arabi e a dimensão do Ser para o taoísmo.

A consideração da possibilidade de sonhos lúcidos e de uma imaginação criativa, cuja função fosse a de mediação entre o mundo puramente inteligível e o sensível não é estranha a qualquer filósofo medieval, baseada inclusive nas próprias indicações de Aristóteles. A maioria dos judeus e muçulmanos, ao estudarem a questão da Profecia, confere uma importância central à imaginação e ao sonho para a decodificação ou representação em imagens de conteúdos provenientes de uma dimensão superior. Mas quase todos entendem a imaginação como uma capacidade da alma e não mais do que isso à qual cabe a função da representação. Ibn ‘Arabi vai além. Descreve um mundo separado em que as ‘visões’ e certos ‘produtos da imaginação’ podem ter maior grau de realidade que o mundo sensível. Ora, no Taoísmo, notamos uma total inversão entre o que o senso comum chama de sonho e realidade, assim como entre Caos e Ordem. O Caos seria superior à ordem, assim como o sonho à realidade. “Tudo tem um lugar que lhe corresponde, as coisas estão ordenadas em hierarquia. Assim é o mundo em que vivemos e assim é como o percebemos. Segundo os filósofos taoístas, esta é precisamente a doença da nossa Razão” (IZUTSU, 2004, p. 35).

Para Zhuāngzǐ, “Na realidade, tanto tu quanto eu nos encontramos em um sonho. Mais ainda, o fato mesmo de que te diga que estás em um sonho é um sonho” (*Ibidem*, p. 36). A isso, faz eco Ibn ‘Arabi quando diz “Deves saber que tu és imaginação e que tudo o que percebes e sobre o que dizes ‘isto não sou eu’ é imaginação. [o que pensas ser] A realidade na sua totalidade é uma imaginação no interior de uma imaginação” (IBN ‘ARABI, 2009, p. 97). O que ele quer mostrar é que o ego é um sonho, a separação é um sonho e, à medida que deixamos esta separação através do processo de purificação apontado acima, passamos à transmutação, primeiro, nas dez mil coisas – processo muito fácil e corriqueiro no estado de sono – e, a seguir, à unidade essencial entre elas e por fim à unidade fundamental com o absoluto. A realidade é a indiferenciação que – do ponto de vista do ego, ou da mente comum, é o caos – mas do ponto de vista do ‘sábio’ é a realidade (*Haqq*).

Com isso, Zhuāngzǐ tenta sugerir que a Realidade, no verdadeiro sentido da palavra, é algo totalmente diferente do que a Razão considera como “realidade”. Se quiser captar o autêntico significado dessa situação, nossa consciência normal deve se desprender de sua identidade. Junto com o “ego”, todos os objetos de sua percepção e inteligência perdem sua identidade e submergem no estado de confusão que antes denominamos Caos primordial (IZUTSU, 2004, p. 37).

A percepção de que a “realidade” do ego é um sonho conduz, portanto, por sua vez a um tipo de sonho mais verdadeiro. Um estado de consciência no qual as coisas deixam de ser aquilo que aparentam. E prossegue:

Trata-se de um plano ontológico no qual o “sonho” e a “realidade” perdem sua distinção essencial e no qual esta distinção carece já de sentido. De um ponto de vista subjetivo, é um estado de consciência em que nada é “o que é”, e tudo pode ser qualquer outra coisa. Trata-se de uma ordem do Ser inteiramente nova, em que todos os seres, libertados dos entraves de suas determinações semânticas se transformam um em outro. É o que Zhuāngzǐ chama Transmutação das coisas” (*Ibidem*, p. 38).

O mesmo ocorre em relação ao mundo das coisas múltiplas e o Uno absoluto: “Ambos os aspectos ficam conciliados se considerarmos estas “coisas” como formas fenomênicas do Uno absoluto. A “unidade da existência” [*waḥdat al-wujūd*, para Ibn Arabi] assim entendida, constitui a essência mesma da filosofia de Lǎozǐ e Zhuāngzǐ” (*Ibidem*, p. 38).

CONCLUSÃO

Retornamos aqui ao ponto inicial. O que quer dizer Izutsu quando afirma que a raiz do taoísmo filosófico é a religião Xamânica da China antiga? Qual o significado que ele confere a este termo? Ao refletirmos sobre o termo xamanismo, em especial quanto à sua contraposição às formas filosóficas de pensamento, concluímos que, provavelmente, entende-se aqui por xamanismo uma forma religiosa caracterizada por uma prática definida. Eliade nos diria que é um fenômeno essencialmente centro-asiático “onde a experiência extática é considerada a experiência religiosa por excelência” (ELIADE, 1998, p. 16). Independente das críticas justificadas

à proposta deste estudioso, vale notar que a questão do êxtase raramente é questionada. Nas próprias palavras de Izutsu, seria a “experiência existencial própria de pessoas dotadas da capacidade de ver coisas em um nível suprassensível de consciência, através de um encontro extático com o Absoluto e das imagens arquetípicas às quais dá lugar” (IZUTSU, 2004, p. 25). Afastando-nos um tanto do meio pelo qual é atingido o objetivo, ou seja, a questão puramente do êxtase, aproximamo-nos mais de uma visão do xamanismo como um conjunto de técnicas experienciais para transcender a compreensão do mundo como meramente sensorial em direção a um nível com um grau um pouco maior de unidade, percebido através de imagens arquetípicas.

E, ao confrontarmos isso com a teoria de Ibn ‘Arabi e sua proposição da realidade de *‘ālam al-mithāl* (mundo imaginal), encontramos que, apesar de toda a comparação possível em termos filosóficos, uma das grandes conexões deriva justamente de uma característica não filosófica. Esta tem como pontos fundamentais: o questionamento radical da realidade sensível; o entendimento do mundo sensível e da separação como fruto de um “sonho”; e a proposição de um estado de consciência capaz de reunificar as coisas separadas, ou vê-las a partir de uma perspectiva que permite a transmutação e este estado de consciência reside justamente no sonho real ou experiência do imaginal que, em última instância, pode ser considerada como uma característica própria do Xamanismo.

Obviamente, esta questão conduz a outra associada que é relativa à linguagem. Pois, se a transmutação conduz a “uma ordem do Ser inteiramente nova, em que todos os seres, libertados dos entraves de suas determinações semânticas se transformam um em outro”, as consequências disso para a capacidade da linguagem lógico-conceitual expressar esta “realidade” são devastadoras. Mas, quem sabe, possamos prosseguir esse tema em um próximo estudo.

REFERÊNCIAS

ATTAR, Farid ud-Din. *A Linguagem dos Pássaros*. São Paulo: Attar, 1991.

CAVALEIRO DE MACEDO, Cecília. "Místicos Ocultos: a via Malâmati". In MOREIRA, A.; LEMOS, C.; QUADROS, R.; PASSOS, P. (orgs) *Religião, espetáculo e Intimidade*. Goiânia: PUC Goiás, 2014, 127-150.

CHODKIEWICZ, Michel. *Seal of the Saints: Profethood and Sainthood in the doctrine of Ibn 'Arabi*. Cambridge: The Islamic Texts Society, 1993.

ELIADE, Mircea. *O Xamanismo e as Técnicas Arcaicas do Êxtase*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

IBN 'ARABÎ. *Los engarces de las sabidurías*. Madrid: Edaf, 2009

IZUTSU, Toshihiko. *Sufismo y Taoísmo*. (2 vols). Madrid: Siruela, 2004.

NURBAKHS, Javad. *Simbolismo Sufi – Vol. 3*. Madrid: Editorial Nur, 2005.

SUZUKI, Daisetz Teitaro, "An Interpretation of Zen Experience," in *The Japanese Mind: Essentials of Japanese Philosophy and Culture*, ed. Charles A. Moore. Honolulu: An East-West Center Book, the University of Hawai'i Press, 1967.

SVIRI, Sara. "Hakîm al-Tirmidhî and the Malâmâtî movement in early Sufism." In L. Lewisohn (ed.), *Classical Persian Sufism*. London: KNP. 1993, 583-613.

TAO TE KING. (WILHELM) Texto e comentário de Richard Wilhelm. Traduzido para o português por Margit Martincic. São Paulo: Pensamento, 2000 (utilizada preferencialmente).

TAO TE KING. (ROHDEN) Tradução e notas de Huberto Rohden. São Paulo, Alvorada, 1982.

TAO TE CHING. (WATSON) Traduzido para o português por Waldéa Barcellos. São Paulo, Martins Fontes, 2002.

Argumentos probabilísticos a favor da existência de Deus em Richard Swinburne

Francisco de Assis Mariano¹
(UFPB)

1. INTRODUÇÃO

Com a reabilitação da metafísica e o renascimento da filosofia da religião foram realizadas contribuições significativas aos argumentos teístas, como é o caso da obra *The existence of God* (2004a) de Richard Swinburne² publicada pela primeira vez em 1979 pela Oxford University Press.

Nessa obra o autor desenvolve sofisticados argumentos a favor da existência de Deus demonstrando a crença teísta como uma hipótese *mais provável* do que sua negação. Esta abordagem alternativa, entretanto, acaba fornecendo uma crítica aos tradicionais argumentos teístas em suas típicas formulações dedutivas.

Essa crítica parte do entendimento que se em um argumento dedutivamente válido aceitar as premissas mas negar a conclusão gera uma contradição em termos³ e uma proposição como, por exemplo, *existe um universo físico, mas nenhum Deus* não gera uma contradição em termos, um argumento a favor da existência de Deus a partir da existência do uni-

¹ Essa pesquisa é financiada pela CAPES (Bolsa de mestrado CAPES 2016/2017). Agradeço a bolsa do Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFPB para apresentação desse trabalho no XVII Encontro Nacional da ANPOF, em Aracajú, 2016 e os comentários dos colegas do GT de Filosofia da Religião, em especial do prof. Dr. Agnaldo Portugal, bem como do meu orientador prof. Dr. Ricardo Silvestre em meu esboço inicial que serviram de grande auxílio para este trabalho.

² Richard Swinburne é professor Nolloth emérito de filosofia da religião cristã na Universidade de Oxford.

³ Em argumentos dedutivamente válidos é impossível que as premissas sejam verdadeiras e a conclusão seja falsa, já que a verdade das premissas implica *necessariamente* a verdade da conclusão. Por exemplo, no seguinte argumento:

1. Todos os homens são mortais
2. Sócrates é homem
3. Portanto, Sócrates é mortal.

Seria uma contradição dizer que Sócrates é homem, mas não é mortal (SILVESTRE, 2010, p. 19-22).

verso, como nesse caso, não poderia ser construído como um argumento dedutivamente válido.

Por essa razão, Swinburne (Idem, 2007, p. 276-277) defende que argumentos que vão da existência e ordem do universo à existência de Deus são melhor representados como *argumentos indutivos* e não como argumentos dedutivos.

A maioria dos argumentos de cientistas de sua evidência observacional para conclusões sobre o que são as verdadeiras leis da natureza ou para previsões futuras sobre os resultados de experiências ou observações não são dedutivamente válidos, mas são geralmente aceitos como argumentos indutivos [...] embora a razão possa chegar a uma conclusão razoavelmente bem justificada sobre a existência de Deus, pode chegar apenas a uma conclusão provável, mas não a uma indubitável. Por essa razão, há espaço abundante para a fé (SWINBURNE, 2004a, p. 5, 2, tradução nossa⁴).

De tradição católica, o autor trabalha com a noção judaico-cristã de Deus. Nesse sentido, ele assume a proposição *Deus existe* como sendo equivalente à existência de um ser que possui as propriedades da deidade do cristianismo clássico⁵, concebendo Deus como uma mente sem um corpo físico (Ibidem, p. 7), que é presente em todo lugar, criador e sustentador do universo, um agente livre, capaz de realizar qualquer coisa, conhecedor de todas as coisas, perfeitamente bom, fonte de toda obrigação moral, imutável, eterno, necessário⁶, santo e digno de adoração⁷ (Idem, 1993, p. 2).

Diante do exposto, o presente estudo pretende elucidar a complexa aplicação que Richard Swinburne faz do problema da existência de Deus à

⁴ "Most of the arguments of scientists from their observational evidence to conclusions about what are the true laws of nature or to predictions about the results of future experiments or observations are not deductively valid, but are, it would be generally agreed, inductive arguments [...] although reason can reach a fairly well-justified conclusion about the existence of God, it can reach only a probable conclusion, not an indubitable one. For this reason, there is abundant room for faith in the practice of religion".

⁵ Também coerente com islamismo.

⁶ Necessário no sentido que sua existência não é contingente a nada, isto é, que ele não depende de nada para existir.

⁷ Para um estudo mais aprofundado acerca do Deus cristão na teologia natural de Swinburne, conferir sua obra *The Christian God* (1996).

teoria da probabilidade, em particular a teoria da confirmação bayesiana que avalia a probabilidade de determinada hipótese tendo em vista suas evidências. Nesse caso, o estudo está concentrado nas diversas evidências que o autor aponta como suporte em favor da hipótese *Deus existe*, respondendo assim ao questionamento de como se dá a existência de Deus em termos probabilísticos.

2. A ESTRUTURA DOS ARGUMENTOS PROBABILÍSTICOS

Para desenvolver argumentos probabilísticos a favor da existência de Deus, Swinburne apresenta uma defesa teísta a partir da inferência da melhor explicação⁸. Assim, ele defende que a ocorrência de determinados fenômenos, como a existência do universo ou a ocorrência de milagres por exemplo, é melhor explicada pela hipótese teísta do que pela hipótese não teísta⁹.

Afim de realizar esta tarefa, o autor define um argumento *P-indutivo correto* como um argumento em que as premissas tornam a conclusão provável, enquanto um argumento *C-indutivo correto* como um argumento em que as premissas meramente aumentam a probabilidade da conclusão¹⁰. Nesse sentido, ele observa que para investigar argumentos a favor da existência de Deus é necessário descobrir se eles são ou não bons argumentos dedutivos, bons argumentos *P-indutivos* ou bons argumentos *C-indutivos* (Idem, 2004a, p. 6-7).

⁸ Também chamada de abdução, a inferência da melhor explicação é um tipo de inferência que busca explicar certos dados através de um conjunto de opções ou hipóteses competidoras. Assim, a partir deste conjunto de opções competidoras é possível selecionar a melhor explicação para os dados em questão (MORELAND; CRAIG, 2003, p. 82). Esse tipo de inferência é empregada tanto no raciocínio científico como no dia a dia. Por exemplo, uma certa pessoa fica sabendo que Tim e Harry brigaram recentemente e acabaram sua amizade. Porém, depois de um certo tempo, Tim e Harry são vistos correndo juntos. Nesse caso, a melhor explicação para o que foi visto é que eles fizeram as pazes e são amigos novamente (DOUVEN, 2011).

⁹ Hipótese ateísta, isto é, a hipótese que postula a proposição *Deus não existe*.

¹⁰ Embora argumentos dedutivos não possam ser classificados como corretos ou incorretos, mas sim válidos ou inválidos, argumentos indutivos, no entanto, podem ser classificados como corretos, bons, prováveis, ou ainda plausíveis (SILVESTRE, 2010, p. 22).

A razão pela qual Swinburne desenvolve sua teologia natural¹¹ em um projeto probabilístico se dá pelo fato de que para ele o raciocínio científico se concentra em uma investigação indutiva por meio da evidência disponível. Para a realização desse projeto, ele lança mão da teoria da confirmação bayesiana que observa a relação entre hipótese e evidência em questão de probabilidades que podem ser examinadas através do teorema bayesiano¹² (PORTUGAL, 2002, p. 16).

$$P(h/e \& k) = \frac{P(e/h \& k)}{P(e/k)} P(h/k)$$

Afim de analisar a probabilidade da hipótese teísta a partir do aparato bayesiano, o autor introduz a simbologia da teoria da confirmação¹³. Dessa forma, as letras minúsculas *a*, *b*, *e*, *h* e *k* representam proposições, como por exemplo a proposição da hipótese *h Deus existe*, enquanto $P(a/b)$ corresponde à probabilidade de *a* em relação a *b* ou *a* tendo em vista *b*¹⁴. & representa o conectivo lógico de conjunção¹⁵.

Assim, aplicando o teorema à existência de Deus¹⁶, *P* representa a probabilidade da hipótese *Deus existe h* dada a conjunção das evidências e_n ¹⁷ (existência, design do universo etc.) e a informação de *background k*¹⁸, ou seja, o conhecimento de mundo (*e & k*).

¹¹ *Teologia natural*, também conhecida como *teologia filosófica*, é o ramo da teologia que investiga a existência e a natureza de Deus a partir, por exemplo, da existência e organização do cosmos ou do próprio conceito de Deus à parte de qualquer revelação especial (TALIAFERRO, 2009, p. 1).

¹² O nome desta fórmula tem origem no Rev. Thomas Bayes, que em 1763 submeteu um trabalho na Real Society na qual ele defendia a importância de considerar a ocorrência de situações anteriores para a probabilidade da ocorrência de situações posteriores (EARMAN, 1992, p. 1).

¹³ Na teoria da confirmação bayesiana é dito que a evidência pode confirmar a hipótese (TALBOTT, 2016).

¹⁴ Por exemplo, a probabilidade *P* de uma moeda cair coroa *a* tendo em vista todas as vezes que ela caiu coroa *b*. Nesse caso, supondo um valor de 505 vezes que a moeda caiu coroa das últimas 1.000 vezes que ela foi jogada, o valor de $P(a/b)$ será correspondente a 0.505, ou seja, a probabilidade da moeda cair coroa será de 50,5%. Em vista disso, a questão principal é quão *b* torna *a* provável (SWINBURNE, 2004a, p. 14, 15).

¹⁵ Embora que na lógica clássica o conectivo de conjunção seja normalmente convencionado como \wedge .

¹⁶ Conferir Portugal (2014, p. 18-19).

¹⁷ e_n se refere à quantidade indefinida de evidências *e* em que a hipótese *h* pode ser sustentada.

¹⁸ A informação de *background* ou conhecimento de mundo corresponde a toda informação conhecida acerca do mundo (SWINBURNE, 2005, p. 80). Esse conceito será melhor apresentado em seguida nos critérios avaliativos da hipótese *h*.

$P(h/e \ \& \ k)$ é a probabilidade *a posteriori*¹⁹ dada em função de dois fatores: 1. $P(h/k)$ a probabilidade *a priori*²⁰ da hipótese h e 2. $\left(\frac{P(e/h \ \& \ k)}{P(e/k)}\right)$ seu *poder explicativo* em relação às evidências.

Se tratando do poder explicativo de h , quanto mais o denominador for próximo de 0, isto é, quanto menor for a probabilidade de e ocorrer dado o conhecimento de mundo apenas, maior será o valor do numerador, ou seja, maior será a probabilidade de e ocorrer adicionando a hipótese teísta (MORELAND; CRAIG, 2003, p. 81).

Sendo $P(h/k)$ a probabilidade *a priori* da hipótese teísta, ela corresponde à probabilidade *intrínseca* de h . Quer dizer, o *quão provável* é a probabilidade da hipótese teísta sem considerar as diversas evidências específicas.

Nesse caso, a hipótese teísta fornecerá um bom argumento *C indutivo* se, e somente se, $P(h/e \ \& \ k) > P(h/k)$ ²¹, e um bom argumento *P indutivo* se, e somente se, $P(h/e \ \& \ k) > \frac{1}{2}$ ²². Ademais, Swinburne (2004a, p. 19, tradução nossa²³) enfatiza que não são as várias evidências tomadas separadamente que corroboram um caso a favor do teísmo, mas sim “a força cumulativa das evidências geram juntas maior probabilidade”.

Para elaborar argumentos a favor do teísmo a partir da inferência da melhor explicação, Swinburne verifica como uma explicação é mais provavelmente bem justificada do que outra. Assim, ele observa que existem dois tipos básicos de explicação: explicação científica²⁴ e explicação pessoal²⁵.

¹⁹ Probabilidade posterior, ou ainda, probabilidade condicional, isto é, a probabilidade da hipótese h considerando as evidências e .

²⁰ Probabilidade antecedente, probabilidade intrínseca, ou ainda, probabilidade incondicional, isto é, a probabilidade da hipótese h sem considerar as evidências e .

²¹ A probabilidade da hipótese teísta será provável se, e somente se, a probabilidade da hipótese *Deus existe*, dada a conjunção das evidências e o conhecimento de mundo, for maior que a probabilidade da hipótese *Deus existe* dado o conhecimento de mundo apenas, sem considerar as evidências específicas.

²² A probabilidade da hipótese teísta será mais provável do que sua negação se, e somente se, a probabilidade da hipótese *Deus existe*, dada a conjunção das evidências e o conhecimento de mundo, for maior que 50%. A teoria da confirmação bayesiana não requer necessariamente um valor numérico, se tratando apenas de relações de *maior* ou *menor* grau de probabilidade (Idem, 2004a, p. 17-18).

²³ “the cumulative force of the evidence taken together gives great probability”.

²⁴ Conferir HEMPEL e OPPENHEIM (1948).

²⁵ Conferir RESCHER (2006).

A primeira se propõe explicar determinado fenômeno e em termos de ser causado por leis tal que, nesse caso, determinada lei l junto com as condições iniciais C fornecerão uma explicação para e , se l e C tornarem a ocorrência de e altamente provável. Como por exemplo, a presente posição dos planetas e é explicada por substâncias como o sol e os planetas agindo com certos poderes C a fim de causar a movimentação dos corpos materiais de acordo com as leis de Newton l . (SWINBURNE, 2004a, p. 23-35).

Já a segunda se propõe explicar determinado fenômeno em termos de ter sido causado por uma substância (uma pessoa) agindo com certos poderes, afim de trazer determinados efeitos, com certos propósitos e crenças de como fazê-los. Como uma pessoa (substância) que causa a movimentação de sua mão (em virtude de seus poderes) com a crença e o propósito de atrair atenção (Ibidem, p. 35-45).

Swinburne sugere que para uma hipótese ser a melhor é necessário que ela satisfaça quatro critérios (Idem, 2007, p. 279):

(1) e_n ²⁶ devem ser fenômenos prováveis de ocorrer no caso de a hipótese ser verdadeira; (2) e_n devem ser menos prováveis de ocorrer no curso normal das coisas, no caso da hipótese ser falsa; (3) h ²⁷ deve ser uma hipótese simples²⁸ em seu escopo, postulando o mínimo possível de entidades e propriedades que operem de forma matematicamente simples.

Para melhor compreensão, Swinburne (2007, p. 278) exemplifica com o caso hipotético do cofre roubado. Nesse exemplo, um detetive observa três pistas disponíveis: a) as impressões digitais de John encontradas no cofre roubado; b) a grande quantidade de dinheiro que John possuía escondido em sua casa; e c) o testemunho de John ter sido visto próximo da cena do roubo.

Em seu parecer, o detetive sugere que mesmo que as pistas possam ter outras explicações, de forma geral, suas ocorrências são incomuns, exceto se John tiver roubado o cofre. No caso da hipótese *John roubou o cofre* ser verdadeira, é esperável que as pistas a , b e c ocorram. Da mesma for-

²⁶ Como já mencionado, e representa simbolicamente os diversos fenômenos apresentados por Swinburne, como a existência e design do universo que requerem uma explicação para suas ocorrências. Nesse sentido, e_n representa simbolicamente um número indefinido desses fenômenos.

²⁷ A hipótese.

²⁸ "The greater the content of a hypothesis the less it is likely to be true" (Idem, 2004b p. 12).

ma, as pistas não são esperáveis de ocorrer no caso da hipótese ser falsa. Assim, cada pista por si mesma tem evidência parcial que quando juntas de forma cumulativa confirmam a hipótese de que John roubou o cofre, tornando-a bastante provável.

Por outro lado, ao supor uma segunda hipótese h_2 ²⁹, em que um sujeito S_1 plantou impressões digitais de John no cofre, S_2 se vestiu semelhante a John próximo da cena do crime e S_3 , sem qualquer ligação com os outros sujeitos, escondeu o dinheiro onde John mora, a primeira hipótese explica melhor enquanto a segunda não, justamente porque a primeira é mais simples³⁰ em seu escopo.

A primeira hipótese postula *um objeto* (John), realizando *uma ação* (roubar o cofre), que leva a ocorrência de *vários fenômenos* (as pistas) (Idem, 2007, p. 279-280). Entretanto, h_2 postula três objetos (S_1 , S_2 e S_3), realizando três ações (plantar impressões digitais de John no cofre, se vestir semelhante a John próximo da cena do crime e esconder o dinheiro onde John mora). Assim, uma vez que h_1 é mais simples em seu escopo, pode ser dito que ela é a mais provável.

Por último, (4) h deve se encaixar no conhecimento *background* de mundo, que se refere à similaridade dos tipos de entidades e leis que são postuladas com as encontradas no mundo (Idem, 2004a, p. 53), isto é, estar de acordo com as crenças e as verdades comumente aceitas (MORELAND; CRAIG, 2003, p. 82).

Por exemplo, a hipótese de que *John não roubou o cofre*, não poderia postular a existência de outra pessoa com as mesmas impressões digitais de John. Nesse caso, a hipótese citada seria contrária às ciências forenses³¹ que afirmam que as impressões digitais são características únicas de cada ser humano (PITKETHLY, 2009, p. 6).

²⁹ Hipótese competidora. Ela é postulada a fim de competir com a primeira hipótese. Nesse caso, a hipótese *John não roubou o cofre*.

³⁰ A aplicação desse princípio está relacionada com a *navalha de Ockham* (SWINBURNE, 2004b p. 24). Também conhecido como princípio da economia, de acordo com este princípio, *entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*, isto é, os entes não devem ser multiplicados além da necessidade (KENNY, 2008, p. 238).

³¹ As ciências forenses são áreas interdisciplinares parte das ciências criminais que buscam dar suporte às investigações em crimes. Seu foco principal é confirmar a autoria ou descartar o envolvimento de suspeitos em crimes (SEBASTIANY, et al, 2012, p. 49).

Swinburne (2007, p. 285) destaca o terceiro critério, o princípio da simplicidade. Para ele, quanto mais simples uma teoria, mais provável ela é. Segundo ele, a hipótese teísta tem sua probabilidade *a priori* maior que $\frac{1}{2}$ ³² devido ao seu alto grau de simplicidade (2004a, p. 109). Ele defende que a hipótese de que existe uma pessoa divina é uma hipótese do tipo mais simples de pessoa que poderia existir. Uma pessoa é um ser que tem a capacidade de *causar*, com o *conhecimento* de como fazê-lo, e a *liberdade* para realizar escolhas e tomar decisões.

Ele ainda observa que uma pessoa divina é por definição uma pessoa sem início nem fim, infinitamente poderosa, conhecedora de tudo, perfeitamente livre e que estas propriedades não possuem limites, exceto os da lógica. Tais propriedades de qualidade infinita demonstram a simplicidade dessa pessoa, uma vez que limitar essas qualidades implicaria na necessidade de explicação para esse limite, sendo assim, mais complexo.

3. ARGUMENTOS PROBABILÍSTICOS A FAVOR DA HIPÓTESE TEÍSTA

Para Swinburne (2004a, p. 133-327), a hipótese teísta tem sua probabilidade *a posteriori* incrementada quando levados em consideração cinco fenômenos que são melhor explicados pela hipótese teísta do que pela hipótese não teísta: (1) a existência do universo; (2) o design do universo; (3) a presença de consciência no universo; (4) a ocorrência de milagres; e (5) a experiência religiosa.

Todos os importantes argumentos *a posteriori* a favor da existência de Deus têm uma característica em comum. Todos eles pretendem ser argumentos para uma explicação (causal) dos fenômenos descritos nas premissas em termos da ação de um agente que intencionalmente provoca esses fenômenos (Ibidem, p. 19, tradução nossa³³).

Se tratando da existência do universo, esse fenômeno requer uma explicação. Entretanto, esta não pode ser uma explicação científica em termos de leis da natureza, uma vez que uma explicação científica explica

³² Maior que 50%.

³³ "all important a posteriori arguments for the existence of God have a common characteristic. They all purport to be arguments to a (causal) explanation of the phenomena described in the premises in terms of the action of an agent who intentionally brought about those phenomena".

um *estado de coisas* e_1 baseado em e_2 , sob operação de uma lei l , e assim, sucessivamente.

Dessa forma, tal explicação naturalista não seria capaz de explicar *por que* tais estados ocorrem em última análise. Por isso, Swinburne (2004a, p. 113-114, tradução nossa³⁴) entende que a melhor explicação para a existência do universo reside em uma explicação em termos de uma pessoa.

A existência do universo ao longo do tempo finito ou infinito seria, se apenas a explicação científica fosse permitida, um fato bruto inexplicável. [...] Esta não pode ser uma causa física, pois não há causas físicas além do universo e suas partes [...] E, como Leibniz, também concluo que há a possibilidade de uma explicação em termos pessoais. A existência do universo (físico) ao longo do tempo entra em minha categoria de coisas para além da capacidade de explicação da ciência. Se a existência do universo deve ser explicada, a explicação pessoal deve ser trazida a uma explicação dada em termos de uma pessoa que não faz parte do universo, agindo de fora.

O segundo fenômeno apresentado por Swinburne como evidência a favor da probabilidade do teísmo é a operação das leis mais gerais da natureza. Isso porque, a ciência pode explicar *por que* uma lei opera em uma área em particular em termos da operação de uma lei mais ampla nas condições dessa área em particular.

A lei da queda dos corpos de Galileu, por exemplo, explica *por que* objetos próximos a superfície da terra caem em direção à terra. No entanto, as leis de Galileu decorrem das leis de Newton que, por sua vez, demonstram que a terra é um corpo massivo separado dos outros corpos massivos e que os objetos próximos a ela têm massa menor.

Assim, embora a ciência possa explicar a operação destas leis está, entretanto, para além de sua capacidade explicar *por que* estas leis existem

³⁴ “the existence of the universe over finite or infinite time would be, if only scientific explanation is allowed, a brute inexplicable fact. [...] the latter cannot be a physical cause, for there are no physical causes apart from the universe itself and parts thereof [...] And, as Leibniz also did, I conclude that there is the possibility of an explanation of that existence in personal terms. The existence of the (physical) universe over time comes into my category of things too big for science to explain. If the existence of the universe is to be explained, personal explanation must be brought in and an explanation given in terms of a person who is not part of the universe acting from without”.

em última análise (Idem, 2007, p. 282). O universo claramente poderia não ter existido ou ter existido de forma caótica. O fato dele existir de forma ordenada é extremamente intrigante, na medida em que sua existência é imprescindível para o aparecimento de seres vivos com consciência.

Segundo Swinburne (Ibidem, p. 283), a “história da ciência mostra que julgamos que fenômenos que são muitos e complexos necessitam explicação, e que eles são para ser explicados em termos de algo mais simples”. Explicações científicas sempre terminam em leis fundamentais, ainda assim, a pergunta *por que* tais leis existem, uma vez que elas claramente poderiam não ter existido, permanece.

Afim de tentar fugir desse problema, naturalistas tem elaborado *teorias do tudo*, como a teoria das cordas, postulando a existência de infinitos universos que explicam a existência das leis da natureza em uma única lei fundamental, reduzindo bastante a necessidade de argumentos baseados no princípio antrópico³⁵ (KANE; PERRY; ZYTKOW, 2000, p. 4-5).

Entretanto, para Swinburne (Idem, 2004a, p. 185, tradução nossa³⁶), o problema desses modelos é que eles ferem de maneira absurda o princípio da simplicidade. Assim, para ele, a incapacidade da ciência de explicar a existência dessas leis e a incrível coincidência de sua conformidade³⁷ com objetos materiais requer uma explicação que está além do poder explicativo da ciência, uma explicação pessoal, que é mais simples.

É o cúmulo da irracionalidade postular um número infinito de universos, não causalmente conectados uns com os outros, apenas para evitar a hipótese do teísmo. Dado que a simplicidade aumenta

³⁵ De acordo com o princípio antrópico, caso um número de características essenciais do universo não fossem precisamente ajustadas os seres humanos não poderiam ter vindo à existência (KANE; PERRY; ZYTKOW, 2000, p. 2). Para uma análise mais detalhada do princípio antrópico, conferir Barrow e Tipler (1986).

³⁶ “is the height of irrationality to postulate an infinite number of universes never causally connected with each other, merely to avoid the hypothesis of theism. Given that simplicity makes for prior probability, and a theory is simpler the fewer entities it postulates, it is far simpler to postulate one God than an infinite number of universes, each differing from each other in accord with a regular formula, uncaused by anything else”.

³⁷ Afirmar que os objetos se conformam com as leis da natureza é apenas dizer que eles se comportam justamente do mesmo modo e que eles têm certos poderes e tendências a exercer esses poderes sobre certas circunstâncias, como por exemplo, cada partícula de fóton tem o poder e a tendência de viajar a 300.000 km/s em relação a todos os enquadramentos inertes (SWINBURNE, 2007, p. 284).

a probabilidade *a priori*, e uma teoria é mais simples quanto menos entidades que postula, é muito mais simples postular um Deus não causado por nada mais do que um número infinito de universos, cada um diferindo entre si de acordo com uma fórmula regular.

O terceiro fenômeno apresentado por Swinburne é a presença de consciência nos seres humanos. Para ele, a intuição de que matéria não é capaz de produzir pensamento³⁸ pode ser colocada na forma de um poderoso argumento a favor da existência de Deus para o qual os filósofos não deram a devida atenção até então (Ibidem, p. 193).

Afim de construir um argumento teísta baseado na presença de consciência nos seres humanos, o autor se baseia no dualismo de substâncias³⁹. Para isso, ele faz uso de diversos argumentos filosóficos que defendem a separabilidade entre o corpo e a mente (que ele chama de *alma*)⁴⁰. No entanto, seu argumento principal se concentra na distinção entre as propriedades físicas e as propriedades mentais (Ibidem, 2004a, p. 193-201).

Swinburne (Ibidem, 2004a, p. 193) distingue o físico do mental por meio da *acessibilidade* de suas propriedades. Ele explica que as propriedades mentais (crenças, desejos, objetivos, pensamentos, sensações e etc.) não são idênticas às propriedades físicas (tamanho, peso, espessura, temperatura, localização e etc.) porque as primeiras têm *acesso privilegiado* enquanto as últimas têm acesso público (Idem, 2008, p. 292-293).

Por exemplo, enquanto que *pesar 10 kg* ou *ser mais alto* são propriedades públicas, ou seja, possíveis de serem acessadas por qualquer indivíduo, *sentir dor* ou *ver vermelho* são propriedades privadas, já que a substância envolvida⁴¹ tem acesso privilegiado.

Por exemplo, ainda que a ciência chegasse ao ponto de ser capaz de descrever todos os estados cerebrais, não seria suficiente para descrever todos os estados mentais, uma vez que que a experiência mental é privilegiada ao sujeito que as possui. Quais quer que sejam os meios pelos quais outros sujeitos possam usar para descobrir as propriedades mentais do

³⁸ John Locke (1999 p. 4.10.10) teve a mesma intuição.

³⁹ O dualismo de substâncias é uma teoria da mente que defende que a consciência é uma substância não física, imaterial e independente do corpo (CHURCHLAND, 2004, p. 26).

⁴⁰ Conferir Swinburne (2013).

⁴¹ O sujeito que sente dor ou vê vermelho, por exemplo.

sujeito *S*, ele sempre terá um meio extra, especial e particular para isso, ou seja, *experienciado*⁴². (Ibidem, p. 293). Entretanto, substâncias físicas não têm propriedades não físicas, requerendo assim, um outro tipo de substância, uma substância imaterial, a mente ou como Swinburne prefere, *a alma*.

