

OCCURSUS
REVISTA DE FILOSOFIA

OCCURSUS

REVISTA DE FILOSOFIA

VOLUME 8 - NÚMERO 1 - JAN.-JUN. 2023

ISSN: 2526 - 3676



DISPONÍVEL EM

<https://revistas.uece.br/index.php/Occursus>



DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO

Universidade Estadual do Ceará - UECE / Biblioteca Central do Centro de
Humanidades Bibliotecária
Doris Day Eliano França - CRB-3/726

Occursus - Revista de Filosofia / Universidade Estadual do Ceará. Curso de Graduação em Filosofia. - v. 7, n. 1 (2022) - Fortaleza: Ed. da Universidade Estadual do Ceará, 2022. Descrição baseada em: v. 1, n. 1 (2016).

Semestral

ISSN: 2526-3676.

1. Filosofia - Periódicos. I. Universidade Estadual do Ceará, Curso de Graduação em Filosofia.

CDD: 100

CDU: 1(05)

OCCURSUS

REVISTA DE FILOSOFIA



Revista semestral publicada pelo GT BENEDICTUS DE SPINOZA

APOIO:

EDITORA DA UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ - EdUECE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - PPGFIL - UECE
CURSO DE GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA DA UECE
CENTRO ACADÊMICO DE FILOSOFIA

VOLUME 8 - NÚMERO 1 - JAN./JUN. 2023
FORTALEZA, CEARÁ

OCCURSUS

REVISTA DE FILOSOFIA

VOLUME 8 - NÚMERO 1 - JAN.-JUN. 2023
ISSN: 2526 - 3676

PUBLICAÇÃO/ PUBLISHED BY

GT BENEDICTUS DE SPINOZA
CURSO DE GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA DA UECE

CAPA /GRAPHICS EDITOR

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO

EDITORIAÇÃO/DESKTOP PUBLISHING

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO

REVISÃO GERAL

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO
FABIOLA SOARES GUERRA
FRANCISCA JOELMA DE OLIVEIRA FERREIRA

IMAGEM DA CAPA

Imagem: **Biblioteca do Clube dos Químicos (*The Chemists' Club library*)**.

Fotografia da bibliotecária Emily J. Fell e dos químicos Evan J. Crane e Austin McDowell Patterson no *The Chemists' Club* ca. 1915-1923. Emily J. Fell está listada como bibliotecária nos Boletins de 1919 e 1920 da *American Library Association*. Outras fontes indicam que Daniel Deronda Berolzheimer foi bibliotecário do Clube dos Químicos de 1917-1918.

O verso da impressão a identifica como a bibliotecária e identifica “Crane & Patterson” como os dois homens que trabalham em mesas. Austin McDowell Patterson tornou-se editor do *Journal of the American Chemical Society's Abstracts* em 1907/1909 a 1914. Evan J. Crane ingressou na *Chemical Abstracts* em 1911, aos 22 anos, como editor associado; ele se tornou editor interino em 1915 e foi editor do *Chemical Abstracts* de 1915-1958.

As imagens são, portanto, provavelmente tiradas entre 1917 e 1923, quando apareceram com outras fotografias do clube no boletim informativo do Clube dos Químicos *The Percolator* de dezembro de 1923, na página 9, com a legenda “A Biblioteca”. Os direitos autorais do *The Percolator* não foram renovados, colocando esta e outras imagens em domínio público. A fotografia está incluída em *Finding Aid to Photographs from the Records of the Chemists' Club*, Arquivos do Instituto de História da Ciência, Filadélfia, PA.

Disponível em: https://en.wikipedia.org/wiki/The_Chemists%27_Club

*This work is in the **public domain** because it was published in the United States between 1929 and 1963, and although there may or may not have been a copyright notice, the **copyright was not renewed**. For further explanation, see **Commons: Hirtle chart** and **the copyright renewal logs**. Note that it may still be copyrighted in jurisdictions that do not apply the rule of the shorter term for US works (depending on the date of the author's death), such as Canada (70 years p.m.a.), Mainland China (50 years p.m.a., not Hong Kong or Macao), Germany (70 years p.m.a.), Mexico (100 years p.m.a.), Switzerland (70 years p.m.a.), and other countries with individual treaties.*



UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ

REITOR

HIDELBRANDO DOS SANTOS SOARES

VICE-REITOR

DÁRCIO ITALO ALVES TEIXEIRA

PRÓ-REITORA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA

MARIA LÚCIA DUARTE PEREIRA

CENTRO DE HUMANIDADES

ADRIANA MARIA DUARTE BARROS (DIRETORA)

EdUECE

CLEUDENE DE OLIVEIRA ARAGÃO (DIRETORA)

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - PPGFil

VICENTE THIAGO FREIRE BRAZIL (COORDENADOR)

CURSO DE GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

PROF. DR JOÃO EMILIANO FORTALEZA DE AQUINO (COORDENADOR)

GT BENEDICTUS DE SPINOZA

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO (COORDENADOR)

OCCURSUS

REVISTA DE FILOSOFIA

VOLUME 8 - NÚMERO 1 - JAN.-JUN. 2023

ISSN: 2526 - 3676

EDITORES RESPONSÁVEIS INSTITUCIONAL

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO, UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ, BRASIL
FABÍOLA SOARES GUERRA, UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ, BRASIL
FRANCISCA JOELMA DE OLIVEIRA FERREIRA, UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ, BRASIL

COMISSÃO EDITORIAL

FABÍOLA SOARES GUERRA, UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ, BRASIL
FRANCISCA JOELMA DE OLIVEIRA FERREIRA, UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ, BRASIL
FRANCISCA JULIANA BARROS SOUSA LIMA, UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ, BRASIL
HENRIQUE LIMA DA SILVA, UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ, BRASIL
MARCELO DE SOUSA FERREIRA ALVES, UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ, BRASIL

CONSELHO EDITORIAL

ADA BEATRIZ GALLICCHIO KROEF, UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ - UFC, BRASIL
BÁRBARA MARIA LUCCHESI RAMACCIOTTI, UNIVERSIDADE DE MOGI DAS CRUZES - UMC, BRASIL
BRAULIO ROJAS CASTRO, UNIVERSIDAD DE PLAYA ANCHA - UPLA, CHILE
CARLOS WAGNER BENEVIDES GOMES, UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ - UECE, BRASIL.
EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO, UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ - UECE, BRASIL
ENÉIAS JÚNIOR FORLIN, UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS - UNICAMP, BRASIL
ERICKA MARIE ITOKAZU, UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO - UNIRIO, BRASIL
ESTENIO ERICSON BOTELHO DE AZEVEDO, UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ - UECE, BRASIL
GISELE SOARES GALLICCHIO, UNIVERSIDADE INTEGRAÇÃO INTERNACIONAL DA LUSOFONIA AFRO-BRASILEIRA - UNILAB, BRASIL
JOÃO EMILIANO FORTALEZA DE AQUINO, UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ - UECE, BRASIL
LUIZ FELIPE NETTO DE ANDRADE E SILVA SAHD, UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ - UFC, BRASIL
LUIZ MANOEL LOPES, UNIVERSIDADE FEDERAL DO CARIRI - UFCA, BRASIL
MARLY CARVALHO SOARES, UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ - UECE, BRASIL
PATRÍCIA SILVEIRA PENHA, UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ, UFPI, BRASIL

CORRESPONDÊNCIA / TO CONTACT US

OCCURSUS

REVISTA DE FILOSOFIA

PROF. DR. EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO

gt_spinoza@terra.com.br

FABÍOLA SOARES GUERRA

fabiolasoaresguerra@gmail.com

FRANCISCA JOELMA DE OLIVEIRA FERREIRA

joelma.sorte@yahoo.com.br

Av. Luciano Carneiro, n. 345 - Bairro de Fátima

Tel./Fax.: 55 - 085 - 3101 2033 CEP 60.410-690 - Fortaleza - CE - Brasil

occursus@uece.br

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO

Editores, p. 9-10

MONTAIGNE O FILÓSOFO DA VOLÚPIA

Ana Paula Manoel Felipe, p. 11-19

LEVEZA E RESISTÊNCIA SEGUNDO NIETZSCHE:

COMO DIZER SIM À VIDA?

André Pereira da Silva, p. 21-28

ALBERT CAMUS:

O MITO DE SÍSIFO E SUAS CORRELAÇÕES COM O HOMEM CONTEMPORÂNEO

Carlos Guilherme da Silva, p. 29-34

LEI E RAZÃO EM TOMÁS DE AQUINO

Igor de Souza Costa, p. 35-40

COMENTÁRIOS INTRODUTÓRIOS SOBRE O SENTIDO E O SIGNIFICADO DA REVOLUÇÃO EM HANNAH ARENDT

Evelin Juliana da Silva

José João Neves Barbosa Vicente, p. 41-48

DESOBEDIÊNCIA CIVIL E A QUESTÃO DA SUA LEGITIMIDADE

Luiz Felipe Hallmann Piccoli, p. 49-58

SOBRE A DUALIDADE DO CONHECIMENTO HUMANO:

UMA SOCIOLOGIA HISTÓRICA E FILOSÓFICA DAS ESTRUTURAS ESTRUTURANTES E ESTRUTURADAS PELA ANTINOMIA

Márcio Fernando da Conceição, p. 59-71

EMOÇÃO, COGNIÇÃO E AÇÃO:

AS EMOÇÕES COMO MATÉRIA DE CONHECIMENTO E ARTE NA FILOSOFIA ARISTOTÉLICA

Rafael Adolfo, p. 73-89

POLÍTICA E EDUCAÇÃO EM HANNAH ARENDT

Sara de Sousa Moura

Vicente Thiago Freire Brazil, p. 91-97

NORMAS DE PUBLICAÇÃO, p. 99-101



APRESENTAÇÃO

Estamos publicando mais uma edição de nossa **Occursus – revista de Filosofia**. Ainda estamos atrasados, mas bem menos do que no número anterior publicado. Se conseguirmos continuar publicando no ritmo atual, em breve estaremos publicando dentro dos prazos. Como no número anterior, que foi o *début* da nova equipe, esta edição também ordena os artigos pelo prenome do autor.

Iniciamos nosso número com o texto de **Ana Paula Manoel Felipe** intitulado **Montaigne o filósofo da volúpia**, no qual a autora analisa o ensaio “Da experiência” com ênfase na crítica indireta ao estoicismo e a conclusão das críticas atribuídas à razão em conformidade com o ensaio “Apologia de Raymond Sebond”, destacando o problema da experiência versus razão e o papel do autoconhecimento, desenvolvendo a hipótese de que Montaigne parece criticar o estoicismo em virtude do grande valor que atribui aos seus desejos, às suas propensões e ao conferir um valor positivo à voluptuosidade.

No texto seguinte, **André Pereira da Silva**, com seu texto **Leveza e resistência segundo Nietzsche: como dizer sim à vida?** a partir da leitura da obra de Friedrich Nietzsche intitulada *Genealogia da Moral*, explicita o projeto filosófico que propõe uma aceitação ilimitada da vida, à qual é viável desde que se trate o sofrimento como oportunidade de crescimento e a ausência de sentido da existência, como possibilidade de criação, com o objetivo de demonstrar como a filosofia de Nietzsche, para além de destruir dogmas e ídolos, apresenta caminhos para que o homem se torne leve e resistente na vida e no devir, crescendo com os obstáculos e com as adversidades, superando as ideias e os valores que os enfraquece ou que reduz sua aptidão para a vida.

No terceiro texto, intitulado **Albert Camus: O mito de Sísifo e suas correlações com o homem contemporâneo**, o autor **Carlos Guilherme da Silva**, traça paralelos entre a obra *O mito de Sísifo* (1942) de Albert Camus e os problemas vivenciados pelo homem contemporâneo, através da compreensão de termos como o Absurdo, o suicídio e a revolta, tentando estabelecer como o ser humano do século XXI não está tão distante do personagem da narrativa grega.

No quarto artigo, **Lei e razão em Tomás de Aquino**, o autor **Igor de Souza Costa**, analisa o tema da lei em Tomás de Aquino, a partir de sua leitura de Aristóteles, explicitando sua visão política descritas no *Tratado da Lei* na *Suma Teológica* e nos *Escritos Políticos*.

No quinto artigo, os autores **José João Neves Barbosa Vicente** e **Evelin Juliana da Silva** no texto **Comentários introdutórios sobre o sentido e o significado da revolução em Hannah Arendt** analisam o sentido e o significado da revolução em Hannah Arendt, a partir da sua obra *Sobre a revolução* (2011), buscando estabelecer uma breve relação entre o pensamento de Hannah Arendt e a obra *Raízes do Brasil* de Sérgio Buarque Holanda, com o intuito de aproximar os escritos da autora com a realidade brasileira.

No artigo seguinte, o sexto, o autor **Luiz Felipe Hallmann Piccoli** com o texto **Desobediência Civil e a questão da sua legitimidade** irá abordar o problema da desobediência civil, com a intenção de analisar em que medida uma ação ilegal cometida para contestar uma lei injusta pode ser justificada moralmente a partir da descrição histórica do surgimento do fenômeno analisado,

apresentando uma definição, seguida do entendimento da desobediência civil por parte de Thoreau, Rawls, Arendt e Habermas que trataram sobre as justificativas para sua prática e, de argumentos sobre o auxílio que a desobediência civil poderia prestar no aprimoramento do sistema democrático. Por fim o autor conclui seu texto ressaltando aspectos de fenômenos que se parecem, mas que não são desobediência civil.

No sétimo artigo, o autor **Márcio Fernando da Conceição**, com seu artigo intitulado **Sobre a dualidade do conhecimento humano: uma sociologia histórica e filosófica das estruturas estruturantes e estruturadas pela antinomia**, pretende analisar os principais conceitos ou autores antinômicos da história ocidental. Demonstrando como há muito se estabelece o entendimento ou a visão de mundo através de pares oposicionais. Para tal, o autor discorrerá por todas as fases históricas civilizadas, mais especificamente começando pelos pré-socráticos e finalizando nos pós-modernos.

No penúltimo artigo, o oitavo, **Rafael Adolfo**, com o texto **Emoção, cognição e ação: as emoções como matéria de conhecimento e arte na filosofia aristotélica** apresenta uma caracterização das emoções na filosofia aristotélica, a fim de explicar como elas se tornam matéria de conhecimento e arte na poesia, a partir das obras de Aristóteles, *De anima*, *Ética a Nicômaco*, *Retórica* e *Poética*, nas quais explora aqueles aspectos das emoções que explicitam as continuidades entre os domínios da psicologia, da moral e da arte e que dizem respeito ao modo pelo qual elas são constitutivas do ser humano, têm um caráter cognitivo passível de descrição e de apreensão racional, estão implicadas ao universo axiológico da moral e à finalidade própria da poesia.

Encerramos este número com o texto intitulado **Política e educação em Hannah Arendt**, escrito por **Sara de Sousa Moura** e **Vicente Thiago Freire Brazil**, no qual se discute os conceitos de educação e política a partir de categorias do pensamento de Arendt, em especial a natalidade e a liberdade, seguida da apresentação da questão do significado da política no pensamento de Arendt e sua conexão com a abrangência das interpretações sobre política no Ocidente e o conjunto de ideias relacionadas a esse tópico, tais como as dimensões da vida ativa, a noção de espaço público e, por fim, a noção de liberdade como fundamento da política que permeia a obra da autora, trazendo à tona a concepção negativa de política a que Arendt se refere, seguida da concepção de educação arendtiana que se relaciona com algumas das concepções educacionais construídas pelo pensamento ocidental. Por fim, discute-se a conexão entre política e educação com base no pensamento da escritora, abordando as distinções entre as duas categorias e apontando para possíveis aproximações entre elas.

Desejamos a todos(as) uma excelente leitura.

Até nossa próxima edição.

Emanuel Angelo da Rocha Fragoso
Fabíola Soares Guerra
Francisca Joelma de Oliveira Ferreira



MONTAIGNE O FILÓSOFO DA VOLÚPIA

ANA PAULA MANOEL FELIPE *

RESUMO

O texto visa analisar o ensaio “Da experiência” com ênfase na crítica indireta ao estoicismo e a conclusão das críticas atribuídas à razão em conformidade com o ensaio “Apologia de Raymond Sebond”. Destaca-se o problema da experiência versus razão realçando a dificuldade de que a experiência não é capaz de bastar por si mesma, da mesma maneira que a razão sem o apoio da experiência não é confiável. Outro ponto importante em sua filosofia que se destaca no ensaio é o papel do autoconhecimento, pois a experiência depende do que você faz com ela, ninguém é sábio apenas por possuir experiência, mas sim por saber utilizá-la de maneira sábia. Por fim, Montaigne parece criticar o estoicismo em virtude do grande valor que atribui aos seus desejos, às suas propensões e ao conferir um valor positivo à voluptuosidade.

PALAVRAS-CHAVE

Razão. Experiência. Volúpia. Autoconhecimento. Moderação.

ABSTRACT

The text aims to analyze the essay “Of Experience” with an emphasis on the indirect critique of Stoicism and the conclusions drawn regarding the criticisms attributed to reason, in accordance with the essay “Apology for Raymond Sebond.” The problem of experience versus reason is highlighted, focusing on the difficulty that experience alone is insufficient, just as reason without the support of experience is unreliable. Another important point in Montaigne’s philosophy, emphasized in the essay, is the significance of self-knowledge, as experience depends on what one does with it. No one becomes wise solely through possessing experience but rather by using it wisely. Lastly, Montaigne seems to criticize Stoicism due to the great value he places on desires, inclinations, and attributing a positive value to voluptuousness.

KEYWORDS

Reason. Experience. Voluptuousness. Self-knowledge. Moderation.



INTRODUÇÃO

A proposta do presente texto é pensar o ensaio 13 do livro III de *Os Ensaíos*, de Montaigne, como uma crítica indireta ao estoicismo ao atribuir um valor positivo à voluptuosidade. O texto em questão trata-se do último ensaio de sua obra, no qual se destaca o que é conhecido como seu método e o desenvolvimento de sua concepção de sabedoria. A experiência constitui um valor significativo para Montaigne, tendo em vista os perigos e as artimanhas da razão, que são apresentados no ensaio intitulado “Apologia de Raymond Sebond” onde ele critica às três vaidades do homem, conhecidas como vaidade antropocêntrica, que corresponde à não superioridade do homem em relação aos animais que o cercam, vaidade da ciência, que se refere à ciência que o homem valoriza equivocadamente

* Graduada em Filosofia na Universidade Estadual de Londrina – UEL.

e, por fim, vaidade da razão como instrumento da ciência. O ensaio “Da experiência” pode ser apontado como a conclusão das críticas atribuídas à razão no ensaio 12 do livro II que em harmonia com a valorização da experiência expressam sua concepção de sabedoria.

1 EXPERIÊNCIA VERSUS RAZÃO

Montaigne inicia o ensaio “Da experiência” propondo que não existe desejo mais natural que o conhecimento e que experimentamos diversos meios para alcançar esse desejo. Dentre eles, quando nos falta a razão, costumamos empregar a experiência como método eficaz na busca pelo conhecimento. Porém, reconhece que apenas a experiência não é suficiente, mas pode até mesmo ser vista como um “meio mais fraco e menos digno” (Montaigne, 2009, p. 423). Da mesma maneira que a razão possui variadas formas, a experiência também pode apresentar-se de modos distintos, o que dificulta o nosso discernimento.

É relevante ter em mente a crítica proposta por Montaigne na “Apologia de Raymond Sebond”, na qual é sugerida uma crítica às três vaidades do homem, conhecidas como: vaidade antropocêntrica, que corresponde à não superioridade do homem em relação aos animais que o cercam; vaidade da ciência, que se refere à ciência que o homem valoriza equivocadamente; e, por fim, vaidade da razão como instrumento da ciência. Portanto, Montaigne suspeita de todos os pressupostos racionais e valoriza a experiência, o que caracteriza seu método de buscar o conhecimento, além disso, a importância do eu e da moderação também se sobressaem como elementos importantes em seu método de fazer filosofia.

Tanto a experiência quanto a razão podem revelar-se de formas diferentes, o que implica uma grande divergência de opiniões sobre uma mesma coisa, pois, segundo Montaigne, “nunca dois homens julgaram da mesma forma sobre a mesma coisa, e é impossível ver duas opiniões exatamente iguais, não apenas em diversos homens, mas no mesmo homem em diversas horas” (Montaigne, 2009, p. 426). De acordo com isso, Montaigne denuncia, ainda, a presunção do ser humano, que faz com que ele se contente com o que ele mesmo conclui ou até mesmo com o que os outros determinam como verdadeiro conhecimento, uma vez que “alguém mais inteligente não se contentará” (Montaigne, 2009, p. 428). Logo, a sabedoria consiste em sempre duvidar e nunca se dar por satisfeito, ou seja, um homem de espírito generoso alimenta-se do espanto, da caçada e da ambiguidade e não se apressa em estipular algo como uma verdade irrefutável.

Há mais dificuldade em interpretar as interpretações do que em interpretar as coisas, e mais livros sobre os livros do que sobre outro assunto: só o que fazemos é nos glosarmos mutuamente. (Montaigne, 2009, p. 428).

Isso posto, a consequência dessa atitude do ser humano, de crer complementarmente na sua racionalidade e não questionar as verdades estabelecidas, conforme Montaigne, leva-nos à forma de justiça que nos rege, que possui tantos erros e tantas contradições, que pode ser considerada um testemunho de fraqueza humana. Para esclarecer essa ideia, ele nos traz o exemplo dos camponeses que se depararam com um evento trágico:

Camponeses acabam de vir avisar-me às pressas que deixaram agora mesmo numa floresta que é minha um homem machucado por cem golpes, que ainda respira e que lhes pediu água por piedade e ajuda para levantar. Dizem eles que não ousaram aproximar-se e fugiram, de medo que os homens da justiça os surpreendessem ali e, como acontece com os que são encontrados perto de um homem morto, tivessem de prestar contas daquela ocorrência, para sua total ruína, por não terem capacidade nem dinheiro para defender sua inocência. Que lhes poderia eu dizer? É certo que esse serviço humanitário os teria posto em apuros. (Montaigne, 2009, p. 431).

Ao afirmar “o que eu lhes poderia dizer?”, Montaigne parece propor que, por mais condenável que seja abandonar um ser humano que necessite de ajuda, como ele mesmo poderia reprimir os camponeses por fazê-lo? Levando em conta a injustiça que poderia resultar desse ato humanitário. E por que a injustiça acontece? “Quantos inocentes descobrimos que foram punidos — quero dizer sem culpa dos juízes — e quantos há que não descobrimos?” (Montaigne, 2009, p. 431). Esse tipo de injustiça parece resultar dessa fraqueza humana de pressupor algo como verdadeiro sem antes questionar de maneira adequada e pensar nas possíveis interpretações e consequências daquilo que denunciam como

verdade. Aparenta ser muito mais fácil culpar como assassino quem se encontra ao lado do corpo morto, mesmo existindo evidências de que poderia tratar-se apenas de uma ajuda humanitária, do que ter de procurar o assassino pela cidade, quando o mais óbvio e verdadeiro parece presumir que quem se encontra na cena do crime é o culpado. É justamente essa presunção do homem de crer absolutamente em sua verdade supostamente encontrada por meios racionais que Montaigne denuncia, pois “quantas condenações já não vi mais criminosas que o crime?” (Montaigne, 2009, p. 432).

Em seguida, Montaigne protesta contra o que ele chama de ideias antigas, nas quais se justifica fazer o errado para alcançar a finalidade correta, como se os meios errados justificassem um fim justo, tendo em vista que tudo que é útil poderia ser classificado na mesma medida, como justo e honesto. Para ele, os estoicos afirmavam que a natureza procede contra a justiça na maioria das suas obras, isto é, esse argumento parece explicar as injustiças feitas por um bem maior, o que aparentemente vai contra o que Montaigne acreditava ser justificável.

Montaigne manifesta seu descontentamento com as leis, que, segundo ele, somente possuíam seu prestígio por serem leis, e não por serem necessariamente justas. Denuncia a capacidade dos que fazem as leis e suas verdadeiras intenções por trás destas, que de maneira alguma parecem ter o objetivo de implantar a justiça entre os homens.

Isso lhes é muito proveitoso, frequentemente são feitas por tolos, mais frequentemente por pessoas que devido à aversão pela igualdade têm falta de equidade, porém sempre por homens — autores vãos e incertos. Não há nada tão ampla e gravemente faltoso como as leis, nem tão habilmente. Quem lhes obedece porque são justas não lhes obedece justamente pelo que deve. (Montaigne, 2009, p. 434)

2 A EXPERIÊNCIA NÃO BASTA POR SI MESMA

Em vista disso, Montaigne salienta que o fruto que se obtém da experiência não é capaz de nos ensinar por si mesmo, a experiência, sozinha, dificilmente servirá para nos ensinar alguma coisa, ou seja, para que tiremos um bom proveito da experiência, devemos fazer um bom proveito dela sobre nós mesmos. O autoconhecimento parece ser o elemento de fundamental importância para que saibamos usar a experiência como meio de aprendizado, pois esta por si só, não basta, afinal, de que adianta a experiência se eu não sou capaz de interpretá-la e de usá-la ao meu favor? Assim sendo, Montaigne professa: “estudo a mim mesmo mais do que a outro assunto. Essa é a minha metafísica, essa é a minha física.” (Montaigne, 2009, p. 434).