A reflexão sobre esta experiência do pensamento mostra que, por mais que sabemos de tudo que acontece em meu cérebro, mesmo que saibamos exatamente o que aconteceu com cada átomo nele e todas as outras partes física de mim, nós não necessariamente saberíamos o que acontece comigo (pensamentos, sentimentos, dores). Deve haver mais em mim do que a matéria pela qual meu cérebro e meu corpo são feitos, uma outra parte não física e essencial cuja a existência torna o cérebro (e assim o corpo) ao qual está ligado o meu cérebro (e corpo), em algo que eu chamo pelo nome tradicional de “alma” (Idem, 2004a, p. 198, tradução nossa⁴³).

Por isso, há uma clara incapacidade científica de explicar a origem dos estados mentais. A teoria da evolução darwinista, por exemplo, é incapaz de fazer isso porque ela é uma teoria da eliminação que funciona através de seleção natural por meio de mutações aleatórias.

Através desses mecanismo natural, a teoria é capaz de explicar por que tantas variantes foram eliminadas e por que os seres humanos com consciência sobreviveram – porque a existência de consciência nos seres vivos certamente apresentava vantagem adaptativa. No entanto, a teoria é incapaz de explicar *como* matéria deu origem a consciência em primeiro lugar (Ibidem, p. 207). Assim, dada a incapacidade explanatória de uma explicação científica, segue-se que uma explicação pessoal fornece a melhor hipótese explicativa⁴⁴.

⁴² Isto é, experienciar as próprias propriedades mentais, como “ver vermelho” ou “sentir dor”.

⁴³ “Reflection on this thought experiment shows that, however much we know about what has happened to my brain – we may know exactly what has happened to every atom in it – and to every other physical part of me, we do not necessarily know what has happened to me. From that it follows that there must be more to me than the matter of which my body and brain are made, a further essential nonphysical part whose continuing in existence makes the brain (and so body) to which it is connected my brain (and body), and to this something I give the traditional name of ‘soul’”.

⁴⁴ Tendo em vista que, se os seres humanos são dotados de mentes finitas, é de se esperar a existência de uma mente infinita que trouxe as demais mentes à existência, sendo assim, uma explicação mais simples e que se encaixa no conhecimento *background* de mundo.

O quarto fenômeno que Swinburne conta como evidência a favor da existência de Deus é a ocorrência de milagres⁴⁵. Segundo ele, se Deus existe, é de se esperar que ele faça aparições e mantenha comunicação com sua criação⁴⁶ (Ibidem, p. 273). O autor explica que se Deus existe e criou os seres humanos livres, porém estes escolhem rejeitar o que é bom, é de se esperar que Deus interviesse na humanidade para salvá-la de sua situação (Ibidem, p. 288-289).

Por outro lado, Hume (2011, p. 10.1.90) classicamente argumentou que a violação de leis da natureza é um evento tão improvável que acaba constituindo evidência contra o próprio milagre. No entanto, esse argumento tem sofrido intensas críticas desde então.

Os argumentos de Hume contra milagres já foram refutados no século XVIII por William Paley, Gottfried Less e George Campbell e a maioria dos filósofos contemporâneos também rejeitam como falacioso, incluindo proeminentes filósofos da ciência como Richard Swinburne e John Earman e filósofos analíticos como George Mavrodes e William Alston. Até mesmo o filósofo ateu Antony Flew, um estudioso sobre Hume, admitiu que o argumento de Hume é deficiente. Para o realismo filosófico, esta é a visão dominante entre filósofos atualmente, pelo menos na tradição analítica (CRAIG, 2000, p. 38-39, tradução nossa⁴⁷).

Ainda assim, é bastante comum observar filósofos e teólogos citando confiantemente Hume contra milagres como uma suposta refutação

⁴⁵ Para Swinburne, milagres são violações das leis da natureza provocadas por um agente externo (Ibidem, p. 275). Para mais detalhes sobre milagres em Swinburne, confira seu artigo *Miracles* (1968).

⁴⁶ É a partir daí que o autor move sua teologia natural de monoteísmo geral para teísmo cristão. Assim, para fornecer um caso probabilístico a favor do teísmo cristão, Swinburne, em sua obra *The resurrection of the God incarnate* (2003), investiga a historicidade da ressurreição de Jesus Cristo e chega à conclusão de cerca de 97% de probabilidade da ocorrência desse evento, incrementando mais ainda a probabilidade da hipótese teísta (Ibidem, p. 214).

⁴⁷ "Hume's argument against miracles was already refuted in the eighteenth century by William Paley, Gottfried Less and George Campbell; and most contemporary philosophers also reject it as fallacious, including such prominent philosophers of science as Richard Swinburne and John Earman, and analytic philosophers such as George Mavrodes and William Alston. Even the atheist philosopher Antony Flew, himself a Hume scholar, admits that Hume's argument is defective as it stands. As for philosophical realism, this is the dominant view among philosophers today, at least in the analytic tradition."

da crença religiosa. No entanto, tais citações são muitas das vezes, vagas ou até mesmo infundadas.

O que é particularmente interessante acerca das referências que teólogos fazem a Kant ou Hume é que frequentemente encontramos a filosofia meramente mencionada, [...] mas nós raramente, se nunca, vemos qualquer relato de quais precisamente argumentos têm supostamente realizado a refutação alegada. [...] Na verdade, eu devo confessar nunca ter visto nos escritos de qualquer teólogo contemporâneo a exposição de um simples argumento de Hume ou Kant, ou qualquer figura histórica a esse respeito, o que não chega nem próximo de refutar [...] doutrina histórica cristã ou [...] realismo teológico (MORRIS, 1988, p. 3-4, tradução nossa⁴⁸).

É importante observar que Hume se concentrava quase que exclusivamente na probabilidade intrínseca do milagre $P(h/k)$, desconsiderando qualquer outra possibilidade de evidência e_n (CRAIG, 2008, p. 272), o que é errôneo ao considerar toda a estrutura do teorema de Bayes que leva em conta, como já visto, não apenas a probabilidade *a priori* de h , mas também sua probabilidade *a posteriori*, isto é, quando levadas em consideração as diversas evidências.

Além disso, Swinburne (2004a, p. 284) observa que o maior erro de Hume foi pressupor que se Deus existe, ele não poderia violar as leis da natureza. Ademais, se os outros argumentos da teologia natural forem válidos, eles aumentarão ainda mais a probabilidade da existência de Deus, e assim, a ocorrência de milagres.

O quinto e último fenômeno apresentado por Swinburne como evidência a favor da crença teísta é a experiência religiosa. Como já mencionado, segundo o autor, é de se esperar que, se Deus existe, ele tenha interesse em manter comunicação com sua criação. Assim, o argumento da experiência religiosa afirma a legitimidade de tais ocorrências

⁴⁸ “What is particularly interesting about the references theologians make to Kant or Hume is that most often we find the philosophy merely mentioned, [...] but we rarely, if ever, seen an account of precisely which arguments of his are supposed to have accomplished the alleged demolition. [...] In fact, I must confess to never having seen in the writings of any contemporary theologian the exposition of a single argument from either Hume or Kant, or any other historical figure for that matter, which comes anywhere near to demolishing [...] historical Christian doctrine, or [...] theological realism.”

(Ibidem, p. 294). Para tanto, ele faz o uso do que ele chama de *princípio da credulidade*.

Filósofos têm, por vezes, feito a alegação de que uma experiência é uma evidência para nada além de si mesma, e que portanto, a experiência religiosa não tem valor de prova. Essa observação reflete uma atitude filosófica que os filósofos não adotariam quando se discute experiências de qualquer outro tipo. Obviamente, ter a experiência de parecer (epistemicamente) para você que há uma mesa ali (isto é, de você parecer ver uma mesa) é uma boa evidência para supor que há uma mesa ali. Assim, em geral, contrária à tese filosófica original, eu sugiro que é um princípio de racionalidade que [...] se parece (epistemicamente) para um sujeito que x está presente (e tem alguma característica) então, provavelmente, x está presente (Ibidem, p. 303, tradução nossa⁴⁹).

Da mesma forma, o autor também faz uso do *princípio do testemunho*. De acordo com esse princípio, na ausência de considerações especiais que levariam um sujeito S_1 a duvidar no relato da experiência de S_2 , há boas razões para acreditar na veracidade do relato. Isso porque o princípio do testemunho é na realidade frequentemente empregado entre as pessoas de forma ordinária. Claramente, muito do conhecimento de mundo que S possui, não provém de sua experiência direta, mas sim do *relatado* das experiências de S_n ⁵⁰.

Exemplos deste tipo de conhecimento são crenças sobre geografia, história ou ciências, que estão para além da experiência imediata e por isso S_1 necessita manter sua crença no princípio de testemunho quanto ao relato da experiência de S_n , ou seja, não ser cético quanto ao relato de terceiros⁵¹ (Ibidem, p. 322).

⁴⁹ "philosophers have sometimes made the claim that an experience is evidence for nothing beyond itself, and that therefore religious experience has no evidential value. That remark reflects a philosophical attitude that those philosophers would not adopt when discussing experiences of any other kind. Quite obviously having the experience of it seeming (epistemically) to you that there is a table there (that is, your seeming to see a table) is good evidence for supposing that there is a table there. So generally, contrary to the original philosophical claim, I suggest that it is a principle of rationality that [...] if it seems (epistemically) to a subject that x is present (and has some characteristic), then probably x is present".

⁵⁰ Diversos sujeitos.

⁵¹ Para mais detalhes acerca dos princípios de Swinburne sobre a credulidade e o testemunho, conferir sua obra *Faith and reason* (2005).

Por exemplo, nem todas as pessoas tiveram a oportunidade de conhecer a Estátua da Liberdade em Nova Iorque, nos EUA, e mesmo assim ninguém diria que alguém não está epistemicamente justificado por não ter tido experiência direta com essa escultura. Na verdade, a razão pela qual as pessoas que não tiveram experiência direta acreditam que existe tal escultura nos EUA é justamente por causa do testemunho de terceiros (livros, televisão, internet, fotos, relatos e etc.).

Dessa forma, segundo ambos os princípios, da credulidade e do testemunho, na ausência de considerações especiais, a veracidade das experiências religiosas devem ser consideradas, incrementando assim, mais ainda, a probabilidade da hipótese teísta.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Por meio do teorema bayesiano, Richard Swinburne pôde demonstrar o alto valor da probabilidade *a priori* da hipótese teísta dada sua simplicidade. No entanto, o presente estudo se concentrou na probabilidade *a posteriori* da hipótese teísta, isto é, na força cumulativa de todas as evidências consideradas juntas.

Nesse caso, quando levados em consideração os cinco fenômenos apresentados pelo autor (a 1º – existência; 2º – design; 3º – presença de consciência no universo; e a ocorrência de 4º – milagres e de 5º – experiências religiosas), ele assinala que $P(e/h \ \& \ k) > P(e/k)$ ⁵², já que não há explicação científica adequada para os fenômenos citados, aumentando, portanto, o poder explanatório da hipótese teísta.

Assim, ao combinar ambas as probabilidades *a priori* e *a posteriori* da hipótese teísta, é possível notar que $P(h/e \ \& \ k) > P(h/k)$ ⁵³, uma vez que os fenômenos citados incrementam consideravelmente a probabilidade da hipótese teísta, levando Swinburne (2004a, p. 341-342, tradução nossa⁵⁴) a concluir que “tendo como base nossa evidência total”, $P(h/e \ \& \ k) >$

⁵² A probabilidade da ocorrência dos fenômenos citados, dada a conjunção da hipótese teísta e o conhecimento de mundo, será maior que a probabilidade da ocorrência dos fenômenos citados sem considerar a hipótese teísta.

⁵³ A probabilidade da hipótese teísta, dada a conjunção dos fenômenos citados e o conhecimento de mundo, é maior que a probabilidade da hipótese teísta dado o conhecimento de mundo apenas.

⁵⁴ “On our total evidence theism is more probable than not”.

$P(\sim h^{55}/e \ \& \ k)$, isto é, “teísmo é mais provável do que sua negação”, ou seja, teísmo é mais provável do que ateísmo.

REFERÊNCIAS

BARROW, John D.; TIPLER, Frank J. *The anthropic cosmological principle*. New York: Oxford University Press, 1986.

CHURCHLAND, Paul M. *Matéria e consciência: Uma introdução contemporânea a filosofia da mente*. Trad. Maria Clara Cescato. São Paulo: Editora UNESP, 2004.

CRAIG, William L. *Opening statements: William Lane Craig*. In: COPAN, Paul; TACCELLI, Ronald K. (Org.) *Jesus's Resurrection: Fact or figment? A debate between William Lane Craig and Gerd Lüdemann*. Downers Grove: InterVarsity Press, 2000. pp. 31-39.

_____. *Reasonable faith: Christian faith and apologetics*. 3 ed. Wheaton: Crossway Books, 2008.

DOUVEN, Igor. Abduction. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Spring, 2011 Edition. Edward N. Zalta (Org.). Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2011/entries/abduction/>> Visto em 10 de set. de 2016.

EARMAN, John. *Bayes or bust? A critical examination of Bayesian confirmation theory*. Cambridge: The MIT Press, 1992.

HEMPEL, Carl G.; OPPENHEIM, Paul. Studies in the logic of explanation. In: *Philosophy of Science*, [s.l.], v. 15, n. 2, pp. 135-175, Apr. 1948.

HUME, David. *Investigação sobre o entendimento humano*. Trad. Alexandre Amaral Rodrigues. São Paulo: Hedra, 2011.

LOCKE, John. *Ensaio acerca do entendimento humano*. Trad. Anoar Aiex. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda., 1999.

MORELAND, James P.; CRAIG, William Lane. *Philosophical foundations for a Christian world view*. Downers Grove: InterVarsity Press, 2003.

⁵⁵ $\sim h$ representa a negação da hipótese h , nesse caso, a negação da hipótese *Deus existe*.

MORRIS, Thomas V. (Org.) *Philosophy and the Christian faith*. University of Notre Dame Press, 1988. (Studies in the Philosophy of Religion Series 5)

KANE, Gordon L.; PERRY, Malcolm J.; ZYTKOW, Anna N. The beginning of the end of the anthropic principle. In: *New Astronomy*, [s.l.], v. 7, n. 1, pp. 45-53, Jan. 2000.

KENNY, Anthony. *Uma nova história da filosofia ocidental*. vol. II: Filosofia medieval. Trad. Edson Luiz Macedo Bini. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

PITKETHLY, Mike. Nanotechnology and forensics. In: *Materials Today*, v. 12, I. 6, 12 pp. 6, Jun. 2009.

PORTUGAL, Agnaldo C. *Existência de Deus*. In: BRANQUINHO, João; SANTOS, Ricardo (Org.) *Compêndio em linha de problemas de filosofia analítica*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2014. pp. 1-28.

_____. *Theism, Baye's theorem and religious experience: An examination of Richard Swinburne's religious epistemology*. 2002 315 f. Tese (doutorado). King's College, Londres.

RESCHER, Nicholas. Optimalism and the rationality of the real: On the prospects of axiological explanation. In: *The Review of Metaphysics*, [s.l.], v. 59, n. 3, pp. 503-516, mar. 2006.

SEBASTIANY, Ana Paula et al. A utilização da Ciência Forense e da Investigação Criminal como estratégia didática na compreensão de conceitos científicos. In: *Educación química*, México, v. 24, n. 1, pp. 49-56, enero 2013.

SILVESTRE, Ricardo S. *Um curso de lógica*. Petrópolis: Editora Vozes, 2010.

SWINBURNE, Richard. A existência de Deus. In: *Princípios*, Natal, v. 15, n. 23, pp. 271-290 jan./jun. 2008.

_____. *Epistemic justification*. 2 ed. New York: Oxford University Press, 2005.

_____. *Faith and reason*. 2. ed. New York: Oxford University Press, 2005.

_____. *Mind, brain and free will*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

_____. Miracles. In: *The Philosophical Quarterly*. [S.l.], v. 18, n. 73 pp. 320-328 oct. 1968.

_____. *Simplicity as evidence of truth*. 2 ed. Milwaukee: Marquette University Press, 2004b. (The Aquinas Lecture; 1997).

_____. *The Christian God*. 3 ed. New York: Oxford University Press, 1996.

_____. *The existence of God*. 2 ed. New York: Oxford University Press, 2004a.

_____. *The resurrection of God incarnate*. New York: Oxford University Press, 2003.

_____. Uma defesa do dualismo de substâncias. In: *Princípios*. Trad. Jaimir Conte. Natal, v. 15, n. 23, pp. 291-313, jan./jun. 2008.

TALBOTT, William. Bayesian Epistemology. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Winter, 2016 Edition. Edward N. Zalta (Org.). Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/entries/epistemology-bayesian/>> Visto em 10 de set. de 2016.

TALIAFERRO, Charles. The project of natural theology. In: CRAIG, William L.; MORELAND, James P. (Org.) *The Blackwell Companion to Natural Theology*. Malden: Blackwell Publishing Ltd, 2009. pp. 1-23.

Habermas: Religiões Num Mundo Pós-Secular

Írio Vieira Coutinho Abreu Gomes
(UEPB)

INTRODUÇÃO

Em *Fé e Saber* Habermas ao abordar o “jogo de soma zero” fala da substituição das formas de vida religiosa reguladoras da sociedade por equivalentes racionais na modernidade. Seculares veem nisso um progresso e religiosos uma apropriação indevida que revela uma modernidade desorientada. Dessa maneira ficamos divididos entre duas opções autoexcludentes: a ciência passa a ser o único padrão para o discurso público ou retornamos ao fracasso da obscuridade religiosa. Essa radical oposição nos tem levado, segundo Habermas, a tragédias como o 11 de setembro. Habermas identifica que tais posturas não são adequadas a uma realidade de mundo pós-secular que deve buscar a inclusão do sagrado em suas realidades profanas.

1. FILOSOFIA E SECULARIZAÇÃO

A retirada da religião da esfera pública durante a modernidade teve causas de ordem econômica, social, política e também filosófica. A epistemologia que se constrói com Descartes e se finda com Kant entende por científico aquele pensamento que se atém à investigação do fenômeno. Para tanto se fez necessária uma nova ontologia que coisificou a natureza e o ser humano no momento em que os observa a partir das lentes da medida e do cálculo. A pesquisa sobre a gênese e fins do mundo natural e do homem cai em descrédito junto com toda a metafísica que a acompanhava. Isso acabou por engendrar o afastamento da ética dos campos investigativos das ciências. Não havendo espaço para a reflexão filosófica prática no mundo da ciência e tonando a ciência a forma de racionalidade mais acabada até então, a modernidade cria um vácuo para o pensamento filosófico. Em verdade, considerações filosóficas sobre os conhecimentos

científicos a respeito do corpo humano e meio ambiente em geral são vistos como entraves ao progresso da sociedade e desenvolvimento das ciências que trarão (segundo a fé dos entusiasmados) mais progressos.

Kant punha a tarefa moral como mais importante que o conhecimento, mas para isso não obteve tanta audiência. Ao conceber como conhecimento apenas as construções teóricas da física deixa à metafísica o terreno de toda filosofia prática. Por outro lado, ao retirar da metafísica o status de conhecimento gerou um descrédito imenso a ela e, a filosofia moral nela apoiada também passa a sofrer duras perdas. Ao lado disso o ocidente se encanta com os resultados trazidos pelas ciências naturais por demais oportunos ao desenvolvimento tecnológico. Metafísica, moral e religião pareciam figuras estranhas e incômodas nesse novo ambiente. O ocidente moldou sua secularização segundo a chancela filosófica do iluminismo extremo que aposta todas as fichas no racionalismo e rejeita todo o debate fora dos limites do naturalismo. Nesse quadro um diálogo que reclame qualquer metafísica (mesmo a kantiana) é visto com maus olhos e os ouvidos se ensurdecem mais ainda para colocações religiosas.

Habermas se levanta contra essa postura contestando os próprios pressupostos filosóficos laicistas/iluministas que pregam a saída da religião da esfera pública e encarceramento dessa na esfera privada. Para ele: “a tese do laicismo radical é uma tese filosófica, completamente independente do fato empírico de que as religiões podem oferecer contribuições importantes para a formação política da opinião e da vontade” (HABERMAS, 2015). O olhar de Habermas se direciona às formas de cooperação da religião à filosofia e à sociedade ocidental apontando seu êxito na produção da vontade em pessoas que visam o bem comum. Questiona as teses do laicismo sem abrir mão do Estado Laico, ao mesmo tempo em que se afasta de uma razão moderna amputada de suas competências elaborativas para uma ética universal; deseja a retomada de diálogo com as tradições religiosas considerando a razoabilidade de um pensamento baseado na revelação que fomenta a mútua contribuição das pessoas para a formação do corpo social e própria garantia do Estado Liberal. Tendo isso em consideração cabe perguntar se é legítimo a um Estado que se diz democrático, quase que *a priori*, abrir mão do discurso religioso?

A resposta que o laicismo dá é insatisfatória. As comunidades religiosas, na medida em que desempenham um papel vital na socie-

dade civil, não podem ser banidas do âmbito político público e forçadas à esfera privada, porque uma política deliberativa depende do uso público da razão, tanto pelos cidadãos crentes quanto não crentes. Se a estridente polifonia das opiniões sinceras não deve ser suprimida, as contribuições religiosas para questões moralmente complexas, como o aborto, a eutanásia, a intervenção pré-natal na composição genética etc. não devem ser cortadas pela raiz do processo de decisão democrático. Cidadãos e comunidades religiosas devem permanecer livres para ser representadas como tais no âmbito público, para fazer uso de uma linguagem religiosa e para usar argumentos correspondentes (HABERMAS, 2012).

Defender o exílio da vida pública ao argumento religioso é falacioso quando nutrido pelo relativismo dos discursos que prega a incomensurabilidade entre razões seculares e razões religiosas. Essa suposta barreira pode ser superada pela tradução dos conteúdos religiosos numa linguagem pública. O laicismo de nossos dias é ressentido de um tempo de repressão e atraso promovido por religiosos e levantou um muro que parece ter seus últimos dias. O fato é que vivemos num mundo que não é melhorado quando buscamos o silêncio das diferenças a partir de qualquer exclusividade ideológica.

2. DIFICULDADES DO NATURALISMO

Não há dúvidas que as teorias científicas articuladas por razões convincentes, bem testadas por experimentos diversos, comprovadas por interferências e modificações nas realidades empíricas e estabelecidas na sociedade por seus resultados práticos acabam por afetar nossa perspectiva da realidade. Não faltam na história da filosofia exemplos de como tais teorias muitas vezes formam o mote da argumentação filosófica. Também é verdade que nossas decisões cotidianas são mais ou menos influenciadas por essas teorias. Para Habermas:

Os conhecimentos científicos parecem inquietar tanto mais nossa autoconsciência, quanto mais próximos eles nos deixam do nosso próprio corpo. As pesquisas sobre o cérebro nos fornecem ensinamentos sobre a fisiologia de nossa consciência. Mas isso ocasiona alguma mudança na consciência intuitiva de autoria e responsabilidade que acompanha todas as nossas ações? (HABERMAS, 2013, p. 09)

Habermas levanta a velha questão que parece remontar a divisão filosófica entre razão teórica e razão prática. Se persiste a distinção entre aquilo que é e aquilo que deve ser numa versão kantiana de separação entre razão teórica e razão prática é, então, pertinente o questionamento sobre se, ou como, o conhecimento científico influencia nossas decisões práticas, ou mesmo se ainda há espaço de liberdade para tomar decisões uma vez que a força adquirida pela ciência enquanto instância de saber privilegiado em nossa sociedade parece pretender a última palavra na questão: o que devemos fazer?

Max Weber nos fala da despersonalização dos objetos da ciência. A ciência lida com aquilo que chama de objeto, aquilo que não pode ser tratado como sujeito e não se põe em diálogo com o cientista. O ponto que nos chama a atenção é a respeito da legitimidade epistemológica de descrições científicas das pessoas e dos resultados que esse tratamento teórico nos legaria. A imagem científica do homem pesquisada pela neurobiologia e apoiada muitas vezes na teoria da evolução retira dele por completo o seu ser social. O homem deixa de ser um animal político e passa a ser apenas um animal. Segundo Habermas:

Isso só pode acontecer, evidentemente, quando a intencionalidade da consciência humana e a normatividade de nosso agir se reduzem a esse tipo de autodescrição sem deixar resto. As teorias teriam de explicar, por exemplo, como as pessoas seguem ou quebram regras – regras gramaticais, conceituais ou morais. (HABERMAS, 2013, p. 10)

Esse é um projeto impossível porque as decisões humanas não podem ser naturalizadas. O cerne de seu argumento é a insuficiência dessas teorias em se debruçar sobre a diferença entre ser e dever ser. Quando alguém faz algo esse algo pode ser descrito e justificado. A descrição da ação se insere num domínio teórico cuja meta é reproduzir via um aparato linguístico controlado e em constante aperfeiçoamento aquela ação propriamente realizada; a ciência só é capaz de chegar até aqui. A justificativa da ação é inviável para ela por conter elementos que escapam ao jogo teórico da ciência cujas regras se fundamentam no enquadramento do que se quer investigar em alguma forma de mensuração. Aquilo que justifica uma ação no sentido de uma apresentação das motivações que nos levam a agir de uma maneira ou de outra envolve um conjunto de

fenômenos não objetificantes tais como: sentimentos, educação recebida, situação imediata antes da ação, estado de nervos, crenças, inconsciente, experiências passadas, traumas e muitas outras variáveis. Isso não quer indicar que a justificação da ação seja impossível, mas seu campo de realização é o da compreensão escapando de qualquer descrição. Logo, justificar uma ação e descrever uma ação constituem jogos linguísticos diferentes e expõem a fragilidade de um projeto de pesquisa científico que queira abarcar a ação humana. Segundo Habermas: “A crença cientificista em uma ciência que possa um dia não apenas complementar, mas substituir a autocompreensão pessoal por uma autodescrição objetificante, não é ciência, é má filosofia” (HABERMAS, 2013, p. 13).

O naturalismo não contém as habilidades requeridas para dar conta da consciência da autonomia própria de um senso comum que, mantendo-se distante das tradições religiosas é, de alguma maneira, nutrida por elas. Isso não quer dizer que aja aqui um comprometimento epistemológico que vise algum tipo de derivação do Estado ou suas instâncias das religiões o que geraria suspeitas sobre a solidez do conceito de Estado Laico. Indubitavelmente o Direito Racional igualitário tem suas raízes religiosas, contudo, sua legitimidade vem da secularização dessa herança da religião. Nessa esteira as bases do Estado Liberal são aceitáveis para todos os seres racionais independentemente de qualquer comunidade religiosa.

3. A PROBLEMÁTICA SECULARIZAÇÃO DAS PROPOSIÇÕES DA FÉ

Após a metafísica Kant foi o primeiro a promover uma secularização das verdades da fé visando comunicá-las numa linguagem universal. Isso quer dizer que Kant reconhece, no mínimo, a utilidade das proposições religiosas e realidade de sua contribuição histórica para a formação moral e política do Estado e deseja manter essas verdades. Por outro lado, a racionalidade secular iluminista da qual Kant é herdeiro e construtor exige que essas verdades sejam postas sem qualquer comprometimento com algum tipo de fé religiosa. Os conteúdos religiosos devem ser assim depurados e alienados da fé e se assentarem em bases puramente racionais. Habermas nega que Kant tenha obtido sucesso nessa empresa. Referindo-se ao filósofo de Königsberg afirma:

Sua tentativa de traduzir o mal radical da linguagem bíblica para a linguagem da religião racional pode parecer-nos pouco convincente. Tal como nos mostra hoje, uma vez mais, o uso desenfreado dessa herança bíblica, nós ainda não dispomos de um conceito apropriado para a diferença semântica entre o moralmente incorreto e o profundamente mal. (HABERMAS, 2013, p. 17 e 18).

Habermas afirma que temos presenciado o mal em nossos dias (referia-se ao 11 de setembro). Esse “mal” que nos leva a intuições bíblicas, até o presente momento não recebeu uma versão secular apropriada que consiga enquadrá-lo numa ação diferente das ações moralmente condenáveis. Não dá para considerar um atentado terrorista, um acontecimento como o de Auschwitz, o tráfico de pessoas e outras aberrações simplesmente como ações antiéticas. Fora da ética é subornar o guarda, mentir para ganhar uma posição no emprego. A secularização dos conteúdos religiosos parece fracassar no tratamento dessas diferenças. Habermas duvida que o problema do mal radical possa encontrar um conteúdo semântico secular comparável ao bíblico. Tudo indica que o deflacionismo secularizante das verdades bíblicas diminui ou elimina mesmo a força dessas verdades.

Quando o pecado se transformou em culpa, e o comportamento contrário aos mandamentos divinos em violação às leis humanas, algo se perdeu. Pois ao desejo de perdão está sempre ligado o desejo não sentimental de desfazer o sofrimento infligido ao outro. (HABERMAS, 2013, p. 18)

Habermas aborda exemplos de falência da versão secularizada dos ensinamentos das Escrituras. A exposição secular desses ensinamentos não consegue carregar consigo os conteúdos semânticos existentes anteriormente. O perdão bíblico sempre vem acompanhado da vontade de reparar o erro. Não por qualquer tipo de sentimentalismo, mas por algo que lhe é próprio. Por outro lado, se há algum mal realmente reparável, sem dúvida há males irreparáveis humanamente. Vidas de civis perdidas em guerras, traumas de trânsito que impossibilitam o movimento do corpo de uma pessoa e a violência sofrida por crianças parecem bons exemplos de limitação da reparação. Para Habermas, só no conteúdo religioso da ressurreição ganha sentido toda reparação do mal e a secularização não pode dar conta de uma ideia como essa, pois a mesma necessita da fé.

A religião tem uma força própria que nos leva ao encontro com o outro e isso deve facilitar a convivência social, contudo, aceitá-la por esse motivo seria reduzir a contribuição religiosa a algum pragmatismo social. O potencial semântico parece ser algo com certo viés cognitivo que torna a sentença proferida no domínio religioso cheia de um sentido impossível de ser abarcado pela profanação dessa mesma sentença. Habermas comenta algumas transposições secularizantes feitas a partir de Kant. Aponta Kant como o primeiro a desfazer a helenização cristã quando separa a religião da metafísica, cisão realizada desde a *Crítica da Razão Pura*. Fala de Hegel que não aceita a separação kantiana, pois não vê sentido numa razão que se critica a si mesma. Em Hegel a razão não propõe limites para a religião como queria Kant, mas busca subsumir a religião em seu domínio. Ao abordar o tema do Deus em Jesus e na cruz, Habermas levanta problemas na empresa hegeliana quando Hegel desconsidera a salvação.

A superação da limitação hegeliana é operada por críticos da religião que tentam efetivar os conteúdos profanados segundo a solidariedade. Nomes como Feuerbach, Marx, Adorno e outros encampam esse projeto. Adorno exige a transformação dos conteúdos religiosos em seculares. Por outro lado, segundo Habermas “o curso da história havia tratado de mostrar que a razão se vê sobrecarregada com esse projeto” (HABERMAS, 2013, p. 21). Fala de Adorno como alguém que teria se cansado com esse trabalho e reconhecido, por razões metodológicas e não de fé, que sem o brilho da luz redentora sobre o mundo o conhecimento não possui luz alguma. A crítica de Habermas reside no fato de que a transposição da linguagem religiosa para a secular feita pela tradição pós-kantiana com o intento de tornar a religião desnecessária, de modo algum conseguiu trazer um melhoramento dessa linguagem através da racionalização. A ideia subjacente a esses processos é a de que a religião representa aquilo que foi ultrapassado pela humanidade ocidental que encontrou na razão secular tudo o que necessita para as verdades necessárias ao bem viver. Por isso a religião teria de ser superada pela filosofia, ou aquilo que antes aceitávamos pela fé e que julgamos ser importante deveria receber uma versão correspondente em moldes exclusivamente racionais. Apesar das várias tentativas esses aprendizados vindos inicialmente da religião teimam em se deixar substituir por equivalentes racionais sem o custo da perda de parcela significativa de sentido.

4. SOLIDARIEDADE E DEMOCRACIA

É flagrante o processo de empobrecimento sofrido pelos fundamentos morais do Estado quando se abriu mão das intuições religiosas. Segundo Habermas: “o vínculo social que se prende ao reconhecimento recíproco não se ajusta aos conceitos do contrato, da escolha racional e da maximização da utilidade” (HABERMAS, 2013, p. 17). O vínculo social é o que mantém a sociedade unida. Aqui precisamos notar a sociedade não como um ente genérico, uma ideia abstrata, mas formada por pessoas individuais que se relacionam. Contratos, racionalismos ou utilitarismos são soluções modernas que pretendem manter as pessoas unidas e regular suas relações para a formação de uma sociedade verdadeira. O problema é que eles não se referem a pessoas, mas a algum conceito abstrato de sociedade que de modo algum faz com que o indivíduo se mova em direção ao outro. Dito de outro modo, não é por razões bem fundamentadas, exigências do direito ou por ser útil ao grupo que uma pessoa se une a outra.

Foi Böckenförde quem alertou Habermas sobre a questão de se o Estado Liberal laico é autossustentável em sua normatização positivista ou se necessita de algo exterior como a moralidade ou a religião como fundamento seu. Habermas se posiciona ao lado de Kant afirmando que as normas constituídas no Estado podem ser aceitas racionalmente por todos e que o direito é livre de pressupostos, contudo “mesmo com essa premissa, continua a dúvida do ponto de vista motivacional” (HABERMAS, 2007, p. 33). O que está em jogo aqui não é o Estado enquanto construção teórica, mas sua efetivação na realidade, a garantia de sua existência mesma. É curioso que a solidariedade entre as pessoas seja um valor que tornou possível a própria formação do Estado e que sem ela não poderíamos sequer falar de Estado. É porque querem viver sob um mesmo ordenamento e se ajudar mutuamente que as pessoas formam o Estado, nesse sentido o Estado, ele próprio, é incapaz de manter a solidariedade entre seus cidadãos, mas dela necessita como condição de possibilidade, efetividade e permanência de sua existência. Nesse ponto temos um problema: “a ordem liberal depende da solidariedade de seus cidadãos, mas as fontes dessa solidariedade podem vir a secar se a secularização da sociedade como um todo ‘sair dos trilhos’” (HABERMAS, 2007, p. 25).

Levantemos, portanto, a questão: o que motiva alguém a agir a favor de um estranho e, muitas vezes, em prejuízo próprio? O problema não é se devemos ou não ser solidários, quanto a isso muita filosofia já se debruçou, mas o que me leva a sê-lo. Evidentemente uma lei que nos obrigasse a ser solidários seria absurda, porque punir as pessoas não as tornaria solidárias. Podemos até concordar que devemos ser solidários, mas, partindo desse saber até começar a ser há uma distância muito longa. Habermas aponta a debilidade da razão prática em efetivar suas construções. Agir em prol do outro não é apenas uma questão de compreensão de que assim devemos agir, mas de motivação para tanto. Diagnosticando em nossos dias um quadro de “derrotismo da razão” e notando seu perigo para a própria democracia lembra-se de Kant:

O Kant moralista também se volta contra o derrotismo esclarecido da descrença. Ele pretende, inclusive, salvar, das garras do ceticismo, certos conteúdos da fé e certas normas da religião, as quais podem ser justificadas dentro das fronteiras da simples razão (HABERMAS, 2007a, p. 237).