O eu é o objeto de estudo de Montaigne, e conhecer a si mesmo é o seu método de fazer filosofia. Desse modo, a experiência que temos de nós mesmos, de acordo com Montaigne, é o suficiente para fornecer-nos uma determinada sabedoria. Isso acontece porque, por meio da experiência, podemos aprender e identificar coisas sobre nosso próprio eu, deixando-nos assim, mais próximos de identificar nossos próprios erros e de repará-los no futuro. Por exemplo:

[...] quem guarda na memória seu excesso de cólera passado e até onde essa febre o levou vê a feitura dessa paixão melhor do que em Aristóteles e concebe por ela uma aversão mais justa. Quem se lembrar dos males em que incorreu, dos que o ameaçaram, das frívolas circunstâncias que o moveram de um estado para outro, prepara-se com isso para as mutações futuras e para o reconhecimento da sua condição. (Montaigne, 2009, p. 436).

Como mencionado anteriormente, a experiência, por si só, não é condição suficiente para o verdadeiro conhecimento do eu, mas a disposição de cada um com suas experiências vai definir se aprenderam com elas ou não. Montaigne revela que suspeitar de tudo que presumimos concluir das nossas experiências também constitui uma parte essencial do aprendizado sobre si mesmo, em razão disso, “aprendo a suspeitar de meu procedimento em tudo, e empenho-me em ordená-lo.” (Montaigne, 2009, p. 436).

A recomendação para o conhecimento de si mesmo é de conhecida importância na filosofia, pois, na fachada do templo de Apolo, em Delfos, estava inscrito “Conhece-te a ti mesmo”, frase disseminada por Platão ao escrever sobre seu mestre, Sócrates, preconizando que a sabedoria consiste na execução dessa ordem. Montaigne enfatiza que as dificuldades de cada ciência só são notadas pelos que nelas adentram, isto é, para obter o autoconhecimento, precisamos aprender com nossas experiências, pois “é preciso um certo grau de compreensão também para poder perceber que

ignoramos, e é preciso empurrar uma porta para saber que ela nos está fechada” (Montaigne, 2009, p. 438). Montaigne assevera que, por sua experiência, a ignorância humana caracteriza-se, como a maior escola do mundo. Ele ainda sugere que, quem não quiser aceitar sua opinião, reconheça, então, por Sócrates, o mesmo conselho, admitido por Montaigne como o mestre dos mestres.

3 O PAPEL DO AUTOCONHECIMENTO

Montaigne destaca que um dos benefícios de conhecer a si mesmo é, também, conhecer melhor e entender seus amigos, já que, ao levar a vida de maneira estudiosa, analisando seu próprio comportamento e o dos outros, adquire-se conhecimento do que se deve evitar e do que se deve imitar nos outros, conhecendo, assim, suas falhas e suas qualidades. Ressalta que o ser humano possui uma enorme dificuldade em suportar críticas, mesmo de seus amigos, sem ofender-se, e mostra-se um admirável ato de amizade quem ousa empreender tais críticas ao amigo¹.

São precisos ouvidos muito resistentes para ouvir julgarem francamente a si; e, porque há poucos que o possam suportar sem ofender-se, os que se arriscam a empreendê-lo para conosco mostram-nos um extraordinário ato de amizade; pois é amar integralmente aventurar-se ferir e a ofender para prestar serviço. Acho penoso julgar alguém cujas qualidades más superam as boas. (Montaigne, 2009, p. 441).

Dessa forma, Montaigne usa como exemplo a prova de amizade que se é dada ao criticar alguém em uma elevada posição social, como por exemplo, um rei, pois todos estão sempre ocupados em agradá-lo e não possuem coragem de dizer verdades a uma grande autoridade, muitas vezes por medo da punição, mas um verdadeiro amigo, seria munido de não apenas “muita afeição e liberdade como também coragem” (Montaigne, 2009, p. 443) para cumprir os deveres de uma amizade verdadeira e criticar o amigo quando necessário.

Diante disso, Montaigne parece estar de acordo com Plutarco, que, em seu livro *Como distinguir o bajulador do amigo* garante que o que diferencia o amigo de um bajulador é justamente a coragem de fazer uma crítica pertinente ao amigo, pois o bajulador nunca fortifica a razão, apenas estimula as paixões perigosas. Desse modo, “é preciso, quando entristecemos um amigo, saber ser-lhe útil sem destruir a amizade; a reprovação é como um remédio amargo cuja amargura salutar devolve a saúde ao doente” (Plutarco, 1997, p. 31), enquanto isso o bajulador nunca muda seu tom, quer dizer não sabe resistir nem contradizer o amigo.

Em seguida, Montaigne critica a medicina de sua época e atribui significativo valor para a experiência no exercício da medicina. Chamo atenção para o contexto histórico de sua época, os conhecimentos médicos do século XVI eram limitados se comparados ao avanço científico que presenciamos no século XXI. Montaigne destaca o charlatanismo dos médicos que frequentemente não baseavam seus estudos em evidências científicas e prescreviam remédios absurdos, sem fundamento teórico. À vista disso, a experiência é a melhor arma de um médico, e quem tivesse adquirido uma doença e se curado dela, estaria, assim, mais apto para curá-la do que um médico que nunca tivesse tido contato com a doença. Dessa maneira,

[...] é razoável que eles contraíam sífilis se querem saber tratá-la. Nesse eu realmente confiaria. Pois os outros guiam-nos com quem, estando sentado à sua mesa, descreve os mares, os recifes e os portos e faz um modelo de navio passar por eles com toda segurança. Levei-o para a prática e não sabe como arranjar-se. Fazem de nossas doenças a mesma descrição que faz um pregoeiro público que anuncia sobre um cavalo ou um cão perdido: tal pelame, tal altura, tais orelhas; mas colocai-o diante dele e não o reconhecerá. (Montaigne, 2009, p. 445).

Montaigne avalia os hábitos dos indivíduos de diversas regiões e aponta a relevância de reconhecer que, muitas vezes, algo que em dada cultura pode ser prejudicial é capaz, na mesma medida, de ser uma coisa valorizada por outra cultura possuidora de outros hábitos. Sublinha, ainda, o erro em atribuir como verdade testemunhos escritos, como se possuíssem maior valor de verdade apenas por estarem registrados em um livro. Dessa forma, confere-se dignidade para imbecilidades meramente porque estão registradas em livros, e, segundo o filósofo, isso acontece por conta da vaidade do ser humano, que está sempre buscando a honra na citação, e não na legitimidade do discurso. Assim sendo,

1 Ver *Os Ensaios*, livro I, ensaio 28 (Da amizade).

[...] que faremos com esse povo que só aceita testemunhos impressos, que não acredita nos homens se não estiverem em livro, nem na verdade se ela não estiver na idade apropriada? Conferimos dignidade às nossas tolices quando as imprimimos. Para eles tem um peso diferente dizer: “li isto” do que se dizeis: “ouvir falar nisso”. Mas eu, que não descreio mais da boca do que da mão dos homens e que sei que se escreve tão levemente quanto se fala, e que considero este século como um outro passado, invoco tão facilmente um amigo meu quanto Aulo Gélío e Macróbio, e o que vi tanto quanto o que eles escreveram. E, assim como eles sustentam que a virtude não é maior por ser mais longa, da mesma forma considero que verdade, por ser mais velha, não é mais sábia. (Montaigne, 2009, p. 447-448).

Diante da ideia de que a verdade não possui idade apropriada, parece muita presunção do homem crer que a velhice anda, necessariamente, de mãos dadas com a sabedoria. Vauvenargues, em seu livro *Reflexões e Máximas*, parece estar de acordo com Montaigne, quando assegura que,

[...] nem o enfado é um sinal de saúde, nem o apetite, uma doença, muito pelo contrário. Assim pensamos a respeito do corpo. Mas julgamos a alma por outros princípios. Supomos que a alma forte é aquela isenta de paixões; e como a juventude é ardente e mais ativa que a última idade, é encarada como um tempo febril; e situamos a força do homem em sua decadência. (Vauvenargues, 2007, p. 39).

Admito que Vauvenargues talvez tenha sido muito radical em sua máxima ao insinuar que a velhice é considerada a decadência do homem, no entanto, presumir que um indivíduo é sábio exclusivamente porque é velho parece-me um compromisso com o erro. Em um combate de ideias, Cícero se contrapõe, pois, em seu texto intitulado “Saber envelhecer”, ele sugere que a velhice se caracteriza como um estado superior à juventude, por livrar o homem das paixões e da volúpia que têm o potencial de corrompê-lo.

Se o bom senso e a sabedoria não são suficientes para nos manter afastados da devassidão, cumpre agradecer também a velhice por nos livrar dessa deplorável paixão. A volúpia corrompe o julgamento, perturba a razão, turva os olhos do espírito, se posso me exprimir assim, e nada tem a ver com a virtude. (Cícero, 2021, p. 37).

4 A VALORIZAÇÃO DA VOLÚPIA

Posteriormente, Montaigne mergulha em descrições sobre si mesmo, acentuando os costumes e hábitos que permeiam sua vida. Aparenta valorizar um estilo de vida pouco obstinado, porque, para ele, o jovem deve contrariar as regras e não deve viver refém de uma disciplina rígida que o torna escravo de suas próprias obrigações, visto que “não há modo de vida tão tolo e tão fraco como o que se deixa guiar por preceitos e disciplina” (EIII, 13, p. 450). Realça o papel do hábito em seu dia a dia e descreve seus costumes, dado que falar acerca de si mesmo faz parte da maneira como Montaigne elabora sua filosofia. Há quem diga que Montaigne pode ser considerado o filósofo da volúpia, em virtude do grande valor que atribui aos seus desejos e às suas propensões. Conforme ele, não parece sensato condenar a vida a uma disciplina incansável, reprimindo seus próprios desejos e evitando buscar o prazer.

Tanto sadio como doente, facilmente me deixei levar pelos apetites que me pressionavam. Dou grande autoridade a meus desejos e propensões. Não gosto de curar o mal com o mal; detesto os remédios que importunam mais do que a doença. Entre estar sujeito à cólica e sujeito a abster-me do prazer de comer ostras, são dois males por um. A doença agarra-nos, a norma do outro. Já que corremos o risco de nos enganarmos, é melhor nos arriscarmos em busca do prazer. (Montaigne, 2009, p. 455).

Soa-me inevitável a comparação com a concepção de sabedoria de vida proposta por Schopenhauer em sua obra *Aforismos para a sabedoria de vida*, pois, de acordo com ele, a sabedoria de vida consiste na arte da prudência e da astúcia. Montaigne valoriza, de certo modo, a volúpia, enquanto Schopenhauer a condena. Para Schopenhauer, devemos evitar o sofrimento, que geralmente corresponde a essa busca desenfreada pelos prazeres.

Nenhum caminho é mais errado para a felicidade do que a vida no grande mundo, às farras e em festas (*higt life*), pois quando tentamos transformar nossa miserável existência numa sucessão de alegrias, gozos e prazeres, não conseguimos evitar a desilusão; muito menos o seu acompanhamento obrigatório, que são as mentiras recíprocas. (Schopenhauer, 2009, p. 161).

Entretanto, Montaigne admite que a vida não equivale apenas à busca pelo prazer, porquanto a vida também é composta de males e de enfermidades, portanto não devemos opor-nos aos males obstinadamente, na mesma medida em que não devemos sucumbir a eles por frouxidão. O ideal seria suportar os males e compreender que,

[...] é preciso ceder-lhes passo naturalmente, de acordo com a sua condição e com a nossa. Devemos dar passagem às doenças, e acho que elas se demoram menos em mim, que as deixo agir; e acabei com algumas, daquelas que são consideradas mais obstinadas e tenazes, por seu próprio declínio, sem auxílio e sem arte e contra as regras daquela. Deixemos a natureza agir um pouco: ela conhece seus assuntos. (Montaigne, 2009, p. 459).

Em função disso, é preciso suportar o que não podemos evitar. Essa ideia de que a natureza sabe o que faz, proposta por Montaigne, vai de encontro ao que é dito por Sêneca “Se te posso suportar, é uma dor ligeira, se não posso serás uma dor breve” (Sêneca, 2021, p. 91). Montaigne sugere que, se a vida fosse feita somente de prazeres, não seríamos capazes de apreciá-la. Tal como um bom músico precisa conhecer sons opostos, tons diversos, que são agradáveis e ásperos para produzir uma boa música, o ser humano precisa aceitar que a harmonia do mundo é formada por coisas distintas e que não só de prazeres vive o homem.

Em seguida, Montaigne relata, de maneira detalhada, sua experiência com os cálculos renais, doença que permeou sua vida durante vários anos. Ele ressalta que o fato de estar habituado à doença estimula-o a esperar o melhor para o seu futuro, pois, se a dor está insuportável, ela tem grande potencial de melhora, e “não advirá outro acesso pior do que este que estou sentindo” (Montaigne, 2009, p. 465). Penso que é mais fácil crer em uma potencial melhora do que cair em desespero, pois como ele mesmo diz logo em seguida “quem teme sofrer já está sofrendo porque teme” (Montaigne, 2009, p. 469). Assim sendo, segundo Montaigne, a saúde torna-se mais prazerosa logo após a doença, uma vez que,

[...] assim como os estóicos dizem que os vícios são proveitosamente introduzidos para dar valor e apoio à virtude, podemos dizer, com melhor razão e menos ousada conjectura, que a natureza emprestou-nos a dor para prestigiar e servir a voluptuosidade e a ausência de dor. (Montaigne, 2009, p. 466).

Montaigne segue relatando seus hábitos, seus horários de alimentação, as avaliações do seu sono, os tipos de exercícios físicos aos quais se submete, como costuma dedicar seu tempo e seu modo de vestir-se. Parece contentar-se com o seu próprio destino e aceitar os declínios que a velhice proporciona ao seu corpo. Revela admitir um significativo consolo em sua morte, deseja que ela esteja entre as mortes normais e naturais, e não cobiça o prolongamento de sua vida mais que o normal e natural. Essa perspectiva de contentamento com seu próprio destino remete a conhecida máxima de Epicteto “Não busques que os acontecimentos aconteçam como queres, mas queres que aconteçam como acontecem, e tua vida terá um curso sereno” (Epicteto, 2012, p. 18).

À vista disso, Montaigne condena o pressuposto de que as voluptuosidades naturais são absolutamente ruins, ao passo que reconhece que não devemos render-nos excessivamente a elas. Isso posto, podemos pensar essa inferência como uma crítica indireta ao estoicismo, que é um movimento conhecido por considerar o prazer como inimigo da sabedoria, no qual se almeja o controle de si mesmo e das virtudes. Montaigne discorda da ideia de que os prazeres são inimigos da sabedoria e acredita que a experiência tem papel de alta relevância na busca pelo conhecimento, pois entender a importância da moderação e do conhecimento de si mesmo é o que aparenta ser pertinente para se alcançar a sabedoria. Isso se mostra na seguinte passagem:

Considero desagradar-se das voluptuosidades naturais tão incorreto quanto agradecer-se excessivamente delas. Xerxes era um tolo, que, cercado de todas as voluptuosidades humanas, punha-se a oferecer prêmio a quem lhe propusesse outras. Mas não menos tolo é quem afasta as que a natureza lhe ofereceu. Não é preciso nem segui-las nem fugir delas; é preciso aceitá-las. Aceito-as um pouco mais ampla e favoravelmente, deixo-me levar de melhor grado para a inclinação natural. (Montaigne, 2009, 486).

Nessa perspectiva, Montaigne elogia César e Alexandre, que, no auge de sua grande tarefa, souberam desfrutar sabiamente dos prazeres humanos e corporais, o que de forma alguma tornaram-

nos mais fracos, longe disso, essa é uma prática que enrijece a alma e demonstra sabedoria na maneira de viver. Montaigne reconhece que a solidão verdadeira pode ser alcançada no meio das cortes e dos reis, todavia ela é mais cômoda no completo isolamento (Montaigne, 2009, p. 358). Isso não significa que o mais sábio seja isolar-se completamente do mundo, viver no completo ócio e deixar de viver a sua vida. Logo,

[...] sábios, se tivessem acreditado que aquela era sua ocupação normal e esta a extraordinária. Somos grandes loucos: “Ele passou a vida a vida na ociosidade, dizemos; hoje não fiz nada. – Como assim, não vivestes? Essa não é apenas a fundamental como também a mais ilustre de vossas ocupações – Se me tivessem posto no centro das grandes manobras, teria mostrado o que sabia fazer. – Soubestes planejar e manobrar nossa vida? Cumpristes a maior tarefa de todas”. Para mostrar-se e para atuar a natureza não tem o que fazer da fortuna: ela se mostra igualmente em todas as condições e tanto atrás da cortina como sem ela. Compor nosso comportamento é nosso ofício, e não compor livros: e conquistar não batalhas e províncias, mas sim a ordem e a tranquilidade em nossa condução. Nossa grande e gloriosa obra-prima é viver adequadamente. Todas as outras coisas – não passam de apêndiculus e adminículus, no máximo. (Montaigne, 2009, p. 488-489).

O saber viver bem é o que realmente interessa para Montaigne, mas como podemos saber qual o modo correto de se viver bem? Provavelmente, não é por meio do isolamento absoluto, sem contato com as experiências mundanas, que se aprende como viver nesse mundo. A experiência é o elemento de grande valor, mas aprender de maneira produtiva com a experiência também é um ponto indispensável. Segundo Montaigne, a grandeza da alma não consiste em sempre almejar o impossível, nem a ambição desenfreada, mas reside no ato de reconhecer o que é suficiente e, muitas vezes, preferir as coisas medianas às eminentes. Assim sendo, ele destaca ainda que “de nossas doenças a mais selvagem é menosprezar o nosso ser” (Montaigne, 2009, p. 492). O ser humano é muito presunçoso e costuma desprezar tudo que não é capaz de compreender, ou comumente despreza o que machuca seu ego e fere seus hábitos, de acordo com essa ideia de Montaigne, La Rochefoucauld denuncia a falsidade do desprezo da morte. Em ambos os casos, o desprezo que o ser humano atribui tanto ao seu próprio ser quanto para à morte parece resultado do medo e da falta de conhecimento de si mesmo, e da morte.

É lisonjear-nos pensar que a morte nos parecerá de perto o que imaginamos de longe, e que nossos sentimentos, que são apenas fraqueza, são de uma têmpera bastante forte para não sofrer dano pela mais rude de todas as provas. É também conhecer mal os efeitos do amor-próprio pensar que ele possa nos ajudar a desprezar aquilo que deve necessariamente destruí-lo, e a razão, na qual pensamos encontrar tantos recursos, é muito fraca nessa ocasião para nos convencer do que queremos. Ao contrário, é ela que no mais das vezes nos trai, e que, em vez de nos inspirar o desprezo da morte, serve para nos revelar o que tem de pavoroso e terrível. (La Rochefoucauld, 2014, p. 76-77).

De encontro a ideia proposta por Montaigne, sobre o desprezo da vida, Matias Aires em seu livro *Reflexões sobre a vaidade dos homens*, afirma que “no desprezo da vida é onde a vaidade se mostra altiva e arrogante” (Aires, 1993, p. 61). A vaidade surge a partir da razão humana, segundo Aires, somos vaidosos à medida que somos racionais. A vaidade faz com que o ser humano acredite que merece tudo no mundo, e que é superior por acreditar na superioridade de sua razão. Diante dessa citação, volto novamente ao ponto do ensaio “A apologia de Raymond Sebond”, a razão, tão estimada pelo ser humano, que o faz sentir indiscutivelmente superior a outros seres, deixa-o na mão e o trai, e ao invés de inspirar o desprezo, apenas é capaz de revelar a sua mediocridade e a sua presunção.

Montaigne defende que a vida é estimável e agradável. Por mais que admita o sofrimento que existe no mundo e as dores que atingem o ser humano, ele diz que “só podemos culpar a nós mesmos se ela pesar-nos e se escapar-nos inutilmente” (Montaigne, 2009, p. 494). A teoria de valorizar a vida é muito bonita, no entanto, afirmar que, se a vida me pesa e se escapo dela inutilmente, a culpa é exclusivamente minha, soa-me como forçar a barra. Nesse ponto, estou mais em concordância com Schopenhauer, que diz,

[...] a este mundo, palco de seres atormentados e angustiados, que só conseguem subsistir se se entredevoram, mundo em que, portanto, cada animal voraz é a sepultura viva de milhares de outros

e a própria autoconservação é uma cadeia de martírios, mundo em que a capacidade de sentir dor aumenta com o conhecimento, capacidade que, portanto, atinge o seu mais alto grau no humano, e tanto mais quanto mais inteligente ele é, – a este mundo, ia dizer, foi feita a tentativa de adaptar o sistema do otimismo e demonstrar tal mundo como o melhor dos mundos possíveis. // O absurdo é gritante. (Schopenhauer, 2015, p. 693).

No fim do ensaio, Montaigne cita mais uma vez a figura de Sócrates, que concede o devido valor à voluptuosidade corporal e a temperança caracteriza-se como moderadora, e não adversária das voluptuosidades. Montaigne sugere que é de uma perfeição absoluta, até mesmo divina, saber desfrutar lealmente de seu ser e conclui o ensaio com uma bela sentença carregada de ironia:

Aliás, nos é muito proveitoso subir em pernas de pau, porque sobre pernas de pau ainda temos de caminhar com nossas pernas. E no mais alto trono do mundo ainda estamos sentados sobre o nosso traseiro. (Montaigne, 2009, p. 501).

CONCLUSÃO

Enquanto no ensaio “Apologia de Raymond Sebond” Montaigne se ocupa com os perigos e as artimanhas da razão, no ensaio “Da experiência” encarrega-se em analisar o equivocado valor que se atribui a experiência como sendo suficiente por si mesma. Desse modo, o filósofo demonstra que tanto a razão quanto a experiência não bastam a si mesmas e ao usá-las de maneira isolada o risco do autoengano é muito grande. Por conta disso, o autoconhecimento parece ser um elemento de fundamental importância para que saibamos usar a experiência como meio de aprendizado, pois esta por si só, não basta, afinal, de nada serve se não for utilizada e interpretada de modo sábio. Tendo em vista que Montaigne condena o pressuposto de que as voluptuosidades naturais são absolutamente ruins, ao passo que reconhece que não devemos render-nos excessivamente a elas, penso que categorizar Montaigne como “o filósofo da volúpia” seria um exagero. A filosofia montaigniana tem muito mais relação com ser moderado do que com ser refém da voluptuosidade. A sabedoria está presente no autoconhecimento, em conhecer o seu próprio temperamento, para assim reconhecer as voluptuosidades naturais as quais está propenso e saber moderá-las de acordo com suas necessidades, pois até mesmo o excesso de virtude é considerado um vício para Montaigne.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AIRES, Matias. *Reflexões sobre a vaidade dos homens*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- CÍCERO. *Saber envelhecer seguido de A amizade*. Trad. Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 2021.
- EPICTETO, de Hierápolis. *O manual de Epicteto*. Trad. Aldo Dinucci e Alfredo Julien. Universidade Federal de Sergipe, 2012.
- LA ROCHEFOUCAULD. *Reflexões ou sentenças e máximas morais*. Trad. Rosa Freire D’aquiar. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2014.
- MONTAIGNE, Michel de. *Essais I*. Paris: Gallimard, 2009.
- MONTAIGNE, Michel de. *Essais II*. Paris: Gallimard, 2009.
- MONTAIGNE, Michel de. *Essais III*. Paris: Gallimard, 2009.
- MONTAIGNE, Michel de. *Os Ensaio*s Vol. I. Trad Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- MONTAIGNE, Michel de. *Os Ensaio*s Vol. II. Trad. Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- MONTAIGNE, Michel de. *Os Ensaio*s Vol. III. Trad Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *Aforismos para a sabedoria de vida*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. Tomo II. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2015.

PLUTARCO. *Como distinguir o bajulador do amigo*. Trad. Célia Gambini. São Paulo: Scrinium, 1997.

SÉNECA, Lucio Aneu. *Cartas a Lucílio*. Trad. J. A. Segurado e Campos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2021.

VAUVENARGUES. *Reflexões e máximas*. Trad. Hély de Buchard e Fúlvia Maria Luiza Moretto. São Paulo: UNESP, 2006.





LEVEZA E RESISTÊNCIA SEGUNDO NIETZSCHE: COMO DIZER SIM À VIDA?

ANDRÉ PEREIRA DA SILVA *

RESUMO

Em *Genealogia da Moral*, o filósofo Friedrich Nietzsche (1844-1900) argumenta que o sofrimento se afigura como uma das causas pelas quais os homens recusam a vida, marcada pelo caos e pela mudança. Para o filósofo, esse medo do sofrimento torna os homens presas das religiões e dos sacerdotes, que reforçam suas fraquezas, imputando-lhes carências e os envenenando com promessas de felicidade em uma vida e em um mundo por vir. Para Nietzsche, o sofrimento, em alguns casos, é a razão pela qual os homens se recusam a afirmar a vida, dado que o sofrimento os faz repelir os aspectos mais aterradores dela, tais como: a mudança ininterrupta de todas as coisas ou a ausência de sentido para a existência humana. Opondo-se a essa inaptidão, não natural, mas produzida pela cultura, pela sociedade e pelas religiões, o filósofo considera que é possível romper com as ideias, os valores e lutar contra as instituições que produzem e sustentam a fraqueza e a inaptidão do homem para a vida. De modo geral, Nietzsche apresenta um projeto filosófico que propõe uma aceitação ilimitada da vida, à qual é viável desde que se trate o sofrimento como oportunidade de crescimento e a ausência de sentido da existência, como possibilidade de criação. Portanto, se objetiva aqui demonstrar como a filosofia de Nietzsche, para além de destruir dogmas e ídolos, apresenta caminhos para que o homem se torne leve e resistente na vida e no devir, crescendo com os obstáculos e com as adversidades, superando as ideias e os valores que os enfraquece ou que reduz sua aptidão para a vida.

PALAVRAS-CHAVE

Devir. Sofrimento. Afirmação. Caos. Mudança.

ABSTRACT

In *Genealogy of Morals*, the philosopher Friedrich Nietzsche (1844-1900) argues that suffering is one of the causes why men reject life, marked by chaos and change. For the philosopher, this fear of suffering makes men prey to religions and priests, who reinforce their weaknesses, imputing deficiencies to them and poisoning them with promises of happiness in a lifetime and in a world to come. For Nietzsche, suffering, in some cases, is the reason why men refuse to affirm life, given that suffering makes them repel the most terrifying aspects of it, such as: the uninterrupted change of all things or the absence meaning for human existence. Opposing this ineptitude, not natural, but produced by culture, society and religions, the philosopher considers that it is possible to break with ideas, values and fight against the institutions that produce and sustain the weakness and ineptitude of man for the life. In general, Nietzsche presents a philosophical project that proposes an unlimited acceptance of life, which is feasible as long as suffering is treated as an opportunity for growth and the absence of meaning in existence as a possibility of creation. Therefore, the objective here is to demonstrate how Nietzsche's philosophy, in addition to destroying dogmas and idols, presents ways for man to become light and resistant in life and in the future, growing with obstacles and adversities, overcoming ideas and values that weaken them or reduce their fitness for life.

KEYWORDS

Becoming. Suffering. Affirmation. Chaos. Change.



* Graduando em Filosofia na Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia - UESB

INTRODUÇÃO

A condição trágica da vida humana é a impossibilidade natural de que os homens usufruam de uma serenidade ou de uma harmonia contínua, isto é, da ausência de luta, de combate, do rearranjo constante de forças (Nietzsche, 2012; 2018). É assim que Friedrich Nietzsche (1844-1900) reposiciona o homem como parte da natureza, condicionada a impermanência e a mudança enquanto aspectos inevitáveis da vida.

Tragados pelo vir-a-ser, nenhum afeto, nenhuma verdade, nenhum construto humano, segundo o filósofo, é capaz de resistir e de resguardar o homem contra a natureza dionisíaca do mundo, imprevisível, caótica e instável. Tanto a vida quanto a natureza se constituem como um campo de forças que estão em constante luta. Cada força, constitutiva de cada ser, expressa um contingente de potência que luta por expansão, por crescimento, por afirmação.

Ao longo da história, o vir-a-ser foi tratado, em grande medida, como a causa do sofrimento humano, assim, o niilismo passivo e negativo surgem como modos de pensamento que recusam a vida como imprevisível, caótica e instável, e idealizam modelos de mundo e de vida “verdadeiros”, fixos e estáveis. Adjacente ao niilismo, o ascetismo passivo surge como um modo de vida pautado na negação do mundo, encarregado de atribuir sentido ao sofrimento humano e, assim, tornar o sofrimento suportável e o homem passivo e resignado.

Neste trabalho, constata-se em um primeiro momento o modo como a maioria das civilizações lidaram com o sofrimento, isto é, criando valores de negação da vida e modos de vida empobrecidos (niilismo e ascetismo passivos) e, em um segundo momento, analisa-se a afirmação da vida como impermanente, destituída de sentido e composta, em grande medida, pelo sofrimento. Por último, analisa-se a proposta nietzscheana de uma ascese ativa e afirmativa, isto é, um modo de vida semelhante àquele do dançarino, que ama a impermanência, cujo corpo está conjugado ao movimento e que é leve e forte o suficiente para amar a vida sem negar àquilo que ela possui de caos e de beleza.

1 ASCETISMO PASSIVO: AUSÊNCIA DE SENTIDO E SOFRIMENTO

Nietzsche começou cedo sua carreira universitária, adoeceu sucessivas vezes, apaixonou-se, construiu e rompeu relações de amizade e como maior parte dos homens, viveu uma vida repleta de alegrias e sofrimentos (Souza, 2008; Onfray, 2014). De modo geral, em muitos momentos de sua vida, o filósofo se viu oprimido por grandes sofrimentos, mas, ao contrário daqueles que culpam e reprovam a vida por aversão ao sofrimento, ele construiu uma vida e uma obra comandadas por forças afirmativas e regeneradoras, capazes de converter obstáculos e sofrimentos em oportunidades de crescimento.

Na *Genealogia de Moral*, Nietzsche (2009) argumenta que o sofrimento se apresentou na história da humanidade como uma das razões segundo as quais os homens se recusaram a amar a vida e a aderir ao seu ritmo cambiante, caótico e sucessivo de mudanças, causadoras de felicidades e de sofrimentos. Em certa medida, os homens são capazes de suportar o sofrimento e até mesmo de cultivá-lo, desde que esse sofrimento apareça justificado, como no cristianismo que afirma que os sofrimentos nesta vida, constituem-se como caminho e condição para o gozo de uma vida melhor, no além mundo.

O homem, o animal mais corajoso e mais habituado ao sofrimento, *não* nega em si o sofrer, ele o *deseja*, ele o procura inclusive, desde que lhe seja mostrado um *sentido*, um para quê no sofrimento. A falta de sentido do sofrer, *não* o sofrer, era a maldição que até então se estendia sobre a humanidade – e o *ideal ascético* lhe ofereceu um *sentido*!. (Nietzsche, 2009, p. 99).

A justificação do sofrimento opera pela criação de um sentido para as adversidades e as aflições que compõem a história de cada ser humano. Assim, as religiões, tal como o exemplo citado do cristianismo, se constituem como instituições que administram o sofrimento recorrendo ao ideal ascético, por meio do qual esse sofrimento é amenizado, ainda que não seja suprimido. Os homens que vivem segundo os valores e as ideias advindas do ideal ascético (ascetismo passivo) aprendem a crer que seus sofrimentos são cronologicamente limitados, que eles cumprem a vontade de um ser supremo racional e generoso que criou o sofrimento como meio de catarse, de salvação ou de liberação em relação à vida na Terra.

A criação de um sentido para o sofrimento, assim como realizado pelas religiões, corrobora também o fortalecimento de afetos como medo e esperança. Por meio da esperança referente à salvação e ao medo referente à sedição, os indivíduos são compelidos a viverem segundo as regras morais de cada religião, de modo obediente e resignado. Segundo Nietzsche (2009), o sentido criado pelas religiões para o sofrimento coincide com a conversão dos homens em rebanho, isto é, com o surgimento de um homem adoecido, menos apto para a vida, repleto de afetos “venenosos” como o medo e a obediência.

O olhar rancoroso e irônico do asceta volta-se contra a prosperidade fisiológica, contra a beleza, contra a alegria, enquanto que, pelo contrário, procura com o maior gozo a doença, a porcaria, a dor, o dano voluntário, a negação de si próprio, a mutilação, as mortificações, o sacrifício de si e tudo quanto é degenerado. (Nietzsche, 2017, p. 131).

Ao tratar das religiões, Nietzsche (2009) faz referência sobretudo ao sacerdote, um tipo humano responsável pela domesticação dos homens e pela condução do rebanho, pois cabe a ele utilizar-se do medo e da esperança de modo a conservar os homens sempre obedientes, aguardando resignadamente uma outra vida em um mundo por vir. O homem domesticado amedronta-se, então, mediante a possibilidade de romper com os valores e com as ideias que constituem o “sentido” da existência humana e dos sofrimentos que a constituem.

Como um ser carente por saúde, o sacerdote sobrevive pela sucção da saúde alheia, logo, para conservar os homens sob sua guarda, utiliza o medo do sofrimento e a esperança por sua ausência como meios para o enfraquecer os homens (Nietzsche, 2009). De fato, a existência parasitária do sacerdote ascético produz homens fracos o suficiente para sustentarem uma existência subterrânea, que se deixa capturar, mas jamais fraca o suficiente para se suprimir completamente. Dito de outro modo, ela produz homens fracos o suficiente para sobreviverem, mas não para deixarem a vida.

Nietzsche (2009) argumenta ainda que em seu controle sobre os homens, o sacerdote gera anomalias como a má consciência e o ressentimento. De um lado, a má consciência surge pela opressão operada pela sociedade e pela repressão de algumas pulsões humanas, como a crueldade e a violência. Obrigado a viver em sociedade, o homem se vê restrito ao uso de sua consciência e coibido no que diz respeito à vazão de seus instintos, visto pela sociedade como resquícios de uma animalidade a ser suprimida pela consciência. No entanto, a recusa desses instintos, que são oprimidos em vez de serem sublimados, coloca o homem contra si mesmo, dado que se sentindo culpado por sua animalidade, ele passa a utilizar sua agressividade e sua crueldade contra si mesmo (Nietzsche, 2009).

O ressentimento, no que lhe concerne, se constitui como uma sobrecarga da consciência, que repleta de lembranças e de marcas permanentes, anula a capacidade do homem de agir (GEN, 2016). Para Nietzsche (2009), a sociedade, a cultura e as instituições ao longo da história da humanidade recorrem sempre ao castigo como modo obstruir a capacidade do homem de esquecer e de criar sobre seus corpos uma consciência repleta de memória, com ideias e lembranças indeléveis e tenazes. Nesse contexto de horrores, composto pela má consciência e pelo ressentimento, no qual o sofrimento reina como mecanismo contra o homem e contra a sua saúde, o sacerdote aparece como uma figura central responsável por criar e propagar o contágio dessas anomalias.

O sofrimento, segundo o sacerdote, pode ser aplacado pela crença em outra vida, que será concedida aos homens que o suportarem. Segundo Nietzsche (2009), a crença em outra vida, sustentada pelo sacerdote, é um dos elementos do ascetismo passivo. Em linhas gerais, este ascetismo se constitui como um gênero de vida proposto pelas religiões, que por meio do sacerdote, criam e propagam ideias que recusam a vida na Terra, que condenam o corpo em função da alma ou que afirmam a existência de um ser onipotente, generosos e redentor. Com efeito, essas ideias são responsáveis por operarem a domesticação do homem e garantirem a conservação da sociedade, da cultura e das instituições.

Entretanto, o ascetismo constitui gêneros de vida e tipos humanos fracos que se caracterizam pelo adoecimento, pela aversão à força, pela impotência de agir e de pensar (Nietzsche, 2009). Se o homem fraco adere às ideias e aos valores ascéticos para se livrar do sofrimento, ocorre que o

sofrimento se torna sua realidade suprema, cotidiana, insuperável, marcada pela renúncia de si, pela condenação da sensualidade e pela aversão à vitória, à felicidade, ao amor de si.

Lida de um astro distante, a escrita maiúscula de nossa existência terrestre levaria talvez à conclusão de que a terra é a estrela *ascética* por excelência, um canto de criaturas descontentes, arrogantes e repulsivas, que jamais se livram de um profundo desgosto de si, da terra, de toda a vida, e que a si mesmas infligem o máximo de dor possível, por prazer de infligir dor – provavelmente o seu único prazer. (Nietzsche, 2009, p. 99).

A ausência de sentido para a existência humana, para o mundo e para os revezes aos quais os homens estão submetidos afigura-se para a maioria dos homens como algo ainda mais amedrontador e paralisante do que o sofrimento em si. No entanto, o sentido criado pelas religiões e por seu ascetismo não seria tão letal e sedicioso, caso não conduzisse à recusa da vida, colocando-se como verdade superior a ela, mas se conduzisse os homens à afirmação da vida, situando a vida como critério supremo e não secundário, para a criação de sentido ou de valores.

2 LEVEZA E RESISTÊNCIA: A AFIRMAÇÃO DA VIDA COMO VIR-A-SER

Crítico do ascetismo passivo e do sentido que ele outorga à vida humana, Nietzsche (2018) apresenta uma concepção de vida liberada da carência por um sentido que a legitime. A existência humana é, então, conceituada como destituída de sentido, pois surge como consequência da luta entre forças que compõem um universo caótico, onde todas as coisas estão em constante vir-a-ser e onde nenhum sentido, nenhuma verdade, nenhuma crença subsiste imutável, incorruptível e eterna.

De acordo com Mauro (2009) a ausência de sentido da existência humana advém da natureza impermanente do mundo. Constituído enquanto um campo de forças, o mundo é composto por um fluxo contínuo de criação e ruína, logo, todos os seres surgem e estão submetidos a transformações ininterruptas e usufruem de existências condicionadas pela instabilidade, marcadas pela criação e pela ruptura.

Enquanto campo de forças, o mundo, e todos os seres que o constituem, é perpassado pela vontade de potência, uma tendência fisiológica que compele tudo o que existe a lutar para se preservar na existência e para expandir seu contingente de forças. Nesse cenário, a existência consiste em crescimento constante e este, por sua vez, implica o combate, a luta, a guerra contínua entre forças e seres que se apropriam uns dos outros e de tudo o que os cerca como meio para amplificar sua vontade de potência. Segundo Montebello:

O mundo da vontade de poder resplandece em seu brilho luminoso, indiferente às finalidades humanas, inumano [...]. Contrariamente ao mundo que não muda, ao mundo humanizado, o mundo da vontade de poder é esse mundo cambiante de forças, indiferente ao homem, multidão sem objetivos nem fim, eterno retorno além do bem e do mal, esse mundo relacional sem ponto fixo [...]. (Montebello, 2021, p. 74).

Guiados pela vontade de potência, os indivíduos são expressões de um mundo caótico, cambiante e imprevisível (Sousa, 2009). Tal como o mundo, cada homem se caracteriza como uma organização de forças, um centro momentâneo de vontade de poder, marcado pela multiplicidade, pela riqueza de contradições e pelo conflito entre forças (afetos, crenças e relações). Com efeito, a inaptidão do homem para a vida, assim como aponta Montebello (2021), surge pelo afastamento do homem em relação à natureza, pois tentando se salvar do caos, da inconstância e da imprevisibilidade, o homem cria para si uma antinatureza, isto é, um ideal de homem, o homem da razão.

Para Nietzsche (2018), apenas por medo da mudança, portanto, obedecendo a instintos gregários, como a ânsia por segurança, o homem passou a negar a impermanência do mundo, criando valores, instituições e modos de relação “fixos”, “permanentes”, “estáveis”. Enquanto produto da razão ou da consciência humana, esses construtos, que se supõem fixos, marcam o afastamento do homem em relação à natureza por instituírem uma realidade aversa ao devir. Nietzsche (2018) adverte que essas construções que adoecem o homem não se situam fora do campo de forças regido pela vontade de potência, mas que surgem como expressão do predomínio das forças reativas sobre as forças ativas (Sousa, 2009).

A *vontade de potência* se converte em *vontade de verdade* quando o homem passa a recusar-se como parte do mundo e a negar a vida como impermanência (Montebello, 2021). Se, por um lado, a vontade potência se constitui como uma tendência à criação de modos de existência, perspectivas e relações que assume o caos, a luta e a ausência de sentido como partes constitutivas da vida, por outro, a vontade de verdade surge como uma tendência à conservação, como uma incapacidade de criar que faz com que o homem se adeque passivamente aos modos de existência, às perspectivas e às relações que lhe são oferecidas pela sociedade. Ainda com Montebello:

A vontade de verdade também deve ser considerada uma forma de vontade do poder, um complexo de forças, uma realidade ativa. Ela também é um polo da vontade de poder, ela igualmente manifesta certo grau de poder. Enquanto interpretação do mundo, enquanto crença no mundo, ela também apenas exprime uma forma de poder; mas este é um poder enfraquecido, infecundo. Seu traço dominante é o desejo de um mundo pronto, já criado, a incapacidade de criar seu mundo. Portanto, em suas implicações mais profundas devemos apreender a vontade de verdade como recusa de criar seu mundo (Montebello, 2021, p. 78 e 79).

No entanto, apesar de surgirem, em sua maioria, como resultado do predomínio da vontade de verdade sobre a vontade de potência, as sociedades e a cultura¹ são constantemente permeadas pela tensão entre forças, sua estabilidade é continuamente ameaçada e sua finalidade (a garantia da conservação da vida do rebanho) só é possível momentaneamente e ao custo da produção de vidas determinadas pelo ressentimento, pela fraqueza e pela servidão.

A vontade de verdade, segundo Montebello (2021), predomina sobre a vontade de potência quando o homem se esquece que a verdade é um valor e uma perspectiva antropomórfica, relativa e provisória, criada pelo próprio homem como meio de instituir e ordenar mundos. Contudo, esquecido do caráter provisório da verdade, o homem passa a tratá-la como um valor absoluto, superior à vida e capaz de comandá-la, pois dotado de todos os atributos inerentes à perfeição, tais como imutabilidade, necessidade e eternidade.

A vontade de verdade se funda principalmente sobre o firme desejo de encontrar um *mundo que permaneça*. [...] um ‘mundo que não se contradiz, nem engana, nem muda, um mundo verdadeiro’, imutável, lógico, eterno. [...] Conforme esse entendimento, o único mundo é o mundo estabilizado da verdade e, do mesmo modo, a ética sustenta que a ‘felicidade suprema’ reside na estabilidade, ‘que felicidade e mudança se excluem mutuamente’. Esse é essencialmente o sentido da vontade de verdade, esse profundo desejo de não mudança, o temor da mudança, do inesperado, do imprevisível; no fundo, o medo de sofrer, [...] uma profunda desconfiança do vir a ser, a qual se confunde com a causa de todo sofrimento. (Montebello, 2021, p. 78 e 79)

O mundo criado pela vontade de verdade reduz à natureza a uma exterioridade a ser controlada, ordenada, e, até mesmo, suprimida enquanto imprevisível, potente e impassível ao homem. Por sua vez, sob a vontade de verdade, o homem, o corpo, os afetos, a sexualidade, as relações, os valores e a cultura são reduzidos à utilidade do grupo, e apenas aquilo que é controlável, previsível, seguro e racional são aceitos e cultivados como bom, grande e vantajoso.

Em sua crítica ao predomínio da vontade de verdade, Nietzsche (2009) denuncia o surgimento do niilismo² como um gênero de adoecimento relacionado ao enfraquecimento da vontade humana (Montebello, 2021). As religiões, como o budismo, ou a filosofia de Schopenhauer, por exemplo, se caracterizam como movimentos niilistas de pensamento por se estruturarem como “máquinas de negação da vida” (Mosé, 2019, p. 43), pois conduzem os homens à renúncia em relação à própria existência e condenam o mundo a existir sob o signo da negatividade, isto é, em ambas as perspectivas o mundo é circunscrito ao sofrimento, a dor e à corrupção.

1 Segundo Bruno Nepomuceno: “Nietzsche divide a cultura em duas espécies, aquela que é doente e faz com que o ser humano mantenha seus impulsos desagregados, decadentes e contra a vida e a cultura que é saudável, que permite que o ser humano se cultive como um organismo de impulsos hierarquizados, organizados e direcionados segundo um conjunto de forças dominante em favor da vida” (Nepomuceno, 2020, p. 95).

2 Montebello reconhece basicamente a existência de dois gêneros de niilismo em Nietzsche, o niilismo ativo e o niilismo passivo, ambos referentes ao modo como o homem concebe e como se relaciona com a verdade. Para Montebello: “O niilismo ‘passivo’ designa a incapacidade de criar um mundo novo, à falta de verdade. O niilismo ativo exprime a vontade de criar um mundo novo à falta de verdade, considerando que o sentido do mundo não deve ser encontrado, mas inventado (Montebello, 2021, p. 139).

3 ASCETISMO ATIVO: APRENDER A DANÇAR

Constatada as muitas causas do adoecimento humano, Nietzsche (2009) se ocupará de apresentar meios para o convalescimento do homem, para o restabelecimento da saúde. O filósofo reposiciona o homem como criador, capaz de criar para si possibilidades de vida que ultrapassem as amarras criadas pela moral, pela cultura, pela razão. Esse convalescimento consiste então na afirmação da capacidade humana de converter obstáculos em oportunidades de crescimento e de entender a mudança, a impermanência e o vir-a-ser como o ritmo da vida, sob o qual é preciso aprender a dançar (Nietzsche, 2018; Sousa, 2009).

A figura do dançarino é explorada por Nietzsche (2018) em *Assim falou Zaratustra*, como o exemplo supremo do homem são, ágil e leve, capaz de se desvencilhar de tudo aquilo que tenta retê-lo, fixá-lo, pois sua grandeza consiste no movimento. Concebendo o vir-a-ser como o ritmo da vida, a dança corresponde ao modo como a vida subsiste e como opera, sempre variando, oscilando, rompendo a inércia, criando formas momentâneas de expressão. Para Sousa: “[...] a dança, para Nietzsche, é divina, é do próprio Dionísio, e, em tal viés, o filósofo é advogado do seu Deus” (Sousa, 2009, p. 269)

O vir-a-ser é assim associado por Nietzsche à figura do deus grego Dionísio, deus da embriaguez, da loucura e da mudança. Celebrado na tragédia grega como o deus do vinho e dos bacanais, Dionísio representa a transformação, a metamorfose e o recomeço, pois após ser ameaçado e combatido por Hera e seus servos, os titãs, Dionísio luta para sobreviver assumindo diferentes formas, transformando-se em animal ou em criança, tendo o corpo lacerado e reconstituído, sucumbindo e retornando à vida (Graves, 2018).

A vida, para Nietzsche (2018), é dionisíaca por estar indissociavelmente ligada ao combate, à luta e a impermanência de forças, que estão sempre se deslocando, se sucedendo e jamais se suprimindo. De acordo com Sousa (2009), a filosofia de Nietzsche, oposta à filosofia academicista, de cunho majoritariamente teórico e discursivo, apresenta um gênero de ascetismo que ambiciona potencializar a capacidade do homem de se afirmar na existência como parte do mundo. Ainda com Sousa (2009):

A dança é a própria relação da força com a força. Por isso, uma ascese dionisíaca é uma ascese para quem quer aprender a movimentar-se, a movimentar seu corpo, sua ‘grande razão’. O dionisíaco no Nietzsche asceta torna o corpo, ao mesmo tempo, firme ou duro e leve. Duro porque, experimentado em todas as condições adversas e, por isso, resistente. Leve porque, apesar de adquirir dureza, não se enrijeceu a ponto de paralisar-se, outrossim, descobriu o caminho para que sua dureza não se transformasse em um peso e, sendo assim, o corpo não se tornou um peso de si mesmo. (Sousa, 2009, p. 257).

Ao contrário do ascetismo combatido na *Genealogia da Moral*, que se caracteriza pela negação e pela renúncia à vida e ao mundo, Nietzsche (2008; 2009; 2018) sugere um gênero oposto de ascetismo, que torne o homem capaz de afirmar a vida incondicionalmente, mesmo naquilo que ela possui de mais obscuro, contraditório e doloroso (Sousa, 2009).

Se por um lado o ascetismo das religiões niilistas se constituía por perspectivas e valores que conduziam o homem para uma postura passiva em relação à existência, o que se justificava pela concepção da vida como vazia de sentido, incerta e causadora de aflições, por outro lado, o ascetismo ativo apresentado por Nietzsche (2018) argumenta em função de uma postura ativa em relação àqueles mesmos aspectos constatados e recusados pelo ascetismo passivo em relação à vida (Sousa, 2009).

O asceta ativo não nega os aspectos dolorosos da existência, mas os trata como estímulos para o crescimento (Sousa, 2009), pois por meio da dor e do sofrimento, o asceta se torna mais resistente e mais forte; por meio da ausência de sentido da vida, ele se coloca como criador de perspectivas e de valores que reflitam sua vontade de poder, sua capacidade de criar, de destruir, de experimentar novas possibilidades, e, por meio da impermanência, este asceta se torna leve o suficiente para se afirmar como parte da vida, múltiplo, mutável, rico em contradições e conflitos.

Enquanto o sofrimento se apresenta como uma ameaça para o asceta passivo, que cria ilusões de impermanência para se resguardar contra o vir-a-ser, idealizando mundos ou estados de ânimo onde

usufrui de uma felicidade estável, segura e imperturbável, o asceta ativo, nem repele o sofrimento, nem idealiza a felicidade, mas se apropria de tudo o que a vida lhe oferece, dor e prazer, como meio para o crescimento, para a afirmação de si, para a edificação de uma subjetividade graciosa, orgulhosa, combativa (Sousa, 2009).