Dito isso as religiões têm muito a nos mostrar com suas variadas articulações reflexivas oriundas de um campo que não nega a racionalidade, mas que vai além dela se imiscuindo numa mística da qual se alimenta e, retornando ao campo da realidade prática está habilitada a motivar e concretizar ações de solidariedade. Isso é percebido por Habermas quando diagnostica uma razão prática contemporânea carente de motivação para razões fortes de justiça em consequência de uma modernidade que se desencaminhou quando esqueceu suas fontes inspiradoras. Aqui as Escrituras têm lugar privilegiado enquanto animadoras de textos políticos indispensáveis na formação do mundo contemporâneo como os de John Locke, para ficarmos em um exemplo. Para Peter Gordon:

A maior preocupação da abordagem era caracterizar a relação adequada entre valores religiosos substanciais e a norma racional-secular no âmbito da democracia moderna. Como Böckenförde, Habermas concorda que a religião pode conter ideias normativas que podem ser úteis para uma política democrática. A linguagem religiosa preserva e tem a capacidade de expressar os tipos de “sentimentos morais” que a modernidade secular pode ter de alguma forma esquecido. (GORDON, 2013, p. 193)

Para tanto se faz necessário transpor as barreiras impostas por um pensamento técnico-científico que toma para si toda possibilidade de construções racionais, bem como de uma forte cultura laicista que não abre espaço público para a manifestação religiosa. A respeito do laicismo militante a Habermas parece contestável impor aos cidadãos religiosos que saiam de suas casas e deixem sua religião no armário como se ela fosse algo problemático da pessoa que não possa ser exibido aos outros e que, portanto, razões religiosas não podem ser levadas em consideração. Ora, se o Estado Democrático é neutro em termos ideológicos, filosóficos e religiosos isso significa que não se pode privilegiar uma visão de realidade em detrimento de outras. O único veto de voz possível é a de colocações que desestabilizem o Estado Democrático, independentemente de onde venham. Nesse sentido o laicismo tem sido uma ideologia que toma para si o status de polícia com o propósito de patrulhar qualquer movimento religioso como se esses fossem uma ameaça maior à democracia do que outras convicções políticas ateias. O que deve ser avaliado é a legitimidade do posicionamento religioso pela comunidade política segundo seu esclarecimento para as questões públicas, pois em sendo comprovada a eficácia da ação religiosa para a funcionalidade do Estado Democrático de Direito as bases racionais sobre as quais estivesse fundada não poderiam ser questionadas. É de se suspeitar o questionamento da participação da religião no debate público se lhe concedemos historicamente o reconhecimento da efetiva contribuição na construção desse mesmo espaço.

Isso tem de necessariamente nos levar a concordar com o potencial de esclarecimento que as razões religiosas teriam no debate público e livre sobre questões de interesse social. É verdade que conteúdos hauridos das Sagradas Escrituras nem sempre fazem sentido para quem não partilha daquela fé e necessitam da devida transposição semântica para uma linguagem acessível a todos. Com isso concorda o teólogo Markus Knapp, ao afirmar que os religiosos “devem também indicar argumentos seculares, que tornam plausíveis e apoiam este conteúdo semântico da religião” (KNAPP, 2011, p. 187). A afirmativa de que Deus nos criou a sua imagem e semelhança não diz muito para o não-crente. É tarefa dos religiosos, em especial os teólogos, mostrar o sentido e efeitos de uma sentença como essa para valores como a fraternidade, por exemplo. Por fim, é de se notar,

sobretudo, que a participação da religião no espaço público deve ser feita em linguagem pública.

No quesito da exclusividade do pensamento científico como origem única de procedimentos racionais, Brunkhorst nos chama a atenção para a inegável perpetuação da religião em realidades seculares. O fato de que a religião não possa jamais ser ciência não nos autoriza a tipificá-la como irracional, mas precisamos reconhecer que por ela entendemos muito da solidariedade existente. Nessa linha:

as fontes religiosas de solidariedade ainda criam importantes argumentos, que inspiram a prática dos processos de aprendizagem, e motivam um razoável poder de comunicação política. A experiência religiosa, pois, na medida em que é uma importante fonte pública dos processos de aprendizagem, não é privada, mas uma questão pública. (BRUNKHORST, 2008, p. 188)

Mesmo a filosofia teórica teve seu comércio com a religião. Isso é notado na tradução da Bíblia para o grego em tempos anteriores a Jesus Cristo a qual nos fala da curiosidade de eruditos não judeus por aquele Deus único de que a religiosidade hebraica se ocupava. Guardadas as diferenças entre o Deus de Israel e o Deus da filosofia, não se pode negar as semelhanças nem a evidência de impulso à filosofia aqui fornecida. Historicamente o próprio caminho tomado pela racionalidade é um processo que passou pela religião. Para Habermas a ideia de Deus como “criador, uno e salvador, significou a abertura de uma perspectiva totalmente distinta em relação às narrativas iniciais do mito” (HABERMAS, 2003, p. 198). Em seu desenvolvimento a substituição do mito pela religião universal nos trouxe a ideia do uno. Ideia cara aos monoteísmos e à filosofia. Incontestável também é a presença da universalidade ética buscada pela filosofia nas religiões abraâmicas, assim como seu papel civilizatório e participativo enquanto influência para doutrinas políticas como a democracia social, social democracia e principalmente os Direitos Humanos. Tudo isso leva Habermas a crer que esses potenciais inspiradores presentes em distintas áreas da tradição filosófica podem ainda ser hauridos dos conteúdos bíblicos.

5. CONCLUSÃO

Na visão de Habermas a filosofia contemporânea é impotente em dar ao homem razões e estímulos para viver e arcar com os custos de estar em comunidade. Identifica que o estreitamento da racionalidade promovido pelo naturalismo nos deixa totalmente incapazes de assumir, ou mesmo de pensar, uma moralidade que congregue a todos e sirva como bússola de ação para a vida numa sociedade mundial. A sinopse de desestímulo da razão exposta pelo filósofo pode ter nas tradições das grandes religiões do mundo, alicerçadas numa transposição semântica das proposições religiosas para uma linguagem secular, sua reversão; desde que se supere a falta de reconhecimento dos frutíferos resultados obtidos pela filosofia quando aberta a essas intuições milenares, ao mesmo tempo em que se preserve sua total liberdade criativa.

REFERÊNCIAS

BRUNKHORST, Hauke. Democracy under Pressure: The Destiny of the Idea of an Egalitarian Society in the World Society. In: *Studies across Disciplines in the Humanities and Social Sciences* 4. Helsinki: Helsinki Collegium for Advanced Studies, 2008, pp. 176–195.

GORDON, Peter. Between Christian Democracy and Critical Theory: Habermas, Böckenförde, and the Dialectics of Secularization in Postwar Germany. In: *Social Research: An International Quarterly*, Volume 80, Number 1, Spring 2013, pp. 173-202.

HABERMAS, Jürgen. *Fé e Saber*. São Paulo: UNESP, 2013.

_____. *Consciência Moral e Agir Comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 2003

_____. *Entre Naturalismo e Religião*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 2007a.

_____. (2012) Quanto de religioso o Estado Liberal tolera. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/516105-quanto-de-religioso-o-estado-liberal-tolera-artigo-de-juergen-habermas/>. Acesso em 22 de ago. 2016.

_____. (2015) A minha crítica à razão laicista. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/541342-a-minha-critica-a-razao-laicista-artigo-de-juergen-habermas/>. Acesso em 12 de set. 2016

HABERMAS, Jürgen; RATZINGER, Joseph. *Dialética da secularização*. São Paulo: Ideias & Letras, 2007.

KNAPP, Markus. Fé e Saber em Jürgen Habermas – A Religião numa sociedade “Pós-Secular”. *Interações – Cultura e Comunidade*. Uberlândia vol.06 n.10/ p.179-p.192/ jul./ dez. 2011.

Hannah Arendt e Paul Ricoeur: análises sobre o Mal

Gerson Leite de Moraes
(UPM)

1. O MAL BANAL EM HANNAH ARENDT

Quando Hannah Arendt (1906-1975), no final do seu livro: *Eichmann em Jerusalém*, relata os últimos instantes de vida daquele oficial da SS nazista, chamado Adolf Eichmann, que estava reforçando suas atitudes patéticas diante da morte, ela pôde concluir dizendo que aquela cena resumia o longo curso da maldade humana, uma lição que deveria ser aprendida sobre a temível *banalidade do mal*, pois esta desafiava as palavras e os pensamentos. Esta foi a única vez em todo o livro que a expressão banalidade do mal apareceu e, assim como naquela época, a expressão continua, ainda hoje, desafiando as palavras e os pensamentos.

No final da obra *Origens do Totalitarismo*, publicada no início da década de 50, ou seja, mais ou menos dez anos antes da obra *Eichmann em Jerusalém*, que é do início dos anos 60, Arendt havia mencionado e concordado com uma outra forma de mal, a saber, a existência do mal radical.

Apenas uma coisa parece discernível: podemos dizer que esse mal radical surgiu em relação a um sistema no qual todos os homens se tornaram igualmente supérfluos. Os que manipulam esse sistema acreditam na própria superfluidade tanto quanto na de todos os outros, e os assassinos totalitários são os mais perigosos porque não se importam se eles próprios estão vivos ou mortos, se jamais viveram ou nunca nasceram. (2012, p. 609)

É com a tradição kantiana que a pensadora está dialogando neste momento, e pode-se dizer que ela considerou o mal como radical porque o que o caracterizaria no contexto da dominação totalitária é a total erradicação da existência humana, que tornava os seres humanos, supérfluos e descartáveis.

Pensando na tradição filosófica estabelecida no Ocidente desde a Antiguidade Clássica, pode-se afirmar que o mal e todas as modalidades do negativo podiam ser interpretadas como *não-ser*, ou seja, como ausência de estatuto ontológico, como carência de positividade e perfeição, e nesta perspectiva ninguém poderia ser considerado um agente responsável. Assim como o frio só pode ser pensado como falta de calor, e a escuridão como ausência de luz, assim também o Mal (moral) seria uma privação do Bem. Desde a Antiguidade, portanto, pode-se inferir que ninguém pode querer o mal, já que isso seria contraditório com o bem que todos e cada um desejariam para si. Como diz Oswaldo Giacoia, “[...] quem erra, assim como quem comete um ato imoral, só o faz porque está privado do conhecimento do bem, ou seja, toda forma de mal é resultado de uma forma de ignorância do verdadeiro bem” (2011, p. 142). É impossível para a tradição filosófica ocidental pensar numa vontade maligna, no mal como um fim em si mesmo.

Já em Kant, o mal aparece como algo imbricado com a natureza humana, o mal é apresentado como um pendor natural. Na primeira seção de *A Religião nos Limites da Simples Razão*, ele diz o seguinte:

Por pendor (*propensio*) entendo fundamento subjetivo da possibilidade de uma inclinação (desejo, habitual, *concupiscentia*) enquanto contingente para a humanidade em geral. Ele se distingue de uma disposição porque, podendo ser inato, na verdade, não deve ser representado como tal; ao contrário, pode ser considerado (quando é bom) como *adquirido* ou (se for mau) como *contraído* por erro do próprio homem. Entretanto, não se trata aqui senão do pendor ao mal propriamente dito, ou seja, ao mal moral. (KANT, 2008, pp. 37-38)

Mais adiante, Kant apresenta uma distinção dos graus deste pendor natural.

Pode-se distinguir três graus diversos nesse pendor. Em primeiro lugar, de uma maneira geral a fraqueza do coração humano quando se trata de conformar-se às máximas adotadas ou a fragilidade (*fragilitas*) da natureza humana. Em segundo lugar, a mistura de motivos imorais (mesmo se isso ocorresse numa boa intenção ou em nomes de máximas do bem), ou seja, a impureza (*impuritas, improbitas*). Em terceiro lugar, o pendor a adotar máximas más, ou seja,

a maldade (*vitiositas, pravitas*) da natureza humana ou do coração humano. (KANT, 2008, pp. 38-39)

Evidentemente quando Hannah Arendt trabalha o conceito de banalidade do mal, ela está dialogando com uma longa tradição, mais especificamente com o pensamento kantiano, no entanto, quando os dois conceitos são cotejados, *mal radical e banalidade do mal*, percebe-se que há algumas convergências e muitas divergências. Em relação às convergências, é nítido que Arendt entende que o mal radical existe e ele foi perpetrado pelos nazistas antes e durante a Segunda Grande Guerra, e é isso que ela afirma no final de *Origens do Totalitarismo*. O mal radical está presente nas ações de muitos líderes da cúpula nazista, pois é um mal com raiz, um mal radicado. Este tipo de mal radical esteve presente no nazismo, que após sua ascensão, foi visto por ela como “uma machadada em sua cabeça”, despertando-a para a necessidade de uma reflexão aprofundada sobre Política e Ética. Se em Kant, caímos em tentação cedendo às nossas inclinações naturais, adotando uma máxima que não pode ser universalizada, em Arendt, não há a menor pretensão em se fazer uma genealogia motivacional do mal, uma análise da natureza do mal.

Quando Hannah Arendt cobriu o julgamento de Adolf Eichmann (1906-1962) em Jerusalém, ela esperava encontrar um monstro terrível, capaz das mais sórdidas brutalidades, alguém que fosse uma representação fiel do mal radical, mas quando ela se deparou com Eichmann – aquele burocrata responsável pelo transporte de milhares de judeus para vários campos de extermínio na Europa – e seus discursos carregados de clichês, foi um verdadeiro anticlímax, pois havia um enorme descompasso entre a magnitude dos crimes cometidos e aquela figura normal, superficial, um verdadeiro misólogo. Eis ali, cercado por uma cabine de vidro, um tipo ideal do mal banal. Pelos depoimentos prestados, ela percebeu que Eichmann não era vilão e nem antissemite, mas era um lídimo representante da banalidade do mal. Ela diz: “o maior mal não é o radical, não possui raízes e, por não ter raízes, não tem limitações, pode chegar a extremos impensáveis e dominar o mundo todo” (ARENDR, 2004, p. 160).

O mal praticado por Eichmann, e por tantos outros que não foram julgados e sentenciados à morte, não era um mal radical, mas um mal banal, sem raiz, sem profundidade, um mal burocrático, que em nome do

cumprimento da ordem, foi capaz das piores atrocidades sem que isso representasse para eles qualquer tipo de culpa ou constrangimento.

Não estávamos interessados aqui na maldade, que a religião e a literatura têm tentado entender, mas no mal; não estávamos interessados nos pecados e nos grandes vilões, que se tornaram os heróis negativos na literatura e que, geralmente, agiam por inveja e ressentimentos, mas em todos os que não são maldosos, que não tem motivos especiais e, por essa razão, são capazes de um mal infinito; ao contrário do vilão, eles nunca encontram sua mortal meia-noite. (ARENDR, 2004, p. 256)

O mal banal na visão de Hannah Arendt, é como o fungo, não tem raiz, mas se espalha. E por ser desta forma, a banalidade do mal desafia o pensamento e as palavras e, exige constante reflexão. É preciso estar ciente de que o pensamento por si só, não evita o mal, mas pode e deve evitar a banalidade do mal.

Em vários momentos e ao longo de todo o livro *Eichmann em Jerusalém*, Arendt reforça uma característica marcante que acompanha todo e qualquer representante da banalidade do mal, a saber, a incapacidade de elaboração de um pensamento próprio, da falta de habilidade comunicacional e uma memória que se não era ausente, mostrava-se, todavia, seletiva. Um exemplo disto pode ser percebido na passagem abaixo:

[...] Eichmann, apesar de sua má memória, repetia palavra por palavra as mesmas frases feitas e clichês semi-inventados (quando conseguia fazer uma frase própria, ele a repetia até transformá-la em clichê) toda vez que se referia a um incidente ou acontecimento que achava importante. Quanto mais se ouvia Eichmann, mais óbvio ficava que sua incapacidade de falar estava intimamente relacionada com sua incapacidade de pensar, ou seja, de pensar do ponto de vista de outra pessoa. Não era possível nenhuma comunicação com ele, não porque mentia, mais porque se cercava do mais confiável de todos os guarda-costas contra as palavras e a presença de outros e, portanto, contra a realidade enquanto tal. (ARENDR, 1999, p. 62)

O pensar para a filósofa é uma atividade que qualifica o sujeito como pessoa, e isto não é uma prerrogativa dos mais preparados intelectualmente, mas uma possibilidade e uma necessidade, que devem

acompanhar todos os seres humanos indistintamente. O pensar é o diálogo silencioso solitário entre mim e mim mesmo, é o estar consciente de mim-mesmo e quando isto acontece, temos o *dois-em-um* socrático se realizando. O retorno para a casa é o percurso por excelência do diálogo com o *daimon*.

O pensar no seu sentido não cognitivo, não especializado, como uma necessidade natural da vida humana, a realização da diferença dada na consciência de si mesmo, não é uma prerrogativa de alguns poucos, mas uma faculdade sempre presente em todo mundo; por isso mesmo, a incapacidade de pensar não é a “prerrogativa” daqueles muitos que carecem de poder cerebral, mas a possibilidade sempre presente de que todos – sem excluir os cientistas, os eruditos e outros especialistas em empreendimentos intelectuais – evitem aquele diálogo consigo mesmos, cuja possibilidade e importância Sócrates foi o primeiro a descobrir. (ARENDT, 2004, pp. 255-256)

Eichmann não era desprovido de conhecimento, até porque as atividades realizadas por ele necessitavam de racionalidade, de uma lógica específica para a obtenção de êxito no seu empreendimento colaborativo com a máquina de produção de cadáveres nomeada como nazismo. O que evidentemente faltava para ele era a atividade de reflexão, de pensamento, evidenciada em sua incapacidade de comunicação. “O elo entre os homens, subjetivamente, é a vontade de comunicação ilimitada e, objetivamente o fato da compreensibilidade universal” (ARENDT, 2008a, p. 99).

Neste sentido, Eichmann é o representante da banalidade do mal porque ao recusar-se em pensar sobre suas próprias ações, prestava-se ao mero papel de repetidor de discursos, um utilizador de clichês que se orgulhava do seu “oficialês”. Ao se recusar a pensar, ele e tanto outros na Alemanha Nazista, foram arrebatados pela lógica da razão de Estado que se justificava a partir do direito de excluir o “outro”, que naquele contexto foi simplesmente tornado supérfluo. É importante ressaltar que em meio ao devaneio totalitário estabelecido, existiram homens e mulheres que ousaram pensar e dialogar naqueles tempos sombrios. Arendt diz que “aqueles que pensam são puxados para fora de seus esconderijos porque a sua recusa a se juntar ao grupo é visível e, com isso, se torna uma espécie de ação” (2004, p. 256). Um claro exemplo disto é a posição assumida

por Karl Jaspers (1883-1969), seu velho mestre que a havia orientado em seu doutoramento em Heidelberg e que era casado com uma judia. Arendt manteve com o casal uma extensa e documentada correspondência ao longo de toda a sua vida. Para a filósofa, Jaspers foi um paradigma em tempos sombrios, pois de forma corajosa e consciente, ousou existir como um farol num tempo de escuridão.

A pertinência dessas considerações a favor de uma fundamentação filosófica da unidade da humanidade é evidente: a “comunicação ilimitada”, que ao mesmo tempo significa a fé na compreensibilidade de todas as verdades e a boa vontade em revelar e ouvir como condição primária de todo intercuro humano, é uma das ideias, se não a ideia central, da filosofia de Jaspers. (ARENDR, 2008a, p. 94)

Sem sombra de dúvidas, Arendt entende que Jaspers, por sua capacidade de comunicação ilimitada, é um exemplo de reflexão, pois esta é evidenciada naqueles que são capazes de pensar consigo mesmos e dialogar com os outros. Jaspers funciona, portanto, na visão de Hannah Arendt, como um contraexemplo a Eichmann, tanto no campo da prática como do pensamento. Mas também, deve-se ressaltar, que Jaspers pode ser tomado como uma antítese em relação a Martin Heidegger (1889-1976), que mesmo sendo um intelectual de primeira grandeza, preferiu construir sua filosofia como um local de refúgio do pensamento, sem que isto implicasse um envolvimento com o mundo real, ele construiu sua própria armadilha como esconderijo seguro, num tempo em que lhe era exigido coragem e ousadia e, por conta disto, Arendt o define metaforicamente como uma raposa.

Mas a raposa que morava na armadilha dizia com todo o orgulho: ‘Tanta gente me visita em minha armadilha que virei a melhor raposa de todas’. E há nisso certa verdade: ninguém conhece melhor a natureza das armadilhas do que aquele que passa a vida inteira sentado dentro de uma delas. (ARENDR, 2008b, p. 382)

Para Arendt, ter coragem de pensar é um ato político por excelência, que tem como fundamento a preocupação com o Mundo (entendido como espaço de ação do homem), mas isso só é possível mediante a reflexão e um respeito a si próprio, na medida em que o “eu” (self) é evidenciado e tornado uma preocupação ética. Portanto, para a filosofia arendtiana, pode-se

afirmar que Política e Ética se encontram numa empreitada comum, que tem como objetivo construir o espaço público como local de convivência e habitação de pessoas muito diferentes, mas que constantemente estão promovendo reflexões sobre seus atos para jamais deixar estagnar o processo de construção e renovação deste espaço. Pode-se dizer ainda, que o exercício do pensamento libera uma outra faculdade humana, a mais política das capacidades espirituais do homem, a faculdade do julgamento.

É a faculdade de julgar os particulares sem subsumi-los naquelas regras gerais que podem ser ensinadas e aprendidas até se tornarem hábitos que podem ser substituídos por outros hábitos e regras. A faculdade de julgar os particulares (como Kant a descobriu), a capacidade de dizer “isto está errado”, “isto é belo” etc., não é a mesma coisa que a faculdade de pensar. O pensar lida com os invisíveis, com representações de coisas que estão ausentes; o julgamento sempre diz respeito a particulares e coisas próximas. (ARENDT, 2004, p. 257)

Apesar de distintas, estas duas faculdades, de pensar e julgar, estão interligadas de forma semelhante à consciência de si e à consciência, no entanto, cada uma precisa ser exercida com responsabilidade, pois entre a “consciência ética” e a “conduta ética” há um hiato que precisa ser preenchido e, isto só pode acontecer com o respeito ao “eu” e o desejo de construção de um espaço público que congregue pessoas completamente diferentes umas das outras. A faculdade de julgar ganha corpo no episódio do julgamento de Eichmann, fato que gerou uma série de debates em torno do direito punir e mais do que isso, punir de forma capital. Não há dúvidas que a associação do mal radical e do mal banal estão na base de organização do nazismo como máquina de terror e morte, mas julgar e punir o erro com mais morte é uma conduta que deve ser aceita sob o ponto de vista ético? A sentença dada a Eichmann foi um ato de justiça ou de vingança institucional? Num caso como este, o perpetrador pode ser perdoado, seu crime pode ser deixado no esquecimento?

2. O PERDÃO DIFÍCIL

Se a banalidade do mal, ao desafiar as palavras e os pensamentos, permite tantas indagações e reflexões, é lícito perguntar, na esteira da

longa tradição filosófica ocidental, se há algum tipo de perdão para este tipo de mal. Basta lembrar, que no caso da execução de Eichmann, não foram poucos aqueles que se levantaram para condenar tal atitude, inclusive muitos grupos judaicos, que julgaram tal atitude como um erro histórico. No fundo estes grupos almejavam o perdão para Eichmann e tentaram até o último minuto tirá-lo do patíbulo.

No mesmo dia, 29 de maio, Itzhak Ben-Zvi, presidente de Israel, recebeu o pedido de clemência de Eichmann. [...] O presidente recebeu também centenas de cartas e telegramas do mundo inteiro pedindo clemência; destacavam-se entre os remetentes a Conferência Central de Rabinos Norte-Americanos, o corpo representativo do Judaísmo Reformado neste país, e um grupo de professores da Universidade Hebraica de Jerusalém, chefiado por Martin Buber, que se opôs ao julgamento desde o começo. O Sr. Ben-Zvi rejeitou todos os pedidos de clemência em 31 de maio, dois dias depois de a Suprema Corte ter pronunciado seu julgamento, e poucas horas depois, nesse mesmo dia – era uma quinta-feira –, pouco antes da meia noite, Eichmann foi enforcado, seu corpo foi cremado e as cinzas espalhadas no Mediterrâneo fora das águas israelenses. (AREN-DT, 1999, p. 271)

O mal como entendido na esfera religiosa, acompanhado de reconhecimento e arrependimento, é entendido pelos religiosos como algo que deve ser perdoado, mas isto vale também para o mal banal? Na esfera da teologia, tanto judaica como cristã, o mal perdoado deve ser alvo de esquecimento, tanto por parte da comunidade como por Deus. A questão do esquecimento e do perdão, aparecem como consequências naturais da lide na seara da maldade. Como já dizia Nietzsche:

Fechar momentaneamente portas e janelas da consciência, permanecer insensível ao barulho e à luta, próprios do trabalho de colaboração e de oposição do mundo subterrâneo de órgãos que se constituem em nossos servidores; um pouco de silêncio, um pouco de tábula rasa de nossa consciência, e de fato praça limpa para algo novo. [...] essa é a utilidade dessa tendência ao esquecimento ativo, como já disse, espécie de porteiro vigilante encarregado de manter a ordem psíquica, a tranquilidade, a etiqueta. Isso indica de uma só vez a que ponto não poderia haver felicidade, alegria de espírito, esperança, sem a tendência ao esquecimento. (2009, pp. 63-64)

Nietzsche entende que não há possibilidade de vida plena senão ocorrer uma verdadeira higiene psíquica em relação aos erros cometidos, ou seja, não há possibilidade de uma nova vida sem o esquecimento ativo.

Neste quesito, percebe-se que a judia Hannah Arendt, que escreveu sua tese de Doutorado sob a orientação de Karl Jaspers, sobre o conceito de amor em Santo Agostinho, entende que Jesus de Nazaré foi o descobridor do papel do perdão no domínio dos assuntos humanos, entendendo que perdoar é um aspecto político, pois o mesmo abre espaço para o novo, isto não significa dizer que não se deve punir, pois a punição não é contrária ao perdão, mas uma alternativa a ele.

A alternativa do perdão, mas de modo algum seu oposto, é a punição, e ambos têm em comum o fato de que tentam pôr fim a algo que, sem interferência alguma, poderia prosseguir indefinidamente. É, portanto, bastante significativo, um elemento estrutural no domínio dos assuntos humanos, que os homens não sejam capazes de perdoar aquilo que não podem punir, nem de punir o que se revelou imperdoável. Essa é a verdadeira marca distintiva daquelas ofensas que, desde Kant, chamamos de 'mal radical', cuja natureza é tão pouco conhecida, mesmo por nós que fomos expostos a uma de suas raras irrupções na cena pública. Sabemos apenas que não podemos punir nem perdoar esse tipo de ofensas e que, portanto, elas transcendem o domínio dos assuntos humanos e as potencialidades do poder humano, os quais destroem radicalmente sempre que surgem. Em tais casos, em que o próprio ato nos despoja de todo poder, só resta realmente repetir com Jesus: "Seria melhor para ele que se lhe atasse ao pescoço uma pedra de moinho e que fosse precipitado ao mar". (ARENDT, 2010, pp. 300-301)

Percebe-se que para Arendt, a questão do perdão vem acompanhada da possibilidade de punição. Ela deixa claro que em determinados assuntos, principalmente naqueles que envolvem o mal radical, o perdão é algo muito difícil de ser aplicado. Logicamente que existem alguns tipos de transgressões cometidas pelos seres humanos, que pela punição ou pelo perdão; quando tratados socialmente, promovem uma certa noção de justiça e, conseqüentemente uma certa pacificação, e nestes casos, o desejo de esquecimento para que a vida continue sem maiores conseqüências, torna-se necessário. No entanto, existem ofensas que não deveriam ter acontecido na visão da filósofa, como por exemplo, a decisão

de se construir uma máquina de destruição de pessoas em escala industrial, como fora o caso dos regimes totalitários do século XX, erigidos sob o pretexto de superar as deficiências democráticas, onde a burocracia transformou-se num terreno fértil para a instalação do mal banal, que funcionando como dente da engrenagem da máquina mortífera, auxiliou e potencializou o mal radical.

Para estes casos, onde o agente do mal banal fez uma opção deliberada, onde houve a recusa do pensar e da reflexão, onde ocorreu a recusa também do enxergar o outro como alguém digno, lembrando que o elemento “...que constitui a dignidade moral não é aquilo que nos diferencia uns dos outros e sim aquilo que nós, enquanto seres racionais que agem e falam, temos em comum” (FRATESCHI, 2014, p.370), onde o agente do mal banal escondeu-se atrás do contexto burocrático; Arendt de forma muito contundente, valendo novamente das palavras do Cristo, registradas no Evangelho, faz uma exegese pesadíssima, praticamente inviabilizando qualquer possibilidade de perdão.

Obviamente, essa distinção é muito semelhante à distinção de Jesus de Nazaré entre as transgressões que devo perdoar ‘sete vezes ao dia’, e aquelas ofensas em que ‘o melhor para ele é que uma pedra de moinho fosse dependurada ao redor do seu pescoço e ele fosse lançado ao mar’. Em nosso contexto, há dois elementos especialmente sugestivos nesse ditado. Primeiro, a palavra usada para ofensa é *skandalon*, que originalmente significava uma armadilha para os inimigos, e que é aqui usada como o equivalente para a palavra hebraica *mikhshol* ou *zur mikhshol*, que significa obstáculo. Essa distinção entre meras transgressões e esses obstáculos mortais parece indicar mais do que a distinção corrente entre pecados veniais e mortais; indica que esses obstáculos não podem ser removidos tão facilmente do nosso caminho como meras transgressões. Em segundo lugar, e isto de modo aparentemente incoerente com essa interpretação do texto, notem que seria melhor *para ele* que nunca tivesse nascido, pois essa expressão faz com que se leia o comentário como se o agente da ofensa, cuja natureza é apenas indicada como um obstáculo insuperável, tivesse se aniquilado. (ARENDR, 2004, p. 175)

Para Arendt, deve-se fazer uma distinção entre o ser pessoa e o ser meramente humano, por isso, falar em personalidade moral é quase uma

redundância para ela. A personalidade que não tem nada a ver com talento ou inteligência, pois é o resultado quase automático da capacidade de pensar (*thoughtfulness*). Assim, quem se recusa a pensar, renuncia à condição de pessoa, e quando se pensa em perdão, seja para o mal radical ou para o mal banal, o mal sem raiz, não resta nenhuma pessoa no sentido mais amplo da palavra, a quem se possa perdoar.

Não é o assassinato que é perdoado, mas o assassino, a sua pessoa, assim como ela aparece nas circunstâncias e intenções. O problema com os criminosos nazistas foi precisamente que eles renunciaram voluntariamente a todas as qualidades pessoais, como se não restasse ninguém a ser punido ou perdoado. Eles protestaram repetidas vezes, dizendo que nunca tinham feito nada por sua própria iniciativa, que não tinham tido nenhuma intenção, boa ou má, e que apenas obedeceram ordens. Em outras palavras: o maior mal perpetrado é o mal cometido por Ninguém, isto é, por um ser humano que se recusa a ser uma pessoa. Dentro da estrutura conceitual dessas considerações, poderíamos dizer que o malfeitor que se recusa a pensar por si mesmo no que está fazendo e que, em retrospectiva, também se recusa a pensar sobre o que faz, isto é, a voltar e lembrar o que fez (que é *teshuvah*, isto é, arrependimento), realmente deixou de se constituir como alguém. Permanecendo teimosamente como ninguém, ele se revela inadequado para o relacionamento com os outros que, bons, maus ou indiferentes, são no mínimo pessoas. (ARENDDT, 2004, p. 177)

Se não há reconhecimento do erro, da falta, não é possível arrependimento e conseqüentemente perdão. Para quem se recusa em afirmar-se como pessoa através do exercício do pensamento é impossível aplicar-lhe perdão, segundo Hannah Arendt. Vale lembrar, que Arendt em nenhum momento contestou a sentença dada a Eichmann, sendo coerente com sua construção mental. Para muitos, a filósofa exagerou na dose, para outros, sua argumentação parece bastante coerente.

Para Seyla Benhabib, uma grande intérprete de Hannah Arendt, ressalta que a mesma deve ser compreendida,

[...] como uma modernista política na medida em que suplicava pela realização desse princípio básico da modernidade política, isto é, o reconhecimento de alguém *ao direito a ter direitos* sim-

plesmente porque era membro de uma espécie humana. (BENHABIB, 1996, p. 46)

Por sua vez, alguém que impede outro alguém de ter direito a ter direitos, negando-lhe a condição de pessoa, potencializando o mal radical através da banalidade do mal, é um ser digno de punição e não de perdão, pois para Arendt, a justiça não deve ser apenas feita, mas ela também deve ser vista” (1999, p. 300). Neste sentido, pode-se concluir que a tarefa do perdão, quando o que está em jogo é relação espúria entre o mal radical e o mal banal e suas consequências trágicas, é algo impossível para Hannah Arendt, cabendo ao Estado o papel de punição.

O que se pode depreender de toda esta análise sobre o mal banal e a possibilidade perdão/esquecimento no pensamento de Hannah Arendt, é que os efeitos do mal banal, são tão corrosivos para a construção do tecido social, compreendido como “*sociedade civil e associativo*, aquela esfera das relações humanas que não é econômica, política, militar ou burocrática-administrativa” (BENHABIB, 1996, p. 28), que ele se torna até mais perigoso que o mal radical, pois este pode ser avistado de longe, mas aquele, cresce como fungo, às vezes, imperceptível aos olhos dos mais descuidados, mas seu efeito é devastador na construção do bem público, como um espaço de diferenças e, por isso, quando somado ao mal radical, o mal banal é difícil de ser perdoado e deve ser punido com rigor para que sua existência e prática sejam reduzidos ao máximo possível, visando o bem das comunidades de seres humanos espalhados mundo afora.

Seja como for, a reflexão promovida por Hannah Arendt sobre a existência do mal banal e sua atuação perniciosa, é um alerta para que todos os interessados na construção do bem e do espaço comuns, fiquem atentos às suas múltiplas formas de existência, tendo consciência da dura tarefa que é lidar com suas consequências nos campos da ética e da justiça.

3. A SIMBÓLICA DO MAL EM PAUL RICOEUR

Após analisar o Mal em Hannah Arendt, seria interessante cotejar esta visão com outra, produzida no mesmo período, levando em consideração que os autores em questão, Arendt e Ricoeur, são contemporâneos no que tange às suas obras filosóficas e, sofreram na pele os efeitos nocivos dos regimes totalitários do século XX. Paul Ricoeur (1913-2005),

como grande parte dos filósofos do século XX, foi profundamente atingido pelas duas guerras mundiais. Na primeira, ainda criança, tornou-se órfão da nação francesa, pois perdeu o seu pai no conflito. Criado pelos avós, de formação protestante, viu-se desde cedo compelido a tentar compreender os efeitos práticos do mal. Desde a mais tenra infância, a maldade humana era algo que gerava intranquilidade em Ricoeur.

Esta intranquilidade era aguçada em seu íntimo graças à sua educação protestante e à sua formação intelectual. A primeira, ou seja, a educação protestante, foi aceita sem reservas, guiando-o a um sentimento que seria identificado mais tarde, quando da leitura de Friedrich Schleiermacher (1768-1834), como sendo um sentimento de “dependência absoluta”; em face das noções de *pecado* e *perdão*. Mais profundo do que o sentimento de culpa advindo principalmente da noção de pecado, era a forte convicção aprendida desde a infância de que a palavra do homem tinha sido precedida pela Palavra de Deus (RICOEUR, 1995, p.14). Esta gama de sentimentos foi assaltada por uma dúvida atroz, uma dúvida intelectual que, no decurso de seus estudos de filosofia foi tornando-se cada vez mais intensa. Já na Universidade de Rennes, Ricoeur sentiu que sua fé estava sendo confrontada de maneira violenta pelo neocriticismo que permeava o âmbito acadêmico daqueles dias.