De fato, este [o asceta dionisíaco] busca saber se movimentar por ser a própria vida movimento e, enquanto movimento, ele sabe que ela o coloca em risco de cair, de ter de esforçar muito para se levantar e de ter vontade de continuar a estar em movimento com tudo o que esse lhe oferece de bom e de ruim, mas isso tudo de modo algum o faz recuar. (Sousa, 2009, p. 270).

No ascetismo ativo, conceitos metafísicos como verdade, harmonia e além-mundo são refutados, pois pressupõem a imobilidade e a fixidez que operam a desvalorização do mundo terreno. Afetos como obediência e humildade são recusados, pois pressupõem a adequação individual a construtos coletivos e despotencializadores, enquanto que anomalias fisiológicas como o ressentimento e a má consciência são combatidos, pois surgem pela negação de instintos vitais que compelem o homem à conquista, ao domínio, à expansão de sua potência.

O asceta ativo buscará, então, se conformar à natureza dionisíaca do mundo, constantemente submetida à criação e a aniquilação e seu ascetismo o tornará leve e volátil, apto a criar com a vida e não contra ela (Sousa, 2009). A figura do dançarino retorna como uma metáfora cara a Nietzsche (2018), pois a dança requer a luta consigo mesmo, o aprendizado, a autodisciplina, a dureza, tal como o asceta ativo, que se autoimpõe um modo de vida oposto àquele para o qual foi socialmente concebido (Sousa, 2009).

O asceta dionisíaco é alguém disciplinado. [...] Dessa forma é que a ascese dionisíaca, por um viés, é a dureza do martelo e, por outro, é a leveza da dança. Como aliar essas duas coisas? Novamente a indicação de que a leveza só é alcançada pela dureza, pelo disciplinamento do espírito, pela ascese. Recorrendo à figura do bailarino, também ele não ganha leveza de um momento para o outro. Precisa treinar muito, necessita de muita disciplina. (Sousa, 2009, p. 269)

Recusando os modelos convencionais de virtude e de vício ou a lógica rudimentar do castigo e da recompensa, o asceta ativo também prescindir de finalidades como a salvação ou a felicidade. Embora não a ambicione, a felicidade se constitui como um sentimento comum ao homem superior, ao asceta ativo, pois esse afeto se constitui como a sanção advinda da superação das resistências às quais o asceta está constantemente oferecendo e superando, tendo em vista sua afeição pelo combate, pela luta, pela intensificação de força (Sousa, 2009; GEN, 2016).

Tal como a dança apresenta o corpo sob o signo da leveza, da liberdade e da força, o ascetismo ativo consistirá na produção de um tipo de vida poderosa, pois o asceta ativo busca a superação constante daquilo que o enfraquece, que contraria sua vontade de potência, que reduz seu apetite para a vida. Não tentando superar os outros, mas tentando superar aquilo que em si mesmo é débil e pequeno, ele buscará continuamente se conformar à natureza dionisíaca da vida e, em vez de recusar seu movimento, aprenderá a dançar no seu ritmo triunfante e imprevisível.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A filosofia de Nietzsche, segundo Montebello (2021), é sobretudo uma filosofia da natureza, em linhas gerais, ela se consubstancia como um movimento de pensamento que restitui o homem à natureza e à sua dinâmica de forças. Ao tratar a ausência de sentido da vida como abertura para a criação, ao apontar o sofrimento como parte constitutiva e potencializadora da vida, Nietzsche apresenta um gênero de ascetismo que, a contrapelo dos ascetismos ordinários, capacita o homem para dizer: “sim!” à vida, tal como ela se apresenta.

Com recurso à figura de Dionísio, o deus inconstante das metamorfoses, e do dançarino, como exemplo de leveza e força, o filósofo alemão afirma a multiplicidade de possibilidades de vida para além daquelas que consistem na busca pela serenidade estática ou pelo equilíbrio constante, projetado sob a sombra ilusória de conceitos metafísicos como verdade, além-mundo ou salvação.

Sob as ruínas do niilismo passivo e negativo e, por consequência, do ideal ascético, Nietzsche apresenta um ascetismo ativo e afirmativo que reafirma o homem como criador de suas próprias perspectivas e de seus próprios valores (Sousa, 2009). Como uma parte da natureza, o homem

expressa a potência criadora e destrutiva que constitui o ritmo da vida, e apenas assim, assenhoreando-se de sua potência, afirmando-se na vida e não contra ela, ele será capaz de ser são e resistente o suficiente, para ser leve e forte, como requer a vida/dança.

REFERÊNCIAS

- DIAS, Rosa Maria. **Nietzsche, a vida como obra de arte**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.
- GEN, Grupo de Estudos Nietzsche. **Dicionário Nietzsche**. São Paulo: Loyola, 2016.
- GRAVES, Robert. **Os mitos gregos**. v. 1. Tradução de Fernando Klabin. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2018.
- MACHADO, Roberto. **Nietzsche e a verdade**. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2017.
- MONTEBELLO, Pierre. **O mundo na Terra**. Tradução de Fabio Stieltjes Yasoshima. ed.1. São Paulo: Editora Unesp, 2021.
- MOSÉ, Viviane. **Nietzsche Hoje: sobre os desafios da vida contemporânea**. 1. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2018.
- NEPOMUCENO, Bruno. **Nietzsche e a gargalhada dionisíaca: filosofia do riso e do cômico**. Curitiba: Appris, 2020.
- NIETZSCHE, F. **A gaia ciência**. Tradução de Paulo César de Souza. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- ONFRAY, Michel. **A sabedoria trágica: sobre o bom uso de Nietzsche**. Tradução de Carla Rodrigues. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.
- SOUZA, Mauro Araújo de. **Nietzsche: viver intensamente, tornar-se o que se é**. 1. ed. São Paulo: Paulus, 2009.
- SOUZA, Mauro Araújo de. **Nietzsche Asceta**. 1. ed. Ijuí: Ed. Unijuí, 2009.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém**. Tradução de Paulo César de Souza. 1. ed. São Paulo: Companhia de Bolso, 2018.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Ecce Homo: como alguém se torna o que é**. Tradução de Paulo César de Souza. ed. 1. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da moral**. Tradução de Paulo César de Souza. ed. 1. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da moral**. Tradução de Mário Ferreira dos Santos. ed. 1. Rio de Janeiro: Vozes, 2017.
- NIETZSCHE, Friedrich. **O nascimento da tragédia: ou Helenismo e Pessimismo**. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.



ALBERT CAMUS: O MITO DE SÍSIFO E SUAS CORRELAÇÕES COM O HOMEM CONTEMPORÂNEO

CARLOS GUILHERME DA SILVA *

RESUMO

O presente artigo traça paralelos entre a obra *O mito de Sísifo* (1942) do filósofo e romancista franco-argelino Albert Camus (1913-1960) e os problemas vivenciados pelo homem contemporâneo, através da compreensão de termos como o Absurdo, o suicídio e a revolta, tentando estabelecer como o ser humano do século XXI não está tão distante do personagem da narrativa grega.

PALAVRAS-CHAVES

Contemporâneo. Absurdo. Camus. Suicídio. Revolta.

ABSTRACT

This article draws parallels between the work *The Myth of Sisyphus* (1942) by the Franco-Algerian philosopher and novelist Albert Camus (1913-1960) and the problems experienced by contemporary man, through the understanding of terms such as the Absurd, suicide and revolt, trying to establish how the human being of the 21st century is not so far from the character of the Greek narrative.

KEYWORDS

Contemporary. Absurd. Camus. Suicide. Revolt.



INTRODUÇÃO

Vivendo num mundo capitalista a qual cobra um ritmo de produção incessante e uma exigência do homem que o faz realizar as tarefas de uma forma maquinal ao qual lhe roubar a identidade e o tempo de ócio que poderia ser usado para contemplar a sua própria existência, não é incomum nos depararmos com relatos de pessoas que falam das altas cargas horárias de trabalho, que conduzem o homem contemporâneo a um sentimento de desolação além de doenças como por exemplo a síndrome de *Brown-out*, o estresse e a depressão.

Não é incomum ou difícil de encontrar nas Mídias sociais casos de pessoas que alegam que a vida não tem mais sentido, que buscam um sentido ou um propósito para suas vidas, e quando não encontram um sentido inerente para suas existências contemplam o suicídio, pois a angústia e o desamparo parecem o consumir.

Mas é nessa perspectiva de responder que mesmo em meio esse sentimento de vazio e momento ao qual nos deparamos com o abismo que Albert Camus vem nos mostrar o por que a vida vale a pena ser vivida. Com o mais nobre esforço filosófico o autor Franco-argelino vai argumentar e construir conceitos que deixaram clara sua posição contra o suicídio. E aqui neste breve artigo comentaremos sobre como a obra de 1942 dialoga com o problema do homem contemporâneo e suas angústias que levam ao suicídio, através da compreensão dos conceitos de Absurdo e sua relação com o suicídio e também a revolta, a liberdade e a paixão como meios de rejeitar o suicídio e preservar a vida.

* Graduando em filosofia licenciatura na Universidade Federal de Alagoas - UFAL.

O CONCEITO DO ABSURDO

Para termos melhor visão deste termo no pensamento de Camus é preciso rememorar o contexto histórico ao qual o franco-argelino viveu que certamente o influenciou a discorrer sobre esses temas. O cenário ao qual o mundo se encontrava em sua época desde a juventude; perdendo o pai na primeira guerra mundial e vivenciando os horrores do segundo conflito global e suas consequências de dor, angústia e desamparo que afligiu aquela geração do pós-guerra.

No dicionário escolar da academia brasileira de letras (2011) o termo absurdo está comumente descrito como “que é destituído de racionalidade. Que não se enquadra em regras e condições estabelecidas”. Assim o absurdo é algo que foge a lógica e impossibilitaria de ser pensado de maneira reflexiva, porque a razão não explicaria algo que por sua definição se desvencilha do uso da já citada razão. Já para Camus o absurdo não está no homem ou no próprio universo, cita Pedro Israel Saraiva Azevedo:

Segundo Camus, o Absurdo é um sentimento inapreensível, pois, refere-se à tensão existente no confronto do homem com o mundo, ou seja, ele, que é tema principal de sua filosofia, torna-se inapreensível na perspectiva em que ele não está no homem, nem no mundo, mas, sim, no conflito que há entre eles. (Azevedo, 2017, p. 27).

O contexto histórico que pode ter levado o franco-argelino a discorrer sobre esses temas foi o cenário ao qual o mundo se encontrava em sua época desde a juventude; perdendo o pai na primeira guerra mundial e vivenciando os horrores do segundo conflito global e suas consequências de dor, angústia e desamparo que afligiu aquela geração do pós-guerra.

Em linhas gerais, o absurdo para o franco-argelino se constitui na contradição que ocorre quando o ser humano se põe a pensar e estabelecer um sentido ao mundo, enquanto aparentemente o mundo não oferece resposta nesta busca por significação pelo ser humano e nesse confronto entre os dois lados, nasce o sentimento do absurdo. Ao explorar a noção do conceito absurdista, a qual o ser humano presencia e experimenta de sentimentos aos quais o fazem buscar soluções para essas inquietações Camus em sua obra apresenta o absurdo, na qual o homem contemporâneo estabelece o problema da angústia, desespero e desamparo da própria condição humana. (Bispo, 2013, p. 21).

Vale salientar que Camus compreende que é necessário separar a existência da noção de absurdo do despertar da consciência, pois, esse acender a racionalidade é questionar e romper com as ações impensadas que reproduzidos corriqueiramente no nosso cotidiano, a o despertar da razão coloca o homem em confronto com sua realidade e o faz enxergar tudo aquilo que outrora não havia parado para refletir.

E não necessariamente seria preciso um aprofundamento em artigos acadêmicos, ou em obras que retratam o existencialismo ou niilismo para o homem se defrontar e racionalizar a ideia o absurdo, por que segundo o autor, por estar embutido na cotidianidade do sujeito é que o pensamento absurdo através da razão e lógica humana poderia nascer de qualquer situação, por mais banal que a mesma possa parecer. “Todas as grandes ações e todos os grandes pensamentos têm um começo ridículo. Muitas vezes as grandes obras nascem da esquina de uma rua ou na porta giratória um restaurante. Absurdo assim.” (Camus, 1942, p. 27).

Sendo assim, aquele que se propôs a entender o absurdo como um conceito unitário e impaciente busca significação no mundo, e nessa busca por encontrar um sentido, o homem acaba sempre esbarrando na muralha do incompreensível, escreve Camus:

Esse inapreensível sentimento do absurdo, quem sabe então possamos atingi-los nos mundos diferentes, porém irmanados, da inteligência, da arte de viver ou da arte pura e simples. O ambiente de absurdo está desde o começo. O final é o universo absurdo e a atitude de espírito que ilumina o mundo com uma luz que lhe é própria, para fazer resplandecer o rosto privilegiado e implacável que ela sabe reconhecer-lhe. (Camus, 1941, p. 26-27).

O homem absurdo vive alheio as convenções sociais, pois mesmo dotado do pleno uso da razão o mesmo ainda não é capaz de lidar com suas incertezas; dessa forma estaria privado de alcançar a felicidade almejada. Por buscar sentido em tudo que permeia a sua existência, o sujeito busca significado e concretude mas esbarra em pensamentos imersivos da sua própria condição, que o faz

se deparar com absurdidade da vida.

O humano deseja estabilidade e familiaridade, mas ele sempre estará envolto a questionamentos reflexivos acerca de sua existência, provocando dúvidas e incertezas, o que nos permite dizer ou ter plena certeza de que ele se deparou com o absurdo. Segundo Camus, viver é morrer a cada dia que se encerra. Mesmo acreditando em um futuro: “mais tarde”, “quando você terminar o doutorado”, “trata-se de uma inconsequência admirável”. (Bispo, 2013, p. 22-23).

Agora cientes do que seria o absurdo e como ele nasce, a indagação que vem é, como este conceito aparece empiricamente na vida do homem moderno? E como ao experienciá-lo faz com o que o sujeito moderno contemple o suicídio, e ainda há uma relação entre o ser humano da contemporaneidade e o mito apresentado por Albert Camus.

HOMEM CONTEMPORÂNEO COMO SÍSIFO DOS DIAS ATUAIS E SUA RELAÇÃO COM O SUICÍDIO

O operário de hoje trabalha todos os dias de sua vida nas mesmas tarefas, e esse destino não é menos absurdo. (Camus, 1942, p. 139).

Após enganar aos deuses, Sísifo é condenado a rolar uma enorme rocha até o topo de uma montanha, só que para que ao fim do dia, quando complete a tarefa ela role mais uma vez até a base da montanha, para que o homem tenha de repetir o mesmo esforço por toda a eternidade. No primeiro contato com o enredo deste mito, acabamos incumbindo ao trabalho de Sísifo um esforço sem sentido e em vão, por repetir esta tarefa eternamente sem nada mudar, então sua tarefa torna-se absurda.

Mesmo provindo de um caráter mitológico, a condição de Sísifo esta mais próxima da realidade do que possamos imaginar. Num mundo capitalista, onde consumo e a produtividade imperam, o proletariado incorpora o papel do personagem do mito; a pedra do homem moderno são jornadas entre oito e dez horas de trabalho, muitas vezes braçais, e sua montanha os dias da semana, onde em sua maioria se começa na base da montanha as segundas-feiras e se chega ao topo no sábado, para que no domingo ela role de volta a base.

Todavia, seu esforço não é nem ameno, nem distante: o pesado castigo está muito próximo da realidade do homem. O seu rochedo parece ter-se multiplicado em incontáveis outros rochedos invisíveis, empurrados “montanha” acima pelos mortais racionais. Invisíveis, mas cuja materialidade é percebida pelo homem, que sente seu peso a cada manhã, quando se prepara para uma nova jornada. (Souza, 2007, p. 16).

O homem contemporâneo se encontra na mesma condição de Sísifo, se o protagonista do mito era obrigado pelos seres divinos a cumprir repetidamente a tarefa, hoje os “deuses” que nos obrigam a empurrar a pedra é o modelo econômico a qual estamos vivendo, a grande demanda de produção que não está voltada para suprir as necessidades sociais, mas sim para satisfazer o desejo demasiado de consumo da¹ sociedade contemporânea.

E nesse ritmo incessante de produção em massa difundido pela sociedade capitalista elucidados pelo uso da razão que nos descobrimos Sísifos contemporâneos, pois a indagação de pra quem? Por que? e por que tanto se produz? nos faz perceber que perdemos o sentido final do trabalho, pois na idade média os artesãos produziam e todos sabiam de quem e para quem iam as peças produzidas (Souza, 2007, p. 19) e a partir do momento ao qual o consumo em massa fez com que este ato se perdesse gradativamente o sentido do seu trabalho.

Assim ao tomar consciência da condição frustrante de prestar uma tarefa em vão, de estar numa rotina cansativa e que não aparenta sentido para continuar que o homem constata o absurdo. Assim o mesmo busca saídas que lhe apontem sentido e que respondam suas indagações provindas dessa constatação de falta de sentido, e quando racionalmente não conseguimos, uma das fugas que se apresenta ao ser humano é o suicídio.

Não é enquanto rolamos a pedra que contemplamos o suicídio, mas sim enquanto descemos de volta a base, aos finais de semana ou quando voltamos para casa nos ônibus lotados. Aqueles

1 Salientamos que Camus não pensa no contexto social e político para articular seu pensamento perante o absurdo e o suicídio, ele incorpora uma visão mais individual ou seja, numa visão exata da desproporção homem e mundo! Mas para uma melhor interpretação de como o meio social infere no absurdo e leva ao homem a contemplar o suicídio indicamos a obra “O suicídio” (1897) de Émile Durkheim.

que se dispõe a observar seu cenário através do uso da razão se defronta com essa angústia por que “começar a pensar é começar a ser atormentado” (Camus, 2017, p. 100) além de que, Camus rompe com a ideia de que aqueles que contemplam o suicídio são pessoas acometidas por um quadro de depressão, já que aquele que se dispõe a analisar criticamente pode constatar o absurdo em qualquer atividade corriqueira da vida.

Todas as grandes ações e todos os grandes pensamentos têm um começo ridículo. Muitas vezes as grandes obras nascem na esquina de uma rua ou na porta giratória de um restaurante. Absurdo assim. O mundo absurdo, mais do que outro, obtém sua nobreza desse nascimento miserável. Em certas situações, responder “nada” a uma pergunta sobre a natureza de seus pensamentos pode ser uma finta de um homem. Os seres amados sabem bem disto. Mas se a resposta for sincera, se expressar aquele singular estado de alma em que o vazio se torna eloquente, em que se rompe a corrente dos gestos cotidianos, em que o coração procura em vão o elo que lhe falta, ela é então um primeiro sinal do absurdo. (Camus, 1942, p. 27).

O franco-argelino renega o suicídio como a saída da falta de sentido do absurdo, mas discorre sobre este tema categorizando este termo em suicídio filosófico e suicídio físico. Olhando para o contexto atual, as altas cargas horárias de trabalho aliadas ao estilo de vida alucinante e frenético das grandes metrópoles, conduzem o homem moderno a viver do cansaço, de uma sensação de falta de tempo e a necessidade de produzir acabam se tornando grandes barreiras na capacidade humana de refletir sobre suas ações cotidianas.

E a não reflexão nas ações é o que nosso autor categoriza como suicídio filosófico, que ficou também conhecido como “salto da fé” que nada mais seria que a crença irracional em fatores metafísicos, o suicídio filosófico é constituído por todo ato que “mate sua capacidade de pensar”.

E nessa procura, o pensamento cujas origens são o encontro com a absurdidade da vida, de repente, nega a si próprio, nega por completo a razão humana e salta aspirando ao eterno (Camus, 2013a, p. 50). É como perceber os limites da razão, frustrar-se de tal maneira e, por fim, mergulhar na total irracionalidade que a fé, ou a metafísica, inspira em seus seguidores. E desse modo calar essa insuportável frustração. Nesse viés, orienta-se o suicídio filosófico. (Lins, 2016, p. 49).

Já o suicídio físico é o ato literal de suprimir a própria vida, o que Camus repreende com todo fervor quanto o salto da fé. Camus sistematiza a ética do absurdo a partir de uma trindade, que se constitui entre homem, mundo e contradição; o termo trindade que provém do cristianismo para explicar a Deus que é três em um, ou seja algo “inconcebível” ou em outras palavras até mesmo absurdo. Entendendo isso, Camus argumenta que eliminar uma das três peças da trindade é executá-la como um todo!

Camus rejeita que o suicídio deva ser deduzido do absurdo, pois esse ato elimina o Problema sem dar-lhe uma solução, eliminando o homem, um dos termos da trindade. Os Termos essenciais que configuram o absurdo são três: homem, mundo e contradição entre Ambos [...] destruir um desses termos é destruí-lo inteiramente. Dessa maneira, percebemos que cada vez mais a experiência absurda afasta o homem da eliminação de sua própria vida. Para o filósofo aqui estudado, o confronto entre a interrogação humana e o silêncio do mundo deve ser mantido. (Pimenta, 2012, p. 21).

Então o suicídio em nenhum âmbito é a maneira é a forma de superar a falta de sentido oriunda do absurdo, pois ele ao realizar o ato físico é eliminado o único agente presente de se viver e assim encontrar uma maneira de sobrepor o absurdo, e este agente eliminado é o próprio homem.

REVOLTA, LIBERDADE E A PAIXÃO CONTRA O ABSURDO

[...] extraio assim do absurdo três consequências, que são minha revolta, minha liberdade, minha paixão. Com o puro jogo da consciência, transformo em regra de vida o que era convite a mote – rejeito o suicídio. (Camus, 1942, p. 68).

Na primeira leitura o franco-argelino pode parecer pessimista com relação ao absurdo e que realmente, a vida não vale a pena ser vivida! Mas é justamente ao contrário, Camus é um apaixonado pela vida tal como o próprio Sísifo. E já no Mito vai buscar caminhos que demonstrem o por que a vida vale a pena.

Renegando a opção do suicídio, as soluções lógicas para lidar com o problema do absurdo são indicadas por Albert Camus são a revolta, a liberdade e paixão. Através da revolta criasse um

confronto com direto entre o ser humano e o mundo, logo ao revoltasse o homem renega a renúncia da vida e perpetua a existência do absurdo.

Logo o homem que se revolta se apega a própria vida, como ato de resistência contra os desígnios do mundo e viver a vida no máximo que ela pode ser vivida no literal sentido de quantidade.

A principal obra de Camus sobre a revolta é *O homem revoltado*, mas, no Mito, ela já é colocada como uma resposta ao absurdo. Sendo um protesto contra a própria condição ontológica, a revolta é contrária à renúncia, ela é um desafio e a manutenção do confronto do homem como mundo. Logo, ela é um testemunho da primeira evidência. (Pimenta, 2012, p. 21).

E nessa perpetuação do absurdo, a liberdade é um dos conceitos primordiais, ressaltando que a liberdade está adjunta do despertar da consciência.

Na manutenção do absurdo, a liberdade é uma atitude coerente, ou melhor, a Verdadeira liberdade começa com a descoberta do absurdo. Antes desta descoberta o homem planeja seu futuro, porém, após o surgimento da consciência, tudo se altera. Era exatamente a vida maquinal que o impedia de exercer sua liberdade. (Pimenta, 2012, p. 22).

Camus não vai negar a existência de Deus ou o pensamento cristão, mas para ele a liberdade a qual o autor se refere não é passível de qualquer que seja a divindade na discussão. Nenhum conceito que não mire a vida presente é descartado pelo autor e o conceito de liberdade ao qual será proposto por ele é está ligada as coisas que possam ser experimentadas empiricamente.

Então sendo assim nenhuma liberdade pode ser provinda de um ser superior “se Deus existe, tudo depende dele e nós nada podemos contra sua vontade. Se ele não existe tudo depende de nós” (Camus, 2017, p. 84) sendo assim Camus não pensa na liberdade como um conceito metafísico e transcendental, muito menos abstrato, a liberdade proposta por o franco-argelino está ligada ao homem do dia a dia, ao proletário e todo aquele que se desprende da vida maquinal.

Logo a liberdade de Camus está ligada ao seu conceito de absurdo, pois é uma liberdade empírica, possível de ser sentida e alcançada por o homem contemporâneo durante todos os momentos da sua vida. E daí renega mais uma vez o suicídio, pois a liberdade está de encontro com a existência do absurdo e exterminar a vida é exterminar o absurdo.

Portanto, Camus não se interessa pelo Conceito metafísico de liberdade. Sua investigação foi sobre o homem concreto, o homem de Carne e osso. Da mesma maneira ele fez com a liberdade, sendo ela uma liberdade concreta, isto é, uma que podemos experimentar diante de nosso destino limitado e esmagador. Saber se homem é essencialmente livre não foi uma preocupação camusiana. Além disso, o suicídio não é uma prova de liberdade, pois como foi afirmado, a verdadeira liberdade começa com o absurdo, e a eliminação da própria vida, elimina também o absurdo. (Pimenta, 2012, p. 22).

A terceira consequência é a paixão, para o homem tem em si o desejo natural de viver, e isso por si só já é motivo suficiente para a manutenção da vida. A sublime aceitação de si próprio e do seu destino absurdo, a paixão permite ao homem descartar qualquer divindade que lhe dê algum significado irracional! Assim na constatação do absurdo que é sua vida máquinas, o homem não retira sua vida, pois para Camus a partir do momento ao qual não há sentido inerente, se não há divindades as quais ditam regras éticas e morais, somos livres para criar o nosso próprio sentido para vida.

Nesse sentido a paixão por viver junto da mesma razão a qual nós fez constatar o absurdo, nos faz perceber os pequenos aspectos da vida em toda sua beleza! Um exemplo desta paixão está nas coisas que permeiam nossa existência e que dê alguma maneira ele reacende a chama por viver, tais como a arte, a música, a razão e amor. Mesmo após uma semana de trabalho exaustivo, a intimidade com a pessoa amada não faz do sexo menos prazeroso, no ônibus lotado no caminho da ida e da volta não faz das músicas que amamos menos contagiantes!

Quando Nietzsche escreve: “Parece claramente, que o principal, no céu e na terra é obedecer por longo tempo e na mesma direção: afinal, daí resulta alguma coisa que vale a pena viver nessa Terra, como por exemplo a virtude, a arte, a música, a dança, a razão, o espírito, alguma coisa que transfigura, algo de refinado, de fino, de louco e de divino. (Camus, 2010, p. 68).

Assim, tomados pela revolta, dotados pela liberdade e a paixão o homem maximiza sua vida

em próprios termos de quantidade e renega o suicídio, se encaixando melhor na temporalidade e na vida cotidiana, mesmo nos momentos que rolamos a pedra, tomados destes três conceitos a angústia e o desamparo não fará com o que o homem absurdo seja levado a exprimir sua vida, seja de forma literal ou filosófica e mantenha vivo seu confronto diário com o absurdo. E assim Camus termina sua obra “Cada grão dessa pedra, cada fragmento mineral dessa montanha cheia de noite forma por si só um mundo. A própria luta para chegar ao cume basta para encher o coração de um homem. É preciso imaginar Sísifo feliz.” (Camus, 2010, p.69)

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Durante o corpo deste artigo buscamos fazer correlações significativas entre o pensamento de Albert Camus (1913-1960) e a vida levada pelo homem contemporâneo, suas duras jornadas de trabalho forçadas por um mundo capitalista que funciona cada vez mais rápido.

Onde num breve momento ao se deparar com as suas repetitivas tarefas diárias o homem se pergunta o porque de continuar repetindo tais atos, que nesse momento de reflexão com uso da razão ele julga tudo aquilo sem sentido e busca respostas no mundo, que por sua vez aparentemente fica em silêncio e não dá as respostas buscadas pelo homem que vê no suicídio uma maneira de lidar com o desamparo na falta de sentido que permeia sua vida.

Então aqui se encaixa a filosofia proposta pelo nosso autor, que vem dar o caminho de que sim, a vida é sem sentido e nosso encontro com o mundo é absurdo; todavia a resposta para essa falta de sentido está em criarmos nosso próprio sentido através da revolta, da liberdade e da paixão, assim perante o absurdo podemos ver que a vida contemporânea mesmo em meio ao desamparo, ao cansaço e o absurdo que ela em vários momentos se demonstra ser, vale a pena ser vivida.

REFERÊNCIAS

CAMUS, Albert. **O mito de Sísifo**. Rio de Janeiro: Record, 1942.

CAMUS, Albert. **O mito de Sísifo**. Santana do Parnaíba, SP: Best Seller, 2010.

CAMUS, Albert. **O homem revoltado**. Rio de Janeiro: Record, 2017.

FONTES DE MENEZES BISPO, M.; SÁVIO ROSA, R. O mito de Sísifo: a decisão de viver ou suprimir a vida. **Filosofando** - Revista de filosofia da Uesb, [S. l.], v. 1, n. 2, 2017. Disponível em: <https://periodicos2.uesb.br/index.php/filosofando/article/view/2134>.

PIMENTA, Danilo Rodrigues, A postura camusiana perante ao suicídio. **Existência e Arte – Revista eletrônica do Grupo PET**, ano VIII, número VII, 2012.

AZEVEDO, Pedro Israel Saraiva de. **Do absurdo a revolta em Albert Camus**. Dissertação de Mestrado. 2017. Universidade Federal do Ceará. Disponível em: < <http://repositorio.ufc.br/handle/riufc/36348>>.

SOUZA, Shirlene Rohr de. O homem sem identidade: reflexões sobre a esfera do trabalho. (2016). **Revista ECOS**, 6(1). Disponível em: <<https://periodicos.unemat.br/index.php/ecos/article/view/975>>.

LINS, Rafael de Castro. Albert Camus: da angústia ao suicídio filosófico. (2017). **Revista Ciências Da Religião - História E Sociedade**, 14(1). Recuperado de <<https://editorarevistas.mackenzie.br/index.php/cr/article/view/8357>>.

BECHARA, Evanildo C. **Dicionário escolar da Academia Brasileira de Letras**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2011.



LEI E RAZÃO EM TOMÁS DE AQUINO *

IGOR DE SOUZA COSTA **

RESUMO

Este artigo procura analisar o tema da lei em Tomás de Aquino, a partir de sua leitura de Aristóteles. Partindo da perspectiva divina e cristã, Tomás busca formular a nova política e os princípios de sua época através de seu pensamento filosófico. Embora sua obra seja de grande extensão, aqui cabe apenas analisar sua visão política a partir do Tratado da Lei na *Suma Teológica* e nos *Escritos Políticos*.

PALAVRAS-CHAVE

Medieval. Divindade. Política. Moral. Ciência Política. Homem. Governo.

RÉSUMÉ

Cet article cherche à analyser le thème du droit chez Thomas d'Aquin, à partir de sa lecture d'Aristote. Partant de la perspective divine et chrétienne, Thomas cherche à formuler les nouvelles politiques et principes de son temps à travers sa pensée philosophique. Bien que son œuvre soit très longue, il suffit ici d'analyser sa vision politique a partir du Traité sur le droit de la Somme théologique et des Écrits politiques.

MOTS CLÉS

Médiéval. Divinité. Politique. Morale. Science politique. Homme. Gouvernement.



*Eu te recebo, Resgate pela minha alma
Pelo teu amor estudei e me mantive vigilante,
trabalhei, preguei e ensinei...*

TOMÁS DE AQUINO

INTRODUÇÃO

A idade média foi um período muito extenso da história, e com um olhar mais profundo sobre a época, notamos a essencialidade de suas ideias nos tempos atuais. Apesar de ser uma época retratada como sombria pela história, muitos desenvolvimentos surgiram neste período nas artes, na literatura e principalmente na política. E para que compreendamos a nós mesmos, é sempre necessário entender os fundamentos que constituem nossas ideias atuais, ou seja, o que fomos anteriormente. O homem é um animal social, que se comunica com seus semelhantes e compartilha ideias. Segundo Walter Ulmann, as raízes de nosso pensamento ideológico surgiram na idade média, e influenciaram à nossa maneira de agir e pensar no mundo. Importante lembrar, antes de tudo, que a filosofia constitui maneiras de pensar e proceder no mundo. Não são apenas divagações sobre as coisas, ela forma o modo como a política e o pensamento é formado. E no período medieval não foi diferente. Foi nesse estágio da civilização que as formas e princípios de governo prevaleceram. As origens do poder sobrevivem do povo, e cresce desde sua base social até os planos mais altos dela,

* Artigo elaborado com orientação de Marisa da Silva Lopes, professora do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), graduada, mestre e Doutora em Filosofia pela Universidade de São Paulo - USP (2004). Trabalha com História da Filosofia, com ênfase em Filosofia Antiga, Ética e Filosofia Política.

** Graduando em Filosofia na Universidade Federal de São Carlos - UFSCar.

que na época eram comandados por um rei, sob uma assembleia popular que atuava no governo. Com a ascensão do cristianismo na idade média, esta figura de poder passou a tomar a forma de um ser divino e supremo. O poder passa então a descender de Deus. Figura então, que se torna o fundamento para pensar no poder e na política da época, pois é dele que tudo procede. Com um olhar mais atento sobre esse período, notamos a relevância do pensamento político da época, e como ele serviu de fundamento para constituir as ideias do mundo atual. No final do século XIII a teoria ascendente deixa de predominar. A educação e os ensinamentos estavam agora, sempre sob mando dos clérigos, que eram influenciados pelo pensamento dos eclesiásticos. Do encontro da filosofia com o cristianismo, nasce uma nova forma de pensar. A noção – iniciada por Santo Agostinho – de que é possível ao homem alcançar o bem supremo e Deus através da razão, servirá de escopo para estabelecer o pensamento desta era. A política ganha outro sentido a partir destes princípios, pois ela trata da questão do poder e autoridade do governo sobre seu povo. Esta era a direção que a sociedade medieval teria de seguir. Um dos grandes disseminadores das ideias políticas e filosóficas desta era, foi o Santo Tomás de Aquino, que influenciado fortemente por aquele que chamou o de O Filósofo, o grego Aristóteles, firmou suas ideias.

Para a salvação do homem, é necessária uma doutrina conforme à revelação divina, além das filosóficas, pesquisadas pela razão humana. Porque, primeiramente, o homem é por Deus ordenado a um fim que lhe excede a compreensão racional, segundo a Escritura (Is 64, 4): O olho não viu, exceto tu, ó Deus, o que tens preparado para os que te esperam. Ora, o fim deve ser previamente conhecido pelos homens, que para ele têm de ordenar as intenções e atos. De sorte que, para a salvação do homem, foi preciso, por divina revelação, tornarem-se lhe conhecidas certas verdades superiores à razão. (Tomás de Aquino, 1936, Questão 1, p. 117).

LEI E RAZÃO EM TOMÁS DE AQUINO

A partir do século XIII, a cosmologia cristã ganha força com a obra de Tomás de Aquino, numa espécie de junção de seu pensamento com o de Aristóteles. Tomás busca atribuir um novo significado que advém da obra do *Filósofo*, para a idade média e a política da época. Ele nasceu no século XIII, no ano de 1225, e morreu em 1274. Seu mestre, foi o então considerado maior filósofo e teólogo deste período, Alberto Magno. Dante Alighieri em sua obra *Dívida Comédia*, coloca tanto Tomás de Aquino quanto Alberto Magno – grandes amantes da sabedoria – no paraíso do sol.

O homem social, dentro da comunidade cristã, é membro da sociedade humana. O cidadão passa a ser, sob os desígnios divinos, participante do governo. A natureza atua sempre em vista do melhor, e o homem como parte ativa da comunidade, deve visar sempre o bem comum que resultará num bem geral. De maneira que, a cidade opera em vista de bem um almejado por todos, e não por indivíduos particulares. Ora, de que o resultado ou totalidade, é união de todas as partes. A elaboração filosófica da ciência política por Tomás de Aquino, partiu dos conhecimentos relativos de governo, segundo as ideias do grande filósofo Aristóteles. De modo que a razão atua e se preocupa com o bem-estar humano, a partir da vida prática das pessoas. É pela capacidade de se comunicar do homem – nos lembra Tomás de Aquino – de transmitir ideias, que lhe será possível receber e transmitir essas noções. E tal capacidade só é possível na vida em comunidade. Com base na experiência concreta, o homem busca os fundamentos para estabelecer um melhor modo de viver. É a própria realidade que serve como fonte para ciência política, e é ela o objeto que se utiliza como princípio para organizar a vida coletiva. Essa associação humana tem origem naquilo que a natureza determina para o homem, que lhe ministra uma melhor qualidade de vida. A ideia de bem deve ser entendida pela razão como um fim a ser alcançado através de uma ação. Assim como viver virtuosamente, segundo Aristóteles. Ela opera em decorrência dos princípios práticos da vida. O Estado é o *corpus politicum* que constituem essa moral, de acordo com os hábitos e costumes da comunidade. Aquilo que nos move para o bem está próximo dos princípios divinos e de Deus. E o que nos move para o mal, nos leva a força contrário, que é o Diabo e o mal. Não basta então ser apenas um bom homem, mas sim um bom cidadão. O homem político se diferencia do homem ordinário, dos súditos, pois ele passa a depender de um composto de normas e leis para se tornar um bom cidadão. Dentro desse plano de raciocínio, conseguimos já brevemente, enxergar a junção do pensamento destes dois filósofos.

Tomás de Aquino no sólo fue el primero en reintroducir, en teoría, el concepto de ciudadano (como distinto del de súbdito), sino que también - y sobre la misma base aristotélica - inició la ciencia política propiamente dicha.” (Ulmann, 2006, p. 169).

A razão operativa, age de acordo com a razão natural do homem dentro do âmbito prático. Este conceito não havia sido pensado até então na história, e Tomás de Aquino soube elaborá-lo muito bem. O Estado era para Tomás de Aquino, como diz o grande pensador austríaco Walter Ulmann, “um produto da natureza dos quais derivam as leis da natureza.” Este Estado é parte da esfera humana, diferentemente da Igreja, que era uma instituição divina e, portanto, sobre-humana. As leis naturais não eram senão, a ordem divina sobre todas as coisas. A razão, em vista disso, é a ferramenta para compreender a natureza divina de Deus. A capacidade de discernir o bem do mal. As ideias de Aristóteles correspondiam melhor aos novos tempos para Tomás que o idealismo de Platão, pois coloca em primeiro lugar a razão e a investigação intelectual em primeiro plano. Em vista disso, é papel da razão ordenar e classificar o mundo para melhor compreendê-lo. É o instrumento que nos aproxima de Deus. De acordo com o filósofo, há dois tipos de conhecimento: o sensível, captado pelos sentidos, e o intelectual, que se alcança pela razão. De modo que o primeiro tipo, só se pode conhecer a realidade com a qual se tem contato direto. Já o segundo, pode-se abstrair, agrupar, fazer relações e, finalmente, alcançar a essência das coisas, que é o objeto da ciência. O processo de abstração que vai da realidade concreta até a essência universal das coisas é um exemplo da dualidade entre ato e potência, princípio fundamental tanto para Aristóteles quanto para a filosofia escolástica.

Na Suma Teológica, Tomás de Aquino investiga profundamente os aspectos da razão e da lei, e a maneira em que elas estão vinculadas. A lei, que veicula normas, nos obriga a agir de uma certa maneira. Mas é a razão, o princípio para que isto aconteça. Assim sendo, podemos dizer que a lei parte de princípios racionais. O que se faz necessário entender é que a razão ordena para o agir, e a lei ordena uma certa maneira de agir, cujas finalidades são as práticas reguladas pela própria razão. O fim último destas operações práticas da razão que conferem sentido pleno às leis, é o bem ou a eudaimonia da comunidade política.

E sendo o fim último da vida humana a felicidade ou beatitude, como já dissemos (q. 2, a. 7; q. 3, a. 1), há de por força a lei dizer respeito, em máximo grau, à ordem da beatitude. – Demais, a parte ordenando-se para o todo, como o imperfeito para o perfeito; e sendo cada homem parte da comunidade perfeita, necessária e propiamente, há de a lei dizer respeito à ordem para a felicidade comum. (Tomás de Aquino, 1936, Questão 90, p. 1507).

Assim sendo, a lei sempre ordena para o bem comum, pois este é o próprio princípio da lei. Ora, se o bem comum é a vontade do povo, o governo deve ser regido por alguém que também pense no bem geral. E se a lei (que é algo da razão), está vinculada ao indivíduo, ele deve visar o bem de si e dos outros. Em vista disso, como diz Tomás, “podemos deduzir a definição da lei, que não é mais do que uma ordenação da razão para o bem comum, promulgada pelo chefe da comunidade.” (Tomás de Aquino, p. 1509, grifo do autor). Pois é a própria lei de Deus que rege o mundo e governa a razão divina para a plenitude do bem. A razão atua a partir de certos princípios básicos e distintos. A lei natural do homem é o convívio social, e cabe aos representantes do governo criarem as leis que ordenam para o bem comum. Ora, uma lei é um mecanismo da razão, que se impõe sobre os homens, visando à regulamentação da ação para obtenção de um fim. O tratado da lei de Tomás de Aquino, explica a lei eterna de Deus aos seres humanos e o conferimento da lei natural que o ajuda a desenvolver suas potencialidades, que resultarão no fim, na sua razão prática. A noção de bem deve ser a primeira a ser compreendida na ordem da prática, visto que a razão opera sempre em busca de um fim, esta noção será almejada por todos membros da comunidade, evitando assim, o mal. As ações individuais dos seres humanos têm de estar vinculadas ao preceito do bem, criando assim, noções morais que o impelem a agir e como critério de legitimação desta própria ação. A ordem moral consiste em colocar nossas mentes na busca dos objetos de inclinações naturais, de modo que busquemos o bem. E o que caracteriza o agente humano é a atividade racional, tendo domínio sobre seus atos graças à razão, a vontade e a virtude dessa atividade que torna o agente humano bom. Esta lei natural é obra do próprio Criador, para que os homens pudessem se conhecer naturalmente.

É por essa razão, por exemplo, que as motivações e ações egoístas do homem são consideradas imorais. Agir de acordo com o intelecto prático, é agir de forma moral. A lei é a ordem do governo sobre seu povo, e ela é feita para que este povo cumpra com esta. Do contrário, a necessidade de um governante nem seria necessária. De modo que é papel do cidadão obedecer às leis impostas pelo chefe de governo. Esta é a verdadeira virtude do cidadão na comunidade, cuja finalidade de suas ações é o próprio bem. Más ações são aquelas que não pensam ou não participam do bem geral, e, portanto, não são ações virtuosas. Através da proibição de certos atos a comunidade tende a cada vez mais a fazer o bem e evitar o mal, esse é exercício da lei na razão e na prática humana. A busca da verdade nos aproxima da lei eterna, que é a essência de Deus e dos seres virtuosos.

Por onde, sendo a lei eterna a razão do governo no supremo governador, é necessário que todas as razões do governo, existentes nos governantes inferiores, derivem dela. Ora, todas essas razões dos governantes inferiores são leis outras que não a lei eterna. Portanto, todas as leis, na medida em que participam da razão reta, nessa mesma derivam da lei eterna. E por isso Agostinho diz: Nada há de justo e legítimo, nas leis temporais, que os homens não tivessem para si ido buscar na lei eterna. (Tomás de Aquino, 1936, Questão 93, p. 1522).

Se o homem age em vista do mal, suas ações o distanciam de Deus e de sua divina justiça, pois contraria sua lei, que é suprema. Ele se afasta da lei eterna, e não age de maneira racional e em conformidade com ela. Se os seres humanos têm capacidade de raciocinar, se agem em função do intelecto, serão capazes de reproduzir as leis que neles são impostas por um certo governo, pois suas ações resultam de sua razão como já dito. Diferente daquele que age sem pensar, irracionalmente, e que não tem capacidade de agir por si mesmos e são induzidos por outrem, o que conseqüentemente, os distanciam da razão humana embora ainda estejam submetidos à lei eterna. Aqueles com a capacidade de pensar, agem mediante a vontade, sempre em vista de um fim. E na elaboração filosófica de Tomás, esse fim é o bem comum. E por sermos seres capazes de deliberar sobre as coisas, a nossa vontade e nosso agir no mundo, pode ser direcionada segundo um bem geral e ao benefício da comunidade política a partir das leis. O rei ou o chefe de governo ordena e direciona as ações a um certo fim.

Se é, portanto, natural ao ser humano viver em sociedade junto a muitos, é necessário haver entre eles alguém pelo qual a coletividade seja governada. Com efeito, se houvesse uma coletividade de seres humanos, cada qual preocupado com seu próprio interesse, essa coletividade dispersar-se-ia em diversas partes, a não ser que houvesse alguém preocupado com aquilo que pertence ao bem dela. Da mesma maneira, o corpo do ser humano ou de qualquer outro animal desmembrar-se-ia caso não houvesse uma força retora comum presente nele e que rege o bem comum dos membros. (Tomás de Aquino, 2009, p. 11).

Desse modo, quando agimos em vista do bem geral, isso nos torna mais próximos uns dos outros e nos ajuda a estabelecer em conjunto o funcionamento da comunidade. Ora, o bom governante é aquele que pertence ao reino dos justos, e o mal, aquele dos injustos e tiranos. O melhor governo será aquele do governo que se preocupa com as pessoas e seu bem-estar, e que deve exercer bem as leis para punir aqueles que prejudicam a comunidade e lhe fazem mal. Dessa forma, ele se torna um bom rei e protege seu povo dos males exteriores. De modo que o saber do homem é regido pelo saber divino de Deus, e age de acordo com as capacidades que tem e de acordo com os dons que recebeu do Criador. A sabedoria de Deus e das coisas divinas são então, manifestadas no homem. O princípio de bem, é o primeiro que alcança nosso espírito na ordem da prática e também da lei natural dos homens. De maneira que nos distanciam de fazer mal a nós e aos outros. Do contrário, não poderíamos viver em sociedade e em comunhão com o próximo.

Há, portanto, uma lei do homem, que resulta da ordenação divina, a saber, que ele opere segundo a razão. Foi esta tão válida no primeiro estado, que nada contra a razão ou para além do alcance desta poderia sobrepor-se ao homem. (Tomás de Aquino, 1995, p. 54).

As pessoas que fazem o mal e prejudicam seus semelhantes, se tornam infratores das leis da cidade. Perturbadores da ordem como se diz, pois agem irracionalmente. É pela sua natureza racional que o homem deve buscar a vida virtuosa. Ele foi dotado da capacidade de pensar e agir segundo esta razão, portanto, é de sua natureza orientar-se para bem. E mesmo que a negue, este atributo ainda lhe pertence. Assim sendo, os homens promulgam segundo as leis humanas, entretanto, as leis da

natureza permanecem as mesmas. E as leis são criadas para que as pessoas sejam coagidas a agir de uma certa maneira, para que evitem fazer o mal e que suas ações sejam corrompidas.

Ora, essa disciplina, que coíbe pelo temor da pena, é a disciplina das leis. Por onde é necessário, para a paz dos homens e para a virtude, que se estabeleçam leis. Pois, como diz o Filósofo, o homem se, aperfeiçoado pela virtude, é o melhor dos animais, afastado da lei e da justiça, é o pior de todos. Porque tem as armas da razão, para satisfazer as suas paixões e crueldades, que os outros animais não têm. (Tomás de Aquino, 1936, Questão 95, p. 1535).

As pessoas cuja ânsia pela virtude é maior, conseguem introduzir com mais precisão as noções que as leis lhes transmitem. E não tem natureza de lei positiva aquela que prejudica os cidadãos, mas estas são na verdade leis humanas que não correspondem à divina justiça, pois elas não seguem o ditame da razão. O estado político é uma instituição a serviço da causa cristã, segundo a vontade de Deus, como pretendia Isidoro de Sevilha (historiador muito referenciado na obra de Tomás). É pelo guia da razão e a noção de bem comum, que a cidade pode funcionar adequadamente. Esta comunhão pelo bem-estar geral, torna-se parte da vivência dos cidadãos. De maneira que, estes hábitos diários, estas ações providas da razão, se tornam costumes. É necessário segundo isto, primeiro alcançar a moral e os princípios racionais, e depois agir no mundo de acordo com estes princípios com a finalidade de fazer bem a si e aos outros na comunidade. O lado oposto de algo ruim é algo bom. E assim que o homem cessa de fazer o mal, ele faz o bem. É papel da autoridade constituir as leis gerais que dizem respeito a toda comunidade, para que o mal seja evitado e o bem estimulado. Os seres humanos têm certa inclinação para o vício que derivam de suas vontades, e é objetivo da lei frear alguns deles, essencialmente os piores. A cidade funcionará melhor, de acordo com o maior número de pessoas virtuosas, ou seja, aqueles que agem pelo bem comum e não individualmente, pelo mal. Se os homens agem justamente, eles agem em detrimento da lei eterna, de acordo com as leis de Deus e, portanto, em vista do bem. As leis que são feitas pelos homens e que prejudicam o povo não estão de acordo com a divina justiça e os indivíduos podem resistir a tais leis. O legislador em conformidade com o bem comum, deve criar as leis em favor do bem da sociedade, pois é desta maneira que ela ganha força. O chefe de Estado deve ter a razão reta, assim como seus súditos. E os homens pensam em concordância com sua maneira de agir, que nem sempre é verdadeira, mas é ainda sim, de acordo com as coisas. Ora, o chefe de governo deve regular, embora não a compreenda totalmente, conforme a verdade suprema, que é a verdade de Deus. A lei em Tomás de Aquino, diz respeito à coletividade, aos sujeitos que dela fazem parte. É uma lei heterônoma, e está legislada sob a vontade de outros. Que neste caso é a vontade daquele que governa, o ordenador da lei, segundo a providência de Deus e do bem comum. Embora não conheça totalmente a lei divina, o homem é por ela governado, e é de onde partiu noções que ele recorre para bem viver. Esta lei, direciona o homem não só exteriormente pelas ações, mas interiormente, pelo seu espírito.