Lembro-me, claramente de um episódio angustiante relacionado com este conflito interior. Está ligado a uma descoberta dupla – feita, julgo eu, quase simultaneamente –, a da obra de Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, publicada quando eu estava a completar a minha *Licence* em Filosofia, e a da teologia de Karl Barth, divulgada pelos movimentos da juventude protestante (li *Die Kirchliche Dogmatik* um pouco mais tarde, penso que juntamente com o primeiro comentário sobre a famosa *Epístola aos Romanos*). Parece-me, que quando olho para trás, estava tão inclinado a seguir uma direção como outra. (RICOEUR, 1995b, pp. 51-52)

Ricoeur teve que aprender a travar uma guerra mortífera entre a fé e a razão. No entanto, como para ele as duas eram imprescindíveis, propôs um armistício entre elas. (RICOEUR, 1995, p. 15). Interessante perceber que o problema do mal será um elemento provocador de um lado e catalisador do outro, entre fé e razão, ou entre teologia e filosofia e, que atravessou toda a extensa obra de Ricoeur. Acusado de fazer uma cripteo-

logia por uns e uma criptofilosofia por outros, Ricoeur sempre respondia com o conceito de armistício. Em uma entrevista dada a Charles Reagan, onde foi sugerido que o problema do mal era exclusivo das convicções religiosas (nunca negadas) de Ricoeur, o mesmo respondeu:

Bem, para esta objeção eu faço todas as concessões, dizendo que ninguém conhece onde as ideias que uma pessoa organiza filosoficamente originam-se. Nós somos todos ‘visitados’, se eu posso assim dizer – por projetos, por pensamentos, e ninguém pode prestar contas totalmente de suas motivações últimas e seus interesses especulativos. (HELENO, 2001, p. 85)

Como se pode perceber, pouco importava de onde nasciam as inquietações com o mal, o importante era percebê-lo em sua dimensão real, e mais do que isso, compreendê-lo – daí a tarefa da hermenêutica – para na sequência combatê-lo.

Outra experiência marcante na vida de Ricoeur foi a Segunda Guerra Mundial, onde ele foi prisioneiro. Capturado em 1940 em Dormans, um pequeno povoado no vale de Marne, passou por diversos campos da Pomerânia Oriental (Polônia). Ricoeur ficou num *oflag*, abreviatura do alemão *Offizierlager*, campo alemão onde ficavam os oficiais das forças aliadas. O ritmo regular de instrução improvisada e as sessões de leitura dos livros disponíveis no campo, foram elementos que marcaram profundamente o Tenente Paul Ricoeur. Enquanto prisioneiro leu, escreveu e ensinou filosofia. E foi no campo de Gross-Born, que talvez tenha ocorrido algo, no mínimo inusitado, no contexto da Segunda Guerra Mundial.

Os prisioneiros daquele campo tiveram a sorte de estarem reunidos ali naquele lugar, grandes intelectuais, que no dia 15 de outubro de 1940 tiveram a permissão de organizar cursos sobre os mais variados temas. Foi criado no campo de Gross-Born uma verdadeira Universidade.

Havia uma média de duas conferências por dia visando a preparação dos alunos para os exames oficiais.

A Universidade do Campo era dividida em três faculdades: Letras, Ciências e Direito. Ela era dotada de quadros administrativos por ser extremamente eficaz. Havia reitor, decanos, diretores de estudos e todo um corpo docente da mais alta qualificação.

O campo de Gross-Born adquiriu uma grande notoriedade e respeito por parte dos oficiais alemães da região, que o apelidaram de “Campo Sábio”.

Quanto aos livros, eles eram levados até o campo graças às encomendas enviadas pelos correspondentes dos prisioneiros. É lógico que havia uma censura a alguns livros e autores. No entanto, não se pode pensar que os alemães cerceavam toda a atividade intelectual, inclusive ajudavam proporcionando parcerias, como foi o caso com a biblioteca da Universidade de Königsberg, na Prússia Oriental, que emprestava livros para a ministração dos cursos.

Havia outros meios de se adquirir os livros que eram permitidos no interior do campo, como por exemplo, os livros enviados pela Cruz-Vermelha que entravam em Gross-Born via Suécia.

Desta forma, os prisioneiros conseguiram ajuntar um número significativo de livros. Um levantamento feito em 1943, pelos próprios prisioneiros, apontava para um montante de 22.000 volumes, sendo que destes, 1.600 pertenciam à Universidade do Campo de Gross-Born. A qualidade dos cursos ministrados era tamanha que o governo francês, logo depois da guerra, chegou a reconhecer como oficiais os cursos oferecidos naquele campo de concentração.

Outra atividade que Ricoeur exerceu no período de cativeiro, além de professor, foi a atividade de pesquisador. Ricoeur juntamente com Mikel Dufrenne, fizeram uma interpretação minuciosa de toda obra de Karl Jaspers. Este trabalho rendeu em 1947 a publicação da obra: *Karl Jaspers et La Philosophie de L'Existence*. Pouco tempo depois em função desta publicação, Ricoeur preparou uma obra de filosofia comparada na qual Karl Jaspers e Gabriel Marcel são colocados um ao lado do outro, *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*, de 1947.

Este encontro com Karl Jaspers, revelou para Ricoeur a necessidade de se pensar o estatuto do homem e, o problema do mal voltou a ser uma preocupação epistemológica. Complexo e em constante mutação, o homem necessitava ser interpretado.

O homem foi definido como um ser vivo dotado de palavra e pensamento (*zoon logon echon*); como ser vivo que agindo dá à sociedade a forma de cidade regida por leis (*zoon politikon*); como ser que produz utensílios (*homo faber*); que trabalha com esses utensílios (*homo laborans*); que assegura sua subsistência por meio da planificação comunitária (*homo oeconomicus*). Cada uma dessas definições leva em conta uma característica, mas o essencial não

está presente: o homem não pode ser concebido como um ser imutável, encarnando reiteradamente aquelas formas de ser. Longe disso, a essência do homem é mutação: o homem não pode permanecer como é. Seu ser social está em evolução constante. Contrariamente aos animais, ele não é um ser que se repete de geração em geração. Ultrapassa o estado que é dado a si mesmo. O homem nasce em condições novas. Embora preso a linhas prescritas, cada novo nascimento corresponde a um novo começo. Para Nietzsche, o homem é “o animal que jamais se define”. Os animais se repetem e não avançam. O homem ao contrário e por natureza, não pode ser o que já é. Está sujeito a perder-se em anormalidades, degenerações, perversões, a alienar-se de si mesmo. Isso, porém, não se faz segundo uma direção invariável, conhecida ou admitida, que se constituirá na única forma verdadeira de ser homem. (JASPERS, 1965, pp. 47-48)

Este homem mutável é também falível, como acentuava Ricoeur. Desde o Outono de 1948, Ricoeur havia sido nomeado como professor-conferencista especializado em História da Filosofia na Universidade de Estrasburgo. Como estava bem próximo da Alemanha, Ricoeur visitou por algumas vezes, em Heidelberg, Karl Jaspers, antes dele se exilar na Suíça. Jaspers esperava da Alemanha uma espécie de conversão, uma confissão coletiva de pecados, e acabou por convencer-se de que a Alemanha não estava à altura da sua culpabilidade.

Na culpabilização mútua, a vida não floresce. O verdadeiro diálogo cessa. É um modo de romper a comunicação. E esse é sempre um sintoma de inverdade. Ela se encontra lá onde um alemão se faz juiz, no sentido moral e metafísico, de um outro alemão; lá onde não reina a boa vontade para a comunicação, e sim a vontade velada de dominação, lá onde se exige que o outro deva reconhecer-se culpado, onde o orgulho – “eu sou imaculado” – despreza o outro, onde a consciência de inocência se vê autorizada a imputar culpa aos outros. (LOPARIC, 1990, pp. 41-42)

Zeljko Loparic diz ainda que:

Jaspers julga que as acusações mútuas fazem com que a experiência de si mesmo, que um homem pode ter somente perante a sua consciência ou, se tiver fé religiosa, perante Deus, seja jogada para o nível do moralismo e até mesmo do sensacionalismo. Aí não há

espaço para o recolhimento, o silêncio e o respeito. O Moralismo não é apenas um defeito de juízo moral, mas, como bem observa Jaspers, também uma agressiva manifestação da vontade de poder. (LOPARIC, 1990, p. 42)

Em uma de suas visitas a Jaspers, Ricoeur levou o seu livro publicado juntamente com Mikel Dufrenne, intitulado: *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*. Apesar de não ter apreciado muito o livro, pois o considerava demasiadamente sistemático, mesmo assim, Jaspers quis redigir um prefácio muito amável. A tarefa dos mais variados intelectuais que trabalharam intelectualmente no pós-guerra, logicamente todos assombrados pelos terríveis acontecimentos, era refletir sobre aqueles episódios tenebrosos e, o que une Arendt e Ricoeur é esta fonte comum, o cidadão do mundo, o representante da mentalidade alargada, Karl Jaspers. Enquanto, Arendt tentou compreender na esteira de Kant, o mal radical inicialmente e, o mal banal posteriormente, Ricoeur vai se dedicar ao mal simbólico e as formas de compreendê-lo.

Os efeitos catastróficos da Segunda Guerra Mundial também levaram Ricoeur a estudar a questão da vontade humana e, em função disso, estabelece um projeto que o acompanhou durante toda sua vida acadêmica. Esta filosofia da vontade de Ricoeur foi dividida em três partes, a primeira delas que corresponde à sua tese de doutoramento é intitulada *O Voluntário e o Involuntário*, publicada em 1950, já segunda parte, intitulada *Finitude e Culpabilidade*, divide-se em duas obras, *O Homem Falível* e *A Simbólica do Mal*, ambas da década de 60 e, a terceira parte, definida como *Poética da Vontade*, nunca chegou a ser escrita.

Em *O Homem Falível*, Ricoeur desenvolveu uma antropologia de caráter pessimista, retomando uma longa tradição (São Paulo, Agostinho, Lutero, Calvino, Hobbes etc.). As noções de fragilidade e falibilidade foram acentuadas, apontando para um ser humano fragilizado e exposto à possibilidade do mal. Já em *A Simbólica do Mal*, ocorreu a passagem da noção de falha para a falta concreta, mas como esta é sempre representada por expressões indiretas, pode-se compreender que elas são cifradas, ou seja, simbólicas e para que haja sucesso na compreensão das mesmas é fundamental se construir uma hermenêutica. Por isso, “os símbolos dão a pensar” (famosa expressão de Ricoeur). Para realizar sua empreitada hermenêutica, Ricoeur analisou através do método eidético, os múltiplos

símbolos do mal em diversas religiões e tradições culturais. Devido ao método adotado, Ricoeur inseriu-se numa faixa intermediária, entre a possibilidade do mal e a sua realidade, entre a possibilidade de falha e a falta concretizada, como um observador perspicaz que não tentou explicar o mal, mas que tentou observá-lo e compreendê-lo. E para tal, a fenomenologia da confissão tornou-se fundamental, pois é na linguagem de confissão, que são revelados elementos essenciais relacionados ao mal, tais como cegueira, equivocidade, escândalo, mancha, nódoa, pecado, culpa e a possibilidade de perdão.

A diferença entre o mal em Arendt e Ricoeur, é que na primeira o mal é captado a partir de fatos concretos, pois na possibilidade do mal radical combinado com o mal banal, temos tragédias de proporções colossais, enquanto em Ricoeur, o mal é captado de forma fenomenológica a partir dos símbolos e mitos que versam sobre a maldade humana e sua possibilidade de superação. O que há em comum entre eles, é que um e outro estão a denunciar que o mal é uma possibilidade real que acompanha a história da humanidade e, denunciá-lo ou observá-lo para compreendê-lo são tentativas filosóficas de aplacar suas consequências nefastas.

Lidando com estes mesmos problemas e conceitos, Ricoeur pretendeu ir além de Hannah Arendt, tentando produzir uma equação para o perdão. Sinceramente, apesar de todo esforço e do louvor que isso merece, não parece que o pensador francês logrou êxito em sua empreitada. Nomear o que vem ser o perdão é uma tarefa muito difícil, pois ele constitui o horizonte comum da memória, da história e do esquecimento e, como este horizonte, sempre em segundo plano, foge ao nosso domínio, o perdão se torna difícil: nem fácil, nem impossível.

Ele imprime o selo do inacabamento na empreitada inteira. Ele é tão difícil de se dar e de se receber quanto de se conceituar. A trajetória do perdão tem sua origem na desproporção que existe entre os dois polos da falta e do perdão. Há uma diferença de altitude, de uma disparidade vertical, entre a profundidade da falta e a altura do perdão. Essa polaridade é constitutiva da equação do perdão: embaixo a confissão da falta, no alto o hino ao perdão. (RICOEUR, 2007, p. 465)

Talvez seja mais fácil exercer o perdão do ponto de vista individual, quando há ofensas entre pessoas, mas o perdão social, digamos assim, é extremamente difícil, pois perdoar neste caso implica, na atuação em regiões distantes da *ipseidade*, como as regiões do jurídico, do político e da moralidade. Há um fracasso histórico e às vezes monstruoso, em tentar-se a institucionalização do perdão, como é o caso da anistia, que para Ricoeur, nada mais é do que uma caricatura de perdão, pois ela funciona sob o signo da utilidade e não da verdade. Pode-se dizer que a anistia é uma cerimônia da linguagem que possui um esquecimento jurídico limitado. Em um de seus últimos textos, Ricoeur encarou a questão do perdão retomando alguns conceitos desenvolvidos na década de 1960, especialmente em *A simbólica do Mal*.

No passado defendi a tese segundo a qual a culpabilidade constitui uma situação limite heterogênea da finitude constitutiva da condição humana. A descontinuidade, pensava eu, justificaria que se passe de uma eidética do voluntário e do involuntário, à moda husserliana, a uma hermenêutica aberta sobre os símbolos primários da falta, tais como sujeira, desvio, pecado, e sobre os símbolos secundários estruturados pelos grandes mitos que alimentaram, em particular, o pensamento do Ocidente, sem falar dos mitos racionalizados, aqueles das diversas gnoses, inclusive a gnose cristã antig-nóstica do pecado original. Para nossa presente investigação, essa atenção dada aos mitos de culpabilidade conserva um interesse, não tanto para uma especulação sobre a origem do mal, cuja vaidade me parece irremediável, mas para uma exploração dos recursos de regeneração mantidos intactos. No tratamento narrativo e mítico da origem do mal, desenhar-se-ia em baixo-relevo um lugar para o perdão. (RICOEUR, 2007, p. 472)

O que se percebe, em Ricoeur é que o ato de perdoar fica no plano da *ipseidade*, ou seja, no plano individual. Ele é um ato político como em Arendt, mas a equação do perdão não tem dimensões que abarcam a coletividade e talvez, nem possam abarcar.

Essa discussão, provavelmente, não passava de uma escala na trajetória tensa entre a formulação da equação do perdão e sua resolução no plano da ipseidade mais secreta. Mas essa escala era necessária para fazer surgir a dimensão de alteridade de um ato que,

fundamentalmente, é uma relação. Ligamos esse caráter relacional ao face a face que confronta dois atos de discurso, o da confissão e o da absolvição: 'Eu te peço perdão. – Eu te perdoo'. Esses dois atos de discurso fazem o que dizem: o dano é efetivamente confessado, ele é efetivamente perdoado. A questão, então, é a de compreender como isso ocorre, tendo em conta os termos da equação do perdão, a saber, a incomensurabilidade aparente entre a incondicionalidade do perdão e a condicionalidade do pedido de perdão. Esse abismo não seria de certo modo por meio de um tipo de troca que preserva a polaridade dos extremos? Propõe-se, então, o modelo do dom e sua dialética de contradom. A desproporção entre a palavra de perdão e a da confissão retorna na forma de uma pergunta: que força torna capaz de pedir, de dar, de receber a palavra de perdão? (RICOEUR, 2007, p. 492)

Em Ricoeur a possibilidade de perdão fica no nível da individualidade e no nível da especulação, afinal que força é essa que atua em toda a cadeia do discurso de perdão? Se para Arendt há pecados que não podem ser perdoados, para Ricoeur todos podem ser perdoados no nível privado, mas a questão continua aberta. Como instituir um perdão em nível público? Eis mais uma tarefa para a filosofia e para a religião.

REFERÊNCIAS

ARENDR, H. *O conceito de amor em Santo Agostinho*: ensaio de interpretação filosófica. Lisboa: Piaget, 1997.

_____. *Eichmann em Jerusalém*: um relato sobre a banalidade do mal. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. *Responsabilidade e Julgamento*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *Homens em tempos sombrios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008a.

_____. *Compreender*: formação, exílio e totalitarismo – ensaios (1930-1954). São Paulo: Companhia das Letras. Belo Horizonte: UFMG, 2008b.

_____. *A Condição Humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

_____. *Origens do Totalitarismo: antissemitismo, imperialismo, totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

GIACOIA, O. Mal Radical e Mal Banal. Disponível em: http://www.oquenofazpensar.com/adm/uploads/artigo/mal_radical_e_mal_banal/oswaldo_giacoia_137-178.pdf>. Acesso em: 07/05/2015.

HELENO, J. M. M. *Hermenêutica e Ontologia em Paul Ricoeur*. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

JASPERS, K. *Introdução ao pensamento filosófico*. São Paulo: Cultrix, 1965.

KANT, I. *A Religião nos Limites da Simples Razão*. São Paulo: Escala, 2008.

LOPARIC, Z. *Heidegger Réu – Um Ensaio sobre a periculosidade da Filosofia*. Campinas: Papirus, 1990.

NIETZSCHE, F. *A Genealogia da Moral*. São Paulo: Escala, 2009.

RICOEUR, P. *Réflexion faite*. Autobiographie intellectuelle. Paris: Éd. Esprit, 1995a.

_____. *Da Metafísica à Moral*. Lisboa: Instituto Piaget, 1995b.

_____. *A Memória, a História e o Esquecimento*. Campinas: UNICAMP, 2007.

_____. *A simbólica do Mal*. Lisboa: Ed. 70, 2013.

Egocentricidade e mística como fenômenos antropológicos

Viviane Zarembski Braga
(UNISINOS)

INTRODUÇÃO

Este trabalho pretende explicar e compreender a relação entre dois conceitos fundamentais do pensamento tugendhatiano: *egocentricidade* e *mística*, vistos por Tugendhat como produtos de nossa estrutura antropológica. Ernst Tugendhat acredita que a pergunta “como *se deve* viver?” é a pergunta básica da filosofia, que está estritamente vinculada à antropologia. Para respondê-la, é necessário nos perguntarmos acerca daquilo que distingue os seres humanos dos outros animais. Em sua obra *Egocentricidade e mística*, Tugendhat une aspectos considerados inicialmente opostos e nos remete a uma resposta inesperada: o ser humano, em virtude de sua estrutura antropológica, tem necessidade de buscar, na religião ou na mística, a solução para o problema da finitude da vida. Começaremos com a compreensão da egocentricidade.

O SENTIMENTO DE IMPORTÂNCIA E O SURGIMENTO DA EGOCENTRICIDADE

Ao referir-se a si como um indivíduo único, o ser humano passa a considerar-se plenamente importante. Essa importância, entretanto, choca-se com a importância de outros indivíduos que também dizem “eu” e de indivíduos que o próprio ser considera importantes, algumas vezes mais até do que ele próprio. Ao se deparar com outros seres e objetos que ele próprio considera importantes, o indivíduo se dá conta de que, com relação ao mundo, sua importância fica mitigada. É nesse processo de consciência do seu lugar no mundo que surge a egocentricidade, na qual o indivíduo se dá conta de que vive em um universo de centros ou pontos centrais de *Mittelpunkte*, podendo tomar distância de seu próprio

bem porque também considera o bem dos outros. A egocentricidade é, portanto, a capacidade de dar-se conta de sua insignificância frente às demais pessoas e ao mundo. Rohden afirma que “[...] a egocentricidade distingue-se do egoísmo, pois ela permite tomar por fim não só o seu próprio bem, mas também o bem-estar de outros enquanto seu próprio fim” (ROHDEN, 2007, p. 364-365). Thomas Nagel afirma que, ao observarmos nossa condição de maneira objetiva, damos-nos conta de nossa contingência frente ao mundo: “A ilusão natural de minha própria inevitabilidade se choca com o fato objetivo de que *quem* existe e tem existido é radicalmente contingente e que minha própria existência em particular é uma das coisas mais inessenciais do mundo” (NAGEL, 2004, p. 352, grifos do autor). Esta constatação parte de uma reflexão sobre nosso lugar no mundo e envolve algo extremamente importante para o desenvolvimento do nosso sentimento de importância e a egocentricidade: a consciência do tempo e do futuro.

A reflexão prática (capacidade de escolher levando em consideração a pergunta acerca do *bom* ou do *melhor*) e a consciência do tempo e do futuro fazem com que os indivíduos tenham uma preocupação tanto por sua vida como pela vida daqueles que lhe são importantes, a qual é caracterizada por um binômio: “[...] por um lado, o motivo de fazer o que eu puder para realizar um objetivo; por outro, a tensão entre a angústia e a esperança de que terei sorte ou não” (TUGENDHAT, 2013, p. 33). É necessário que, para que possamos falar em preocupação, o indivíduo tenha condições de *estender* seus quereres para além das situações postas, o que significa que ele deve poder formular objetivos para si próprio, que não precisam estar necessariamente ligados à situação imediata. Para isso, é necessário que ele reconheça seus objetivos como *bons*: “[...] quem diz “eu” não apenas se propõe objetivos, mas também vê seu futuro como algo dado de antemão e ao qual ele *tem de* se referir levando algum objetivo em conta. Sua vida torna-se para ele um “objetivo derradeiro” (*Endzweck*) [...]” (TUGENDHAT, 2013, p. 33, grifos do autor). Neste momento, a própria vida do indivíduo se torna objeto de sua reflexão. A reflexão gira em torno daquilo que se deve fazer, mas também daquilo que se quer parecer aos olhos dos outros. Os sentimentos de estima e apreço estão vinculados àquilo que o indivíduo espera receber da comunidade na qual se insere. Para que consiga viver em equilíbrio, é necessário que o indivíduo

desenvolva mecanismos de amenizar a sua egocentricidade, processo que Tugendhat chamou de “dar um passo atrás”.

DAR UM PASSO ATRÁS: A ESTRUTURA REFLEXIVA DA VONTADE HUMANA

Para Tugendhat, os indivíduos podem “dar um passo atrás” ou “tomar distância de si”, como forma de dar menos importância a si mesmo e, assim, diminuir a sua egocentricidade. Estas atitudes são características dos seres deliberativos e são compostas por três passos (TUGENDHAT, 2013, p. 39-40): o primeiro refere-se aos objetivos pessoais e faz referência ao bem-estar próprio; o segundo passo possibilita que o indivíduo tome distância do seu próprio bem-estar motivado pelos sentimentos e interesses de outros; o terceiro, possibilita que se tome distância de sua própria egocentricidade, por ter consciência de sua importância dentro do todo do universo. O primeiro e o segundo passos ocorrem naturalmente entre os seres deliberativos, em virtude da sua estrutura proposicional da linguagem e da capacidade de se distanciar da situação, dada a possibilidade de falar sobre as coisas por meio do uso dos termos singulares e pela capacidade de se posicionar pelo sim ou pelo não em todas as situações. Podemos dizer que em todas estas etapas o indivíduo se confronta com uma situação de **insegurança** frente às decisões tomadas, já que primeiramente busca orientação para suas ações na justificação social, naquilo que Tugendhat (2002) – apoiando-se no termo heideggeriano – chamou de aquilo que “a gente” considera justificado ou correto, sendo esta mesma justificação posta em dúvida. Reis (2007, p. 107) afirma que a possibilidade que o indivíduo tem de se perguntar por razões em cada novo passo dado, significa que estamos situados numa dimensão passível de prolongamento e continuidade. Isto significa que a cada novo passo, podemos novamente refletir, colocá-lo em suspenso e buscar novas e melhores justificações. Percebemos, diante disso, que a linguagem proposicional, ao perguntarmo-nos por razões, nos possibilita sempre um maior aprofundamento, tanto no nível prático quanto teórico, fazendo com que penetremos cada vez mais fundo na compreensão do mundo e também na compreensão de nossa própria vida. Tugendhat afirma que

Já na simples reflexão, tanto prática como teórica, aqueles que dizem “eu” têm de dar um passo para trás em relação ao que querem ou pensam de imediato. Na reflexão, o que se quer ou pensa é posto entre parênteses, e o indivíduo passa a se perguntar a respeito de seu ser-bom ou ser-verdadeiro. A mesma metáfora de recuar em um passo pode ser empregada naquela reflexão em que o que diz “eu” pensa sobre si mesmo ao se fazer a pergunta prática: ele toma distância de seus desejos e interesses individuais e se recolhe na pergunta sobre o “como” da vida. (TUGENDHAT, 2013, p. 116)

Esta pergunta pode ser representada da seguinte maneira: “Como quero/devo *me* entender?”, ou a mesma pergunta em outra formulação: “Como quero/devo *viver*?” (TUGENDHAT, 2013, p. 102). Para Tugendhat (2013, p. 102-103), esta pergunta é caracterizada por três aspectos: *primeiro*, ela se refere ao *como* da vida, à perspectiva pela qual nos relacionamos com os conteúdos e interesses relativos à nossa vida. Em *segundo* lugar, percebemos que aquele que diz “eu” reflete sobre sua vida como um todo, dentro da pluralidade de interesses e situações que lhe são apresentados. Em *terceiro*, percebemos que aquele que diz “eu” é capaz de se desprender de seus desejos e interesses e se questionar do mesmo modo que qualquer outro também o poderia fazer. Já que essa pergunta conduz o indivíduo a refletir sobre assuntos que interessam a todos os seres humanos de forma universal, uma vez que trata de assuntos como o sentido da vida, a morte, a contingência, a efemeridade, etc., não precisa ser uma pergunta que se resolva isoladamente, podendo ser discutida com os demais integrantes da comunidade. Ainda assim, estamos situados num campo de possibilidades e não de necessidades, podemos compartilhar do mesmo ponto de partida, mas as respostas não precisam ser necessariamente as mesmas. É por essa razão que a pergunta pode, primeiramente, ser respondida de acordo com aquilo que “a gente” considera correto, mas, à medida que o indivíduo vai se aprofundando nela, as respostas podem ser múltiplas. O ponto de partida para o sentimento de insignificância e insegurança, contudo, é o mesmo: a contingência.

Tugendhat acredita que, quando colocamos nossa vida como um todo em pauta, abre-se espaço para uma série de considerações que não ocorrem quando o indivíduo está mergulhado na sua egocentricidade. Ao colocar a vida em questão, o indivíduo se depara com seus limites: sua pouca importância frente aos acontecimentos do mundo e a contingência

da sua vida e de toda a vida humana. A partir dessa percepção é possível que o indivíduo dê um passo atrás na sua própria egocentricidade. Reis (2007) acredita que este processo de ir em direção a um fundo, num espaço de deliberação em dimensões de profundidade, traz consigo uma caracterização específica do ser humano, sendo ele um animal que transcende. Ele afirma, entretanto, que “[...] não é uma transcendência para além da natureza: é uma transcendência em dimensões de profundidade relativas às suas crenças, à sua vontade e à sua vida como um todo” (REIS, 2007, p. 109). A transcendência, para Tugendhat, encontra-se conectada com a hipótese evolutiva, já que ela é possível em virtude da capacidade linguística dos seres humanos. Por isso, recebeu o nome de transcendência imanente, já que não se configura pela busca de respostas em uma dimensão superior, e sim nas dimensões de razões do próprio ser. É essa transcendência imanente que explica o surgimento de fenômenos como religião e mística.

Um dos ensejos mais propícios para que o indivíduo se confronte com a pergunta prática é a iminência da morte, mesmo que esse confronto seja imaginário: nele, o indivíduo põe sua vida em suspenso e pensa sua vida como um todo, muito além de seus interesses particulares. O próximo passo, portanto, será o de compreender o que representa o confrontar-se com a morte para os seres humanos.

MORTE: CONTINGÊNCIA E FINITUDE

As passagens que levam os seres que dizem “eu” de um passo reflexivo ao outro não são necessários – o segundo pode ocorrer sem que o primeiro ocorra e o terceiro pode nunca chegar a ocorrer – mas, quando ocorrem, são espontâneos, conforme a interpretação de Valério Rohden (2007, p. 367). Ao refletir sobre a vida, os seres se deparam com problemas como a finitude, a efemeridade, a impotência, a pequenez, suscitados quando nos deparamos com o tema da morte. Tugendhat (2002) diz concordar com Heidegger, afirmando que quando alguém se depara seriamente com a morte, pode libertar-se de preocupações desnecessárias e colocar a vida em pauta, colocando-se a pergunta acerca de como se deseja viver. Outras frustrações profundas produzem o mesmo efeito que a iminência (imaginária ou real) da morte: estes momentos fazem

com que prestemos mais atenção em nós mesmos mas também nas coisas com as quais sempre nos preocupamos. Assim, a iminência da morte pode fazer com que o indivíduo se atribua uma importância menor e se coloque à margem do mundo, estando ainda dentro dele. Segundo Tugendhat, o temor da morte diz respeito ao temor de uma morte iminente e ela indica o fim da vida. Diante dela, o indivíduo pode se perguntar acerca do modo como levou sua vida até o momento e pode inclusive se angustiar pelo fato de não conseguir corrigir aquilo que considera errado no pouco tempo que lhe resta. Isso acontece porque os homens tendem, naturalmente, a querer viver para sempre. Já “A morte é um caso notório da efemeridade e da indisponibilidade da vida humana” (TUGENDHAT, 2013, p. 115). Quando se dão conta da efemeridade da vida, colocam a vida mesmo em pauta, uma vez que ela própria tem um fim. O fato de que a morte seja uma função biológica de todos os seres vivos não diminui o caráter trágico que ela possui para os seres humanos, já que estes têm consciência do seu fim.

Tugendhat (2007) cita duas concepções acerca da consciência de ter que morrer que aparecem Nagel (2004): uma delas é a ideia de que a morte é uma dissolução no nada e a outra é a ideia de que com a morte temos o cessar da consciência e também do próprio mundo. Para Tugendhat, as duas explicações estão muito próximas, mas a segunda pode soar menos metafísica e por isso aproximar-se a uma explicação: “[...] porque os homens sempre querem continuar vivendo, é que a ideia de a vida cessar lhes parece insuportável” (TUGENDHAT, 2007, p. 163, tradução nossa).¹

Tugendhat (2007) afirma ainda que, para animais que têm como característica a preocupação com o futuro (a consciência do tempo), é natural que queiram seguir vivendo, caso contrário correriam o risco de se extinguir. Por isso é possível dizer que o medo da morte é também uma função biológica e não simplesmente uma asserção metafísica, como o foi para Aristóteles e Hobbes. Esse temor da morte (que a espécie humana possui, salvo raras exceções) e o desejo de viver a qualquer custo, possuem um caráter funcional. O temor primário que temos da morte é o temor de morrer em breve ou imediatamente, já que parece plausível

¹ Este livro não ainda possui tradução para o português. No original consta: “[...] weil Menschen immer weiterleben wollen, muss ihnen der Gedanke, aufzuhören zu leben, unerträglich erscheinen”.

aceitarmos a nossa mortalidade, o que parece inadmissível é o fato de morrermos imediatamente. A morte imediata significa não só o fim do indivíduo, mas também o fim de todo o seu mundo – a isso juntamos o pavor gerado pela ideia de deixarmos algo importante inacabado: um projeto de vida pela metade, um filho ainda pequeno sem a nossa proteção, etc. Com a perspectiva do tempo limitado e a necessidade de estabelecer prioridades, podemos não só ser afetados com a morte, mas também estabelecer uma relação com ela, assim como o fazemos com todos os nossos demais afetos, inclusive aqueles ligados às demais frustrações da vida. Durante o percurso da vida, podemos relativizar nossos afetos, colocando-os numa relação de importância com todas as outras coisas que também possuem importância para nós, limitando-os. É possível relativizar as frustrações que ocorrem durante o curso da vida porque podemos continuar crendo que o futuro nos reserva situações melhores. A morte, por ser o limite da vida, indica, a princípio, uma impossibilidade de relativização. Entretanto, é possível realizar uma relativização de si mesmo com relação às coisas e ao mundo. Essa relativização de si pode fazer com que a ideia inicial de que o mundo acaba com a minha morte seja superada. Quando nos relativizamos, damos-nos conta de nossa real importância com relação às demais coisas do mundo. Isso significa que percebemos nossa insignificância e que, por isso mesmo, podemos atuar no mundo de uma nova maneira. Murdoch afirma que a aceitação da morte (e portanto a aceitação de nossa desimportância) é necessária para que o ser compreenda o que é a bondade e desenvolva a virtude de maneira plena: “A aceitação da morte é uma aceitação de nossa própria nulidade, uma pontada automática em nossa preocupação com aquilo que não somos” (MURDOCH, 2013, p. 140).

O temor da morte só pode ser superado por meio da relativização de si mesmo. Por isso, faz-se necessário compreender o fenômeno religioso e místico e como Tugendhat os explica como um fenômeno antropológico.

RESPOSTAS À CONTINGÊNCIA: SUPRESSÃO OU RELATIVIZAÇÃO DO EU

Com o dar-se conta da finitude, da contingência, da morte, o ser humano passa a viver com uma sensação de constante insegurança: pretende planejar o futuro, mas sabe que seus planos não passam de meros

desejos, já que o futuro é incerto – sua própria presença nele não está garantida. Além disso, os indivíduos possuem a consciência de que fazem parte de uma totalidade, envolvendo o universo e as demais pessoas com uma incomparável força, grandeza e mistério. Diante dessa totalidade, “[...] o indivíduo sempre se vê como pequeno, impotente e ignorante” (TUGENDHAT, 2013, p. 130). Ao se deparar com essa totalidade, com esse mistério, o indivíduo pode denominá-lo – caso não o relativize – como o ‘altíssimo’, o ‘sublime’, o ‘totalmente outro’. Rudolf Otto chama esta experiência de um “estado de ânimo” especificamente numinoso, e afirma que “Essa categoria é complexa; compreende um elemento de qualidade absolutamente especial que se subtrai a tudo aquilo que nós chamamos de racional; é completamente inacessível à compreensão conceitual, e constitui algo inefável” (OTTO, 1985, p. 11). Para Otto, o numinoso é definido de diferentes maneiras, entre elas podemos citar o misterioso (*mysterium*), o atemorizante (*tremendum*) e o fascinante (*fascinans*), que é uma outra forma de vivenciar o atemorizante. O numinoso é a essência da religião, que se configura em um aspecto emocional. A religião é, para ele, algo ao qual os indivíduos se encontram relacionados. Tugendhat, por seu turno, pretende compreender como se dá essa relação. Para ele, isso ocorre porque o indivíduo se encontra permanentemente em um contraste de relações assimétricas, entre um sentimento de potência, por um lado, e um sentimento de impotência, por outro. Ao se confrontar com o universo, o indivíduo se depara com algo extraordinariamente grande e inexplicável.

O problema do numinoso é resolvido de maneira diferente – até mesmo oposta – pela religião e pela mística. Ambas pretendem resolver o problema da contingência. O primeiro passo antropológico que leva o ser humano à necessidade de religião é o dar-se conta da contingência. Segundo ele,

[...] en mi opinión es central que los seres humanos, a diferencia de otros animales, se propongan fines, que vivan persiguiendo metas e incluso que el mismo seguir viviendo se les presente como meta, a consecuencia de lo cual se ven enfrentados al problema del azar y la contingencia. (TUGENDHAT, 2005, p. 13)

Sucesso e fracasso apresentam-se como possibilidades sempre abertas ao indivíduo, que deseja ter seus objetivos alcançados. Os seres

humanos precisam se esforçar para ter seus desejos alcançados, orientando-se de maneira voluntária para seus desejos, principalmente na tentativa de evitar males, mas sabe que esse esforço pode resultar em vão. Estes objetivos não podem ser caracterizados como objetos do querer, apenas do desejo. Segundo Tugendhat, o querer humano pode ser caracterizado como uma incapacidade radical em garantir a obtenção de seus objetivos mais elementares, como saúde, alimentação e vida. Por isso, os seres humanos antecipam suas frustrações e passam a vida conscientes da tensão entre o sucesso e o fracasso, que não depende deles. Diante desta tensão e desta inconstância presenciada pelos indivíduos, há algo que busca amenizar essa tensão e tornar a vida humana mais suportável, que é a tentativa de compreender ou integrar o numinoso à vida cotidiana, de forma a mitigar os efeitos nefastos causados pelo mistério, o atemorizante e o fascinante. Tugendhat afirma que “Religião e mística são as duas possíveis respostas ao problema da má-sorte, problema que necessariamente surge para uma vontade deliberativa” (TUGENDHAT, 2002, p. 110). Ao reconhecer seus limites, por meio do processo reflexivo, o indivíduo se vê confrontado com uma série de angústias que podem levá-lo à completa desolação, incluindo aí o desejo de não mais viver. Religião e mística podem auxiliar a aliviar a dor frente às insuficiências fundamentais que se nos apresentam.