O objetivo das leis aplicadas pela razão humana, não tem outra finalidade a não ser tornar os homens bons e virtuosos. Pela razão prática ele direciona suas ações aos costumes diários de sua vida visando sempre o benefício de si e dos outros, de modo que o resultado será o bem da comunidade num todo. É da vontade que advém a razão do homem, pois está diretamente ligada às suas ações. No entanto, esta vontade deve ser regulada pela razão. Uma vez que o homem é instruído ou coagido a agir de uma certa maneira, nasce então uma ciência política. Se em Aristóteles vemos o nascimento de uma política, que pensa na constituição de uma comunidade e que visa uma finalidade – ou seja, o bem comum e a felicidade –, em Tomás de Aquino enxergamos estes mesmos princípios, no entanto, rigidizados por uma moral, que neste caso e neste período será o Criador (Deus).

Ora, Deus, com sua sabedoria, é o criador da universidade das coisas, para as quais está como o artífice, para as coisas artificiais, conforme na Primeira Parte foi estabelecido (q. 14, a. 8). Pois, também é o governador de todos os atos e moções de cada criatura, segundo também se estabeleceu na Primeira Parte (q. 103, a. 5). Por onde, assim como a razão da sabedoria divina tem, como criadora de todas as coisas, natureza de arte, exemplar ou idéia; assim a razão dessa mesma sabedoria, que move todas as coisas para o fim devido, tem natureza de lei. E sendo assim, a lei eterna não é mais que a razão da sabedoria divina, enquanto diretiva de todos os atos e moções. (Tomás de Aquino, 1936, Questão 93, p. 1520).

A ordem moral divina que regerá, desta maneira, o *corpus politicum* desta comunidade. Ela é então, exterior. De modo que será através de seus escritos, especialmente na Suma Teológica, que Tomás irá

instituir seu dogma filosófico. Dentro deste aspecto conseguimos vislumbrar a importância e relevância histórica do pensamento de Tomás de Aquino, tanto no campo da moral quanto no da política.

A justiça para ser geral, necessita corresponder ao bem de um todo, de um bem comum. O mesmo se diz da virtude, que ordena sempre em função de um bem geral. Neste sentido, aquele que governa deve ter ciência disto e promulgar as leis que direcionem seus cidadãos para o bem não apenas individual, mas também geral da comunidade. O pensamento de Tomás de Aquino se firma numa ideia de unidade. É em razão de um fim (o bem comum), e pela graça divina, que sua filosofia e política é firmada. Não é sem razão que Tomás de Aquino se utiliza muito do silogismo na dedução de seu pensamento. Serve, na verdade, para elucidar o princípio e o fim de seu raciocínio. Tratava-se de pensar – à maneira de Aristóteles – na política vigente de sua época e suas possibilidades, para que no fim se propusesse uma nova constituição moral e política universal. É pela razão que o governante deve comandar a cidade, e esta razão ordena sempre em vista de um bem que é comum a todos e daquilo que é justo, como dizia *O Filósofo*. Aquele que legisla deve promulgar as leis em vista do bem, pois será ele o responsável por ditar os atos e hábitos dos homens na comunidade política. E este não pode fazer leis que prejudiquem seus cidadãos, uma vez que o fim último da cidade é a beatitude, a felicidade, o bem geral e a ordenação pela graça divina de Deus. Em contrário, aquele que ordena como tirano, em vista do mal, corrompe as leis e joga seus princípios na escuridão. E os homens – através da lei – mesmo que pela punição, quando cessam de fazer o mal e começam a praticar o bem. De maneira que, é pela razão que os homens estipulam as leis e a partir delas constituem uma comunidade a propósito de um fim. E que, no caso de Tomás de Aquino, é o sumo bem da comunidade, a partir do princípio divino, ou seja, Deus. Sua obra é muito extensa, e seu pensamento, muito amplo. No que diz respeito à política, Tomás contribuiu imensamente com suas ideias. No Tratado da Lei, um dos capítulos mais importantes de sua *Summa Theologiae*, Tomás nos oferece uma análise rica da moral da constituição política de sua época, além de nos fornecer uma base profunda da própria ciência política em si mesma. Sua relevância para a história e para filosofia, permanecerão sempre notórias através daqueles que estudam sua extensa e profunda elaboração filosófica. Para além do aspecto religioso de sua obra, ele apresenta uma exposição filosófica que pode servir para a concepção da formação de uma comunidade política e seus fundamentos. Embora ele mesmo não se considerasse filósofo, sua leitura de Aristóteles contribuiu para sua concepção da doutrina cristã. A Metafísica de Tomás de Aquino conduz o homem até Deus, através da atividade racional e coerente. De maneira que será a razão, sob o mando das leis estipuladas pelo governante, que irão direcionar o homem no caminho até o bem e graça divina. Na conciliação da razão com a fé, o homem se aperfeiçoa. E Deus é o fundamento que o direciona a esse caminho.

REFERÊNCIAS

TOMÁS DE AQUINO, “A realeza, dedicado ao Rei de Chipre”. Apresentação, tradução e notas de A. Storck. In: MARÇAL, J. (org.). **Antologia de textos filosóficos**. Curitiba: Secretaria de Estado da Educação do Paraná - SEED, 2009.

TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. Tradução de Alexandre Correia a partir da obra de 1936. São Paulo: Odeon, 1936.

ULLMANN, Walther, **Historia del pensamiento político en la Edad Media**. Trad. de R. Vilaró Piñol. Barcelona: Ariel, 2006.

TOMÁS DE AQUINO. **Escritos Políticos**. Tradução de Francisco Benjamin de Souza Neto. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995. (Clássicos do pensamento político).

OLIVEIRA, Carlos. **Manual de Filosofia Política**. “Filosofia Política e Idade Média: Conhecimento, vontade e bem comum como fundamentos da política medieval. São Paulo: Saraiva, 2011.

ARISTÓTELES. **Política**. Tradução de Antônio Campelo Amaral e Carlos Gomes. Lisboa: Vega, 1998.



COMENTÁRIOS INTRODUTÓRIOS SOBRE O SENTIDO E O SIGNIFICADO DA REVOLUÇÃO EM HANNAH ARENDT

JOSÉ JOÃO NEVES BARBOSA VICENTE *
EVELIN JULIANA DA SILVA **

RESUMO

O intuito desta pesquisa é analisar o sentido e o significado da revolução em Hannah Arendt, a partir da sua obra *Sobre a revolução* (2011). No decorrer dessa análise, este estudo busca fazer uma breve relação entre o pensamento de Hannah Arendt e a obra *Raízes do Brasil* de Sérgio Buarque Holanda, no intuito de fazer uma aproximação entre os escritos da autora com a realidade brasileira.

PALAVRAS-CHAVE

Revolução. Liberdade. Política. Ação. Pluralidade.

ABSTRACT

The purpose of this research is to analyze the sense and meaning of revolution in Hannah Arendt, based on her work *About Revolution* (2011). In the course of this analysis, this study seeks to make a brief connection between the thought of Hannah Arendt and the work *Raízes do Brasil* by Sérgio Buarque Holanda, in order to make an approximation between the author's writings and the Brazilian reality.

KEYWORDS

Revolution. Freedom. Policy. Action. Plurality.



Mesmo onde há uma visível perda de autoridade, as revoluções só podem surgir e vencer quando existe um número suficiente de homens preparados para essa derrocada e, ao mesmo tempo, dispostos a assumir o poder, a se organizar e agir juntos com vistas a uma finalidade comum. Não precisa ser um grande número; como disse Mirabeau, dez homens reunidos podem fazer tremer 100 mil que estão separados. (Arendt, 2011, p. 159).

O sentido e o significado da revolução em Hannah Arendt conduzem este trabalho de reflexão e análise. Através das indagações desta autora, percebe-se que o ato de fundação pode tratar-se do maior acontecimento em toda revolução, ou seja, o espírito da revolução pode carregar consigo o ato de fundar o novo corpo político, o novo modo de governo, em consonância com a percepção revigorante de que as pessoas são capazes de iniciar alguma coisa e proporcionar o nascimento de algo novo. As revoluções, quiçá, também trouxeram uma preocupação com a permanência, ou seja, construir uma instituição duradoura para a constituição das posições públicas na estrutura da república. Outrossim, cabe ressaltar que para compreender as revoluções na era moderna faz-se necessário analisar a convergência entre a concepção de liberdade e a experiência de um novo início. É possível que, segundo Arendt (2011), na raiz do enorme *páthos* das duas revoluções, americana e francesa, esteve presente uma experiência nova que evidenciava a capacidade do homem para a novidade. Em outras palavras, as revoluções modernas podem ter impulsionado a formação de um novo ambiente, com a presença da liberdade, diferenciando-se de todo o contexto histórico anterior.

* Orientador. Professor de Filosofia da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB).

** Graduanda em Filosofia na Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB). Bolsista PIBIC/FAPESEB.

Além disso, na apresentação da obra “Sobre a Revolução”, o autor Jonathan Schell supôs que o evento que levou Arendt a escrever essa obra foi a Revolução Húngara contra o domínio soviético em outubro de 1956. Ademais, cabe ressaltar que a relevância da Revolução Húngara no processo do pensamento da autora sugere uma nova periodização para a onda de revoluções democráticas da segunda metade do século XX. Segundo Schell (2011), a série surgiu no sul da Europa com o fim da junta militar grega em 1974, da autocracia de Portugal e a passagem da Espanha para a democracia em 1975. O percurso das revoluções posteriores engloba o movimento Solidariedade na Polônia (1980), o fim da junta militar argentina (1982), o fim da ditadura militar no Brasil (1985) entre outros movimentos e revoluções que mostravam uma quantidade perceptível de características arendtianas, ou seja, muitos tinham como objetivo principal a instauração de condições de liberdade. Portanto, para Arendt (2011), as revoluções ofereceram a abertura, especialmente, para a experiência de ser livre, uma experiência nova, não na história do Ocidente, sendo comum na Antiguidade grega e romana, mas sim relativo aos séculos que dividiram o fim do Império Romano e o nascimento da era moderna.

Para Sérgio Buarque de Holanda, no livro “Raízes do Brasil”, o momento da abolição marca no Brasil a finalização do predomínio agrário, sendo que a situação política inserida no ano seguinte pode corresponder a uma forma adequada para a nova composição social. Neste caso, ambos acontecimentos podem ser interligados com uma revolução lenta, porém segura, sendo a única que possivelmente se tem experimentado em toda a vida nacional. Segundo Holanda (1995), a grande Revolução Brasileira pode não ser marcada por um momento específico, isto é, trata-se de um longo processo e que pode advir de pelo menos três quartos de século. Os aspectos mais relevantes interligam-se assim como adversidades de um mesmo espaço, constatando-se a data de 1888 como um instante decisivo no desenvolvimento nacional do Brasil, visto que após esta data haviam paralisado alguns freios tradicionais opostos ao surgimento de um novo estado de coisas. Assim, o marco mais nítido entre duas épocas pode ser representado pela Abolição, que preparou o espaço para um novo sistema que se centraliza nos centros urbanos, não mais nos domínios rurais. Ademais, é possível que se continue testemunhando a repercussão do lento “cataclismo”, ou seja, uma transformação radical, cuja inclinação talvez seja o fim das raízes ibéricas de cultura brasileira para a inauguração de um modo novo, pressuposto, ilusoriamente, de americano, haja vista que seus traços se destacam com maior rapidez no hemisfério em pauta.

Em Arendt (2011) as revoluções são destacadas por revelarem o *pathos* de novidade aliada à ideia de liberdade, sendo que esta liberdade, segundo Celso Lafer (2003), no livro “Hannah Arendt: pensamento, persuasão e poder”, exige no espaço público a liberação da necessidade biológica do *animal laborans*. Na concepção da autora, no momento em que ocorre uma revolução com a presença da questão social, a multidão lhe conduz à ruína, ou seja, nota-se que a existência da escassez de recursos básicos pode ser sórdida devido ao fato de colocar as pessoas sob o ditame absoluto de uma necessidade de natureza biológica. Apesar da evidente precisão de resolução da questão social no Brasil, assim como na Revolução Francesa, pode-se compreender a lenta Revolução Brasileira citada por Holanda (1995), haja vista que a mesma pode ter surgido durante a oposição da demonstração de conservadorismo das elites brasileiras, isto é, a abolição de 1888 pode ter preparado o espaço para um novo sistema e para o subsequente desencadeamento de movimentos de resistência. Em suma, é possível que a existência de uma revolução não esteja tão distante da realidade brasileira, sendo a própria “Passeata dos Cem Mil”, em 1968, um exemplo de acontecimentos que inclui perspectivas arendtianas, sendo uma extrema reação do povo brasileiro contra a repressão às liberdades. Além disso, a lenta revolução pautada possivelmente alcança até mesmo a elaboração da Constituição da República Federativa do Brasil de 1988, em que o congresso pode ter se tornado um espaço de debate e exposição de pontos de vista durante a transição de um regime autoritário para um democrático.

Segundo Arendt (2011), um fato essencial no fenômeno da revolução trata-se da secularização, em que se constata a separação entre religião e política, juntamente com a origem de uma esfera secular com dignidade própria. Neste caso, a autora apontou a possibilidade da existência de uma política com a ausência de um conteúdo teológico, isto é, de acordo com Lafer (2003), a autoridade

pode incluir a obediência, mas exclui coerção, visto que com violência não existe autoridade. Nesse sentido, o autor expôs que a liberdade de Arendt se trata de um modo de ação que se encontra na pluralidade do espaço público da palavra e da ação, referindo-se a liberdade antiga, aliada à polis grega. Portanto, Arendt (2011) evidenciou em seu livro que para os gregos ninguém pode ser livre a não ser entre pares, ou seja, Heródoto propôs o próprio dominante em si como não livre como uma equivalência entre liberdade e não domínio. Em outras palavras, o dominante, ao assumir o domínio, se priva das pessoas em que a presença seria livre, destruindo o próprio espaço político e acabando com sua liberdade e daqueles submetidos a seu domínio.

Arendt (2011), propôs que mesmo que apareça uma perda da autoridade, apenas é possível que as revoluções surjam e vençam, quando as pessoas se disponibilizam a se reunir, obter o poder, se organizar e agir conjuntamente, almejando uma finalidade comum. De acordo com a autora, pode-se constatar que Montesquieu, mesmo antes de surgir a Revolução, imaginava que as bases das estruturas políticas no Ocidente estavam no fim, sendo o primeiro a predizer a facilidade da queda dos governos e a perda da autoridade, evidenciando-se no decorrer no século XVIII. De forma geral, esse desenvolvimento político mais geral da época moderna pode ser descrito como um processo que inclui a ruptura da antiga trindade romana de religião, tradição e autoridade. Para Arendt (2011), a perda da tradição aliada à fragilidade da fé religiosa institucionalizada precedeu a decadência da autoridade política, assim como formulou sua ruína. Neste caso, a perda da sanção religiosa acarretou a instauração de uma nova autoridade, chamada por Arendt (2011) de “união perpétua”, devido ao fato de tanto o pacto como a promessa em que se fundam os pactos não poderem, necessariamente, assegurar a estabilidade dos assuntos humanos e sua perpetuidade.

Ora, um exemplo sobre o que Arendt (2011) esquematizou em seus escritos pode ser o modo da suposta influência crescente das religiões na política brasileira contemporânea, sendo a “bancada evangélica” (grupo suprapartidário), segundo o artigo “Quem tem medo da bancada evangélica? - Posições sobre moralidade e política no eleitorado brasileiro, no Congresso Nacional e na Frente Parlamentar Evangélica”, de Reginaldo Prandi e Renan William dos Santos, o sujeito principal deste espaço. A Frente Parlamentar Evangélica, conservadora, é composta por congressistas ligados a diferentes igrejas evangélicas, com atuação em conjunto para aprovar ou rejeitar a legislação ligada ao religioso e discutir diferentes questões no parlamento brasileiro. De acordo com a análise realizada por Prandi e William (2017), a ideia de religião, na história ocidental moderna, pode não possuir mais a tendência de estruturar a política e a sociedade, embora esteja presente nas crenças das pessoas. Posto isto, compreende-se que mesmo com o seu retorno ao espaço público através de pessoas representantes de suas religiões, a mesma não pode mais ser percebida como base da organização pública. Com isso, o receio relativo ao poder da “bancada evangélica” pode ser mínimo, visto que a atuação dos parlamentares se direciona para o modo reacionário, ou seja, mais rejeitam propostas indesejadas.

Compreende-se que os evangélicos na política não implantam um Estado religioso, deixando de ser motivo de pânico, até porque a sua presença na política favorece a secularização ao descentralizar o monopólio católico no espaço público. Segundo Prandi e William (2017), na modernidade ocidental a evolução da racionalização do Estado pode torná-lo menos acessível à ética particular. A religião, na condição social vigente, pode não possuir capacidade de alterar os fundamentos que direcionam os procedimentos das instituições sociais modernas. A secularização do Brasil atual está se difundindo mais, impulsionando os líderes religiosos a ajustarem-se à atualidade. Os religiosos começaram a se inserir no campo político, diferente do jogo político retornar a ser submisso aos comandos religiosos. A bancada evangélica, ao tratar-se de uma nova presença no espaço público nacional, pode oferecer destaque às igrejas evangélicas, porém até o momento demonstrou sua impossibilidade em direcionar com precisão e legitimidade mudanças nos objetivos do Brasil. É possível que o segundo maior grupo religioso do país procure reconhecimento no Congresso Nacional, mas os recém-chegados representantes dessas igrejas aprendem dentro deste ambiente, por mais dificultoso que seja, as noções básicas no meio político, em que a urna democrática assegura uma separação do livro sagrado, sendo as negociações regidas por interesses que buscam fazer a lei, dispensando o religioso.

O conceito de lei pôde ser reavaliado devido à experiência política dos antigos e à reflexão política de um moderno (Montesquieu). O sentido romano da lei, isto é, de relação, foi retomado por Montesquieu, sem inserir um poder despótico ou absoluto no domínio político, diferindo a lei de comando e desvinculando a lei de autoridade. Para Arendt (2011), é possível afirmar que a atividade principal do mundo se trata de relacionar e realizar pactos, sendo que ao agir no espaço público a pessoa se aproxima da liberdade. Se para a autora agir no espaço público trata-se da verdadeira liberdade, pode-se perceber que as pessoas não são totalmente livres na democracia representativa, haja vista que apenas durante as eleições as pessoas participam do espaço público, tendo seu fim quando esse momento acaba.

Uma ação em conjunto pode proporcionar a liberdade no espaço público, sendo que o afastamento da tradição pode oferecer a abertura para a ação política que afirma a pluralidade. Nos escritos de Arendt (2011), pode-se perceber como cena histórica central o Pacto do Mayflower, uma vez que os regimes deixaram de possuir poder quando a cooperação do povo acabou. Neste caso, recorrer à violência pode acelerar o fim do poder, devido ao fato de gerar impotência por dentro. A compreensão dos americanos sobre a fundação de sua república, em termos constitucionais, pode se originar do seu conhecimento prévio em relação à separação de lei e poder. A fundação dos Estados Unidos exigia garantir ao novo corpo político um conjunto de leis que, através de instituições, protegessem a liberdade que conheciam no exercício do poder anterior à independência. Portanto, a Revolução Americana defendia, por intermédio da Constituição, um poder e uma forma de associação política que se encontravam em vigor desde o Pacto do Mayflower, para depois inaugurar um outro tipo de poder. Para Arendt (2011), o poder não era apenas anterior à Revolução, sendo, de certa forma, anterior à colonização do continente. O Pacto do Mayflower foi realizado em um navio e assinado no desembarque, assegurou a continuidade da civilização e inaugurou um modo de associação política fundamentada especificamente na promessa mútua. O Pacto do Mayflower, na medida em que iniciou um novo corpo político, antecipou a Revolução, almejando um novo princípio político, estruturado por uma noção de poder diferente de uma soberania.

Ademais, por mais que a Revolução Americana tenha progredido, a autora pontuou que o novo organismo político que foi fundado pelas pessoas desta Revolução não descobriu sua devida instituição. Assim, o fato de não ceder um espaço na estrutura admitida pela república para uma verdadeira ação da liberdade do povo, levou a Revolução Americana para uma complexa situação. Ao desabilitar a ampla desenvoltura do povo nos assuntos públicos, a prática real da liberdade política se limitou aos representantes. Então, a democracia representativa, baseada no sistema de partidos políticos, tratando-se da estrutura admitida pela república, estabelecida nos Estados Unidos da América depois da Revolução, restringiu a efetiva participação nos negócios públicos a uma pequena quantidade de pessoas. Esse tipo de regime político, criticado por Arendt (2011), foi incapaz de dar sequência para a concepção de liberdade que tanto foi defendida pelos Pais Fundadores, quanto os auxiliou no seu progresso. Portanto, se a razão de ser da política possivelmente é a liberdade, a democracia representativa pode ser um espaço dominado pelos burocráticos eleitos representantes para se favorecerem com privilégios. O que engloba um ser político pode ser a liberdade para agir, isto é, quando se exerce a faculdade que proporciona uma ação em conjunto, o que se distancia de a democracia representativa pelo fato dos partidos políticos limitarem a participação pública.

De acordo com os escritos de Giuseppe Tosi, no artigo “Hannah Arendt e a Revolução Novus Ordo Saeclorum”, Arendt afirmou que para os revolucionários americanos a busca da felicidade significava o bem-estar pessoal e a participação na vida pública. Todavia, tanto a Revolução Francesa, como a Revolução Russa não se limitaram a isso, almejando alcançar mais objetivos. Nesse sentido, a Revolução Russa, no século XX, seguiu os moldes da Revolução Francesa, no século XVIII, pelo fato de não possuir as mesmas condições contidas na Revolução Americana, existindo somente uma enorme condição de ausência de recursos básicos e a grande questão social, sem experiência de autogoverno e, por último, com uma monarquia czarista, seguindo todos os aspectos de uma monarquia absolutista. De acordo com os escritos de Arendt (2011), caso seja verdade o fato de que os partidos revolucionários jamais compreenderam o quanto o sistema de conselhos seria equivalente ao nascimento de um novo modo de governo, também é verdade o fato de que os conselhos não

compreenderam os limites do mecanismo do governo na participação de funções administrativas nas sociedades modernas. O que prejudicou os conselhos já realizados pode ter sido não identificar o erro entre a participação nos negócios públicos e a administração das coisas que são do interesse público. Os conselhos operários realizados pela classe trabalhadora queriam dominar a direção das fábricas por meio da forma de conselhos operários e coordená-las.

A vontade da classe trabalhadora anteriormente citada, aparenta mais uma tentativa do partido revolucionário de esconder a intenção dos conselhos, que era afastar seus membros da parte política e os direcionar para as fábricas. Nesse caso, a suspeita surge de dois fatos: primeiro os conselhos foram políticos, reivindicando aspectos sociais e econômicos com um papel secundário, sendo este desinteresse por questões sociais e econômicas que, segundo o partido revolucionário, era um indício seguro da mente pequeno-burguesa abstrata e liberal deles. Estas foram, em suma, as críticas do Partido Comunista iugoslavo em oposição à Revolução Húngara, objeções antigas que foram solicitadas muitas vezes, em pontos semelhantes, na Revolução Russa, isto é, um indício da sua maturidade política. No caso da vontade dos operários de coordenar as fábricas, poderia ser um indício da vontade das pessoas de conseguir posições que se limitavam apenas à classe média, sendo algo compreensível, porém sem ligação com o meio político. A busca pela libertação, presente na Revolução Russa, interliga-se, para Arendt (2011) com a resolução da questão social, isto é, das necessidades diárias. A Revolução Francesa, quicá, também priorizou o problema da questão social ao lutar contra a tirania e a opressão. Segundo a autora, a direção da Revolução Francesa foi desviada do curso de fundação da liberdade para tentar solucionar a urgência do sofrimento, tendo em vista que as exigências de libertação da necessidade foram impulsionadas tanto pela ausência de condições mínimas para a sobrevivência, como pela piedade inspirada nessas condições.

Dessa forma, de acordo com Arendt (2011), apenas a violência parecia ter força e rapidez suficientes para auxiliar o povo, sendo que a necessidade popular era violenta, logo, pré-política. Entretanto, segundo Arendt (2011), as seções da Comuna de Paris, em consonância com as sociedades populares, se alastraram pela França no momento da Revolução. Sendo assim, pode se tratar de uma maneira de autogoverno dos franceses que se iniciou durante a Revolução, sem a influência de seus dirigentes ou representantes. Posto isso, com pequenas demonstrações de um novo tipo de organização política, as pessoas, com determinação, aprendiam nessas seções como pode ser a liberdade. Mesmo que isso causasse algo sobre as pessoas que continham poder, este aprendizado envolvia o debate e a troca de opiniões. Por intermédio dessas seções, o maior conselho municipal da Comuna de Paris surgiu, espalhado pela França, no formato de sociedades revolucionárias. As partes de uma república que nunca chegou a prevalecer, tornaram-se experiências políticas que foram aniquiladas pelos governos que eram centrais e centralizados, devido ao fato de serem julgadas por eles como competidoras do poder público.

Na concepção de Arendt (2011), os governos colocaram um fim nas seções por meios básicos, se infiltrando e manipulando as sociedades populares. Logo, anunciaram que somente os jacobinos eram revolucionários em termos de autenticidade, excluindo e difamando as sociedades populares. No decorrer da Revolução Russa os mesmos métodos podem ter sido usados quando o partido bolchevista corrompeu o sistema soviético. Um instrumento de poder centralizado, com o pretexto de que representava a soberania do povo, se mostrou ser o culpado por afastar o povo de seu poder, prejudicando os órgãos de poder que se originaram da revolução. As pessoas envolvidas na Revolução Russa, assim como na Revolução Francesa, possivelmente se prepararam para aprender sobre a história, não sobre a ação. Com isso, podem ter se encontrado hábeis para participar de qualquer drama histórico, sendo que mesmo se fosse um papel cruel aceitariam para não se ausentar da peça, isto é, foram enganados pela história e não devido às palavras de, entre outros, Danton e Vergniaud, de Robespierre e Saint-Just. Ademais, a Revolução Húngara, apesar de tudo, emitiu um golpe na União Soviética e mostrou a estrutura de um governo que pode nunca ter sido utilizado realmente, mas que não pode ser considerado novo, ou seja, o sistema de conselhos. Em suma, para Arendt (2011), a Revolução Húngara iluminou a escuridão causada pelo totalitarismo, oferecendo um primeiro instante de alívio sob o peso do regime totalitário, estimulando as esperanças da autora.

Nesse sentido, a Revolução Húngara, com sua influência nas revoluções democráticas na segunda metade do século XX, pode ter impulsionado os movimentos e revoluções a procurarem a introdução de liberdade, deixando em aberto a solução de problemas sociais, cuja resolução depende de especialistas do setor administrativo. Ao enfatizar a Revolução Húngara, Arendt (2011) pode ter formulado elementos centrais em seus escritos, como: uma rápida descrição do sistema de conselhos, a liberdade colocada em ação e a possibilidade para uma estrutura de governo totalmente nova. Para Arendt (2011), o realismo atual, tomado como dado definido, com a desconfiança nas habilidades políticas do povo, não oferece alternativa ao sistema presente, rejeitando a realidade dos conselhos. O sistema de conselhos era desconhecido antes das revoluções e pode ser resultado do postulado moderno e revolucionário, de que todas as pessoas de um determinado território possuem o direito de serem admitidas à esfera pública política. Os conselhos sempre apareceram durante as revoluções e vieram do povo como um mecanismo natural de ação e ordem. Valorizar as potencialidades da ação e a conquista de iniciar algo inteiramente novo, para Arendt (2011), pode fazer parte do espírito revolucionário, além de começar algo permanente e sólido, haja vista que a fundação pode ser o objetivo da revolução.

O esforço conjunto, juntamente com a confiança conjunta presente na mútua fidelidade, pode nivelar as diferenças de origem. Na esfera política, a maior habilidade humana possivelmente trata-se de se unir no ato de fundação em virtude de fazer e manter promessas, isto é, a ação pode levar à formação do poder. A força do poder, produzido pela ação e mantido por meio da promessa, pode proporcionar um enorme poder potencial, haja vista que as pessoas empenham toda sua existência para isso, aprendendo a estabelecer e fundar corpos políticos. De acordo com Arendt (2011), o poder, presente em um povo que se vincula por promessas mútuas e que vive em corpos estruturados por pacto, pode bastar para atravessar uma revolução, mas, conforme já foi pontuado, pode não ser suficiente para instaurar a perpetuidade de uma união. Em suma, o pacto e a promessa podem não bastar para garantir tal perpetuidade devido ao fato de não proporcionarem aos assuntos humanos certa estabilidade para elaborar um mundo para a posteridade, destinado a prevalecer até as futuras gerações. Uma república, portanto, pode conceder aos cidadãos o direito de serem participantes no governo (vistos em ação), isto é, na condução ativa dos assuntos públicos. Tal ação requer uma pluralidade de pessoas, podendo se fazer necessário um espaço adequado para tais ações em conjunto, evitando, assim, a imposição de somente um pensamento. Destarte, pode ser de suma importância a visibilidade dos cidadãos na república, república esta que pode se interligar com a secularização, englobando lei, poder, autoridade e Constituição.

O significado de autoridade romana, conforme destacado por Arendt (2011), pode sugerir que o ato de fundação estrutura sua própria estabilidade e permanência, possuindo um aumento necessário, em que as transformações continuam interligadas à fundação que ampliam. Portanto, as emendas à Constituição ampliam as fundações originais, uma vez que a existência de uma coincidência entre fundação e preservação através do aumento, em que o ato revolucionário de começar uma novidade relaciona-se com a conservação que irá proteger este novo começo no decorrer dos séculos, se fundamenta no espírito romano. A autora exemplificou o caso em pauta expondo que uma ilustração de tal coincidência pode ser a palavra latina *condere* [fundar], como referência a um deus chamado Conditor, cuja função tratava-se de organizar o crescimento e a colheita, isto é, papel de fundador e preservador ao mesmo tempo. Outrossim, a liberdade que se encontra na fundação pode ser aliada à relação da pessoa com o seu meio, sendo preciso ter a noção da existência de formas de governo opressivas e totalitárias que buscam frequentemente apagar visões reflexivas com fundamentos baseados na necessidade de um poder absoluto do ditador. Conforme Rita Ann Gardiner pontuou em seu artigo “Buscando a liberdade: Simone de Beauvoir e Hannah Arendt”, embora Arendt e Beauvoir tenham perspectivas distantes, ambas constataram que a responsabilidade ética de manter a liberdade engloba a atitude de criticar, uma vez a liberdade possivelmente relaciona-se a iniciativa de uma pessoa expor uma crítica de modo autônomo. Neste caso, há uma semelhança no reconhecimento de que a busca pela liberdade pode englobar a defesa das próprias crenças, isto é, ao participar de forma ativa na sociedade pode fazer-se necessário se posicionar, fomentando um modo digno de se viver.

Quem almeja comando absoluto pode imaginar a não existência da subjetividade das pessoas, isto é, imagina-se que somente uma pessoa se destaca (aquele do grupo totalitário). Gardiner (2012), mostrou que, na revolução, as pessoas direcionam-se para a liberdade da opressão em vista de criar um sistema político justo e robusto, em que a liberdade possa surgir. Posto isto, pode-se compreender o fato de os fóruns públicos oferecerem a abertura para a opinião pública, uma vez que a pluralidade pode proporcionar a difusão da liberdade. O modo plural de proceder sempre, quiçá, foi reconhecido como um impedimento das exigências de um Estado totalitário, sendo que as sociedades que resultaram da cobrança revolucionária pela liberdade podem ter sido realmente dizimadas. Nesse sentido, uma república que respeita a vontade de cada pessoa pode proporcionar a permanência do verdadeiro conceito de liberdade, ou seja, tomar decisões de modo autônomo. A ambiguidade pode vincular-se com a liberdade pelo fato de que um lugar que colabora para a ampliação da liberdade deve, possivelmente, considerar a participação de ideias distintas. Arendt (2011), em síntese, somente requisitou a retomada de fundamentos que inspiraram os revolucionários com o intuito de mostrar a possibilidade de se transformar a democracia representativa existente em uma república que preserva a livre ação conjunta e o debate de opiniões para construir um espaço com ideias variadas. As grandes revoluções da modernidade, Americana e Francesa, podem ter aproximado o significado de revolução da noção de que o percurso da história começa de um novo modo, registrando um verdadeiro espaço político. A revolução, como ponto inicial de uma política extremamente nova, pode ser o surgimento de uma realidade diferente, em que a liberdade se trata do centro da constituição do novo governo, alcançando o sucesso ao promover condições para a atuação política de todas as pessoas.

No livro “A condição humana”, de Arendt (1958), quando a autora iniciou o capítulo denominado “Ação” citando em sua epígrafe a escritora Isak Dinesen, relativo ao papel da história e do fato de se contar histórias sobre as próprias mágoas para se fazerem suportáveis, pode-se compreender que se as pessoas não fossem diferentes e que se não existisse uma diferenciação entre cada pessoa e aqueles que existiram, existem ou que irão existir, as pessoas, provavelmente, não teriam a necessidade do discurso, em consonância com a ação, para serem compreendidas. Nesse sentido, Arendt (1958) pontuou que a pluralidade humana, condição fundamental da ação e do discurso, pode englobar a igualdade e a diferença. Ademais, para compreender-se entre si, as outras gerações e se programar para o futuro, a igualdade faz-se necessária. Por outro lado, as diferenças permitem o discurso aliado à ação para que todos sejam compreendidos. Neste caso, na pessoa, a alteridade e a distinção tornam-se singularidade, sendo que a pluralidade humana pode ser a contraditória pluralidade de seres singulares. Os escritos da autora tornam-se inteligíveis ao se compreender que, neste caso, o inesperado pode surgir pelo fato das pessoas serem capazes de agir, sendo possível realizar o improvável. Cada pessoa possivelmente é singular, sendo o discurso parte da distinção e pode ser a efetivação da condição humana da pluralidade, ou seja, existência distinta e singular entre iguais. Sem o discurso a ação perderia tanto o seu caráter revelador, como o seu sujeito, visto que na ação e no discurso as pessoas mostram quem são, revelam suas identidades.

Como se pode observar, Arendt (2011) não prescreveu em detalhes como realizar uma revolução, mas a autora ofereceu questões importantes que englobam tal fenômeno. A suposta derrocada, citada pela autora, que as pessoas se unem e se preparam para seguir rumo ao sucesso da revolução pode revelar uma resposta importante sobre a própria, isto é, ela deve ser feita através do enfrentamento direto contra a forma de governo vigente, sendo inválida a tentativa de se infiltrar no sistema para modificar as coisas, devido à facilidade que o modo de governo atual pode corromper o indivíduo que se insere neste espaço. Portanto, além da participação do espaço público por meio de ofícios, petições públicas e protestos, a execução de uma mudança totalmente nova e que oferece espaço para a liberdade pode depender da união dos diversos movimentos sociais, com seus pontos de vistas distintos, em consonância com um objetivo, a liberdade. Neste caso, oferecer a abertura para criação de um espaço em que todos possam estar presentes, criticar e expor ideias, sem representantes, pode contribuir para que não se favoreçam interesses pessoais. Quando todos decidem juntos, sem burocracia, a liberdade e autonomia podem surgir, devendo se manter firme para que prevaleça no

decorrer do tempo e para que possibilite uma verdadeira mudança nas estruturas das instituições. O Brasil pode oferecer mais liberdade do que a atual democracia já oferece, haja vista que este país sempre teve potencial para superar as duas formas opressivas de governo ditatorial que ocorreram, podendo se desprender desse passado drasticamente ao combater as inclinações da única classe dominante, isto é, a classe burguesa. A coragem para tal derrocada, que já foi prevista anteriormente nas tentativas históricas do país, exige disposição para se assumir o poder, se organizar e agir com um intuito comum a todos.

REFERÊNCIAS

- ADVERSE, Helton. Uma república para os modernos. Arendt, a secularização e o republicanismo. **Filosofia Unisinos**, v. 13 (1): 39-56, jan./abr. 2012.
- ARENDT, Hannah. **A Condição Humana**. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.
- ARENDT, Hannah. **Sobre a revolução**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- GARDINER, Rita A. "Pursuing Freedom: Simone de Beauvoir and Hannah Arendt" **Sapere Aude**, v. 3, n. 6, p. 455-468, 2012.
- ECCEL, Daiane. Da revolução: Arendt uma moderna? **Trans/Form/Ação** - Marília, v. 36, n. 3, p. 109-128, 2013.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- TOSI, Giuseppe. Hannah Arendt e a Revolução: *Novus Ordo Saeclorum*. **Problemata: Revista Internacional de Filosofia**, v. 10, p. 125-142, 2019.



RESUMO

O presente artigo trata sobre o problema da desobediência civil, tendo a intenção de analisar em que medida uma ação ilegal cometida para contestar uma lei injusta pode ser justificada moralmente. Partimos da descrição histórica do surgimento do fenômeno analisado e apresentamos uma definição. Posteriormente, expomos como a desobediência civil foi entendida por Thoreau, Rawls, Arendt e Habermas que trataram sobre as justificativas para sua prática. Argumentamos sobre como a desobediência civil poderia auxiliar no aprimoramento do sistema democrático funcionando como um corretivo contra injustiças. Concluímos, ressaltando aspectos de fenômenos que se parecem, mas que não são desobediência civil.

PALAVRAS-CHAVE

Desobediência Civil. Legitimidade. Progresso Moral. Direito de Resistência. Autoritarismo Civil.

ABSTRACT

This article deals with the problem of civil disobedience, and it has the intention of analyse in what extent an illegal action committed to challenge an unjust law can be morally justified. We start from the historical description of the emergence of the analysed phenomenon and present a definition. Later, we expose how civil disobedience was understood by Thoreau, Rawls, Arendt and Habermas that dealt with the justifications for their practice. We argue about how civil disobedience could help improve the democratic system by functioning as a corrective against injustice. We conclude by highlighting aspects of phenomena that looks like but are not civil disobedience.

KEYWORDS

Civil Disobedience. Legitimacy. Moral Progress. Resistance Right. Civil Authoritarianism.



INTRODUÇÃO

Em que medida certos atos ilegais cometidos publicamente, e de maneira intencional, por agentes morais livres com a intenção de denunciar casos de injustiça da legislação, podem ser tratados somente como violações regulares da lei? Certas ilegalidades cometidas por agentes morais livres, movidos com a intenção de corrigir falhas no sistema, podem ser desculpadas pela sociedade e descriminalizadas pelas instituições políticas e jurídicas sem o comprometimento da integridade dessas instituições? Em que medida, portanto, a desobediência civil deve ser apropriadamente censurada? Vejamos dois casos para ilustrar melhor o problema.

Por mais que os casos de descumprimento da lei já fossem anteriormente tema de mitos antigos e tragédias na Grécia antiga, como no caso de Prometeu e Antígona de Sófocles, os teóricos (Rawls,

* Doutorando no PPG – Filosofia Unisinos. Mestre em Filosofia pela Unisinos (2010), Bacharel e Licenciatura em Filosofia (2007) pela mesma instituição. Atua como pesquisador na área de Filosofia Política e já lecionou em diversas escolas públicas e privadas no Ensino Médio no RS.

Arendt, Singer) costumam identificar como marco inicial da discussão sobre a desobediência civil os casos de Sócrates e Thoreau. Apesar de esse ser o ponto de partida comum dessa discussão, os dois casos, devido às discussões feitas ao longo dos anos, já não parecem mais ser os melhores exemplos para o entendimento contemporâneo da questão (Bedau, 1991). Sócrates, no *Crátilo* de Platão, não se recusa a cumprir nenhuma lei, mas se recusa a descumpri-la, ele se nega a fugir da prisão e aceita tacitamente o seu destino. Desde então, segundo Delamar: “A Filosofia ficou com uma simpatia pela desobediência civil, por causa de Sócrates. [...] A desobediência civil não é um absurdo para os filósofos como tende a ser para os juristas” (Delamar, 2020).

Thoreau apesar de ter cunhado o termo desobediência civil, não o praticou na compreensão mais aceita do termo. Seu ato de não pagar os impostos por discordar do uso feito pelo governo dos EUA de financiar a guerra contra o México e não apoiar a manutenção da escravidão é muito mais um ato de resistência ao governo por objeção de consciência. Na percepção de Thoreau, é moralmente justo que os indivíduos resistam a um governo injusto: “A única obrigação que tenho direito de assumir é a de fazer a qualquer tempo aquilo que considero direito” (Thoreau, 1997, p. 9). Segundo o seu relato no famoso ensaio *Desobediência Civil*¹ (1849), escrito após sua prisão, ele agiu de acordo com suas convicções, pois se recusava a sustentar um governo injusto e cumprir leis injustas. Segundo ele, “todos os homens reconhecem o direito de revolução, isto é, o direito de recusar lealdade ao governo, e opor-lhe resistência, quando sua tirania ou sua ineficiência torna-se insuportável” (Thoreau, 1997, p. 14).

O ponto central da sua argumentação é a alegação de não poder ser obrigado a ser utilizado como instrumento para a prática de injustiça e sofrimento contra outras pessoas. Em sua visão, cumprir a lei seria ser cúmplice de um ato de injustiça. Recusar-se a pagar seus impostos não seria uma medida violenta e sangrenta como seria pagá-los e, assim, permitir ao Estado cometer violências e derramar sangue inocente. Esta seria uma revolução pacífica (Thoreau, 1997, p. 32). Há, no pensamento do autor, uma valorização da consciência do indivíduo frente à lei do Estado. Nesse caso, sua consciência o colocou à frente do seu tempo histórico e do governo do seu Estado ao reconhecer a imoralidade da escravidão e, a partir dessa percepção, decidir desrespeitar a lei.

Mesmo tendo entrado para História por suas palavras, a contestação legal de Thoreau ficou esquecida e não foi tema de debates acadêmicos até os anos setenta do século XX, momento em que voltou a ser discutido na tentativa de explicar os fenômenos sociais dos anos 1960-70. Em relação à manifestação de Thoreau, ao seu ato de resistência diante do governo, faltaria um dos elementos característicos da definição de desobediência civil mais notória: o caráter público do ato. Tal caráter ficaria evidente nos atos de Gandhi e Martin Luther King, os quais levariam à mencionada definição de desobediência civil de Rawls².

Em uma definição provisória, a desobediência civil seria, portanto, uma contestação da lei, motivada por um critério moral, feita de maneira pública e não violenta. A distinção entre a desobediência civil e o ato de objeção de consciência seria a sua manifestação pública; enquanto entre o ato revolucionário violento e a desobediência civil seria a legitimação da mesma pelo uso de meios pacíficos para contestação. Essa definição nos leva a tratarmos sobre a teoria de Rawls.

1 TEORIA DE RAWLS

Segundo Rawls, o fenômeno da desobediência civil demanda certas condições para que se aplique, dentre elas estão um regime democrático e uma sociedade mais ou menos justa. O conceito definido por Rawls é: “ato público, não violento, consciente e político contrário à lei feito com o intuito de promover uma mudança legal ou política” (Rawls, 1991, p. 104). De acordo com Rawls, o problema da desobediência civil é um teste crucial para qualquer teoria de base moral da democracia e ele define esse tipo de dissenso separando-o de outras formas de oposição à autoridade democrática.

Segundo Rawls, a desobediência civil se justifica como um dispositivo que serve para estabilizar

1 Intitulado originalmente de *Resistance to Government*.

2 Os dois ativistas sociais arriscaram suas vidas: Gandhi na luta pela liberdade política e descolonização de Índia e Luther King na luta de pela igualdade de direitos dos negros nos EUA. As vidas de ambos estão amplamente documentadas em vasta bibliografia e em obras cinematográficas. É notório também que os dois foram assassinados, evidenciando os riscos – para além dos jurídicos – assumidos por aqueles que se colocam publicamente contrários à lei.

o sistema e é justificado pelo senso de justiça da comunidade. É um ato que pode ser justificado como político e que apela ao senso de justiça público, não podendo apelar exclusivamente aos princípios da moralidade pessoal, ou à doutrina religiosa, pois, dessa forma, perderia sua potencial universalidade. Além disso, as concepções religiosas ou pacifistas não são essenciais, mesmo que a desobediência civil tenha sido motivada por princípios desse tipo. Os princípios políticos são o ponto principal de referência (Rawls, 1991, p. 105).

Em toda sociedade há uma concepção pública de justiça, e uma deliberada violação desses princípios leva à submissão ou à resistência a essa violação. É preciso, portanto, que para ser justificada essa desobediência à lei ocorra dentro dos “limites da lei”. Ou seja, a desobediência civil é realizada com a intenção de corrigir eventuais falhas do sistema legal e não visando colapsar o sistema como um todo, tal qual um ato revolucionário, por exemplo. Os dois princípios sociais de justiça que mais justificariam a desobediência civil, segundo Rawls, seriam: 1) igualdade de liberdade (*equal liberty*), e; 2) igualdade de oportunidade (*fair equality of opportunity*). No entanto, sempre como o último recurso, quando houver falta de sucesso em obter mudanças por ineficácia de todos os meios legais, e ainda assim, para assegurar um princípio de justiça, nem todos os grupos minoritários podem desobedecer ao mesmo tempo para não colocar em risco a integridade da constituição (Rawls, 1991, p. 109).

A terceira justificativa apresentada por Rawls para a desobediência civil seria o seu papel em um sistema democrático constitucional como um 3) princípio de justiça (*the principles of justice*), apelando para o senso de justiça coletivo, alegando que as condições de livre cooperação estão sendo violadas (Rawls, 1991, p. 113). A força da sua reivindicação advém da concepção democrática de sociedade como um sistema de cooperação entre iguais. Dessa forma, a desobediência civil para se justificar se rebela contra a legitimidade moral da lei a qual contesta e não simplesmente contra a autoridade instituída para aplicá-la. Assim, para Rawls, “a desobediência civil é um dos dispositivos estabilizadores do sistema constitucional, apesar de pôr definição ser ilegal” (Rawls, 1991, p. 114). Mesmo sendo ilegal, ela é legítima, pois, de outra forma, haveria a perpetuação de injustiças e estagnação do sistema sem que houvesse formas de correção.

A desobediência civil, obviamente não seria o único dispositivo de estabilização do sistema constitucional, mas em conjunto com as eleições livres e regulares e a independência do judiciário para evitar as arbitrariedades e os ímpetos autoritários, sejam eles oriundos dos políticos ou da própria população, como nos casos das manifestações antidemocráticas ocorridas no Brasil ou nos EUA, conforme retomaremos no final do artigo.

De acordo com a posição de Rawls, numa sociedade fragmentada e movida por grupos egoístas, as condições para a desobediência civil não existem. (Rawls, 1991, p. 115). É imprescindível que impere na comunidade um senso de justiça legítimo, caso contrário a desobediência civil perde o seu propósito de existência e torna-se apenas um ato de violência na busca pela supremacia. Para finalizar, na concepção de Rawls a desobediência civil não está associada à busca de vantagens pessoais e individuais, nem ao egoísmo e à contestação de regras que desagradam. Nem à anarquia, ou seja, à contestação de qualquer regra. Em suma, para Rawls, a desobediência civil é justificada pelo senso público de justiça. Entretanto, o que torna um senso de justiça legítimo, ou como se determina o senso público de justiça, a isso, desconheço a resposta.

Segundo Bedau, um dos méritos da teoria de Rawls é ser um importante avanço na justificação para a desobediência civil como um remédio, ou corretivo constitucional das injustiças legais (1991, p. 12). Entretanto, o problema da definição de Rawls é que ela é um tanto quanto limitada. Rawls, de acordo com sua visão positivista, a contestação deve se dar prioritariamente através dos meios legais, e somente quando esses meios se exaurirem, um descumprimento da lei poderia ser justificado. Segundo seus critérios, a desobediência civil só pode ocorrer em um governo democrático relativamente justo o que, por exemplo, excluiria Gandhi dessa categoria. Um homem cuja luta é reconhecida mundialmente com um dos mais bem-sucedidos casos de resistência pacífica contra uma autoridade governamental considerada ilegítima. Não era contra um governo democrático contra quem ele impôs resistência, mas contra um agente externo, buscando dar fim ao colonialismo britânico e instaurar um governo democrático.

É inegável que em qualquer sistema legal leis precisam ser cumpridas e respeitadas, mas em que medida as “vidraças” são mais importantes do que pessoas? Em protestos no Brasil, é comum a mídia condenar como violento qualquer protesto onde haja a destruição do patrimônio de qualquer instituição, enquanto a violência do Estado contra as vidas da população, em especial da parcela negra e pobre, parece ser uma violência mais aceitável, tanto pela menor ênfase com que é noticiada, como e pelo menor repúdio que causa.

2 TEORIA DE ARENDT

Na teoria de Arendt, um dos primeiros passos é mostrar a especificidade da desobediência civil distinguindo-a da objeção de consciência e também do crime comum. Ela parte do princípio de que, em geral, há uma incompreensão do fenômeno. De acordo com Arendt,

[...] sempre que os juristas procuram justificar a desobediência civil em termos de moral e legalidade, interpretam sua causa à imagem ou do objeto de consciência ou do homem que contesta a constitucionalidade de um estatuto. O problema é que a condição de contestador civil não tem qualquer analogia com nenhum dos casos, pela simples razão que ele nunca existe como um único indivíduo; ele só pode funcionar e sobreviver como membro de um grupo (1973, p. 54).