IMPULSO RELIGIOSO: RELAÇÃO COM UM DEUS

Tugendhat afirma que a base do impulso religioso é a estrutura reflexiva da vontade humana, que é possibilitada pela estrutura proposicional da nossa linguagem. Tanto religião como mística são possíveis por meio desta estrutura.

Tugendhat afirma que, para o fenômeno religioso, quatro aspectos estão irredutivelmente ligados (2013, p. 135): o sentimento do numinoso, o fator pragmático, a personificação e a crença (nem sempre presente) em um bem divino que nos assegura e garante o direito. O sentimento do numinoso foi visto acima; o fator pragmático refere-se à vontade dos homens de influenciar o mundo com seus próprios desejos, podendo ser resumida como “uma preocupação em satisfazer os próprios desejos” (TUGENDHAT, 2013, p. 153). Este fator liga-se ao terceiro, que é o da per-

sonificação. Ela consiste em projetar nossos desejos em seres semelhantes aos humanos, dos quais nossa vida depende. Os indivíduos se relacionam com estes seres como com pessoas poderosas, fazendo pedidos e reconhecendo o seu poder. O último fator é o da crença. Esta se refere à crença num ser superior que nos oferta e garante o direito e que pode chegar até a ideia de que este ser superior é incomparavelmente bom. Este último fator não está necessariamente presente, porém, quando ele se desenvolve até a ideia de um ser superiormente bom, Tugendhat acredita que esta crença está muito próxima àquilo que pertence à mística. Ao integrar toda vontade divina como algo bom, o crente consegue integrar as frustrações, já que elas não dependem dele, mesmo que empregue os seus maiores esforços. Confrontado com essa realidade, “[...] no gesto religioso, em que o homem se inclina ou se ajoelha diante do divino, não reconhece só que há um poder do qual depende, e sim que algo é maior e tem mais valor que ele e que outros homens [...]” (TUGENDHAT, 2002, p. 98). Tugendhat ressalta o aspecto antropológico dessa crença e a vantagem adaptativa que ela significou para os indivíduos no curso da evolução: “[...] a capacidade de relacionar-se com algo sublime é uma das capacidades essenciais do homem, desenvolvidas pela evolução, de modo que o ser humano que não crê pareceria ficar num déficit” (TUGENDHAT, 2002, p. 102). Ele afirma ainda que as pessoas desejam ter uma concepção coerente da vida e não estar sempre à mercê das vicissitudes. O que Tugendhat pretende mostrar (2007, p. 193) é que parece ser mais honesto que o indivíduo se veja imerso em uma contradição entre, por um lado, o desejo religioso e, por outro lado, a impossibilidade de satisfazê-lo. Para ele, os seres humanos *necessitam* relacionar-se com um Deus, mas a realidade acaba por frustrar essa necessidade. Já que uma realidade sobrenatural é por definição algo para o qual não há evidências que a corroborem ou que a refutem, as únicas coisas que podem estar a favor de crenças deste tipo são ou o desejo, ou a necessidade subjetiva.

Quando o indivíduo consegue integrar as frustrações, ele chega àquilo que Tugendhat chamou de paz de alma: estágio almejado por todos, no qual podemos viver sem nos angustiar e atormentar frente à contingência de nossas vidas. Como é possível, entretanto, chegar à paz de alma, sem recorrer à religião? Essa pergunta se faz necessária, em vista da diminuição da religiosidade na sociedade atual, em virtude de uma sé-

rie de fatores que auxiliaram a tornar a vida humana mais fácil, mas que também nos fizeram duvidar de argumentos dogmáticos.

Para Tugendhat, a pergunta acima pode ser respondida com o auxílio das místicas orientais, que não acreditam em um ser divino personificado, mas que também apresentam os elementos fundamentais da religião e que visam a paz de alma. Esta alternativa é apresentada porque, de acordo com o que vimos até o momento, os seres humanos possuem uma estrutura antropológica que leva ao desenvolvimento da atitude religiosa e que, caso desaparecesse, deixaria em aberto o problema da finitude humana e a pergunta mais fundamental: qual o sentido da vida?

ATITUDE MÍSTICA: DESPRENDIMENTO DO EU

Mística e religião tentam resolver o problema da contingência, mas a vêem e a interpretam de maneira diferente (TUGENDHAT, 2007): enquanto a religião interpreta o contingente como algo causado por seres personificados e sobrenaturais que, assim como ele, têm intenções e metas, a mística busca se sobrepor à contingência. Podemos dizer, ainda, que ambas consistem em tomar distância de si mesmo frente a algo superior, mas a mística faz isso sem recorrer à personalização. Conforme Tugendhat,

Tanto na religião quanto na mística, recorre-se ao universo numinoso na elaboração das frustrações (efetivas ou a serem temidas) relativas aos desejos. Na religião, contudo, esse recurso se dá com a projeção no universo de instâncias que devem servir de auxílio. Já para o místico, a conscientização da existência do numinoso – quer ele seja chamado de universo, de ser ou de Tao, quer seja visto como Deus – serve como ponto de referência a partir do qual ele se distancia, absoluta ou parcialmente, de seus desejos, tentando, assim, alcançar um estado de paz de espírito. (TUGENDHAT, 2013, p. 137).

Com relação a essa diferença, Tugendhat apresenta-nos duas perguntas (2007, p. 197): em que grau somos capazes de nos relacionar com algo superior que não possua um aspecto animista de personalização? Em segundo lugar, como é possível avaliar a despersonalização que se dá na mística, desde o ponto de vista de nossas necessidades humanas?

Conforme vimos acima, Tugendhat (2005) afirma que, no caso da consciência religiosa, a constante antropológica consiste na *necessidade*

de religião. Com a mística ocorre algo oposto, para ele, é a mística mesma que tem uma raiz antropológica, já que está fundada na essência humana, sem necessitar recorrer à tradução ou à revelação. Com essa diferença, Tugendhat acredita poder resgatar o impulso que os seres humanos têm de dar graças e pedir auxílio a um ser superior, mesmo nos tempos em que a crença em um ser sobrenatural que tem o poder de atuar sobre o mundo está prejudicada.

Para Tugendhat, é muito complicado encontrar uma definição de mística que abranja todos os diferentes tipos de mística praticados, mas ele acredita que:

O que talvez seja o denominador mais geral é a consciência de que o eu desaparece ou se relativiza. [...] Eu tomo o fato que em todas as formas da mística o eu desaparece ou se relativiza como meu fio condutor. Creio que em toda mística o elemento contemplativo ou teórico é secundário, e que só podemos entender a mística desde o lado de seu motivo prático, e este consiste, creio, em que o sujeito quer desprender-se de seu eu. (TUGENDHAT, 2002, p. 103-104).

Em virtude das diferentes formas de mística existente, Tugendhat acredita ser mais apropriado definir a meditação mística “[...] como uma tentativa de se libertar de uma fixação volitiva”. (TUGENDHAT, 2013, p. 128). Além da fixação volitiva, podemos dizer que os indivíduos podem almejar libertar-se da preocupação ou da avidez. Ao contrário da religião, que busca uma *transformação do mundo*, “O caminho para a mística consiste na relativização ou até na negação da importância que os desejos têm para o indivíduo; portanto, em uma *transformação da autocompreensão*” (TUGENDHAT, 2013, p. 134).

Para Tugendhat, a unidade com o todo é somente uma consequência de algo anterior, de um motivo que faz com que os indivíduos acabem se voltando para a mística. Os indivíduos procuram algo e acabam encontrando com isso a mística. Para ele, uma das respostas sobre o que é procurado nessas situações é livrar-se ou relativizar a própria egocentricidade.

Tugendhat (2005, p. 16) afirma que as raízes antropológicas da mística são o *recolhimento* em si mesmo – que deve ser visto como paz de alma – e a *totalidade*. Com relação ao recolhimento, podemos dizer que os indivíduos, quando confrontados com as frustrações da vida, principal-

mente com a maior delas, a morte, podem tomar consciência da unidade de suas vidas. Ao reconhecerem a transitoriedade dos seus estados e da sua vida, a inalterabilidade é reconhecida como um sentimento valioso. Diante disso, o indivíduo se defronta com uma tensão entre a multiplicidade dos seus sentimentos, afetos e preocupações e o recolhimento. Ao recolher-se, o ser humano se vê confrontado, em primeiro lugar, “frente a su vida en conjunto” (TUGENDHAT, 2005, p. 16) ou, dito de outra maneira, “frente a su vida un tanto limitada por la muerte” (TUGENDHAT, 2005, p. 16). Quando se confronta com a vida e com a morte, é muito provável que o ser humano se dê conta do muito daquilo que ele não é e passe a encarar a contradição existente entre sentir-se importante e carecer absolutamente de importância de outra maneira. Vista assim,

[...] la realidad de las muchas otras cosas, que generalmente se percibe sólo al margen como una sombra, pasa a ocupar el centro del campo visual y aparece, cuando se reflexiona sobre el yo, igualmente presente; el yo, por su parte, se desplaza a los márgenes de la propia conciencia. Tal estado de conciencia es el que mejor responde a la designación de mística. Así considerada, la mística no es un sentimiento, tampoco una experiencia, sino un saber y una actitud correspondiente. (TUGENDHAT, 2005, p. 17).

Assim vista, a mística seria uma forma de integrar as frustrações e buscar um equilíbrio entre a pluralidade de centros dos quais fazemos parte. O aspecto fundamental desta atitude é a de que, com ela, o místico procura desprender-se de seu “Eu-querer”, ou seja, libertar-se de seus desejos e de sua vontade.

Tugendhat observa a diferença existente entre as místicas religiosas e as místicas orientais, acenando para a maneira como as místicas orientais conseguem responder às questões relacionadas ao recolhimento e à consciência de totalidade. Em seu livro *Egocentricidade e mística*, ele nos apresenta uma análise detalhada sobre as diferentes formas que a mística pode se apresentar a nós e as especificidades de algumas das principais correntes místicas orientais. Segundo ele, a corrente mística que mais lhe interessa é o taoísmo, em virtude das respostas que ele concede ao problema da egocentricidade humana. O taoísmo une duas estruturas que lhe parecem ser aquelas que têm a possibilidade de for-

necer respostas sem nenhum paradoxo: em primeiro lugar, “[...] a paz de espírito almejada acontece em meio à nossa vida normal; o querer não é negado, e sim relativizado e circunscrito; as frustrações não são superadas, e sim integradas” (TUGENDHAT, 2013, p. 138); em segundo lugar, o universo como uno é visto “[...] como o universo tal como é dado na variedade das coisas no espaço e no tempo, mas visto em um conjunto unitário” (TUGENDHAT, 2013, p. 138). Compreendendo o universo desta maneira, “[...] o místico se relativiza no mundo. Em vez de ver tudo a partir da perspectiva egocêntrica, ele se vê a partir do mundo” (TUGENDHAT, 2013, p. 138). De acordo com Tugendhat, o sábio taoísta tem o poder de “se relaxar” nas suas emoções, ao compreender que não há oposição entre vida e morte, satisfação e frustração: são dois lados de uma mesma coisa, há o desejo de uma união de opostos. Isto torna o taoísmo uma boa fonte para a resposta que permeia todo este trabalho: de que maneira se *deve* viver? Como vimos, a primeira resposta sempre busca um *a gente*. O taoísmo também busca uma resposta em algo que não está fora deste mundo mas sim dentro dele próprio, de maneira a integrar o indivíduo ao mundo. Além disso, promove a reflexão de segunda ordem, que implica em refletirmos sobre como nos comportar com relação aos excessos da nossa vontade. Com isso, é capaz de enxergar a vida com aquela totalidade mencionada anteriormente.

Tugendhat acredita que o passo para trás dado pelo taoísmo – que resulta na capacidade de “[...] recolher as antenas volitivas adicionais”. (TUGENDHAT, 2013, p. 146), deve ser considerado por nós, pois nos fornece respostas para alguns dos maiores dilemas que enfrentamos em nossas vidas. Além disso, a mística taoísta converge com a postura de vida que Tugendhat nos incita a buscar. Para ele, a postura adequada é aquela que Rohden denominou de uma mística intramundana, que seria uma mística do amor universal:

Certamente, o amor é a salvação mística do indivíduo. O que era distanciamento, converte-se em fusão. Para compreender isso, precisávamos entender a estrutura reflexiva da linguagem, que nos permite distanciar-nos de nós mesmos e ver o bom como possibilidade de uma forma melhor de vida, nascida com a proposicionalidade. (ROHDEN, 2007, p. 370).

Para Tugendhat, o objetivo de toda mística é buscar uma resposta para o problema das frustrações. Esta resposta costuma ser encontrada naquilo que chamamos de paz de alma, a qual se faz necessária em virtude de uma vontade de terceira ordem, cujo objetivo é o de encontrar um sentido para a vida que esteja além das nossas preocupações isoladas e além da nossa contingência. De acordo com a sua interpretação, “A ideia de paz de alma como bem supremo, como único lugar de felicidade constante, parece uma consequência inevitável da estrutura reflexiva da vontade humana” (TUGENDHAT, 2002, p. 110). Ao conceituar uma mística mundana, Tugendhat afirma que seu núcleo consiste na relativização do indivíduo com relação ao mundo, isto é, que ele compreenda a pouca importância que possui frente ao mundo e principalmente frente aos outros indivíduos. Conforme ele, “Entre as autorrelativizações parciais e aquela não apenas parcial da mística, existe uma passagem moedeixa. O caráter específico da autorrelativização mística é o fato de ela acontecer em relação ao universo, isto é, a todos”. (TUGENDHAT, 2013, p. 162). Ao pensar numa atitude mística satisfatória como uma atitude de distanciamento de si e abertura para o outro, que nos traria a ideia de *compaixão*, de um abrir-se para o outro e enxergá-lo em sua totalidade, Tugendhat avalia novamente as diferentes concepções místicas e afirma que talvez a única que consegue corresponder a essa necessidade humana é o ideal bodisatva, já que para ele parece adotar uma atitude *ativa*, no sentido de conseguir *distanciar-se completamente de si e ir em direção ao outro*. Com estas afirmações, chegamos à conclusão de que uma resposta para a pergunta acerca do *como se deve viver* pode ser respondida com a ideia de uma vida na qual esteja presente a noção de *bondade de coração*. Segundo Tugendhat,

[...] quando se tem a impressão de que a bondade de coração é própria dos homens “por natureza”, essa noção se deve ao fato de que a possibilidade da formação de uma perspectiva mística – o distanciamento de si mesmo – está na estrutura natural dos que dizem “eu”. (TUGENDHAT, 2013, p. 163)

Com esta afirmação, Tugendhat corrobora sua ideia de que a capacidade da mística está na estrutura antropológica dos seres humanos, que é possibilitada pela capacidade deliberativa e pela pergunta por ra-

zões. A resposta de Tugendhat, de que o indivíduo deve abrir-se para o mundo e ter uma postura ativa para com os demais indivíduos, está em consonância com as ideias defendidas por Iris Murdoch (2013), que também enxerga a abertura para o outro como uma atitude deliberada, que demanda tempo e esforço e que pode, muitas vezes, ser dificultada pelo nosso egoísmo, nossos desejos e nossas frustrações cotidianas. Para ela, a moralidade está relacionada ao misticismo pela maneira como almejamos alcançar o bem sem precisar lançar mão de uma fé dogmática.

Isso nos demonstra que, tanto para Tugendhat quanto para Murdoch, uma vida deliberativa pode ser vivida de maneira adequada, respondendo às frustrações e ao problema da contingência, recorrendo a uma mística intramundana, baseada não numa autoridade divina ou tradicional, mas sim no desejo do indivíduo de se desprender de si e agir de maneira justa ou amorosa para com os demais seres. Esta não é uma necessidade, apenas uma possibilidade, para a qual se tem boas razões. Em primeiro lugar, porque pode nos proporcionar um sentimento superior de bem estar se comparado com os outros sentimentos e, segundo, esta atitude tem um aspecto duradouro: o indivíduo poderá passar por todas as fases da vida de forma equilibrada. O terceiro ponto a destacar é que essa atitude se refere à totalidade da vida.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A estrutura proposicional da linguagem humana criou condições para que o indivíduo pudesse se perguntar por razões e deliberar, o que resultou em um significativo diferencial no processo evolutivo; este diferencial levou o ser humano a uma compreensão do 'eu' como um ser diferenciado e único, portanto singular, criando as bases para uma egocentricidade especificamente humana. Além disso, esta capacidade de deliberação faz com que recuemos ainda mais em nossas reflexões e nos perguntemos sobre o sentido de nossa existência e de nosso ser no mundo. Neste momento, percebemo-nos como seres finitos e dependentes, haja vista que nossas deliberações realizam-se num espaço perceptivelmente restrito, deixando um enorme campo para o acaso e a contingência. Frente ao inevitável e à sua própria insignificância, os humanos se veem "obrigados", devido à sua própria estrutura antropológica, a buscar

uma resolução para estas frustrações, a fim de conseguir manter sua própria vida em equilíbrio. Segundo Tugendhat, esta solução tem sido encontrada, em diferentes momentos da história e sob diferentes aspectos, em uma experiência de fundo religioso ou místico. A fim de buscar uma forma de suprir a necessidade humana de inclinar-se diante de algo maior ou superior, que integraria nossas dúvidas e nos proporcionaria a tão desejada paz de alma, Tugendhat sugere a busca de uma transcendência imanente: suprimos a nossa necessidade de um ser superior dentro daquilo que nosso próprio mundo nos apresenta. Esta paz de alma pode ser buscada para ele dentro daquilo que a mística nos oferece: ao contrário da religião, a mística busca uma transformação da autocompreensão; o caminho é o de diminuir a própria importância e integrar-se à totalidade do mundo. A resposta, portanto, à pergunta do *como se deve viver*, envolve a reflexão sempre em dimensões mais profundas e a prática dessa reflexão requer uma postura responsável com relação aos demais indivíduos e ao mundo. Aqueles que conseguem recuar em seus desejos e integrar as suas frustrações alcançam o que se costuma chamar de *paz de alma*.

REFERÊNCIAS

MURDOCH, Iris. *A soberania do Bem*. São Paulo: Editora UNESP, 2013.

NAGEL, Thomas. *Visão a partir de lugar nenhum*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

OTTO, Rudolf. *O sagrado: um estudo do elemento não-racional na ideia do divino e a sua relação com o racional*. São Paulo: Imprensa Metodista, 1985.

REIS, Robson Ramos dos. A Estrutura proposicional da linguagem e as dimensões de profundidade. In: DALL'AGNOL, Darlei (Org.). *Verdade e respeito: a filosofia de Ernst Tugendhat*. Editora da UFSC: Florianópolis, 2007. p. 91-117.

ROHDEN, Valério. Racionalidade proposicional do eu e da mística. In: DALL'AGNOL, Darlei (Org.). *Verdade e respeito: a filosofia de Ernst Tugendhat*. Editora da UFSC: Florianópolis, 2007, p. 357-376.

TUGENDHAT, Ernst. *Não somos de arame rígido: Conferências apresentadas no Brasil em 2001*. Canoas: Editora da Ulbra, 2002.

_____. Sobre mística. *Diálogo Científico* (DC), Tübingen, v. 14, n. 1/2, p. 11-21, 2005. Disponível em: <<http://www.ccc-iberoamerica.eu/dialogo%206%2005.pdf>>. Acesso em: 30 abril 2014.

_____. *Anthropologie statt Metaphysik*. München: Verlag C. H. Beck, 2007.

_____. *Egocentricidade e Mística: um estudo antropológico*. Tradução Adriano Naves de Brito e Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

Deus sive hominis: aproximações entre Holbach e Feuerbach

Marcelo de Sant'Anna Alves Primo
(UFS)

“Il paroît que c’est faute de connoître les vraies causes des passions, des talens, de la verve poétique, de l’ivresse, &c, que ces êtres ont été divinisés sous les noms de Cupidon, d’Appollon, d’Esculape, de Furies. La terreur et la fièvre ont eu pareillement des autels. En un mot l’homme a cru devoir attribuer à quelque divinité tous les effets dont il ne pouvoit se rendre compte.”

Holbach, *Système de la nature*, II, I.

“A existência de Deus tem a essência de uma existência empírica ou sensorial sem, entretanto, possuir os sintomas da mesma; ela é *em si* uma questão de experiência e, no entanto, não é um objeto da experiência na realidade; ela o fecunda com ideias e pretensões sensoriais; mas se estas não são satisfeitas, se ao contrário encontra ele a experiência em contradição com estas ideias, então ele é totalmente justificado para negar esta existência”.

Ludwig Feuerbach, *A essência do cristianismo*, II, xxi.

Holbach inaugura a segunda parte do seu *Sistema* afirmando que ao homem é necessária a audácia de ir à origem das opiniões mais enraizadas em seu cérebro e tentar saber com exatidão as razões que os levam a reverenciá-las como sacras. (SN, II, i, p. 429)¹. Uma vez efetivado um exame do que os levam a esperar ou temer algo, rapidamente constatariam

¹ No original: “Si les hommes avoient le courage de remonter à la source des opinions gravées dans leur cerveau; s’ils se rendoient un compte exact qui les leur font respecter comme sacrées; s’il examinoient de sang froid les motifs de leurs esperances & de leurs craintes, ils trouveroient que souvent les objets ou les idées en possession de les remuer le plus fortement, n’ont aucune réalité, & ne font des mots vuides de sens, des phantômes créés par l’ignorance, & modifiés par une imagination malade.” (II, II, I, p. 1)

que “[...] seu espírito trabalha às pressas e sem nexos no meio da desordem das suas faculdades intelectuais, perturbadas por paixões que as impedem de raciocinar com justeza ou de consultar a experiência em seus julgamentos.” (*Ibid.*)² Segundo Holbach, se colocarem um ser sensível em natureza da qual todas as partes movimentam-se, ele terá sentimentos diversos a depender dos efeitos bons ou maus que experimentará, e, conseqüentemente, disso dependerá a sua felicidade ou infelicidade segundo as qualidades das sensações que serão excitadas nele, amando ou temendo, buscando ou fugindo das causas reais ou imaginárias dos efeitos incidentes em seu corpo. Ao contrário, se não possui experiência alguma, inevitavelmente enganar-se-á a respeito dessas causas, não conseguindo descobrir a sua origem, nem a sua energia nem como age. Somente quando ocorrer sucessivas experiências que fixem o seu julgamento, ele sairá do seu estado de perturbação e inquietude. (*SN*, II, i, p. 429-430; II, ii, i, p. 2). Para o barão, o homem somente traz consigo desde o seu nascimento uma aptidão a sentir mais ou menos fortemente, a depender da sua conformação individual, não conhecendo nenhuma das causas que agem sobre ele. Progressivamente, quando as sente ele descobre as suas diferentes qualidades, aprendendo a julgá-las e fazendo com que lhe fiquem mais íntimas, associando-lhes ideias dependendo de como é afetado. A veracidade ou falsidade de tais ideias tem como parâmetro a boa ou má constituição dos órgãos e a capacidade ou incapacidade de fazer experiências seguras e confirmadas regularmente. (*Ibid.*; *Ibid.*)

Holbach chega ao ponto central da questão, quando afirma que “se não existisse nenhum mal no mundo, o homem jamais teria pensado na divindade.” (*SN*, II, i, p. 432; *SN*, II, ii, i, p. 4)³ Se a natureza concedesse o privilégio da fácil satisfação de todas as necessidades presentes e futuras ou somente gozar de sensações prazerosas, toda a vida do homem teria sido uma uniformidade contínua, sem se instigar em momento algum em procurar as causas desconhecidas da natureza. Uma existência imediata baseada na percepção dos objetos arranjados de uma maneira que lhe agradaria, estaria plenamente conforme ao seu modo de ser, não tendo

² No original: “Leur esprit travaille à la hâte & sans suite au milieu du désordre de ses facultés intellectuelles, troublées par des passions qui les empêchent de raisonner juste ou de consulter l’expérience dans leurs jugemens.” (*Ibid.* p. 1-2)

³ No original: “S’il n’existoit point de mal dans ce monde, l’homme n’eût jamais songé à la divinité.”

nem medo, nem esperança nem inquietar-se com o porvir. Toda sensação desagradável e contrária a esse estado de felicidade e indiferença em relação ao que origina e ordena o sistema da natureza seria oriunda de alguma sensação desprazerosa que o afetara anteriormente, desordenando a sua máquina e tornando-o infeliz. Contudo, aqui se situa o *tour de force* argumentativo de Holbach: a despeito da renovação contínua das necessidades humanas que por vezes é impossível saciá-las, todo homem sentiu males de toda ordem, por meio de fenômenos naturais, doenças, escassez e outros. Daí a desconfiança e temeridade típicas do homem, já que a experiência da dor o avisa a respeito de todas as causas desconhecidas, das quais ainda os efeitos não foram experimentados e, mais ainda, essa experiência faz com que sempre se mantenha em alerta contra os objetos dos quais a consequência é ignorada. (*Ibid.*, p. 433; *Ibid.*, p. 5) Toda apreensão e medo aumentam à proporção do aumento da desordem que os objetos produzem, da sua raridade, da sua sensibilidade natural, da efervescência de sua imaginação. Holbach vê que quanto mais o homem é ignorante ou sem experiência, mais ele se apavora, sendo que

[...] a solidão, a obscuridade das florestas, o silêncio e as trevas da noite, o assobio dos ventos, os ruídos súbitos e confusos são, para todo homem que não está acostumado com essas coisas, objetos de terror. O homem ignorante é somente uma criança que tudo assusta e faz tremer. Seus alardes desaparecem ou se acalmam à medida que a experiência mais ou menos familiarizou com os efeitos da natureza. (*Ibid.*; *Ibid.*)⁴

A sinonímia entre a ideia de divindade e aflição para Holbach é clara, pois é dentre a ignorância dos alardes e das calamidades que “os homens sempre foram buscar as suas primeiras noções sobre a divindade: de onde se vê que elas devem ter sido suspeitas ou falsas, e sempre aflitivas.” (*Ibid.*, p. 437; *Ibid.*, p. 9.)⁵ O Barão desenvolve essa ideia apoiando-se

⁴ No original: “[...] la solitude, l’obscurité des forêts, le silence & ténèbres de la nuit, le sifflement des vents, les bruits soudains & confus; sont pout tout homme, qui n’est point accoutumé à ces choses, des objets de terreur; l’homme ignorant est un enfant que tout étonne & fait trembler. Ses allarmes disparoissent ou se calment à mesure que l’expérience l’a plus ou moins familiarisé avec les effets de la nature.”

⁵ No original: “C’est dans le sein de l’ignorance, des allarmes & des calamites, que les hommes ont toujours puisé leurs premières notions sur la divinité. D’où l’on voit qu’elles dûrent être ou suspectes ou fausses, & toujours affligeantes.”

em três argumentos: 1) É suficiente olhar para qualquer parte do planeta para poder confirmar que em todos os lugares os homens estremeçeram, e que devido a seus temores e infortúnios que criaram deuses nacionais ou que reverenciaram os trazidos de outras localidades. A ideia de um deus sempre esteve conjugada com a do terror, seu nome sendo associado às próprias tragédias do homem e a de seus ancestrais, sendo o temor atual somente uma continuidade dos temores mais antigos. Nesse sentido, Holbach estabelece uma conexão necessária entre a transmissão perpétua de pavores já manifestados em épocas mais remotas e a associação da ideia de uma divindade a calamidades naturais; 2) Da mesma forma, foi por meio da dor que cada homem fabricou a potência desconhecida para ele próprio, devido à sua ignorância das causas naturais e dos seus modos de agir. Diante de algum revés, fica desamparado, e as paixões que afetam o seu corpo, não permitindo-o encontrar a sua verdadeira fonte, são efeitos que ele vê como sobrenaturais, pois são opostos à sua natureza atual. Dessa forma, se o julgamento dos objetos que são desconhecidos se baseia com aqueles que é possível conhecer, o homem conforme a si mesmo “atribui vontade, inteligência, intenção, projetos, paixões – em poucas palavras, qualidades análogas às suas – a toda causa desconhecida que sente agir sobre ele.” (*Ibid.*, p. 439; *Ibid.*, p. 11)⁶; 3) A disposição que serviu para ludibriar todos aqueles que a razão não tiver desiludido das aparências, a saber, o concurso aleatório de alguns efeitos com causas que não os produziram, ou a simultaneidade desses efeitos com algumas causas que não tem uma ligação necessária com eles. Longe de operar por meio da gratuidade, no sistema da natureza os efeitos diversos são devidos a causas naturais e a circunstâncias necessárias, que influem diretamente sobre o homem, não podendo a natureza ser divinizada. Holbach toca no fundamento da fé, à medida que esta se firma ou se fragiliza devido à crença em presságios bons ou ruins. Se eles são vistos como alertas dados pelos deuses, e o homem atribuindo-lhes qualidades que ele mesmo não tem, é porque “a ignorância e a perturbação fazem com que [...] creia que uma pedra, um réptil ou um pássaro sejam muito mais instruídos do que ele próprio.” (*Ibid.*, p. 441; *Ibid.*, p. 13)⁷

⁶ No original: “[...] prête une volonté, de l’intelligence, du dessein, des projets, des passions, en un mot des qualités analogues aux siennes, à toute cause inconnue qu’il sent agir sur lui.”

⁷ No original: “L’ignorance & le trouble font que l’homme croit une pierre, un reptile, un oiseau beuacoup plus instruits que lui-même.”

Dessas considerações a respeito de como o homem se porta perante aos supostos infortúnios causados pela natureza, Holbach reflete sobre o que compõe ou constitui uma religião. Esta é definida como “um sistema de conduta inventado pela imaginação ou ignorância para tornar favoráveis as potências desconhecidas às supuseram que a natureza estava submetida: alguma divindade irascível e implacável sempre lhe serviu de base.” (*Ibid.*, p. 443; *Ibid.*, p. 15)⁸ Segundo Holbach, essa foi a trajetória da imaginação em relação às ideias sucessivas que ela engendrou ou que lhe concederam sobre o que seja uma divindade. Na escala das teologias, a primeira foi a que fez que o homem temesse e adorasse os elementos mais materiais e rústicos. A segunda fez com que ele reverenciasse os supostos agentes que geravam e ordenavam esses elementos, os gênios supremos, os heróis e os homens com maiores qualidades. Refletindo, acreditou poder reduzir todas as coisas a uma inteligência providencial que tivesse o poder de por em funcionamento o sistema da natureza e, “remontando de causas em causas, os mortais acabaram por nada ver, e é nessa obscuridade que eles colocaram o seu deus.” (*SN*, II, i, p. 444; *SN*, II, ii, i, p. 16).⁹ O termo “deus” é tudo o que há de mais misterioso e de mais contrário aos efeitos sentidos pelos homens e somente é usado quando ainda não é do conhecimento deles o funcionamento das causas naturais:

Se quisermos dar conta das nossas ideias sobre a divindade, seremos obrigados a reconhecer que, pela palavra *deus*, os homens jamais puderam designar senão a causa mais oculta, mais distante e mais desconhecida dos efeitos que eles viam: eles não fazem uso da palavra a não ser quando o funcionamento das causas naturais e conhecidas deixa de ser visível para eles. A partir do momento que perdem o fio dessas causas, ou a partir do momento que o seu espírito não pode mais seguir a sua cadeia, eles resolvem a dificuldade e terminam suas investigações chamando de *deus* a última das causas, ou seja, aquela que está além de todas as causas que eles conhecem. Assim, eles nada mais fazem do que consignar uma denominação vaga a uma causa ignorada, na qual a sua preguiça ou os

⁸ No original: “Elle fut toujours un système de conduit inventé par l’imagination & par l’ignorance pour rendre favorable les puissances inconnues auxquelles on supposa la nature soumise: quelque divinité irascible & placable lui servit toujours de base.”

⁹ No original: “En remontant de causes en causes, les mortels ont fini par ne rien voir, & c’est dans cette obscurité qu’ils ont place leur dieu.”

limites dos seus conhecimentos os forçam a se deter. (*Ibid.*, p. 444-445; *Ibid.*, p. 16-17, grifos do autor)¹⁰

Flertando com um problema linguístico, a partir do momento em que palavras são usadas para pôr termo a um problema tão complexo como o da origem do sistema da natureza, do arranjo de seus mecanismos e de suas leis e para que fins ela tende, Holbach não vê legitimidade no fato de simplesmente por não entender as razões de a natureza seguir o seu curso de uma maneira necessária, recusar-lhe o poder de produzir por si mesma efeitos incompreensíveis para o homem, pois não é sinônimo de maior esclarecimento todas as vezes em que se observar um certo efeito não poder depreender daí a sua causa, atribui-la a vontade de um deus, que só proporciona menos ideias do que das causas naturais¹¹.

Segundo Holbach, uma imagem deturpada da natureza e de suas leis se deve ao homem ter feito de si mesmo o centro de toda a natureza, só podendo “com efeito, julgar as coisas pela maneira como ele próprio é afetado por elas.” (*Ibid.*, p. 447; *Ibid.*, p. 19).¹² Credo obstinadamente que a natureza era sua própria imagem, como em um espelho, ele jamais conheceu a natureza em sua totalidade, da qual ele é uma parte ínfima. Para Holbach, tudo isso demonstra que o bem o mal são modos de ser que dependem inteiramente das causas que afetam e que um ser sensível forçosamente experimenta, e a natureza, por sua vez, sendo constituída de seres diversos *ad infinitum*. Uma vez desconhecida a necessidade que caracteriza a natureza, Holbach associa tal desconhecimento de suas leis imutáveis a uma certa moral de interesse: uma vez os homens estando

¹⁰

No original: “Si nous voulons nous rendre compte de nos idées sur la divinité, nous serons obligés de convenir que, par le mot *dieu*, les hommes n’ont jamais pu designer que la cause la plus cachée, la plus éloignée, la plus inconnue des effets qu’ils voyoient: ils ne font usage de ce mot que lorsque le jeu des causes naturelles & connues cesse d’être visible pour eux; dès qu’ils perdent le fil de ces causes, ou dès que leur esprit ne peut plus en suivre la chaîne ils tranchent la difficulté, & terminent leurs recherches en appellant *dieu* la dernière des causes, c’est-à-dire celle qui est au-delà de toutes les causes qu’ils connoissent; ainsi ils ne font qu’assigner une denomination vague à une cause ignore, à laquelle leur pareses ou les bornes de leurs connoissances les forcent de s’arrêter.”

¹¹

Mesmo que, segundo Alain Sandrier, o pensamento de Holbach “não tenha jamais ambicionado poder tocar a essência mesma da natureza”, tentando através de sua escrita “restituir o funcionamento da natureza em sua fenomenalidade”. (2004, p. 430-431).

¹²

No original: “L’homme fait nécessairement le centre de la nature entière; il ne peut en effet juger des choses que suivant qu’il en est lui meme affecté.”

em um bem-estar absoluto, essa ideia tinha pouca importância e influência já que tudo nela concorria para a tranquilidade. Porém, se sentiam na necessidade de agradecer a um deus imaginário pelos bens concedidos com receio de serem ingratos pela possibilidade de desfrutarem da paz aqui na terra. E diante das catástrofes eles o invocaram com todo o temor, implorando que a natureza mudasse o curso das coisas e o modo de agir dos seres, pretendendo que para erradicar o mal mínimo que os afligia toda a natureza teria que alterar a sua cadeia contínua e as suas leis. Sempre descontentes com a sua própria sorte e nunca concordando sobre seus desejos, os mortais destinam suas preces mais extravagantes aos deuses. Prostram-se diante de uma entidade imaginária que creem ter o direito e o poder de ordenar à natureza desviar-se de seus caminhos e fins para torná-la subserviente de objetivos particulares e fazer os homens conciliarem-se em suas vontades opostas. Faltando ver e pensar a natureza do seu verdadeiro ponto de vista, não é de admirar sempre ver alguém esperar por milagres mesmo a natureza sempre sendo surda aos pedidos dos que a veem como um instrumento de uma divindade. A esse respeito, o barão arremata:

O doente expirando no seu leito lhe pede que os humores acumulados em seu corpo percam instantaneamente as propriedades que os tornam nocivos ao seu ser, e que por um ato do seu poder o seu deus renove ou crie novamente as engrenagens de uma máquina gasta pelas enfermidades. O cultivador de um terreno úmido e baixo se queixa a ele da abundância das chuvas pelas quais o seu campo está inundado, enquanto o habitante de uma colina elevada lhe agradece pelos seus favores e solicita a continuação daquilo que faz o desespero do seu vizinho. Enfim, cada homem quer um deus unicamente para ele e pede que, em seu favor, segundo as suas fantasias momentâneas e as suas necessidades cambiantes, a essência invariável das coisas seja mudada. (*SN*, II, i, p. 452-453; *SN*, II, ii, i, p. 24-25.)¹³

¹³ No original: "Le malade expirant sur son lit, lui demande que les humeurs amassées dans son corps perdent sur le champ les propriétés qui les rendent nuisibles à son être, & que par un acte de sa puissance dieu renouvelle ou crée de nouveau les ressorts d'une machine usée par des infirmités. Le cultivateur d'un terrain humide & bas se plaint à lui de l'abondance des pluies dont son champ est inondé, tandis que l'habitant d'une coline élevée le remercie de ses faveurs, & sollicite la continuation de ce qui fait le désespoir de son voisin. Enfin chaque homme veut un dieu pour lui tout seul, & demande qu'en sa faveur, continuellement changée."

Seguindo uma pista de G. Plekhanov em seus *Ensaio sobre a história do materialismo* quando ele diz que no pensamento de Feuerbach “a sua crítica da religião tem [...] muita analogia com a de Holbach” (1973, p. 68, n. 18) tentaremos aproximar as respectivas reflexões de ambos os autores no que concerne à origem da formulação da ideia e da suposta necessidade para o homem da ideia de uma divindade, comparando algumas das teses do *Sistema da natureza* com *A essência do cristianismo*, em particular o capítulo I da primeira parte e os capítulos XIV e XXI na segunda parte.

Na primeira parte de *A essência do cristianismo*, Feuerbach apresenta o que seria a essência verdadeira da religião, ou seja, a essência *antropológica* da mesma. Como Holbach, o filósofo alemão, *reduzindo*¹⁴ a religião à antropologia por meio de um método genético, quer chegar à gênese do que são as representações do religioso com o intuito de investigar os móveis causadores e colocar em evidência os modos de proceder subjetivos que lhe deram origem.¹⁵ Mostrando a origem humana do divino reduzindo o divino ao humano, expõe o cerne da sua tese que deus é o homem, uma vez que pergunta quem cria esses deuses. Feuerbach pretende fazer uma filosofia da religião que se diferencie das demais, tomando o cristianismo como ele é originariamente, isto é, como religião. A sua proposta consiste em uma volta ao estado religioso, que nada tinha a ver com especulações, considerando o cristianismo enquanto religião e mostrando que seu sujeito é unicamente o homem e que é o lugar que o coração e os sentimentos se manifestam. Dessa maneira, Feuerbach investiga a religião em geral, mesmo que trate especificamente do cristianismo, já

¹⁴ O que, para Draiton de Souza, não pode culminar em uma conclusão apressada em entender a crítica da religião de Feuerbach como um ateísmo *strictu sensu*: “Comumente quando se estuda Feuerbach, ou quando se cita o seu pensamento, imediatamente coloca-se-lhe o rótulo de ateu. Mas há que se considerar o pensamento de Feuerbach numa perspectiva mais ampla; subjacente ao seu ateísmo, está um projeto que, para ele, é, sem dúvida, muito mais importante: a antropologia.” (1994, p. 15).

¹⁵ Segundo Adriana Veríssimo Serrão, “na redução, há a clarificação e a discriminação de componentes, obtida pela separação dos elementos de um agregado. Na análise genética, dá-se a revelação de uma zona desconhecida, do princípio ou do dinamismo primeiro que fez nascer os próprios elementos. O filósofo da religião assume simultaneamente a tarefa de um analista de faculdades e de um psicólogo das profundezas” (1999, p. 60).

que é neste, segundo o autor, que se mostra a essência da religião, sendo necessário seguir o seu processo genético cuja origem está no homem. Logo, se a essência humana é tanto o fundamento como o conteúdo da religião, então “não se trata de restaurar o *verdadeiro* cristianismo, o dos tempos clássicos, mas de explicá-lo por sua determinação antropológica” (DE SOUZA, 1994, p. 36, grifos do autor).

No capítulo I da primeira, quando trata da essência do homem em geral, Feuerbach já demarca uma diferença fundamental entre os animais e o homem: só este tem uma religião. E perguntando-se qual é essa diferença essencial, ele afirma que está na consciência em seu sentido mais rigoroso, existindo somente “quando, para um ser, é objeto o seu gênero, a sua quiddidade” e “onde existe consciência existe também faculdade para a ciência. A ciência é a consciência dos gêneros” (2007, I, i, p. 35). Essa distinção entre os homens e os animais mostra que o homem tem uma vida dupla, uma exterior e uma interior, estritamente ligada ao seu gênero, à sua essência, pensando para si concomitantemente o eu e o outro, com a capacitando-lhe colocar-se no lugar do outro, já que o seu gênero é o seu objeto.¹⁶ E mais do que isso, a essência não é unicamente o fundamento da religião, mas também é o seu objeto. A religião é definida por Feuerbach como a consciência do infinito, isto é, a consciência que o homem possui da sua essência infinita. Dessa maneira, um ser que seja realmente finito não tem a menor ideia e consciência do que seja um ser infinito, porque a limitação do ser e a limitação da consciência coincidem. Vejamos esta passagem d'*A essência do cristianismo*:

A consciência da lagarta, cuja vida e essência é restrita a uma espécie determinada de planta, não se estende também para além deste campo limitado; distingue certamente essa planta de outras plantas, mais ela não sabe. Por isso não chamamos uma tal consciência limitada e, exatamente por ser limitada, também infalível e iniludível, de consciência, mas de instinto. Consciência no sentido rigoroso ou próprio e consciência do infinito são conceitos inseparáveis; uma consciência limitada não é consciência; a consciência é essencialmente de natureza universal, infinita. A consciência do infinito

¹⁶ Para Marx W. Wartofsky, “os objetos da consciência religiosa não são objetos na natureza em geral, ou a natureza em si. elas são, em vez disso, as transformações de tais objetos naturais Pela Imaginação em objetos para o homem. Como tal, eles expressam a relação humana para estes objetos naturais. Esta relação, então, é o verdadeiro objeto da religião” (1977, p. 253).

não é nada mais do que a consciência da infinitude da consciência. Ou ainda: na consciência do infinito é a infinitude da sua própria essência um objeto para o consciente (*Ibid.*, p. 36).

Nesta passagem, Feuerbach já prepara o solo para o grande adágio que ele vai estabelecer, a saber, “o homem não é nada sem objeto” (*Ibid.*, p. 37). Na diferenciação entre instinto e consciência, a *imagem* terá um papel crucial na religião, sendo a natureza mesma da religião, tendo como faculdade criadora principal a imaginação, como um *órgão* da religião. Contudo, a imaginação religiosa não seria um tipo qualquer de imaginação à medida que, não confrontada com a realidade, pode beirar ao devaneio e à ilimitação quando se torna onipotente, fazendo da religião “uma longa efabulação que nunca tem fim, um imenso sonho contínuo e de olhos abertos” (SERRÃO, 1999, p. 64). Dessa forma, a imagem religiosa torna-se inevitavelmente antropomórfica, já que o objeto da consciência religiosa será sempre um “objeto *humanizado*, um objeto visto sob o aspecto do seu ser um objeto para o homem” (WARTOFSKY, 1977, p. 253, grifo do autor). *Projetando*¹⁷ a sua própria essência para um objeto fora de si, o homem não vê nada mais do que seu próprio reflexo nos objetos que imagina e “por isso toma o homem consciência de si mesmo através do objeto: a consciência do objeto é a consciência que o homem tem de si mesmo. Através do objeto conheces o homem; nele a sua essência te aparece; o objeto é a sua essência revelada, o seu Eu verdadeiro objetivo” (2007, I, i, p. 38). O atrofiamento de uma subjetividade agrilhoad

¹⁷ “Grandes homens exemplares, que nos revelam a essência do homem, confirmaram esta frase com a sua vida. Tinham apenas uma paixão fundamental dominante: a realização da meta que era o objetivo essencial da sua atividade. Mas o objeto com o qual o sujeito se relaciona essencial e necessariamente nada mais é que a essência própria, objetiva desse sujeito. Se este for um objeto comum a muitos indivíduos diversos quanto à espécie, mas iguais quanto ao gênero, então é ele, pelo menos na maneira em que ele for um objeto para esses indivíduos conforme a diferença deles, um ser próprio, porém objetivo. Assim é o sol objeto comum dos planetas, mas da maneira que ele é objeto para Mercúrio, para Vênus, Saturno ou Urano, ele não o é para a Terra. Cada planeta tem o seu próprio sol. O sol que e como ilumina Urano não tem existência física (somente astronômica, científica) para a Terra; e o sol não só aparece de outra forma, ele também é realmente em Urano um sol diferente do da Terra. Por isso é a relação da Terra com o sol ao mesmo uma relação da Terra consigo mesma ou com a sua própria essência, porque a proporção da grandeza e da intensidade da luz com a qual o sol é um objeto para a Terra é a proporção da distância que determina a natureza própria da Terra. Todo planeta tem por isso no seu sol o espelho da sua própria essência.” (2007, I, i, p. 37-38).

no mundo interior das suas próprias criações que lhe parecem como se fossem seres reais dotados de existência independente é oriunda desse sonho que as representações do homem aparecem como entidades autônomas. Contudo, Feuerbach entende que os devaneios da imaginação só podem ser compreendidos à luz de “um dinamismo impulsionador distinto dela” (SERRÃO, 1999, p. 65). A fantasia¹⁸ é guiada tanto pelo poder do coração como do desejo, articulando-se um com o outro quando relacionados à origem de um fenômeno natural confundido com um milagre, por exemplo. O desejo faz com que a fantasia *objetive* os seus anseios, transformando a capacidade criativa da imaginação numa realidade imaginada, uma vez que ultrapassa os limites da subjetividade, desejando que exista o que foi engendrado na imaginação, não lhe sendo, ao menos fantasiosamente, nada impossível.

Especificamente sobre a questão dos milagres, Alexis Philolenko afirma que o capítulo “A Teologia e a Ciência” do escrito *Pierre Bayle: uma contribuição à História da Filosofia e da Humanidade* (1838) de Feuerbach “é, ao mesmo tempo, como [uma] introdução à *Essência do cristianismo* e como complemento à descrição do universo moral e intelectual de Bayle” (1990, p. 238). Na obra supracitada do pensador alemão, ele já se questionava qual o princípio supremo que diferenciava a filosofia da teologia¹⁹ e é especificamente no capítulo XIV da segunda parte d’*A essência do cristianismo* que ele vai reafirmar as suas teses já delineadas no livro sobre Bayle.

Segundo Ludwig Feuerbach, o objeto que caracteriza a fé é o milagre²⁰. Falando de um, fala-se de outro, em uma relação absolutamente

¹⁸ No final do capítulo I da primeira parte d’*A essência do cristianismo*, Feuerbach afirma que os homens podem conceber diversos objetos fora de si através da fantasia, mas nunca poderão prescindir de sua verdadeira essência: “O que é subjetivo ou tem por parte do homem o significado de essência tem também objetivamente ou do lado do objeto o significado de essência. Mas o homem não pode sair de sua verdadeira essência. De certo pode ele conceber através de sua fantasia indivíduos de tipos mais elevados, mas do seu gênero, da sua essência ele nunca poderá se abstrair” (*Ibid.*, p. 43). Ver também DE SOUZA, *op.cit.*, p. 48-50.

¹⁹ “Mas *porque* sempre o espírito da teologia é um espírito oposto à filosofia e à ciência – dado que a filosofia representa, como devido, a ideia da ciência? Qual é o *princípio supremo* da diferença entre teologia e ciência? Este: o fundamento da teologia é o milagre, o fundamento da filosofia é a *natureza da coisa*, a razão, mãe da regularidade e da necessidade, o *princípio da ciência*; isto enquanto o fundamento da teologia é a *vontade*, o *asylum ignorantiae*, em suma, o princípio do arbítrio contraposto ao da ciência” (2008, p. 62, grifos do autor).

²⁰ E o que seria um milagre? Rigorosamente “nem um fato natural, nem um fato sobrenatural: é, sim, um fato natural transformado em fato sobrenatural” (SERRÃO, 1999, p. 66).

intrínseca. O que o milagre é em termos objetivos, isto é, o poder do milagre, a fé o é em termos subjetivos, ou seja, é definida como uma espécie de alma interna do milagre, sendo o milagre do espírito, da *afetividade*, o qual se projeta no milagre exterior. Nesse sentido, para Feuerbach, tudo é possível à fé. Por meio de seu poder absoluto ela “realiza” o milagre. Este é tão e somente um exemplo sensorial do que a fé é capaz, resultado direto de uma afetividade sem limites, a qual culmina em um *supranaturalismo*, que é a marca registrada da essência da fé. Menciona o autor: “o objeto característico da fé é, portanto, o milagre – fé e fé em milagre são absolutamente inseparáveis. O que é o milagre objetivamente, é a fé subjetivamente – o milagre é o aspecto interior da fé –, a fé é a alma interior do milagre – a fé é o milagre do espírito, o milagre da *afetividade* que apenas se objetiva no milagre exterior. Para a fé nada é impossível – e só esta onipotência da fé realiza o milagre. O milagre é apenas um exemplo sensorial daquilo que pode a fé. Ilimitação da afetividade, excesso de sentimento, com uma palavra: *supranaturalismo*, sobrenaturalidade é, pois, a essência da fé.” (FEUERBACH, 2007, I, xiv, p. 142, grifos meus). Se a fé só é relacionada a coisas que objetivam o poder absoluto da afetividade humana, isto é, dos desejos humanos, opondo-se às suas limitações – tanto as leis naturais como as leis da razão – supostamente a fé eleva os anseios do homem acima da razão natural, permitindo o que a natureza e a razão desaprovam. Proporciona uma felicidade ao homem, à medida que o tranquiliza no que concerne às suas aspirações de ordem subjetiva. E mais: a fé estaria acima de qualquer ceticismo que por ventura viesse a querer questioná-la: “A fé só se relaciona com coisas que objetivam a onipotência da afetividade humana, dos desejos humanos em contradição com as limitações, i. é., as leis da natureza e da razão. A fé desata os desejos humanos dos grilhões da razão natural; ela permite o que a natureza e a razão negam; ela torna o homem feliz porque tranquiliza os seus desejos mais subjetivos. E nenhuma dúvida abala a verdadeira fé” (*Id. Ibid.*) Para Feuerbach, alguma dúvida somente surgiria quando o homem sai de si mesmo, extrapolando os limites de sua subjetividade, quando concede um estatuto de verdade ao que está fora dele, ao que é distinto dele, à medida que se conhece como um ser subjetivo, ou seja, limitado, empenhando-se em tentar superar suas limitações por meio do que lhe é estranho. Contudo, a dúvida não tem espaço perante a fé, visto que a mesma é o subjetivo

confundido com o objetivo, com o absoluto por excelência. Assim sendo Feuerbach define a fé como unicamente “[...] a crença na divindade do homem.” (*Id. Ibid.*).

Quando o homem crê em um deus, ele o possui, ou seja, tal deus e a fé no mesmo são a mesma coisa, já que essa divindade é somente o *que* e *como* o homem crê. Dessa forma, se um determinado indivíduo crê que pelo fato de um deus estar a seu lado, ficará incólume a todas intempéries mundanas, ele crê que ele próprio seja uma divindade. Segundo o pensador alemão, uma concepção de divindade como uma espécie de um outro ser para além do homem é uma concepção *non sense*, vazia, já que é caracterizada como a própria essência humana²¹. O autor arremata: a fé é tão e somente uma “certeza” do homem de que a sua própria essência é a essência subjetiva é a essência objetiva, absoluta, “a essência das essências.” (2007, I, xiv, p. 143) E o que seria o milagre? “Um desejo sobrenatural realizado – mais nada” (*Id. Ibid.*). Porém, o autor alerta que não são sempre si sobrenaturais tais desejos. A questão gira em torno do modo pelo qual um milagre poderia satisfazer uma aspiração qualquer, isto é, sempre tentando satisfazê-los à luz da essência do desejo, distinguindo-se enquanto *expressão* do milagre, opondo-se absolutamente à maneira racional e natural de satisfazer um determinado anseio. Feuerbach enfatiza que, devido ao desejo desconhecer qualquer tempo ou lei, ele quer ser saciado de forma *imediate*, por meio de um *imperativo*. Se a atividade no tocante ao conteúdo da *essência* é unicamente natural, sensorial, porém, quando ao *modo*, tal atividade é caracterizada como fantasia ou imaginação. Desse modo, “o poder do milagre nada mais é que o poder da imaginação” (*Id. Ibid.* p. 145). *Ergo*, se a afetividade é a característica por excelência do milagre, para um homem afetivo é a imaginação – mesmo que inconscientemente – que se destaca como a mais elevada atividade, dominando o próprio homem. (*Id. Ibid.*, pp. 146-47)

Feuerbach não se esquivava das dificuldades de se explicar o milagre pela noção de afetividade, entrevedendo a possibilidade de alguns o acusarem de ser deveras superficial em sua explanação. Contudo, para o autor, se a explicação do milagre por meio da afetividade – e essa associada à fantasia e à imaginação – é pueril, a culpa só pode ser atribuída ao próprio objeto da explicação, ou seja, o próprio milagre, pois este “[...] visto

²¹ “O ser absoluto, o Deus do homem é a sua própria essência” (2007, I, i, p. 38).

à luz, nada mais expressa do que o poder mágico da fantasia, que realiza sem obstáculo todos os desejos do coração.” (*Id. Ibid.*, p. 148) E, ao mesmo tempo, essa fantasia supostamente impediria o homem de “sucumbir” ao ateísmo. Se na imaginação se dá a existência por meio de afetos sensoriais, a existência torna-se um poder, à medida que a imaginação estabelece um nexos entre a essência da existência sensorial e os fenômenos da mesma. Enquanto a existência de um deus for uma “verdade viva”, isto é, uma questão de imaginação, então se fortalece a crença em toda e qualquer manifestação tida como divina. Porém, quando a imaginação religiosa se esvai, “[...] quando acabam os fenômenos e efeitos sensoriais necessariamente ligados a uma existência em si sensorial, aí se torna uma existência morta, que se contradiz a si mesma, que cai inevitavelmente no ateísmo.” (*Id. Ibid.*, II, xxi, p. 208).

A crença na existência de um deus é uma crença em uma existência “especial”, distinta da existência do homem e da natureza, e uma existência dita especial só pode ser retratada ao longo das épocas de maneira também especial. Assim sendo, tal crença, alimentada pela fantasia, pela imaginação e pela afetividade, só ganha vigor enquanto dá crédito a supostas marcas especiais do divino na natureza entendidas como intervenções diretas de um deus no mundo, isto é, por milagres²². Entende Feuerbach que somente quando há uma identificação entre uma crença em uma divindade e uma crença no mundo, quando o homem – em sua totalidade – é inserido na essência geral do mundo, é consequência direta disso o desaparecimento da crença em efeitos sobrenaturais e manifestações divinas. Daí conclui o pensador alemão: “a crença em Deus rompeu-se, naufragou diante da crença no mundo, nos efeitos naturais como os únicos reais. Assim como aqui a crença em milagres ainda é apenas a crença em milagres históricos, passados, assim também é aqui a existência de Deus somente uma concepção histórica, ateística em si mesma” (2007, II, xxi, p. 208)²³.

²² E “da afetividade sai o milagre e para a afetividade ele volta. Já em sua exposição ele não nega a sua origem. A exposição conveniente é somente a afetiva. Quem poderia negar na narração da ressurreição de Lázaro, o maior dos milagres, o tom afetivo, cômodo, legendário?” (2007, I, xiv, p. 147).

²³ Mesmo com as considerações de Draiton de Souza (1994, p. 15-18) e Adriana Serrão (1999, p. 378-380), a respeito de se ter cuidado em rotular temerariamente de ateísmo a crítica da religião feita por Feuerbach, é inegável, contudo, o golpe quase que fatal que o pensador alemão desferiu nas religiões e teologias, amparadas no sentimento, que ainda insistem em avaliar os

REFERÊNCIAS

CAZES, Bernard; CAZES, Georgette. *D'Holbach portatif*. Utrecht: Jean-Jacques Pauvert, 1967. ("Libertés").

DE SOUZA, Draiton Gonzaga. *O ateísmo antropológico de Ludwig Feuerbach*. 2ª edição. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994.

FEUERBACH, Ludwig. *A essência do cristianismo*. Trad. de José da Silva Brandão. Petrópolis: Vozes, 2007.

_____. *Pierre Bayle: un contributo alla Storia della Filosofia e dell'Umanità*. Traduzione a cura di Maria Luisa Barbera. Napoli: La città del sole, 2008.

HOLBACH, Paul-Henri Thiry Baron d'. *Système de la nature ou des lois du monde physique et du monde moral par Mirabaud, avec un discours préliminaire par Nai-geon*. Genève: Slaktine Reprints, 2011.

_____. *Sistema da natureza ou leis do mundo físico e moral*. Trad. de Regina Schöpke e Mauro Baladi. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

_____. *Teologia portátil ou dicionário abreviado da religião cristã*. Trad. de Regina Schöpke e Mauro Baladi. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

_____. *Il buon senso*. Trad. del francese di Sebastiano Timpanaro. Milano: Garzanti Editore, 1985.

MENSCHING, Günther. "La nature et le premier principe de la métaphysique chez D'Holbach et Diderot". In: *Dix-huitième siècle [Le matérialisme des Lumières]*. Paris: PUF, 1992. p. 117-136. (n. 24).

NAVILLE, Pierre. *D'Holbach et la philosophie scientifique au XVIIIe siècle*. Paris: Editions Gallimard, 1967.

fenômenos naturais sob uma ótica miraculosa. Logo, não interessa saber se Feuerbach era ateu ou não – e ele estava muito longe de ser um descrente – mas sim entender o alcance das consequências de uma filosofia que mostra a mais perfeita identidade entre o homem e os objetos que ele projeta para fora de si.

PLEKHANOV, Gueorgui. *Ensaio sobre a história do materialismo: Holbach, Helvetius, Marx*. 2ª edição. Trad. de Ana de Paiva. Lisboa: Editorial Estampa, 1973 (Coleção “Teoria”).

SANDRIER, Alain. *Le style philosophique du baron d’Holbach: conditions et contraintes du prosélytisme athée en France dans la seconde moitié du XVIII^e siècle*. Paris: Honoré Champion, 2004.

SERRÃO, Adriana Veríssimo. *A humanidade da razão: Ludwig Feuerbach e o projecto de uma Antropologia Integral*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999.

TIMPANARO, Sebastiano. “Introduzione”. In: HOLBACH, Paul-Henri Thiry Baron d’. *Il buon senso*. Trad. del francese di Sebastiano Timpanaro. Milano: Garzanti Editore, 1985.

WARTOFSKY, Marx W. *Feuerbach*. London: Cambridge University Press, 1977.

A “ignorância” (Avidyã) como um a priori – crítica ao “empirismo budista”

Joaquim Antônio Bernardes Carneiro Monteiro
(UFPB)

CONSIDERAÇÕES INTRODUTÓRIAS

O presente artigo possui dois objetivos fundamentais. O primeiro deles consiste em elucidar o sentido da “ignorância” (Avidyã) como um a priori no contexto do pensamento budista, o segundo em clarificar os fundamentos de uma crítica ao “empirismo budista” em suas diversas vertentes. No que diz respeito ao problema dos a priori ou das questões metafísicas no pensamento budista, fazem-se necessárias algumas considerações preliminares. O emprego de conceitos como metafísica ou a priori é certamente problemático no contexto do pensamento budista: na medida em que não existe um consenso filosófico a respeito da determinação do que é ou não metafísica, torna-se difícil falar no sentido em que o pensamento budista pode ser ou não metafísico. Ao mesmo tempo, o emprego do conceito de a priori também pode ser polêmico na medida em que pelo menos na maior parte da filosofia ocidental os a priori são entendidos como estruturas imutáveis que determinam os padrões de como articulamos nossa visão de mundo. No entanto, na medida em que o conceito de “ignorância” possui um papel central no contexto do pensamento budista, parece-me inescapável a postulação de algum a priori na estrutura de seu pensamento. A principal razão disto é que nas análises mais representativas deste tópico em meio à literatura budista a “ignorância” jamais pode ser o objeto de uma experiência em meio aos dharmas da mente ou das funções mentais, implicando assim em uma estruturação temática completamente diversa de todas as demais. Assim sendo, mesmo supondo que a “ignorância” seja essencialmente mutável e sujeita à extinção através do discernimento correto e do cultivo nele fundamentado, ela pode ser considerada como uma modalidade de a priori na medida em que não é acessível a nenhum tipo de experiência. Ao mesmo

tempo, existem diversas modalidades de compreensão deste conceito na literatura budista, mas duas destas modalidades parecem especialmente relevantes. A primeira delas é a compreensão da “ignorância” como um falso discernimento linguisticamente estruturado conforme presente no Sātya-siddhi-Sāstra. Esta modalidade de compreensão nos parece a mais rigorosa e consistente articulação deste conceito em meio à história do pensamento budista, mas ela deixa em aberto a seguinte questão: terá esta forma de compreensão a capacidade de esgotar tudo o que é problematizado como sendo a “ignorância” no contexto do pensamento budista? Esta é uma interrogação que não se deixa calar e que pode nos conduzir a outra formulação deste conceito. A segunda consiste em uma forma de compreensão que procura pensar a “ignorância” como anterior à estruturação linguística. O exemplo mais contundente desta forma de compreensão é a visão da escola Yogacāra do Budismo Mahayana, e em especial, na forma como esta tradição foi entendida nas traduções desenvolvidas por Xuan Zhang (596-664) desta literatura para o chinês. Certamente, a escola Yogacāra postula uma dimensão da “ignorância” derivada do discernimento e da discriminação e passível de ser superada pelo discernimento correto que se dá na entrada no “caminho da visão”. No entanto, na medida em que ela postula a existência de uma forma mais sutil da “ignorância” que não pode ser superada pelo “caminho da visão”, exigindo um longo percurso pelo “caminho do cultivo” para que ela seja efetivamente superada, essa modalidade mais sutil é entendida aqui como uma forma de “ignorância inerente” anterior ao processo de estruturação linguística. Essa formulação tem por alvo uma fraqueza essencial das formulações presentes no Abhidharma das escolas Sarvastivāda e Sautrantica: a incapacidade de formular um conceito da “ignorância” capaz de explicar a dimensão deste conceito que só pode ser superada através do “caminho do cultivo”. Existem certamente diversos aspectos que apontam para a relevância desta formulação, mas também aqui permanece uma interrogação que não se deixa calar: não terá esta formulação perdido de vista algum aspecto importante do conceito de “ignorância” conforme formulado pelas tradições mais antigas supracitadas? Evidentemente não é nossa pretensão responder neste artigo a uma interrogação desta magnitude. Nossas pretensões aqui possuem um caráter bem mais modesto: elucidar as razões que nos levam a pensar que o conceito de “ignorância” na tradição

budista precisa ser pensado como algo semelhante aos a priori na filosofia ocidental e apontar para a existência de duas formas de compreensão deste a priori: a primeira delas é a compreensão da “ignorância” como um a priori linguisticamente estruturado, a segunda é a compreensão que pressupõe pelo menos um aspecto deste a priori como sendo anterior à estruturação linguística.

Esclarecido o acima, pretendemos em seguida dar os primeiros passos na direção de elucidar alguns fundamentos da crítica ao “empirismo budista” em suas diversas vertentes. Termos como “Budismo ocidental” ou “modernismo budista” podem ser ambíguos e imprecisos, mas entendemos aqui por “empirismo budista” uma modalidade de compreensão do pensamento budista desenvolvida tanto na Ásia como no Ocidente a partir do final do século XIX. Em que pese a existência de diversas modalidades deste “empirismo budista” ele pode ser definido em suas linhas gerais como uma modalidade de compreensão que nega a importância dos a priori no pensamento budista reduzindo o seu conteúdo a um conjunto de eventos empiricamente verificáveis. Neste contexto, a meditação é frequentemente comparada à função do telescópio na astronomia: ela se constitui aqui como um instrumento que permite a verificação empírica dos postulados fundamentais do pensamento budista. Esta concepção parece estar essencialmente vinculada às tendências que procuravam estabelecer uma identidade entre o Budismo e as ciências empíricas desde o final do século XIX e apresenta diversas modalidades marcadas por matices bastante diversos.¹ Embora existam nuances sutis entre as diversas modalidades deste “empirismo budista”, parece-nos que ele apresenta duas modalidades principais:

Chamamos aqui de “empirismo forte” uma modalidade de compreensão do Budismo que considera a mente e os eventos mentais conforme postulados pelo pensamento budista como um conjunto de eventos passíveis de serem conhecidos empiricamente.² Esta concepção inclui

¹ Lopez, D, “Buddhism and Science”, Chicago: University of Chicago Press, 2008, Lo Turco, B, Buddhism and modernity: in the margin of Donald Lopez JR’S “Buddhism and Science”, *Kriterion, Revista de filosofia*, 133, Janeiro a Abril/2016, pp. 323, 343.

² Jayatilakke, K,N, “Early buddhist theory of knowledge”, Motilal Banarsidass, 1980, Wallace, B, Alan, “Ciência contemplativa- onde i Budismo e a neurociência se encontram”, (abaixo abreviado como “ciência”), *Cultrix*, 2007, “Dimensões escondidas – a unificação da física e consciência”, Editora Peirópolis, 2009.

doutrinas como o carma e o renascimento em sua lista de fenômenos empiricamente verificáveis e tende a considerar as técnicas de meditação como uma tecnologia que possibilita essa verificação. Ele parece proceder através de uma analogia com uma concepção empirista das ciências naturais: da mesma forma que as hipóteses teoricamente articuladas da física podem ser confirmadas através de experimentos que pressupõe a experiência sensorial, os eventos mentais postulados pela análise budista podem ser confirmados através da experiência não sensorial da meditação. Certamente, esta perspectiva não pressupõe uma identidade com as ciências naturais mas considera que existe uma realidade interna passível de ser empiricamente conhecida através da experiência interna dos processos meditativos. Neste contexto, é curioso que até mesmo doutrinas como a do “Tathagathagarbha” ou da “Natureza búdica” frequentemente criticadas pela própria tradição budista como consistindo em uma metafísica substancialista sejam consideradas como fatos empíricos passíveis de confirmação através da prática da meditação.³

Denominamos aqui de “empirismo fraco” uma modalidade de compreensão do pensamento budista que ao mesmo tempo em que aceita as doutrinas da impermanência e da insatisfatoriedade dos agregados, entradas e esferas como significativas e compatíveis com os resultados das ciências empíricas, rejeita doutrinas como o carma e o renascimento como conceitos metafísicos incompatíveis com uma visão científica e fisicalista de mundo. Existem certamente diversos matizes entre os autores que adotam essa perspectiva, mas ela tende a se expressar como uma compreensão do Budismo marcada por um forte reducionismo e que considera como auto evidente uma perspectiva fisicalista da ciência. Stephen Batchelor é um dos mais articulados e representativos autores associados a esta tendência.⁴ Assim sendo, cabem aqui alguns breves comentários a respeito de sua modalidade de compreensão do Budismo. Em primeiro lugar, ele parece aplicar ao Budismo uma forma de desmitologização existencial semelhante àquela desenvolvida na teologia cristã por autores como Rudolf Bultmann e Paul Tillich.⁵ Nesta forma de proceder, que é perfeitamente legítima tanto

³ Wallace, B, Alan, Não teísmo, politeísmo e monoteísmo no interior do Budismo, “Ciência”, pp. 123, 138.

⁴ Batchelor, Stephen, “Confissões de um ateu budista”, (Abaixo abreviado como “Confissões”), Pensamento, 2012.

⁵ “Confissões”, pp. 68-86.

na teologia quanto na filosofia da religião, se trataria de elucidar a capacidade que imagens mitológicas como o carma e o renascimento possuiriam em termos de uma elucidação existencial da condição humana. No entanto, existe aí uma forma de compreensão que não é compartilhada nem por Bultmann nem por Tillich. Batchelor critica a concepção budista da mente, do carma e do renascimento em função de uma concepção fisicalista da fisiologia cerebral.⁶ O problema é que essa concepção nada tem de auto evidente em termos de uma filosofia da mente. Assim sendo, na medida em que Batchelor apresenta como auto evidente uma concepção fisicalista do cérebro sem discutir em lugar algum os seus pressupostos sua perspectiva parece apresentar certa inconsistência. Ao mesmo tempo, existem momentos em que Batchelor parece fundamentar-se em uma teoria pragmática e relativista da verdade, que se desenvolvida de forma consistente conduziria eventualmente a um sério questionamento de seus pressupostos fisicalistas.⁷ Assim sendo, o “empirismo fraco” advogado por Batchelor parece apoiar-se em uma base filosófica bastante inconsistente. Para concluir esta análise, gostaria de apontar para uma curiosa idiosincrasia na forma como Batchelor analisa a literatura do Budismo mais antigo: sua análise do sofrimento da condição humana conforme presente nesta literatura é completamente centrada no conceito de “desejo” sem apresentar quase nenhuma referência à temática da “ignorância”. Neste sentido, Batchelor parece evitar a todo custo uma discussão da “ignorância” como um a priori no pensamento budista, assim como as possíveis consequências que poderiam derivar de uma consideração detida deste tema.⁸

O presente artigo não possui a pretensão de desenvolver uma crítica detalhada das diversas modalidades do “empirismo budista” acima descrito. Nossa pretensão aqui é bastante distinta: elucidar o caráter da “ignorância” como um a priori inescapável no contexto da compreensão do pensamento budista, abrindo caminho tanto para uma discussão rigorosa do sentido de conceitos como o carma e o renascimento quanto para uma crítica às diversas modalidades de compreensão empirista do Budismo. As dificuldades enfrentadas pelo pensamento budista no contexto contemporâneo não podem ser superadas nem através de um “retorno à

⁶ Ibid, pp. 52, 67.

⁷ Ibid, pp. 248, 267.

⁸ Ibid, pp. 195, 209.

tradição” de caráter fundamentalista nem em função de distorções científicas ou naturalistas. Neste sentido, pensamos que a superação tanto do fundamentalismo implícito em um suposto “retorno à tradição” quanto da fuga empirista em relação às questões implícitas nesta mesma tradição exige uma renovada articulação do pensamento budista a partir de uma séria consideração da “ignorância” como um a priori.

A COMPREENSÃO DA “IGNORÂNCIA” NO SĀTYA-SIDDHI-SĀSTRA.

Uma elucidação da compreensão da “ignorância” no Sātya-siddhi-Sāstra pressupõe a análise de cinco fatores essenciais. O primeiro deles consiste em sua definição como a atividade do falso discernimento, ou seja, do discernimento que concebe falsamente os “cinco agregados” como permanentes, como satisfatórios e como consistindo em um ātman. A este respeito, é possível citar o trecho inicial do “capítulo sobre a ignorância” nesta mesma obra:

O Tratadista postula: à concordância com o nominal se intitula ignorância. O ignorante concorda com a designação verbal, mas não existe aí nem o ātman nem a propriedade do ātman. Existe apenas a agregação dos dharmas a que denominamos convencionalmente de pessoa. Como o ignorante não possui discernimento, ele faz surgir o conceito de ātman. A ignorância consiste no surgimento do conceito de ātman.

Pergunta: O Buddha afirma nos Sutras que a ignorância consiste no desconhecimento das existências passadas. Por que você se refere apenas ao conceito de ātman?

Resposta: Como são muitas as pessoas que se equivocam a respeito dessa questão das existências passadas, intitulo a ignorância de desconhecimento. Ou ainda, como nos Sutras se esclarece a questão do discernimento, ou seja; que a sabedoria consiste na presença do discernimento. Quais são os dharmas a serem discernidos? Significa discernir corretamente a impermanência do agregado da forma. Significa discernir corretamente a impermanência dos agregados da sensação, identificação, impulsos volitivos e consciência. Aquilo que é diferente desse discernimento se chama de ignorância. Ao discernimento incorreto se chama de ignorância.

Pergunta: Se a ignorância consiste na ausência do discernimento correto, não será ela equivalente a árvores e pedras? Não são árvores e pedras incapazes de um discernimento correto?

*Resposta: Esse ponto de vista é incorreto. Não possuindo as árvores e pedras atividade mental, não são capazes de discernir a respeito de questões como as existências passadas. Como a ignorância consiste em uma atividade do discernimento, ela não é equivalente a árvores e pedras.*⁹

O trecho acima pode ser analisado em três partes. Na primeira delas, existe um contraste entre a realidade de uma multiplicidade de dharmas e o caráter estritamente nominal do *âtman* e da propriedade do *âtman*. Ou seja, o *âtman* pode existir como o objeto de uma operação mental da mesma forma que a operação $2+2=5$. Nesse sentido, existe uma relação essencial entre a realidade dos dharmas e o caráter estritamente nominal do *âtman*: é precisamente a análise dos dharmas que possibilita a demonstração de que o *âtman* é um conceito vazio que não pode ser validado por nenhum meio de conhecimento. Na segunda parte, a sabedoria é definida como o discernimento correto da impermanência dos agregados e a ignorância como o discernimento incorreto desses mesmos agregados como permanentes. Essa definição aponta para uma relação lógica mutuamente exclusiva entre a sabedoria e a ignorância, o discernimento correto e o discernimento incorreto. A terceira parte esclarece que o discernimento só pode existir em seres dotados de atividade mental e abre o caminho para a discussão do segundo fator na medida em que se refere à “ignorância” como uma atividade do discernimento e não como um puro e simples desconhecimento. Esses dois pontos possuem uma importância fundamental na medida em que a distinção entre os seres sensíveis e não sensíveis é consensual em todo o Budismo indiano e que abre o caminho para a discussão da “ignorância” como atividade do falso discernimento.

O trecho seguinte diz respeito precisamente a essa definição da “ignorância” como atividade do falso discernimento:

Pergunta: Afirmou alguém que a ignorância consiste apenas na ausência de discernimento. É da mesma forma que chamamos de escurecimento a ausência de luz em um quarto?

Resposta: Existem no mundo duas formas de expressão. Aquela que chama de ignorância a ausência de discernimento e aquela que chama de ignorância o discernimento incorreto. Explicar a ignorância

⁹ Taishozô, Vol. 32, p. 312-C.

como a ausência de discernimento implica na noção mundana de que o cego não pode ver as formas ou que o surdo não pode ouvir os sons. Falar da ignorância como o falso discernimento é como discernir de noite uma forma humana a partir de uma árvore desfolhada, ou uma árvore desfolhada a partir de uma forma humana. Ou ainda como dizer que a presença de um discernimento incorreto implica na ignorância. Ou ainda, que as paixões (Kleshas) são o falso discernimento. Assim como um Arahat, ao eliminar a causa e as condições das disposições volitivas (vontade) remove a ignorância, a causa e as condições das disposições volitivas. Se formos chamar de ignorância a falta de discernimento do Arahat no que se refere ao dharma de Buddha. Se nele existe a ignorância ele não é um Arahat. Devemos saber então, que existe uma característica própria da ignorância que consiste no falso discernimento. Essa ignorância como falso discernimento está presente em todas as paixões (Klashas). Qual é a razão disto? Todas as paixões são falsas atividades. Ou ainda, que as paixões invertem a disposição mental das pessoas. Todas elas são uma forma de escuridão. A cobiça não vê o dharma. A cobiça não vê o verdadeiro benefício. Estar dominado pela cobiça é como estar perdido na escuridão. É da mesma forma no que se refere ao ódio. Ou ainda, todas as paixões surgem das disposições volitivas. Ensina-se nos Sutas que em função da ignorância surgem as disposições volitivas. Assim sendo, devemos saber que todas as paixões derivam da ignorância. Ou ainda, a ignorância existe sempre naquele que não vê o vazio. Ao serem afetadas pela ignorância, surgem as causas e condições das disposições volitivas. Assim sendo, dizemos que a ignorância é o falso discernimento. Como naquele que ainda não viu o vazio existe o falso discernimento, devemos saber que a ignorância está presente em todas as paixões.¹⁰

O trecho acima apresenta uma clara evidência de que a “ignorância” é compreendida no Sātya-siddhi-Sāstra como a atividade do falso discernimento e não como uma pura e simples ausência de discernimento ou de conhecimento. Caso seja levada em conta a existência de uma forte tendência no Budismo mais antigo a considerar a “ignorância” como o desconhecimento das Quatro Nobres Verdades torna-se possível apontar para uma ruptura radical com este padrão de pensamento no Sātya-siddhi-Sāstra. O fator seguinte é o caráter não sensorial do discernimento da “ignorância”. Este aspecto é de grande importância na medida em que prepara o terreno para a consideração da “ignorância” como um a priori.

¹⁰ Ibid, p. 313-A.

A existência desta consideração pode ser atestada através da citação do trecho seguinte do mesmo capítulo:

Pergunta: A ignorância é um dharma não existente. Ela é como uma forma impossível de ser vista diante dos olhos. Não existem dharmas invisíveis. Assim sendo, denominamos de ignorância a pura e simples ausência de conhecimento, ela não existe como um dharma separado. Resposta: Esse ponto de vista é incorreto. Se não existisse a ignorância como explicaríamos a falsa discriminação que concebe as pessoas no interior dos agregados ou que imagina ver formas douradas em uma pedra? Assim sendo, devemos saber que a ignorância consiste no falso discernimento e não na pura e simples ausência de conhecimento. Ou ainda, é em função das causas e condições da ignorância que surge a continuidade dos impulsos volitivos. (Vontade) Se a ignorância não fosse um dharma como poderiam eles surgir?¹¹

O conteúdo do diálogo acima é bastante curioso e merece uma consideração atenta de nossa parte. O parceiro de diálogo do autor aponta para a ausência de um referencial sensorial na “ignorância” como uma razão dela só poder ser a ausência de conhecimento e não uma atividade do falso discernimento. Essa asserção é bastante curiosa, pois mesmo existindo uma forte tendência a compreender a “ignorância” como um desconhecimento das Quatro Nobres Verdades nas escolas do Budismo mais antigo todas essas escolas reconheciam uma sexta consciência não sensorial da mesma forma que o Sātya-siddhi-Sāstra. No entanto, a resposta do autor não se limita a apontar para esta sexta consciência não sensorial, ela aponta para a presença de um falso discernimento como uma das modalidades de funcionamento desta consciência. Ou seja, é esta modalidade de funcionamento que está na base do sofrimento do Sansara e que pode ser conhecida através dos efeitos que produz. Resumindo, a aceitação de uma sexta consciência não sensorial é um aspecto comum entre as diversas escolas do Budismo mais antigo e o Sātya-siddhi-Sāstra, mas a compreensão da “ignorância” como um falso discernimento baseada nesta mesma sexta consciência constitui-se como uma modalidade de compreensão própria ao Sātya-siddhi-Sāstra. O aspecto seguinte a ser abordado é precisamente a compreensão da “ignorância” como um a priori. Na base desta compreensão existe a visão que considera impossível a experiência concreta

¹¹ Ibid, p. 312-C.

da “ignorância” como um fator mental no fluxo de consciência. Ou seja, a “ignorância” pode ser um fator concomitante com o surgimento de fatores mentais como o ódio e a cobiça, mas nunca pode tornar-se o objeto de uma experiência direta. Embora seja bastante breve, o trecho seguinte do mesmo capítulo aponta de forma inequívoca para este caráter da “ignorância” como um fator mental não suscetível de se tornar uma experiência direta e concreta em meio ao fluxo de consciência:

Ou ainda, essa ignorância só pode ser desfeita através do verdadeiro conhecimento. Não é o caso da cobiça e das outras paixões. Ou ainda, na mente da cobiça não existe o ódio, na mente do ódio não existe cobiça. A ignorância está presente em todas as mentes. (em todos os instantes de consciência) A ignorância está presente em todos os instantes de consciência daquele que não cultiva a sabedoria.¹²

Explicando um pouco o trecho acima através da teoria das funções mentais, o ódio, a cobiça e a “ignorância” pertencem todos à mesma categoria das funções mentais que conduzem à continuidade do Sansara. Como de acordo com essa teoria só pode existir uma única função mental atuando em cada instante infinitesimal de consciência, nos instantes dominados pelo ódio está ausente a cobiça, nos instantes dominados pela cobiça está ausente o ódio. Entre outras coisas, isso significa que esses dois fatores podem se constituir como o conteúdo de uma experiência concreta em meio ao fluxo de consciência. No entanto, embora a “ignorância” seja um fator mental pertencente à mesma categoria que o ódio e a cobiça, ela difere desses fatores em pelo menos dois aspectos. O primeiro deles é que ela se faz presente em todos os instantes de consciência associados ao ódio e à cobiça, o segundo é que ela se constitui como o fator concomitante do aparecimento dessas duas funções. É possível concluir dessa explicação que a “ignorância” se constitui como um a priori que não pode ser objeto de uma experiência concreta, sendo que sua presença só se faz sentir indiretamente como um fator concomitante no surgimento do ódio e da cobiça. E é precisamente neste sentido que a “ignorância” pode ser considerada como um a priori. Esclarecido o acima, vamos adentrar no último e decisivo aspecto: o caráter da “ignorância” como um a priori linguisticamente estruturado. A este respeito, é possível citar o trecho seguinte do mesmo capítulo desta obra:

¹² Ibid, p. 313-B,C.

Pergunta: Em função de que surge a ignorância?

Resposta: Ao ouvirmos e refletirmos sobre uma causa incorreta, surge a ignorância. Que existe a substância, que existe o ātman, que os dharmas não se extinguem em cada instante de consciência, que não existem retribuições futuras, que a palavra e deus são permanentes, que existe atividade mental nos vegetais....A ignorância surge em função de falsos discernimentos como estes. Ao nos aproximarmos de um falso mestre, dele ouvirmos um falso ensinamento e em função disso discernirmos e agirmos de uma forma falsa. É em função dessas quatro causas falsas que surge a ignorância. Essa ignorância é a causa do surgimento das demais paixões. Ou ainda, que a ignorância produz a ignorância. É como sementes de trigo engendrando outras sementes de trigo, ou sementes de arroz engendrando outras sementes de arroz. A ignorância surge em função de concebermos os seres sensíveis desta forma. Ou ainda se afirma nos Sūtras que a ignorância surge em função do falso discernimento. O falso discernimento é outro nome da ignorância. Ao divisarmos uma pessoa e em função disso engendrarmos a concepção do ātman e nela nos estabelecemos. Esses fatores se apoiam mutuamente como uma árvore que surge em função de uma semente e uma semente que surge em função de uma árvore.¹³

O trecho acima é bastante complexo, mas seu cerne pode ser resumido da seguinte forma: a “ignorância” surge em função de quatro fatores fundamentais. O primeiro é o encontro com um falso mestre, o segundo consiste em ouvir o seu ensinamento, o terceiro em refletir falsamente a partir dele e o quarto em agir falsamente em função deste ensinamento. O que aparece de forma explícita nesta descrição é que a “ignorância” surge em função de uma interação social e linguística, mas é possível deduzir de uma forma indireta que a “ignorância” entendida neste contexto consiste em um a priori linguisticamente estruturado. É evidente da estrutura do trecho acima que a “ignorância” só pode existir em função de um processo de interação linguística. Se acrescentarmos a isso o seu conteúdo como atividade do falso discernimento e o fato de que não somos conscientes desse processo em sua maior parte, pode colocar-se a seguinte hipótese: a “ignorância” no Sātya-siddhi-Sāstra consiste em uma identidade que se estabelece através de um falso discernimento linguisticamente estruturado do qual não estamos conscientes em sua maior parte. Caso esta hipótese possua uma mínima consistência, torna-se possível dizer que a

¹³ Ibid, p. 313-B,C.

“ignorância” conforme compreendida no Sātya-siddhi-Sāstra consiste em um a priori linguisticamente estruturado. Na medida em que pode ser superada através do correto discernimento, esse a priori não possui um caráter imutável, mas essa superação pressupõe o processo de ouvir e de refletir sobre o ensinamento de Buddha. Ou seja, na medida em que esse a priori não pode ser objeto de uma experiência concreta em meio ao fluxo de eventos da consciência ele só pode ser espelhado, conhecido e superado através do encontro com um fator externo, no caso, o ensinamento de Buddha. É possível concluir que a compreensão da “ignorância” no Sātya-siddhi-Sāstra implica em uma articulação profunda e consistente deste conceito em meio à história do pensamento budista. No entanto, permanece aqui uma indagação que não se deixa calar facilmente: terá esta modalidade de compreensão a capacidade de esgotar as possibilidades desta temática e de responder de forma conclusiva à totalidade daquilo que está em pauta no conceito budista de “ignorância”? A análise da compreensão deste mesmo conceito a ser empreendida na próxima seção deste artigo tentará abrir caminhos para esta avaliação.

A COMPREENSÃO DA “IGNORÂNCIA” NA ESCOLA YOGACĀRA

A elucidação do conceito de “ignorância” na escola Yogacāra pressupõe uma completa redefinição desta temática. O ponto de partida desta redefinição consiste na incapacidade das escolas mais antigas em explicar o aspecto da “ignorância” a ser superado pelo “caminho do cultivo”. Explicando concretamente, todas as escolas do Budismo mais antigo pressupunham dois aspectos da “ignorância”: um primeiro aspecto linguisticamente estruturado passível de ser superado através do “caminho da visão” e outro aspecto não explicado, mas passível de ser superado através do “caminho do cultivo”. É verdadeiramente impressionante que todas as escolas mais antigas mesmo reconhecendo a existência deste segundo aspecto nunca tenham articulado um conceito capaz de explicá-lo de forma rigorosa. No caso da escola Yogacāra, embora ela sempre tenha reconhecido o primeiro aspecto, seu ponto de partida constituiu-se como uma tentativa de explicar conceitualmente o segundo aspecto. Existem dois pontos principais nesta reconstrução que precisam ser evidenciados. O primeiro deles é a reconstrução da teoria da

consciência, reconstrução esta em que uma “teoria das 8 consciências” vai substituir a tradicional “teoria das 6 consciências”. Neste contexto, o “sistema da sétima e da oitava consciência” que representa o aspecto da consciência sem referência sensorial passa a ser empregado para explicar o aspecto da “ignorância” anterior à estruturação linguística e a sexta consciência do “sistema de 6 consciências” associadas aos sentidos tornam-se a instância que explica o aspecto que explica o aspecto da “ignorância” como um a priori linguisticamente estruturado. Resumindo, o “sistema da sétima e da oitava consciência” constitui-se como um construto teórico que visa explicar o aspecto da “ignorância” anterior à estruturação linguística. O segundo é que esses dois aspectos são explicados a partir de uma nova terminologia própria à escola Yogacāra. Assim sendo, o primeiro aspecto é definido aqui como o “apego derivado da discriminação” e o segundo como “apego inerente”. E na medida em que na escola Yogacāra existe a referência tanto ao apego ao ātman quanto ao apego aos dharmas esses dois aspectos acabam sendo desmembrados em quatro. Ou seja. O “apego ao ātman derivado da discriminação”, o “apego inerente ao ātman”, o “apego aos dharmas derivado da discriminação” e o “apego inerente aos dharmas”. No que diz respeito às duas modalidades do apego ao ātman existe a seguinte descrição no “Tratado da transmutação da pura consciência” (Chéng Wei Shí Lùn):

No entanto, podemos descrever abreviadamente as diversas formas do “apego ao ātman” através de duas modalidades. A primeira é o inerente, a segunda é o derivado da discriminação ou do discernimento.¹⁴

O “apego inerente ao ātman” é descrito da seguinte maneira:

O apego inerente ao ātman tem por sua causa a força de falsas impressões acumuladas desde tempo imemorial. Assim sendo, ele é inerente ao corpo de uma forma constante. Como ele funciona e age sem esperar pela influência dos falsos ensinamentos e dos falsos discernimentos a eles associados se intitula de “apego inerente”.¹⁵

¹⁴ Taishozô, Vol. 31, p. 2-A.

¹⁵ Taishozô, Vol. 31, p. 2-A.

A descrição acima não deixa qualquer dúvida a respeito da anterioridade do “apego inerente ao ātman” em relação a qualquer estruturação linguística, representada aqui pelos falsos ensinamentos e aos discernimentos deles derivados. Em contraste com isso, o “apego ao ātman derivado da discriminação” é descrito da seguinte maneira:

O apego derivado da discriminação deriva da força de condições externas presentes e não é inerente ao corpo. Ou seja; como ele surge em função dos falsos ensinamentos e da falsa discriminação se intitula o “apego derivado da discriminação”. Ele existe exclusivamente associado à sexta consciência.¹⁶

O trecho acima é bastante claro e explícito, mas é conveniente proceder aqui a uma breve explanação. Em primeiro lugar, na medida em que esse “apego derivado da discriminação” deriva dos falsos ensinamentos e da falsa discriminação e eles associada, é perfeitamente claro que ele se desenvolve em função de uma estruturação linguística. Em segundo lugar, a “sexta consciência” aqui referida difere essencialmente da “sexta consciência” conforme definida no “sistema das 6 consciências” no Budismo mais antigo. No Budismo mais antigo, a “sexta consciência” é uma função introvertida que tem por seu objeto os instantes anteriores do fluxo de consciência, mas no “sistema das 8 consciências” da escola Yogacāra a “sexta consciência” é uma função extrovertida que organiza em um todo coerente os dados das cinco consciências sensoriais e que trabalha com a representações linguísticas e conceituais presentes na interação social. É neste segundo sentido em que se constituindo como a instância que trabalha com o pensamento conceitual ela está essencialmente associada ao processo de formação do “apego ao ātman derivado da discriminação”. No que diz respeito à superação do “apego inerente ao ātman” através do “caminho do cultivo”, existe a seguinte referência:

Essas duas modalidades do apego ao ātman são difíceis de extinguir em função de sua sutileza. Assim sendo, só podem ser eliminadas em função de um longo processo de prática do caminho do cultivo centrada no conhecimento superior do vazio do ātman.¹⁷

¹⁶ Ibid.

¹⁷ Ibid.

A superação do “apego inerente ao ātman” através do “caminho do cultivo” só pode se efetivar posteriormente à entrada no “caminho da visão”, mas demanda um longo processo de prática em função de sua sutileza. O aspecto importante aqui é que é precisamente essa sutileza que as escolas mais antigas não conseguiam explicar e que motiva os esforços da escola Yogacāra. Em claro contraste com isso, a superação do “apego ao ātman derivado da discriminação” em função do “caminho da visão” é descrita da seguinte forma:

*Como essas duas modalidades de “apego ao ātman” são grosseiras, elas são facilmente eliminadas. Elas são eliminadas no estágio inicial do “caminho da visão” através do discernimento da natureza vazia de todos os dharmas.*¹⁸

O processo acima descrito é idêntico no essencial à superação da “ignorância” como atividade do falso discernimento no Sātya-siddhi-Sāstra. A única diferença é que como essa modalidade do apego é considerada grosseira ela é facilmente superada. A descrição das duas modalidades do apego aos dharmas não difere no essencial das descrições acima, mas à guisa de ilustração pretendemos enumera-las aqui. A descrição das duas modalidades do “apego aos dharmas” é como segue:

*No entanto, podemos descrever abreviadamente as duas modalidades do “apego aos dharmas” através de duas variantes. A primeira delas é o apego inerente, a segunda é derivada da discriminação ou do discernimento.*¹⁹

O “apego inerente aos dharmas” é descrito da seguinte forma:

*O apego inerente aos dharmas tem por sua causa a força interna de falsas impressões acumuladas desde tempo imemorial sendo inerente ao corpo de forma constante. Como ele não espera pela influência da falsa discriminação derivada dos falsos ensinamentos se intitula de apego inerente.*²⁰

¹⁸ Taishozô, Vol. 31, p. 2-A.

¹⁹ Ibid, p. 3-C.

²⁰ Ibid.

O “apego aos dharmas derivado da discriminação” é descrito como segue:

Como o “apego aos dharmas derivado da discriminação” surge em função da força de condições externas presentes ele não é inerente ao corpo. Como ele espera pela influência dos falsos ensinamentos e da falsa discriminação deles decorrente se intitula o apego derivado da discriminação. Ele existe apenas na sexta consciência.²¹

A superação do “apego inerente aos dharmas” através do “caminho do cultivo” é descrita como segue:

Como são sutis essas duas modalidades do apego inerente aos dharmas elas são difíceis de eliminar. Elas só são eliminadas no décimo estágio (do caminho do Bodhisatva) através de uma longa prática do caminho do cultivo centrada na compreensão superior do vazio dos dharmas.²²

Para concluir, a superação do “apego aos dharmas derivado da discriminação” através do “caminho da visão” é descrita da seguinte forma:

Essas duas modalidades do “apego aos dharmas” são facilmente eliminadas em função de seu caráter grosseiro. Elas são eliminadas no momento de entrada inicial no caminho (o primeiro dos estágios do caminho do Bodhisatva) com a compreensão da natureza vazia de todos os dharmas.²³

Em suas linhas gerais, a “teoria das 8 consciências” na escola Yoga-cāra tem por seu objetivo esclarecer a totalidade do processo da prática incluindo aí o “caminho da visão”, o “caminho do cultivo”, o “apego derivado da discriminação” e o “apego inerente”. Ela pressupõe todo o percurso desenvolvido pelas escolas do Budismo mais antigo em termos da relação entre os aspectos linguisticamente estruturados da “ignorância” e o “caminho da visão”, mas procura explicar o aspecto da “ignorância” anterior à estruturação linguística através da relação entre a sétima e a oitava consciência.

²¹ Ibid, p. 7-A.

²² Ibid.

²³ Ibid.

Esclarecido o acima, acredito ser necessária uma observação final a respeito da relação entre a sétima e a oitava consciências em sua relação com o “apego inerente” entendido como um aspecto da “ignorância” anterior à estruturação linguística. O “apego inerente” conforme entendido pela escola Yogacãra surge em função do processo através do qual a sétima consciência toma a oitava como o seu objeto e a apreende falsamente como se constituindo em um *âtman* ou em *dharma*s possuidores de uma natureza própria. No entanto, este processo também conduz a uma formulação única à escola Yogacãra. Em todas as demais escolas budistas existe uma clara distinção entre os “*dharma*s mentais” e os “*dharma*s das funções mentais”, sendo que a “ignorância” é invariavelmente entendida como um “*dharma* das funções mentais”. No caso da escola Yogacãra, na medida em que também existe um aspecto da “ignorância” associado à “sexta consciência” (no caso do “apego derivado da discriminação”) este aspecto é considerado como um “*dharma* das funções mentais”, mas a “ignorância” entendida ao nível do “apego inerente” é compreendida como se constituindo em um “*dharma* mental” e não em um “*dharma* das funções mentais”. A consequência disto é que a escola Yogacãra é a única escola budista que admite a existência de um aspecto da “ignorância” entendido como um “*dharma* mental”. Esse aspecto pode ser facilmente ilustrado através dos quatro *Kleshas* que existem em uma relação inseparável com a sétima consciência: a “ignorância do *âtman*”, a “visão do *âtman*”, o “orgulho do *âtman*” e o “amor ao *âtman*”. A “ignorância do *âtman*” é descrita da seguinte forma no “Tratado da transmutação da pura consciência”:

*A ignorância do âtman significa a ignorância em seu sentido mais geral. Por equivocar-se a respeito das características do âtman sem a compreensão dos princípios de sua insubstancialidade a ela se intitula de ignorância.*²⁴

A “ignorância do *âtman*” acima descrita pode ser considerada idêntica à “ignorância” entendida como “apego inerente”. Ou seja, trata-se de uma falsa apreensão da oitava consciência como um *âtman*. A “visão do *âtman*” é descrita da seguinte forma nesta mesma obra:

²⁴ Ibid, p. 22-A.

A visão do ātman consiste no apego ao ātman. Discriminando falsamente um dharma que não é um ātman faz dele uma existência substancial. Assim sendo, se chama de visão do ātman.²⁵

A “visão do ātman” aqui descrita implica no apego à oitava consciência falsamente concebida como um ātman. O “orgulho do ātman” é descrito da seguinte forma:

*O orgulho do ātman é a arrogância. Ele consiste no auto engrandecimento que surge em função do apego ao ātman. Assim sendo, se chama o orgulho do ātman.*²⁶

O “orgulho do ātman” acima descrito significa uma arrogância derivada da “visão do ātman”. Essa arrogância se expressa concretamente como a necessidade de estabelecer relações em termos de comparações de superioridade ou de inferioridade. Por fim, a descrição do “amor ao ātman” é como segue:

*O amor ao ātman consiste na cobiça do ātman. Ele se afunda profundamente no ātman considerado como um objeto de apego. Em função disso, se intitula de amor ao ātman.*²⁷

O “amor ao ātman” acima descrito talvez seja o mais difícil de explicar, mas talvez possa ser compreendido como uma imersão da consciência em si mesma, algo semelhante ao que chamamos de “narcisismo”.

Podemos concluir esta exposição dizendo que a compreensão da “ignorância” na escola Yogacāra inclui tanto um aspecto linguisticamente estruturado quanto outro aspecto anterior à esta estruturação. O primeiro aspecto está associado aos fatores a serem eliminados através do “caminho da visão”, o segundo aspecto aos fatores associados ao “caminho do cultivo”. A inclusão deste segundo aspecto possui uma perfeita legitimidade em sua relação com a prática do caminho, mas também existe aqui uma questão que não se deixa calar: será este aspecto da “ignorância” anterior à estruturação linguística capaz de responder às questões

²⁵ Ibid, p. 22-A, B.

²⁶ Ibid, p. 22-B.

²⁷ Ibid.

colocadas pelo conceito budista de “ignorância” como um a priori? Pode ser impossível responder de forma conclusiva a uma indagação como esta dentro dos limites de uma breve intervenção, mas parece-nos certo que essa dimensão da “ignorância” não pode e não deve ser ignorada no contexto de uma investigação dos a priori no contexto da história do pensamento budista.

4. CONCLUSÃO

Caso considerada no contexto do pensamento budista, a “ignorância” pode ser compreendida como um equivalente próximo embora não idêntico ao conceito de a priori na filosofia ocidental. A impossibilidade de uma experiência concreta da “ignorância” em meio ao fluxo de dharmas da consciência pode ser considerada quase um consenso em meio às diversas escolas budistas, mas a “ignorância” entendida como um a priori apresenta duas modalidades de compreensão em meio a esta tradição, ou seja; a compreensão da “ignorância” como um a priori linguisticamente estruturado no Sātya-siddhi-Sāstra e outra modalidade de compreensão como um a priori anterior à estruturação linguística conforme pode ser constatado na escola Yogacāra. Considerada sob outro aspecto, essa compreensão da “ignorância” como um a priori possui uma importância central em qualquer reconstrução contemporânea do pensamento budista. A razão disto é que as diversas vertentes do “empirismo budista” tem se mostrado como formas indefensáveis de compreensão do pensamento budista. Ao mesmo tempo, não será certamente um retorno fundamentalista à tradição que poderá proporcionar os fundamentos para uma crítica a este “empirismo budista”. Assim sendo, uma reconstrução crítica do pensamento budista a partir da compreensão da “ignorância” como um a priori constitui-se a nosso ver na condição de possibilidade de uma superação tanto das pretensões do “empirismo budista” quanto de um alegado retorno fundamentalista à tradição.

O Conceito de Samādhi na obra de Tsongkhapa: notas introdutórias

Ethel Panitsa Beluzzi

(Unicamp)

A meditação, muitas vezes, é vista como um conceito marginal na abordagem acadêmica da filosofia budista; como se ela fosse parte do escopo da prática, e de uma prática muito distante da abordagem filosófica. A ideia geral, corroborada por muitas figuras da mídia, é de que a meditação budista seria a tentativa de cessar o pensamento, de deixar fluir quaisquer movimentos que possam surgir na consciência. Embora algumas linhas de interpretação realmente adotem a meditação budista a partir desse ponto de vista, se comparado com as interpretações consagradas a partir das grandes universidades budistas (como a universidade de Nalendra, Vikramashilā, Odantapuri e Takshasila) é uma interpretação tanto recente quanto estrita. Essas linhagens interpretativas, que possuem como base as obras de Nāgārjuna, Chandrakīrti, Asaṅga, Atīsha (entre outros) considera a meditação como uma parte indissociável da investigação sobre a realidade; assim, a investigação de qual seria esse instrumental e como desenvolvê-lo é extremamente relevante.

Nossa abordagem desse tema se dará a partir da obra Lamrim Chenmo (Grande Tratado dos Estágios do Caminho), de Je Tsongkhapa – uma das principais obras do professor que foi o fundador da escola Gelugpa. A abordagem de Tsongkhapa se baseia em diversos sutras, como o *Samḍhinirmocana Sūtra*, o *Mahāyāna-prasada-prabhavana-sūtra* e o *Arya-samḍhi-nirmocana-nama-mahāyāna-sūtra*, e na obra de eruditos de Nalanda como o *Bhāvanā-krama* de Kamalasila e o *Bodhisattva-bhūmi* de Asaṅga. Como podemos ler em Ruegg,

As a composition that presents a synthesis of very many of the spiritual and philosophical traditions of Buddhism constituting the Path to Awakening, Tsong-kha-pa's *Great Treatise* cites, often at very considerable length, a large number of sources drawn from Buddhist scriptural (*sūtra*) and, above all, exegetical (*śāstra*) literature. (...)

The first place is occupied by numerous Mahāyānist (i.e. Pāramitāyāna and, accessorially, Vajrayāna) sources. But works belonging to the path of the **śrāvaka**, and the Vinaya, are also frequently quoted or referred to; these include a number of scriptural works, Vasubandhu's *Abhidharma-kośa* along with its autocommentary which pertain to the Vaibhāṣika and Sautrāntika schools, and the **Śrāvaka-bhūmi** (which is one of the main sources for Tsong-kha-pa's treatment of tranquility) (RUEGG, 2000, p. 22).

E em Karmay,

He [Tsongkhapa] was also strongly scholastic in orientation and encouraged the study of the great Indian masters of philosophy and logic: Nāgārjuna, Aśaṅga, Dignaga, et. al. Tsongkhapa codified the path to Enlightenment in terms of graduated stages and expounded these in his Lamrim Chenmo (KARMAY, p. 1740).

Dessa maneira, além de estabelecer as bases interpretativas da linhagem Gelug tibetana, o estudo dessa obra nos permite o contato com diversas abordagens baseadas na escola de Nalanda, ou Nalendra. É por esse motivo que utilizaremos aqui o vocabulário em sânscrito e não tibetano – pois embora a obra tenha sido composta em tibetano, ela dialoga com conceitos eminentemente indianos, o que permite o uso desses vocábulos.

Esta obra de Tsongkhapa foi escrita como um manual de meditação, que envolve um encadeamento de diversos temas a partir do ponto de vista da prática. Mas temos de tomar muito cuidado com o termo 'prática', pois muitas vezes entendemos ela como algo oposto e independente da teoria – como se a prática fosse apenas sentar-se em frente a uma parede branca. Nesse caso, a prática é o próprio desenvolvimento filosófico do estudo sobre a realidade, desenvolvendo diversos temas que formam a base necessária para a compreensão da śūnyatā, isto é, para a compreensão de qual é a natureza mais profunda da realidade. Isso pode ser entendido como uma espécie de hermenêutica – quais são as bases necessárias para compreender o significado e o alcance da śūnyatā dentro da tradição filosófica budista? Quais são as implicações de cada uma das negações que o estudo da śūnyatā pode trazer? É para entender como esse conceito está situado e precisar seu significado que são estabelecidas essas bases argumentativas. É nessa base que estudamos como questões sobre

o modo de estudar, a preciosidade da vida humana, a morte, o refúgio nas Três Jóias, o karma, os três, seis e oito tipos de sofrimento e as chamadas perfeições – como a generosidade, a autodisciplina, a paciência e o esforço alegre – se relacionam de maneira intrincada e indispensável para uma compreensão da śūnyatā que esteja apropriadamente enraizada na tradição budista. É por isso que todos esses temas, ou *dharmas*, precedem o estudo da śūnyatā. E o último dharma abordado antes da śūnyatā é precisamente a meditação.

Aqui, a meditação é abordada a partir de dois aspectos: a concentração discursiva, *vipāśyanā*, e a concentração não-discursiva, *śamatha*. Essa abordagem é baseada na interpretação de alguns sutras e da obra de Kamalasila, que considera que todas as meditações (*samādhi*) ensinadas pelo Buddha (tanto no Mahayana quanto no Theravada) poderiam ser entendidas a partir dessa divisão, com as duas como o centro de todas as meditações que possam ser desenvolvidas. Mas o que significa, exatamente, cada uma delas? Como lemos no Lamrim Chenmo,

Uma mente sem distrações é a śamatha, o aspecto da serenidade, enquanto que a vipāśyanā direcionada aos fatos e significados diz respeito ao aspecto da prajna (TSONGKHAPA, p. 05).

A samadhi é a concentração unifocalizada em um único objeto mental, ou melhor, uma mente “flexível e agradável”¹ que se empenha nos objetos de meditação – enquanto a śamatha é a concentração em um objeto não-discursivo, a vipāśyanā é a concentração em um objeto discursivo. Enquanto a śamatha procura estabilizar a mente, a vipāśyanā investiga o objeto – e a união de ambas é a investigação de determinado objeto sem quaisquer fugas e máxima clareza. Lama Tsongkhapa utiliza como exemplo da necessidade de ambas a seguinte imagem: como se estivéssemos tentando ver uma pintura na parede no meio da noite com uma lâmpada de óleo, a imagem só se torna clara se a chama for intensa e estável (não perturbada pelo vento) – do mesmo modo, para que possamos ver claramente a realidade, precisamos de uma investigação e entendimentos intensos e de uma mente que não treme e se distrai com as menores coisas.

Enquanto a vipāśyanā será o próprio desenvolvimento filosófico

¹ TSONGKHAPA, p. 09.

sobre a natureza da realidade, qual será o referencial de uma mente estável? Esse referencial é uma mente concentrada de maneira clara e estável, livre de lassidão ou excitação, tantos nas formas grosseiras quanto sutis, e capaz de permanecer em meditação pelo tempo desejado. Ele é exposto a partir de nove níveis – o que passa do recolhimento da atenção do objeto para um contínuo posicionamento, a correção desse posicionamento, a eliminação da distração, o deleite no posicionamento, a pacificação das dificuldades, uma pacificação refinada das dificuldades, a atenção unifocalizada e o posicionamento equilibrado. Lama Tsongkhapa, após a explicação extensa, explica de maneira sumarizada do seguinte modo:

O desenvolvimento do nono nível, ou estado mental, pode ser compreendido por meio de uma analogia, no caso daqueles que estão muito familiarizados com a recitação das escrituras etc., se a motivação inicial para recitá-las surgir e começarem a fazer isso, embora a mente deles ocasionalmente se distraia, a recitação continuará sem esforço, sem interrupção. De maneira similar, uma vez que sua mente está ajustada na atenção plena e fixada no objeto, mesmo que esteja continuamente cultivando a atenção plena e a vigilância, sua concentração é capaz de se manter continuamente, por um longo período, sem ser interrompida pela divagação. Uma vez que o esforço não é necessário para manter um fluxo contínuo de atenção e vigilância, dizem que é sem esforço ou sem-aplicação. Para que este surja, logo na fase inicial da prática, contínua e energeticamente cultivamos a atenção e a vigilância. Durante essa fase, é necessária a produção de uma concentração que possa sustentar por longas sessões de meditação, sem que seja perturbada por obstáculos como a lassidão e a excitação. Esse é o oitavo nível mental. Esse e o nono nível mental são similares naquilo que eles não podem ser obstaculizados pelos fatores como a lassidão e a excitação que são incompatíveis com a concentração. Porém, no oitavo nível, precisamos cultivar a atenção e vigilância ininterruptamente, e é por isso que dizem que está associada com esforço ou aplicação. Para que este surja, precisamos parar cada lassidão sutil, excitação etc, tão logo ocorram, sem que sejamos dominados por elas, portanto, o sétimo nível é necessário. Para que este surja, é preciso reconhecer a distração dos pensamentos e as aflições secundárias como desvantagens, e precisamos manter uma intensa vigilância que monitorea nossa atenção para que não nos afastemos. Assim, os níveis quinto e sexto são necessários para aqueles que já fortaleceram a vigilância. Para que estes surjam, é preciso ter desenvolvido a aten-

ção que rapidamente chama de volta o objeto quando estivermos distraídos, e a atenção que funciona como um bloqueio à distração desde o começo. Assim o quarto e terceiro níveis são necessários para aqueles com os dois tipos de atenção. Para que isto surja, nossa atenção precisa primeiro estar firme no objeto, e precisamos ter uma continuidade firme e sem distrações. Portanto, os dois primeiros níveis devem surgir antes dos outros (TSONGKHAPA, p. 55-56).

Embora seja fácil entender como a *vipaśyanā* se relaciona com a compreensão da *śūnyatā*, pode ser um pouco mais difícil entender como uma mente sem distrações é colocada como uma necessidade para essa compreensão. Para esclarecer um pouco esse assunto, podemos recorrer a uma citação do *Arya-samdhi-nirmocananāma-mahāyāna-sutra* exposta na mesma obra de Lama Tsongkhapa:

Uma vez que as pessoas tenham cultivado a concentração meditativa e a meditação analítica, elas se tornam livres das amarras das tendências aflitivas e das amarras dos sinais-fontes, *nimitta* (TSONGKHAPA, p. 06).

Essa citação é explicada do seguinte modo por Tsongkhapa:

Aqui, “tendências aflitivas”, diz respeito às propensidades latentes no contínuo mental, que podem produzir um aumento nos graus de concepções errôneas (TSONGKHAPA, p. 06).

Desse modo, a meditação analítica sobre a *śūnyatā* precisa estar amparada em uma mente afiada, isto é, uma mente livre das distrações que impedem uma percepção clara de todas as visões e pressupostos que estão gerando e mantendo as visões errôneas. Muito mais do que ‘pensar em nada’, a *śamatha* tem a ver com a habilidade mental que é capaz de perceber a estrutura das concepções, dos pensamentos, das percepções e das próprias tendências a esses. Uma análise profunda da realidade precisa de uma mente capaz de investigar não apenas um objeto teórico, mas o próprio suporte de quaisquer objetos teóricos; assim, além de ser uma discussão ontológica, a discussão sobre a *śūnyatā* é uma discussão que passa necessariamente pela epistemologia, e pelas ferramentas através das quais essa investigação ontológica é feita. O entendimento e a discus-

são sobre a meditação, dessa forma, se torna não uma discussão marginal, mas sim imprescindível a qualquer investigação filosófica proposta sobre a natureza da realidade.

REFERÊNCIAS

AKIRA, HIRAKAWA. *A History of Indian Buddhism: From Sakyamuni to Early Mahayana*. Motilal Barnasidass Publishers, 1993.

KARMAY, S. "The Northern Transmission: Tibet". *International Encyclopaedia of Buddhism*. Vol. 69. New Delhi: Anmol Publications, 1999.

NAKAMURA, H. *Indian Buddhism: A Survey with Bibliographical Notes*. Motilal Barnasidass Publishers, 1999.

NARIMAN, G. K. *Literary History of Sanskrit Buddhism*. India: Pilgrims Publishing, 2007.

RUEGG, D. Introduction. In: CUTLER, Joshua W. C. (Ed.). *The Great Treatise on the Stages of the Path to Enlightenment*. Nova York: Snow Lion Publications, 2000.

TSONGKHAPA, J. *Lamrim Chenmo – Volume IV*. Tradução de Plínio Tsai. Valinhos: Editora ATG. 2015

WAYMAN, ALEX. *Untying the Knots of Buddhism – Selected Essays*, Buddhist Tradition Series, vol. 28, Motilal Banarsidass Publishers PVT. LTD.

WILLIAMS, Paul. *Mahayana Buddhism: The Doctrinal Foundations*. Routledge, 2009.

A vacuidade, o espaço e o nada no budismo tibetano, segundo a Nova Tradição Kadampa

Luís Eduardo Ramos de Souza
(UFPA)

1. AS LINHAGENS BUDISTAS TIBETANAS

O budismo no Tibete foi introduzido oficialmente no século VII pelo imperador Sangten Gampo (617-619). Posteriormente, entre os séculos IX e XV formaram-se ao menos cinco linhagens budistas tibetanas principais, assim denominadas – com seus respectivos fundadores indicados entre parênteses: a *Nyimgma* (Padmasambhava, 817-?), a *Kagyü* (Khyungpo, 978-1079; Marpa, 1012-1099), a *Kadam* (Atisha, 982-1054), a *Sakya* (Khan Konchok Gyelpo, 1034-1102) e a *Gelug* (Je Tsongkhapa, 1357-1419). Todas estas linhagens possuem subdivisões e não serão aqui mencionadas, exceto as que dizem respeito à linhagem Kadam.

Em particular, a linhagem Kadam foi fundada por Atisha e depois transmitida a Dromtönpa, a partir do qual se formaram três principais linhagens, com seus fundadores indicados entre parênteses, a saber: a Kadam *Shungpawa* (Geshe Potowa), a Kadam *Lamrimpa* (Geshe Gonbawa) e a Kadam *Männgagpa* (Geshe Cheengapa). Estas três linhagens foram transmitidas a Je Tsongkhapa, reconhecido na linhagem Kadam como um restaurador dos ensinamentos de Atisha, sucedendo-lhe até os dias de hoje. Historicamente, Je Tsongkhapa é considerado na tradição Kadam como um divisor de águas entre as chamadas antigas linhagens Kadam, que o antecederam, e as novas linhagens Kadam, que o sucederam.

Em 1991, Geshe Kelsang Gyatso Rinpoche – chamado doravante simplesmente como Geshelá – cria uma quarta e nova tradição Kadam, denominada *Nova Tradição Kadampa*, cuja sede foi estabelecida em Ulverston (Inglaterra), desde 1997. A partir de então, Geshelá desenvolveu uma intensa atividade literária e espiritual, fundando templos e centros budistas Kadampa em todo o mundo, além de ter escrito mais de vinte

livros sobre o sutra e o tantra budista tibetano para divulgar tais ensinamentos no ocidente.

De modo geral, apesar das suas diferenças doutrinárias, pode-se dizer que o elemento comum a todas as linhagens budistas tibetanas e o que constitui a sua marca distintiva relativamente às outras tradições budistas não tibetanas, é a ênfase nos ensinamentos *tânttricos* do budismo. Enquanto em diversas tradições budistas não tibetanas o tantrismo é um conteúdo ausente ou ignorado, pelo contrário, em todas as tradições budistas tibetanas é um elemento central dos ensinamentos budistas. Com efeito, todas cinco as linhagens budistas tibetanas principais possuem no seu *corpus* versões dos ensinamentos tântricos de Buda, cujos principais textos são o *Mahamudra* (presente nas linhagens Kagyu, Kadam e Gelug) e o *Dzogchen* (identificado na linhagem Nyingma)¹.

2. ASPECTOS TEÓRICOS DO BUDISMO²

O núcleo da filosofia teórica budista é o conceito sútrico da *vacuidade*, tal como exposto no Sutra *Perfeição de Sabedoria*. A *vacuidade sútrica* não é um conceito prático e nem propriamente estético: o seu objeto refere-se ao modo como as coisas *são*, e não como *devem ser* e nem com o *sentimento de prazer*³.

Por definição, a vacuidade exprime a verdadeira natureza de todos os fenômenos, isto é, o modo como eles realmente existem. De acordo com o budismo, todos os fenômenos, sem exceção, têm em comum o fato de serem vazios por natureza, ou seja, a sua verdadeira realidade é redutível à vacuidade. Na verdade, todos os fenômenos originam-se e reduzem-se à vacuidade, sendo a própria vacuidade igualmente uma espécie de fenômeno.

¹ Na linhagem Sakya é encontrada uma versão menos conhecida do tantra budista tibetano, denominado *Lamdrey*.

² Por questão de comodidade, usar-se-á amiúde simplesmente a expressão *budismo* ou *budista* para se referir à visão do *budismo tibetano da Nova Tradição Kadampa*. Além disso, adverte-se que toda exposição porventura incorreta sobre o tema da vacuidade deve ser atribuída ao autor deste artigo, e não ao Guru da Nova Tradição Kadampa, Geshe Kelsang Gyatso (Geshelá).

³ Não obstante, convém observar que o sentimento de prazer no budismo relaciona-se ao conceito da *vacuidade tântrica*, o qual não será tratado neste texto.

Em princípio, todas as filosofias que abordam o conceito do vazio podem tangenciar a visão budista da vacuidade. Em termos teóricos, no entanto, o conceito budista da vacuidade sútrica tem relação ao menos com quatro conceitos ou problemáticas filosóficas:

- 1) o Nada
- 2) o Idealismo
- 3) a Semântica
- 4) o Sistema

Neste texto será tratada apenas a primeira questão acima, a saber, sobre a relação entre a vacuidade e o nada. Porém, esta questão remete também ao conceito do espaço, de modo que se fará, primeiramente, uma análise sobre os conceitos da vacuidade e do espaço e, posteriormente, da vacuidade e do nada.

3. A VACUIDADE E O ESPAÇO

Geshelá escreve que “o espaço vazio é o melhor exemplo para nos ajudar a entender o significado da vacuidade profunda”, e que “uma vez que tenhamos entendido o espaço não produzido, será muito mais fácil compreendermos a vacuidade” (2000, p. 38). Além disso, ele afirma amiúde que, durante a meditação, a mente deve se concentrar na ‘vacuidade semelhante ao espaço’ (2010, p. 139), ou na ‘vacuidade espaçoide’ (1999, p. 425).

Estas passagens indicam que o conceito da vacuidade e do espaço vazio aproximam-se bastante em determinado sentido, não obstante se distanciem também em outro sentido. Portanto, convém aqui indicar sob que aspectos ocorrem tal convergência e divergência conceitual entre tais ambos.

Inicialmente, Geshelá distingue dois tipos de espaço: o espaço *produzido* e o espaço *não produzido*⁴. O espaço produzido é um fenômeno

⁴ Em certo sentido, tal distinção entre os conceitos do espaço produzido e não produzido assemelha-se, respectivamente, à diferença concebida por Newton entre o espaço relativo e o absoluto, uma vez que, segundo este, o primeiro é sensível e variável, ao passo que o segundo é substancial e invariável (*Princípios matemáticos*, Escólios I e II). Embora tal aproximação seja maior entre o conceito do espaço produzido budista e o espaço relativo newtoniano (pois ambos são con-

impermanente e sensível, no sentido de que suas propriedades e relações variam no tempo e dependem da percepção sensível dos objetos externos. Por exemplo, o espaço produzido dentro de uma sala consiste na ausência de obstruções físicas, ou ainda, no volume de região vazia dentro da sala, o que significa a presença de regiões não preenchidas por objetos no seu interior. Este espaço produzido têm propriedades e relações que dependem da percepção sensível (externa) e, por causa disso, elas são variáveis no tempo, pois tal espaço pode aumentar ou diminuir, ser claro ou escuro etc.

Por sua vez, o espaço não produzido é um fenômeno *permanente e intelectual*. É permanente porque suas propriedades e relações, ao contrário do espaço produzido, não variam no tempo de acordo com as condições da sensibilidade, embora possam variar segundo as condições do entendimento – por exemplo, mediante regras sobre as suas partes, métricas, topologias, etc. É intelectual porque sua elaboração depende das faculdades do pensamento (e não da sensibilidade): de um lado, depende do entendimento que formula as regras da sua definição e, de outro, da imaginação que constrói a sua representação abstrata como um fenômeno interno.

Por sua vez, esta classificação do espaço não produzido como um fenômeno permanente e intelectual o aproxima do conceito de vacuidade, uma vez que este é caracterizado de modo semelhante. Afinal, Geshelá afirma igualmente que a vacuidade é um fenômeno permanente e intelectual (mental).

Segundo ele, a classe dos fenômenos em geral pode ser dividida em duas classes: a dos *impermanente* e dos *permanentes*⁵. Na classe dos fenômenos permanentes há somente três espécies de objetos: a vacuidade, o espaço não produzido e a imagem genérica (este último é a *representação em geral* de algo produzida pela imaginação)⁶. Exceto estes três fenômenos permanentes, todos os demais fenômenos pertencem à classe dos fe-

cebidos como sensíveis e mutáveis), todavia, há um distanciamento notável entre o espaço não produzido budista e o espaço absoluto de Newton – pois este tem a natureza de uma substância, ao passo que aquele a de um mero fenômeno produzido por negação e abstração – tal como se verá a seguir.

⁵ Os fenômenos impermanentes variam segundo as condições da sensibilidade (percepção sensível), ao passo que os fenômenos permanentes conforme as condições do pensamento (regras do entendimento e da imaginação).

⁶ 2000, p. 68; 101-2.

nômenos impermanentes. Portanto, a vacuidade e o espaço não produzido têm em comum pertencerem à mesma classe dos objetos permanentes e inteligíveis (mentais).

Segundo Geshelá, no interior da classe dos fenômenos permanentes, a vacuidade e o espaço não produzido formam uma subclasse que tem em comum a seguinte propriedade: são fenômenos *negativos não afirmativos*. Em linhas gerais, isso quer dizer que ambos são “algo que é compreendido por uma mente que elimina o objeto de negação, mas não realiza nenhum outro objeto positivo” (2000, p. 39) – isto é, nega-se um objeto e não se afirma qualquer outro em seu lugar.

Em outras palavras, eles são fenômenos produzidos mediante uma regra especial de *negação* e de *abstração*– isto é, a negação produzida pelo *entendimento* e a abstração gerada pela *imaginação* (esta última através de uma representação genérica daquela negação). Trata-se de uma espécie de *negação existencial*, que nega a *referência*, o *escopo* e o *modo da realidade* ou *existência* dos fenômenos em geral. Ao contrário da negação lógica, cuja negação de uma sentença produz como resultado outra sentença, a negação existencial em questão produz como referência *classes vazias* com escopo e modo distintos. Veja-se esta explicação mais detalhadamente a seguir.

Em primeiro lugar, o espaço não produzido é um fenômeno negativo não afirmativo definido, por Geshelá, como a ‘mera ausência de contato obstrutivo’ (2000, p. 39). O conceito de contato obstrutivo está sendo interpretado aqui, em termos lógicos, como equivalente à classe formada pelos fenômenos sensíveis em geral. Por essa razão, a aplicação pelo entendimento da negação existencial sobre esta classe de objetos implica em negar a *realidade* ou a *existência* dos mesmos, cujo resultado é a construção de uma classe *vazia* de objetos sensíveis. Por sua vez, a abstração produzida pela imaginação desta classe vazia será a representação de um *espaço interno* sem a presença de quaisquer objetos sensíveis.

No caso do espaço não produzido, a negação existencial tem como *referência* os objetos sensíveis percebidos pela faculdade da sensibilidade, e o seu *escopo* abrange *todos* os objetos pertencentes a esta classe. Já o seu *modo* da negação existencial supõe a eliminação absoluta da realidade ou existência dos objetos sensíveis, o que produz a construção de uma classe absolutamente vazia destes objetos externos.

Em segundo lugar, a vacuidade é um fenômeno negativo não afirmativo definido, segundo Geshelá, como a “mera ausência de existência inerente” (1999, p. 419). O conceito de existência inerente corresponde, para ele, ao de existência não relacional ou absoluta (substancial) e, em termos lógicos, equivale à classe dos fenômenos sensíveis (externos) e inteligíveis (internos) em geral, os quais são definidos pela propriedade de que possuem realidade absoluta ou existência não relacional. A negação existencial feita pelo entendimento sobre a classe dos fenômenos com existência inerente implica em negar este modo de existência absoluto dos fenômenos em geral, mas não negar absolutamente todo modo de existência dos mesmos – tal como ocorre no caso da construção do espaço não produzido em relação aos objetos sensíveis. O resultado desta negação existencial operada pelo entendimento sobre a classe dos fenômenos com existência inerente é a construção de uma *classe vazia* de objetos sensíveis e inteligíveis em geral que possuem tal propriedade. Por sua vez, a abstração realizada pela imaginação baseada nesta negação existencial é a representação de um espaço *interno* sem a presença de quaisquer objetos sensíveis (externos) e inteligíveis (internos).

A *referência* da negação existencial suposta no conceito da vacuidade é a classe dos objetos sensíveis (externos) e inteligíveis (internos) com existência inerente, e o seu *escopo* abarca *todos* estes objetos em geral – o que mostra que a vacuidade tem um escopo maior que o escopo suposto no conceito do espaço não produzido, uma vez que este abrange apenas a classe dos objetos sensíveis (externos) em geral. Por sua vez, o *modo* da negação existencial pressuposto na vacuidade equivale à *relativização* do conceito de realidade ou existência dos fenômenos em geral – e não a sua simples eliminação, tal como ocorre no caso do espaço não produzido. Tal relativização do conceito de existência deve ser entendida no sentido de que a negação existencial aplica-se apenas a um modo da existência – isto é, à existência *absoluta* ou *inerente*–, e não a todo e qualquer modo de existência, o que permite assim afirmar outros modos da existência dos fenômenos externos e internos, tal como é o caso da sua existência *relacional* em geral.

Feitos estes esclarecimentos sobre as aproximações e distanciamentos entre os conceitos da vacuidade e do espaço não produzido, resta agora cotejar aquele com o conceito do nada.

4. A VACUIDADE E O NADA

De acordo com Geshelá, “é importante entender que a vacuidade não é um nada” (2006, p. 175; 2010, p. 147)⁷. Isso significa dizer que, tal como ocorre quanto ao conceito do espaço não produzido, a vacuidade e o nada não devem ser considerados como conceitos equivalentes, mas devem ser distinguidos quanto a sua referência, escopo e modo.

Geshelá é mais econômico ao tratar da relação entre a vacuidade e o nada, diferentemente da reflexão mais detalhada que ele faz entre a vacuidade e o espaço não produzido. Todavia, é possível encontrar nas entrelinhas do seu pensamento as bases gerais da sua concepção acerca do nada.

Inicialmente, convém chamar atenção ao fato de que Geshelá, ao contrário da frequente aproximação que ele faz entre a vacuidade e o espaço não produzido (por exemplo, ao recomendar a concentração na ‘vacuidade como o espaço’), ele é enfático ao distanciar a vacuidade do nada. A passagem abaixo mostra como Geshelá aproxima a vacuidade do espaço (não produzido) e, ao mesmo tempo, distingue cuidadosamente a vacuidade do nada:

[Na meditação] Devemos deixar que a nossa mente fique absorta na vacuidade como o *espaço* [não produzido] pelo maior tempo possível. É importante lembrar que nosso objeto de meditação é a *vacuidade* (...), não um mero *nada*. De vez em quando, devemos examinar nossa meditação com o fator mental vigilância. Se notarmos que a mente se desviou para outro objeto ou se esquecermos o objeto e estivermos fixados num mero *nada*, devemos retornar às contemplações para, mais uma vez, trazer a *vacuidade* com clareza a nossa mente (2006, p. 149 - grifo nosso)

Em outro trecho, Geshelá realiza, implicitamente, uma complexa associação entre o conceito do nada ao do *espaço vazio* – e não do espaço *não produzido*:

Algumas pessoas dizem que meditar na vacuidade é simplesmente esvaziar a mente de todos os pensamentos conceituais [ie., os

⁷ Roger-Pol Droit afirma também que “o vazio não é um nada” (1997. P.14): ou seja, não se deve confundir a noção do *vazio* com a do *nada*, erro que foi cometido, segundo ele, por vários pensadores ocidentais ao comentar o budismo, no século XIX, entre os quais Hegel, Schopenhauer e Nietzsche.

objetos inteligíveis]. Argumentam que, do mesmo modo que as nuvens, tanto as brancas como as escuras, obstruem o sol, também os pensamentos conceituais, tanto os positivos como os negativos, obstruem a nossa mente. É possível que tenhamos uma experiência vívida de um *espaço vazio*, mas isso é apenas a ausência de pensamento conceitual – não é a *vacuidade*, a verdadeira natureza dos fenômenos. Meditar sobre o espaço vazio pode acalmar nossa mente em caráter temporário, mas nunca destruirá nossas delusões nem nos libertará do samsara (2002, p. 31; 2006, p. 153 – grifos nossos).

Embora Geshelá não mencione explicitamente o conceito do nada na referida passagem, é possível admitir que ele o tenha suposto no conceito do espaço vazio aí empregado. Ao menos dois problemas surgem a partir desta última passagem: primeiro, se os conceitos do espaço vazio e do espaço não produzido seriam idênticos ou distintos; segundo, se o conceito do espaço vazio é realmente equivalente ao do nada.

Quanto à primeira questão, pode-se dizer que, rigorosamente, o espaço vazio e o espaço não produzido são conceitos distintos, o que pode ser compreendido a partir da referência geral de ambos, uma vez que o espaço vazio refere-se à classe dos objetos sensíveis e inteligíveis, ao passo que o espaço não produzido refere-se somente à classe dos objetos sensíveis. Obviamente, pode-se contra-argumentar que, na referida passagem, Geshelá indica explicitamente que a referência do espaço vazio é apenas os pensamentos conceituais (ou os objetos inteligíveis), e que aí não inclui também os objetos sensíveis. Todavia, em rigor, deve-se admitir que, neste trecho, o espaço vazio refere-se explicitamente aos objetos inteligíveis (internos) e implicitamente aos objetos sensíveis (externos), pois é contraditório admitir o conceito de um espaço vazio formado somente pela eliminação dos objetos inteligíveis, mas preenchido por objetos sensíveis.

Quanto à segunda questão (ie., se o nada e o espaço vazio são equivalentes), a sua resposta depende da forma como são definidos os conceitos do nada e do espaço vazio. De fato, como Geshelá não fornece uma definição explícita de tais conceitos, pode-se aqui propô-la baseado no sentido geral do seu pensamento. Por questão de economia, e também por não se ter encontrado em seus textos uma distinção explícita entre estes dois conceitos, então se pressuporá como idênticos o nada e o espaço vazio. Sua definição pode ser dada como segue.

Tal como o espaço vazio, o nada é um fenômeno negativo não afirmativo caracterizado pela mera ausência dos objetos sensíveis (externos) e inteligíveis (internos). A construção do seu conceito pressupõe também uma negação existencial, pois o nada nega a existência ou realidade de tais objetos. Por conseguinte, a referência do conceito do nada é a classe formada pela negação total da realidade ou existência dos objetos sensíveis e inteligíveis. Já o escopo desta negação existencial abrange todos estes objetos sensíveis e inteligíveis. Por fim, o modo de tal negação existencial implica em se negar todos os modos de existência ou realidade possível dos objetos em geral (sensíveis ou inteligíveis), quer a existência absoluta ou a relacional.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O cotejo final dos conceitos da vacuidade, do espaço não produzido e do nada revela alguns elementos de aproximação e distanciamento, do ponto de vista conceitual e metodológico.

Do ponto de vista conceitual, há dois pontos de convergência e três de divergência entre eles. Quanto aos pontos de convergência conceitual, citam-se os seguintes. Primeiro, todos os três conceitos podem ser incluídos na classe dos *fenômenos negativos não afirmativos*, pois são construídos mediante uma negação que não introduz qualquer afirmação em seguida. Segundo, os três conceitos são baseados no princípio da *negação existencial*, uma vez que implica em uma espécie de negação sobre a existência ou a realidade dos objetos em questão.

Quanto aos pontos de divergência conceitual, destacam-se estes três. Primeiro, a *referência* do conceito da vacuidade e do nada são idênticas – pois se refere à classe dos objetos sensíveis e inteligíveis em geral –, ao passo que a referência do espaço não produzido é a classe dos objetos sensíveis. Segundo, o *escopo* destes três conceitos sobre suas respectivas classes é a extensão total dos seus objetos – isto é, a vacuidade e o nada têm por escopo todos os objetos sensíveis e inteligíveis, enquanto o espaço não produzido se estende a todos os objetos sensíveis. Terceiro, o *modo* de negação existencial é idêntico para os conceitos do nada e do espaço não produzido, pois negam todos os modos possíveis da existên-

cia ou realidade dos objetos, quer absoluta ou relacional, ao passo que o conceito da vacuidade nega apenas o modo da existência absoluta (ou não relacional) e afirma o modo da existência relacional.

Do ponto de vista metodológico, os conceitos da vacuidade, do espaço não produzido e do nada se baseiam todos em duas operações: o princípio da *negação* e a regra da *abstração*. De um lado, o princípio da negação tem a ver com uma espécie de *negação existencial*, a qual é uma operação realizada pela faculdade do entendimento mediante a construção de classes de objetos com base na regra da negação aplicada aos conceitos da existência ou realidade. Neste caso, o resultado geral da negação existencial é a construção de *classes vazias* para estes três conceitos, porém com referências, escopos e modos diferenciados – tal como indicado acima.

De outro lado, a regra da abstração é uma operação realizada pela faculdade da imaginação para a construção de uma *representação em geral* (ou *imagem genérica*) de tais classes vazias, as quais são imaginadas como um *espaço interno* sem a presença de quaisquer objetos sensíveis e/ou inteligíveis. Neste caso, o resultado geral da abstração é a construção de uma representação equivalente a estes três conceitos, a saber, a de um *espaço interno* vazio de objetos sensíveis e/ou inteligíveis.

Apesar deste cotejo geral, convém chamar atenção ao fato de que em seus textos Geshelá, nitidamente, aproxima o conceito da vacuidade e o do espaço não produzido, e ao mesmo tempo o afasta do conceito do nada. Afinal, Geshelá poderia escrever em seus textos que se deve meditar na ‘vacuidade semelhante ao nada’ – sendo tal expressão inexistente nos seus livros –, mas, ao invés disso, ele diz que se deve meditar na ‘vacuidade semelhante ao espaço’.

Há ao menos duas razões principais para se compreender este procedimento. A primeira é que Geshelá evita associar a vacuidade ao nada para impedir uma visão niilista da vacuidade, a qual poderia ocorrer, como no caso do conceito do nada, ao se negar todo modo (absoluto ou relacional) de existência possível dos objetos em geral (sensíveis e inteligíveis). Porém, não é o caso do conceito da vacuidade, que nega existencialmente apenas o modo da existência absoluta, mas não a relacional, dos objetos em geral.

A segunda razão é que Geshelá aproxima a vacuidade do espaço não produzido pelo fato de que este último apenas nega a existência (ab-

soluta e relacional) dos objetos sensíveis, mas não nega os objetos inteligíveis –deixando assim um espaço em aberto para se colocar tais objetos. Em paralelo, a vacuidade nega apenas a existência absoluta, mas não a existência relacional (ou convencional) dos objetos sensíveis e inteligíveis. Isso permite que o espaço não produzido seja preenchido pelos objetos inteligíveis da vacuidade, a saber, pelos objetos construídos (pelo entendimento) mediante a negação existencial aplicada apenas à existência absoluta e não relacional dos objetos sensíveis e inteligíveis em geral, o que, por sua vez, resulta na representação (pela imaginação) de um espaço interno vazio de objetos sensíveis e inteligíveis – sendo esta representação, por seu turno, periodicamente determinada pela operação da negação modal do entendimento (em nível metateórico).

Segundo Geshelá, a última afirmação acima é de suma importância para a correta compreensão da vacuidade. Pois a vacuidade não significa a negação absoluta de todo modo de existência ou realidade dos objetos em geral (sensíveis ou inteligíveis), nem tampouco a subsequente aniquilação de todas as faculdades mentais do sujeito. Caso a primeira possibilidade ocorra, a vacuidade é confundida com o nada, e caso ocorra a segunda, a mente do sujeito involui a estados inferiores de existência – como por exemplo, ao de um mineral.

Deste modo, Geshelá reconhece que o conceito da vacuidade deve ser capaz de harmonizar corretamente a representação de uma classe vazia de objetos com uma determinada atividade mental, de tal modo que esta atividade seja periodicamente introduzida naquela representação. Isto pode ser visto na seguinte passagem:

Quando tivermos encontrado nosso objeto de meditação (...), devemos nos certificar que não perdemos nem a clara aparência da vacuidade nem o reconhecimento do seu significado; contudo, essa verificação não deve ser muito enfática, pois isso perturbaria a nossa concentração. Nossa meditação [na vacuidade] não deve ser como um voo de um pequeno pássaro, que nunca para de bater as asas e está sempre mudando de rumo; mas sim como o voo de uma águia, que plana com suavidade e só ocasionalmente ajusta a posição de suas asas. Meditando desta maneira, sentiremos que nossa mente se dissolve na vacuidade e se funde com ela (2010, p. 139-40).

O problema que surge desta concepção da vacuidade é como conciliar a representação do espaço interno vazio com a atividade mental, uma vez que é problemático negar esta conciliação, pois isto significa confundir a vacuidade com o nada ou involuir o próprio estado mental do sujeito.

Com base nas exposições anteriores, a hipótese aqui sugerida para explicar a possibilidade de tal conciliação é admitirem-se dois princípios metateóricos: de um lado, o princípio da *meta negação existencial* – o qual deve ser aplicado sobre o objeto da negação existencial anteriormente produzida –, e de outro, o da *meta identidade* – o qual deve ser aplicado ao próprio sujeito.

Inicialmente, na vacuidade, o princípio da negação existencial produz (pelo entendimento) uma classe vazia de objetos, cuja representação (pela imaginação) produz um espaço interno sem quaisquer objetos em geral (externos ou internos). *Esta operação da negação (entendimento) e da abstração (imaginação) é o núcleo inicial de toda a meditação sobre a vacuidade.*

Contudo, posteriormente, após um determinado intervalo de tempo em que se mantém pela imaginação a representação fixa de um espaço interno vazio, o entendimento realiza uma operação metateórica de duplo aspecto. Em primeiro lugar, ele opera uma *meta negação existencial*, por meio da qual o entendimento nega a própria negação existencial do nível anterior, interrompendo neste momento a representação feita pela imaginação de um espaço interno vazio. Tal meta negação trata-se, no fundo, de uma espécie de negação da negação, porém de tal modo que a segunda negação é de nível superior ou metateórico. O objetivo ou o efeito desta meta negação é estabelecer relações metateóricas entre a representação da vacuidade (ie., o espaço interno vazio) e o modo de existência admitido (relacional) para os objetos em geral (sensíveis e inteligíveis) que foram determinados pela negação existencial de nível inferior.

Em segundo lugar, o entendimento opera uma *meta identidade*, por intermédio da qual o sujeito aplica o princípio da identidade sobre si mesmo em um nível superior. Este princípio da meta identidade resulta de uma dupla operação do entendimento: de um lado, a *metanegação* da representação do espaço interno vazio, e de outro a *afirmação* pela imaginação (através da memória) de determinados conteúdos conceituais (mais precisamente, o conceito da existência relacional e da sua referên-

cia aos objetos em geral). Se tais operações não forem executadas, o entendimento permanece indefinidamente com a sua identidade vinculada à representação de um espaço interno vazio ou do próprio nada. Para que isto não ocorra, o sujeito produz sobre si mesmo uma meta identidade fundada em uma meta negação, cujo resultado é a representação (pela imaginação) de todos os fenômenos em geral (externos e internos) como portadores de existência relacional.

Para finalizar, convém ressaltar que na prática meditativa budista sobre a vacuidade há vários métodos para se alcançar a sua correta compreensão. Em linhas gerais, podem-se dividir estes métodos em dois grupos: os *analógicos* e os *analíticos*. Os primeiros podem ser classificados como métodos diretos, ao passo que os segundos como indiretos.

Os métodos analógicos empregam analogias para identificar a vacuidade e o seu oposto (a ilusão). Dentre tais analogias, as mais comuns são as que envolvem pares de conceitos, tais como céu/nuvem, bola de cristal/poeira, espelho/pó, oceano/ondas, intervalo entre pensamentos/pensamentos⁸. Nestes exemplos, o primeiro conceito indica o estado da realização da vacuidade, enquanto o segundo conceito o seu contrário.

Os métodos analíticos empregam análises lógicas como base para obter uma compreensão sobre a vacuidade, tal como são os exemplos dos *koans* e das relações entre as partes e o todo. Este último método analítico é principalmente empregado por Geshelá, embora ele use também como auxílio alguns métodos analógicos dentre os acima indicados.

Para Geshelá, todavia, independentemente do método empregado para se obter uma visão correta da vacuidade, o essencial é que durante a meditação não se confunda a meditação da vacuidade com o nada ou com a negação absoluta de todos os fenômenos e das faculdades do sujeito. Para que isso não ocorra, é necessário que em intervalos de tempo o sujeito da meditação lembre o conceito da vacuidade (ie., a negação da realidade absoluta, mas não relacional dos fenômenos em geral), bem como a sua referência a todos os fenômenos ou a um fenômeno específico escolhido previamente como objeto da meditação. Se este cuidado básico for tomado, então qualquer um destes métodos (analógicos ou analíticos) pode ser considerado, em princípio, como válido para se obter uma visão correta da vacuidade.

⁸ O método para representar um espaço interno vazio no intervalo entre os pensamentos é proposto pelo método Dzogchen da tradição Nyimngma (Ver S. Rinpoche, 1999, p. 211).

REFERÊNCIAS

DROIT, Jean-Pol. *Le culdunéant: les philosophes et le Buddha*. Paris: Ed. de Seuil, 1997.

Gyatso, Geshe Kelsang. *Caminho Alegre da Boa Fortuna*. São Paulo: Ed. Tharpa Brasil, 1999.

_____. *Coração de Sabedoria*. São Paulo: Ed. Tharpa Brasil, 2000.

_____. *Entender a Mente*. São Paulo: Ed. Tharpa Brasil, 2002.

_____. *Mahamudra Tantra: o néctar supremo do joia coração*. São Paulo: Ed. Tharpa Brasil, 2006.

_____. *Budismo Moderno*. São Paulo: Ed. Tharpa Brasil, 2010.

NEWTON, Isaac. *Princípios matemáticos* (1687). São Paulo: Nova Cultural, 1987.

RINPOCHE, Sogyal. *O livro tibetano do viver e do morrer*. São Paulo: Ed. Talento/Palas Athena, 1997.