Enquanto os objetores de consciência seriam indivíduos isolados como, por exemplo, os pacifistas que se negam a ir para a guerra, os desobedientes civis sempre fariam parte de grupos. A desobediência civil praticada por um único indivíduo teria pouca chance de surtir algum efeito político e esse indivíduo seria visto mais com um excêntrico do que como uma ameaça ao Estado. Para Arendt, então a desobediência civil é um ato político praticado de maneira coletiva. Os desobedientes civis são

[...] minorias organizadas, delimitadas mais pela opinião comum do que por interesses comuns, e pela decisão de tomar posição contra a política do governo mesmo tendo razões para supor que ela é apoiada pela maioria; sua ação combinada brota de um compromisso mútuo, e é este compromisso que empresta crédito e convicção à sua opinião, não importando como a tenham originalmente atingido (Arendt, 1973, p. 55).

Arendt alega que os argumentos levantados em prol da consciência individual, ou seja, agir movido por um imperativo moral que apela para uma lei maior, seja ela secular ou transcendental, que estaria acima da lei civil, são inadequados quando aplicados à desobediência civil (Arendt, 1973, p. 55). Assim, a desobediência civil seria só uma mera questão filosófica subjetiva, exclusivamente pessoal e então qualquer indivíduo, por qualquer razão, poderia desobedecer à lei, o que tornaria o sistema legal ineficaz e irrelevante e isso caracterizaria um absurdo. Dessa forma, para Arendt, as deliberações da consciência não são políticas, pois são sempre expressas de maneira puramente subjetiva (Arendt, 1973, p. 59).

Para Arendt, a desobediência civil aparece quando um grande número de cidadãos está convencido de que ou os canais normais para mudanças já não funcionam, e assim as reclamações não serão ouvidas nem terão qualquer efeito, ou quando o governo está prestes a efetuar mudanças que levantam dúvidas sobre a legalidade e a constitucionalidade dos seus atos (Arendt, 1973, p. 68).

Em outras palavras, a desobediência civil pode servir tanto para mudanças necessárias e desejadas como para preservação ou restauração necessária e desejada do *status quo* – preservação dos direitos garantidos pela Primeira Emenda ou restauração do equilíbrio dos poderes do governo, ameaçados pelo poder executivo e pelo enorme crescimento do poder federal em detrimento dos direitos dos estados. Em nenhum dos casos a desobediência civil pode ser comparada à desobediência criminosa (Arendt, 1973, p. 69).

A maior evidência da distinção entre o desobediente civil e o criminoso seria que o último busca ocultar seus atos do público, enquanto o desobediente civil busca tornar públicas as suas ações para convencer a opinião pública, receber seu apoio e adesão à causa. Outra evidência da diferença seria que enquanto o criminoso age exclusivamente em benefício próprio o desobediente civil busca um benefício coletivo (Arendt, 1973, p. 69). Dito isso, parece ter ficado mais claro que, de acordo com Arendt, a desobediência civil não deve ser confundida nem com a objeção de consciência nem com o crime comum.

Dos meios empregados pelos desobedientes civis para a persuasão o único que parece ser largamente contestado é o uso da violência. Aqui encontramos um ponto que separa a desobediência civil da revolução. Enquanto o contestador civil aceita a estrutura da autoridade, o revolucionário

rejeita a legitimidade geral do sistema de leis. Na abordagem de Arendt, é evidente que para que a desobediência ocorra, deve-se manter uma relação de aceitação do sistema legal, no qual a desobediência civil se insere como um instrumento de reparação.

A transformação é constante e inerente à condição humana, e a desobediência civil seria um meio para se produzir transformações dentro do sistema. Se por um lado se produz um anseio por mudanças, por outro há uma necessidade de estabilidade para a formação de acordos. Segundo Arendt, a questão da compatibilidade da desobediência civil com a lei é da maior importância: “a solução disto poderia determinar se as instituições da liberdade são ou não são bastante flexíveis para sobreviverem ao violento ataque da mudança sem guerra civil nem revolução” (Arendt, 1973, p. 74).

Como Arendt está discutindo a desobediência civil a partir da perspectiva da legislação dos EUA, parece-nos interessante destacar que, para Arendt, a desobediência civil é um fenômeno que originário daquele país, e estaria em conformidade com o que a autora chamou do espírito das leis apresentado por Montesquieu.

Embora o fenômeno da desobediência civil seja hoje em dia mundial, e apesar de só recentemente ter interessado à jurisprudência e à ciência política nos Estados Unidos, é contudo primordialmente norte-americana em origem e substância; nenhum outro país e nenhuma outra língua; tem ao menos um termo para identificá-lo, e a república norte-americana é o único sistema político que pelo menos tem chance de combatê-lo – não talvez em conformidade com os estatutos, mas em conformidade com o espírito das leis (Arendt, 1973, p. 75).

Fariam parte desse espírito legislativo o apreço à liberdade, à contestação, e à valorização da consciência individual. As leis são designadas para instaurar estabilidade. Elas teriam esse papel de manter o *status quo*. Enquanto que a mudança só poderia vir de um ato transgressivo. Na parte final do seu artigo, Arendt diz que o que lhe interessa ali “não é o quanto ou até que ponto a desobediência civil pode ser justificada pela Primeira Emenda, mas sim com que conceito de lei ela é compatível” (Arendt, 1973, p. 75).

2.1 CONTRATOS SOCIAIS

Ao entrar no tema do contrato social, Arendt denuncia que, se for interpretado simplesmente como o contrato entre o governo e seu povo, é um contrato meramente ficcional (Arendt, 1973, p. 76). Segundo Arendt, no século 17 o mundo associou sob o nome de contrato social três tipos completamente diferentes de acordo. Seriam eles: o contrato social baseado na teocracia, o contrato social vertical e o horizontal (Arendt, 1973, p. 77).

O contrato social da teocracia seria o acordo bíblico que ocorreu entre o povo hebreu e seu Deus, onde há uma submissão completa à legislação que é a Lei de Deus para os homens. O contrato social vertical seria aquele formulado por Hobbes, onde há um acordo entre o indivíduo e a autoridade secular, o monopólio do poder por parte do governante e a lei é a Lei dos Governantes para os governados, que abrem mão da sua liberdade em troca da segurança e, deliberadamente, entregaram a sua soberania sem poder revogá-la em caso de injustiça. A terceira versão do contrato social seria a horizontal, que surge com o modelo liberal de Locke e foi a implementada nos EUA. Nessa versão, o acordo é firmado entre indivíduos, os indivíduos formam uma sociedade e a sociedade forma um governo. O poder é mantido pelo do povo que o delega provisoriamente ao governante enquanto ele defender o interesse da maioria, podendo ser revogado caso ele descumpra o acordo original. Segundo Locke, “o poder que cada indivíduo forneceu à sociedade quando nela penetrou, não pode reverter ao indivíduo novamente permanecerá sempre com a comunidade enquanto durar a sociedade” (Locke *apud* Arendt, 1973, p. 77) Dessa maneira, o contrato social na perspectiva de Locke, não é uma ficção entre indivíduos e o governo, mas um acordo real entre indivíduos que pressupõem reciprocidade e cumprimento de ambas as partes para que ele se mantenha.

Para Arendt o contrato social horizontal é

[...] a única forma de governo em que o povo é mantido unido pela força de promessas mútuas e não por reminiscências históricas ou homogeneidade étnica (como no estado-nação) [...] Todos os contratos, convênios e acordos que se apoiam na reciprocidade, e a grande vantagem da versão horizontal do contrato social é que esta reciprocidade liga cada um dos membros a seus colegas cidadãos (Arendt, 1973, p. 78).

Arendt enfatiza o papel dos valores que levam a formação do terceiro tipo de contrato. Apesar de dizer que o argumento de Locke é correto do ponto de vista legal e histórico, diz que ele está errado no sentido existencial e teórico, pois todo homem já nasce membro de uma comunidade particular e só pode sobreviver se nela estiver inserido.

A situação fatural de cada recém-nascido implica numa espécie de consentimento; ou seja, num tipo de conformação às regras com as quais é jogado o grande jogo da vida no grupo particular a que ele pertence por nascimento (Arendt, 1973, p. 78).

A adesão à sociedade só poderia ser considerada voluntária se houvesse a possibilidade de dissidência. “Dissidência implica em consentimento e é a marca do governo livre; quem sabe que pode divergir sabe também que de certo modo está consentindo quando não diverge” (Arendt, 1973, p. 79).

Arendt legitima a desobediência civil embasada no direito de livre associação das pessoas. “O estabelecimento da desobediência civil entre nossas instituições políticas poderia ser o melhor remédio possível para a falha básica da revisão judicial” (Arendt, 1973, p. 80). Com essa citação fica explícita a legitimação da desobediência civil como um instrumento de correção dos possíveis equívocos da legislação no regime democrático defendida pela autora.

Concluimos assim, interpretando que na teoria de Arendt, a maneira das democracias se aprimorarem seria respeitando os direitos que elas garantem de livre pensamento, livre associação e o direito de divergir. Destaco como pontos positivos da sua teoria a ênfase na distinção entre o criminoso e o desobediente civil, e a sal legitimação da desobediência civil como um elemento componente das democracias mais avançadas. Onde a desobediência tem como papel ser instrumento democrático de correção das ameaças e injustiças do sistema legal. A lei cria a estabilidade do sistema, mas é a contestação da lei que produz a mudança. Sem as objeções à lei, não há possibilidade de corrigir as falhas.

O que ainda parece ser problemático é que na contemporaneidade a própria noção de povo vem se enfraquecendo. A questão identitária se fortalece criando identidades sociais transnacionais que ultrapassam os territórios e pressionam os governos nacionais a mudanças. Há quase que uma demanda pelo surgimento de um direito constitucional supranacional³, em vias de ainda ser produzido historicamente.

3 TEORIA DE HABERMAS

Com a teoria de Habermas poderemos observar os rumos para onde avançou a discussão exposta anteriormente em Rawls e Arendt. Há dois textos de Habermas que tratam sobre o tema da desobediência civil um de 1983, outro de 1992. No texto⁴ intitulado *Desobediência civil: a pedra de toque do Estado democrático de direito* (1983), o autor traz como exemplo para as suas teses os protestos que ocorreram na Alemanha Ocidental, contestando a instalação de mísseis estadunidenses que serviriam de escudo antinuclear contra a antiga União Soviética, ainda no contexto do final da Guerra Fria.

Habermas procura justificar a desobediência civil através da análise do entendimento filosófico do estado moderno, compreendido como uma instituição fruto da criação humana e cujas normas se devem a um desenvolvimento histórico. Habermas se posiciona ao retoma as ideias de Rawls. Se para Rawls a desobediência civil é sustentada pelo direito de defesa da própria liberdade do cidadão, Habermas dirá que a desobediência civil está embasada pelos direitos originários do soberano.

A análise de Habermas parte do princípio de que os atos de desobediência civil são moralmente justificáveis e eles são elementos que compõem uma cultura política madura. “Toda democracia constitucional que tem certeza de si mesma considera a desobediência civil como um componente normalizado de sua cultura política” (Habermas, 1985, p. 99). Após retomar a definição de Rawls, conforme apresentada anteriormente, Habermas define a desobediência civil como:

A desobediência civil é um protesto moralmente justificado que não pode ser fundado apenas em condenações privadas ou interesses individuais; é um ato público que, via de regra, é anunciado antecipadamente e que a polícia pode controlar conforme ocorre; inclui a transgressão premeditada das normas legais individuais sem questionar a obediência ao Estado de Direito como um todo; exige

3 Sendo os Direitos Humanos um conjunto de intenções, mas sem a força de aplicação da lei.

4 O texto intitulado *Desobediência civil: a pedra de toque do Estado democrático de direito* publicado em 1985 é uma versão revisada de uma conferência proferida em setembro de 1983 no Fórum Cultural do Partido Social Democrata Alemão.

a prontidão para aceitar as consequências legais da transgressão dessas normas; a infração pela qual a desobediência civil é expressa tem um caráter exclusivamente simbólico – daí deriva a restrição a meios de protesto não violentos (Habermas, 1985, p. 100).

Habermas diz que a disputa sobre o preciso uso da violência (se ela pode ser empregada ou não e de que maneira) não deveria nos distrair do real desafio da teoria de Rawls. Para Rawls a desobediência civil é um teste decisivo para a democracia constitucional, um teste decisivo para a compreensão do seu fundamento moral. Habermas acrescenta que, no caso da Alemanha, é também um teste decisivo para o nível de maturidade da democracia. Ele então pergunta: “Por que a desobediência civil deveria ser justificada em um estado democrático constitucional?” (Habermas, 1985, p. 100). Como resposta filosófica e não jurídica ele acrescenta que não sabe dizer precisamente em que medida ele concorda com a definição dada por Rawls.

Habermas alega que a legitimidade do estado constitucional, onde é esperado que os cidadãos respeitem a lei por vontade livre, não pode partir do medo da punição (Habermas, 1985, p. 101). A fidelidade para com a lei derivaria de um reconhecimento voluntário e racional do apelo normativo para a justiça que a ordem constitucional desperta (Habermas, 1985, 102). As leis são deliberadas, votadas, e passam por uma sanção constitucional e adquirem uma validade positiva (Habermas, 1985, p. 102). Todo esse processo jurídico é considerado uma garantia da legitimidade da lei. Entretanto, isto não responde por que a legitimidade produz a si mesma ou por que a ordem constitucional em si mesma é legítima. Consideramos que o estado constitucional moderno espera dos seus cidadãos apenas a obediência à lei e que, em geral, eles não sejam participativos.

O estado constitucional moderno pode, portanto, esperar apenas de seus cidadãos obediência às leis se é na medida em que repousa em princípios dignos de reconhecimento, à luz do qual o que é legal pode ser justificado como legítimo e, se necessário, pode ser rejeitado como ilegítimo (Habermas, 1985, p. 102).

Ou seja, a lei é obedecida não somente porque é a lei, mas por ser reconhecida como legítima. Mas como podem normas básicas, como direitos constitucionais, serem justificados?

De acordo com Habermas “um Estado constitucional democrático pode exigir de seus cidadãos não uma incondicional, mas sim apenas uma obediência qualificada à lei, porque não fundamenta sua legitimidade em pura legalidade” (Habermas, 1985, p. 103). O estado constitucional democrático encontra o seu ténue equilíbrio em uma cultura política na qual é necessário, em situações excepcionais, assumir riscos e

[...] reconhecer as ofensas legais contra a legitimidade e, se necessário for, agir ilegalmente de acordo com a percepção moral. [...] O caso de desobediência civil só pode ocorrer sob condições de um Estado constitucional que permanece totalmente intacto. O desobediente, então, pode assumir o papel plebiscitário do cidadão em sua capacidade diretamente soberana apenas dentro dos limites de um apelo à maioria existente. [...] A possibilidade de justificar a desobediência civil deriva da única circunstância de que, mesmo no estado constitucional democrático, os regulamentos legais podem ser ilegítimos (Habermas, 1985, p. 103).

Assim, a desobediência civil se dará não de acordo com uma moralidade privada, mas de acordo com princípios morais reconhecidos publicamente.

O conflito entre deveres, primeiro o dever seguir a lei e o segundo de não seguir a lei injustas, ou melhor resistir à injustiça. Seguir as leis justas é um dever, mas apenas por convicção moral se transgredir a lei considerada injusta. Essa questão toca no significado e nos limites da legislação. Para Habermas, o nosso sistema democrático constitucional não pode bancar para alguns o direito de reivindicar o direito de livre consciência para quebrar a lei, sem com isso colocar em risco a segurança e a liberdade de todo os outros cidadãos. Ele nos alerta, entretanto, que devemos levar em consideração que o processo constitucional de uma perspectiva histórica não está acabado, ele está sujeito a revisões e correções. “Por essas razões também, a pressão plebiscitária da desobediência civil é muitas vezes a última chance de corrigir erros no processo de realização de uma ordem legal ou para definir inovações em movimento” (Habermas, 1985, p. 104).

O cidadão, no uso de sua autonomia, pode justificar o ato de desobediência civil em um apelo à modificação legislativa. Tanto a uma coletividade de cidadãos, assim como aos cidadãos

individualmente, deve ser permitido assumir exercer seu poder político originário (Habermas, 1985, p. 104). A desobediência civil se justifica então por ser a última possibilidade de revisão de um sistema legal e não deveria ser eliminada. Os cidadãos são, portanto, os guardiões da legitimidade e em último caso podem desobedecer à lei por justificativa moral para corrigir arbitrariedades e introduzir inovações, assumindo assim o seu direito original.

A desobediência civil que está fundamentada em considerações de consciência sabe que ela mesma é obrigada ao consenso constitucional e não pode ser confundida com a força de condenações privadas sobre os outros. Lutando contra a escravidão e a violação dos direitos civis, Thoreau e Martin Luther King, por exemplo, não estavam absolutizando suas convicções privadas, mas sim protestando contra a transgressão de princípios constitucionais válidos. Habermas diz que a desobediência civil no Estado constitucional está relacionada à resistência ativa contra o legalismo autoritário do Estado constitucional (Habermas, 1985, p. 104).

Habermas utiliza do termo *legalismo autoritário* para falar quando a lei é cumprida de maneira rígida nos casos de desobediência civil por promotores e juízes. Se a desobediência civil é um ato de resistência contra o autoritarismo do Estado, como devemos chamar os atos autoritários da sociedade civil que defendem o autoritarismo do estado, contestam as liberdades alheias, promovem a injustiça e pregam o retrocesso? Que nome devemos dar para esse fenômeno que marca o movimento político contemporâneo? É na tentativa de responder a essa questão que avançamos na sessão final.

4 AUTORITARISMO CIVIL

Conforme dito antes, nem todo ato de descumprimento da lei com motivação política pode ser entendido como desobediência civil. Pensemos agora em grupos antidemocráticos e autoritários que reivindicam para si a tarefa de transgredir a lei com a intenção de implementar novas leis. Poderiam ser chamados de desobediência civil os atos praticados por esses grupos? Argumentamos que não, porque esses movimentos propõem um retrocesso moral e não estão pautados por um senso moral e de justiça universalmente aceitáveis.

Esses grupos aos quais nos referimos podem ser genericamente exemplificados por grupos de manifestantes brasileiros e estadunidenses que vem atuando contra as instituições. Não compete aqui fazer uma análise empírica de todos os propósitos e nuances de cada um deles, isso é um trabalho jornalístico. O que nos interessa é distinguir a sua transgressão legal pública da desobediência civil para preservar a legitimidade deste instrumento. O que os distingue é precisamente a questão da legitimidade. Se por um lado a desobediência é legítima, o outro movimento é ilegítimo.

O ponto de deslegitimação não é a contestação da democracia, pois, a título de exemplo, poderia muito bem surgir um grupo monarquista ou parlamentarista legítimos e questionar a forma de governo até que esta mude. O que deslegitima os grupos autoritários é o retrocesso moral e a contestação ao princípio da igualdade. Se por um lado esses novos movimentos de desobediência legal se igualam à desobediência civil em serem atos políticos e públicos, por outro lado eles se distinguem radicalmente da desobediência civil por não almejarem corrigir uma injustiça, mas produzir injustiça. Eles não querem promover a igualdade, querem defender a prevalência da distinção.

Mesmo que suas intenções fossem moralmente corretas, o que importa é que o efeito das suas ações é nocivo, pois partem de falsas premissas, seja por *ignorância moral* ou intelectual. Nesse movimento, mesmo que seus participantes se vejam como justificados, no uso da violência e na transgressão da moralidade, para a restauração de um passado idealizado eles estão equivocados. Não estão moralmente justificados, pois realizarem práticas que são consideradas socialmente injustas. Ao repudiarem o princípio da igualdade e contestarem a autoridade democrática, há implicitamente uma valorização da desigualdade e o enaltecimento do autoritarismo.

Por todas as características que a desobediência civil apresenta em suas diferentes interpretações como exposto anteriormente, dois exemplos contemporâneos que não podem ser chamados de desobediência civil, da maneira como a entendemos, são os atos antidemocráticos promovidos contra o STF no Brasil e mais recentemente ainda os invasores do Capitólio no Congresso Americano. E como poderíamos chamar esse movimento? Sugiro a designação de *autoritarismo civil*. O autoritarismo civil não visa corrigir uma injustiça, mas tem a intenção de produzir injustiças. Aqueles que contestam

às instituições democráticas querem assegurar, por meios violentos e coercivos, seus privilégios, a liberdade de opressão, o direito de ofender e se expressar de forma preconceituosa, reivindicando uma unidade social formada pelo conflito e pela exclusão.

Os exemplos acima mencionados suscitam a escolha dessa designação por apresentarem como característica o retrocesso moral. Em geral, esses grupos tendem ver como natural o papel do homem branco como dominador e desqualificam a luta dos movimentos negros, feministas e LGBTQIA+ na luta por igualdade. Como, de acordo com os padrões da moral contemporânea, o fim da escravidão e a igualdade de direitos para as mulheres são vistos pela maior parte do mundo como exemplos de progresso moral, quem contesta esses avanços está defendendo o retrocesso nessas questões. Se por definição a desobediência civil também defende a correção de injustiças por parte do sistema legal, para promover o progresso de acordo com princípios morais, então os movimentos que promovem a manutenção das desigualdades e o fim da democracia não estão pensando em promover o bem coletivo, mas querem promover o bem de apenas um grupo. Na sua visão individualista, deveria ser substabelecimento a desigualdade natural que o sistema legal busca corrigir.

Mesmo que esses grupos sejam heterogêneos, há certos pontos de convergência que os identificam. Por não ser um movimento militar e sim de integrantes da sociedade civil, é um movimento civil, por querer impor sua visão e contestar o princípio da igualdade, pregam e defendem a valorização do autoritarismo. Logo, esse movimento pode ser descrito como um *autoritarismo civil*. Sendo a justificativa para o uso dessa denominação a preservação da legitimidade da desobediência civil construída historicamente e teoricamente.

CONCLUSÃO

A desobediência civil é um fenômeno inerente às democracias modernas. Coibi-las seria uma afronta à liberdade de dissenso e ao direito de resistência. Entretanto, é uma questão complexa às quais restam muitas dúvidas. O que parece ter ficado evidente é a distinção da desobediência civil do crime comum, pois cada um tem objetivos distintos. Outro ponto ainda longe de qualquer consenso é em relação ao uso da violência e em que medida. Se os autores abordados ao longo do artigo Rawls, Arendt e Habermas tendem a ser unânimes em relação à oposição ao uso da violência, não fica claro em nenhum deles o que entendem por violência. Se os crimes contra a vida são sempre moralmente repudiáveis e os cometidos em defesa da vida sempre aceitáveis, os atos de violência contra o patrimônio já não parecem ser tão óbvios.

No Brasil, vivemos num país onde diariamente a violência do Estado é justificada, temos uma das polícias que mais mata no mundo e ainda se discute o famigerado *excludente de ilicitude* no Congresso Nacional, buscando legalizar atos de violência do Estado. Frente a isso, é muito difícil pensar em protestos legítimos contra a violência do Estado que não acabem sendo reprimidos violentamente. Dessa forma, se o Estado age violentamente para reprimir as reivindicações da sua população excluída, em que medida essa população pode fazer uso da violência como instrumento de defesa e até de sobrevivência? Portanto, a exclusão da violência e qual é o uso da violência tolerado na desobediência civil (sem que isso levasse ao terrorismo, o ato revolucionário ou o crime comum) não parece claro.

Mesmo não havendo consenso e ainda restando dúvidas, consideramos não como desobediência civil, mas como *autoritarismo civil* os movimentos antidemocráticos que são caracterizados por fazerem uso da violência, seja ela verbal ou física, em nome não do progresso, mas sim do retrocesso moral. O *autoritarismo civil* reivindica a manutenção de privilégios que atendem as demandas de grupos específicos já dominantes e que não querem perder a sua posição de dominação. Para isso, utilizam todos os meios possíveis, sem se aterem aos questionamentos morais, apenas convictos de que sua violação da lei está justificada.

REFERÊNCIAS

ARENDRT, Hannah. Civil Disobedience. In: ARENDRT, Hannah. **Crises of the Republic**. New York: Harcourt Brace & Company, 1972, p. 49–102.

ARENDR, Hannah. Desobediência civil. In: ARENDR, Hannah. **Crises da República**. São Paulo: Perspectiva, 1973, p. 51-90.

BEDAU, Hugo Adam. **Civil Disobedience in focus**. London and New York: Routledge, 1991.

DELAMAR. José Volpato Dutra. Aula Inaugural do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UNISINOS 2019/2 (São Leopoldo/RS), 14 ago. 2019. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=_IwNJzVi0IU>. Acesso em: 20 dez. 2020.

HABERMAS, Jürgen. Desobediência civil: a pedra de toque do Estado democrático de direito. In: HABERMAS, Jürgen. **A Nova Obscuridade: pequenos escritos políticos V**. São Paulo: Editora Unesp, 2015.

HABERMAS, Jürgen. Civil Disobedience: litmus test for the democratic constitutional state. **Berkeley Journal of Sociology**, v. 30, p. 95-116, 1985. Disponível em: <www.jstor.org/stable/41035345>. Acesso em: 15 dez. 2020.

RAWLS, John. Definition and justification of civil disobedience. In: BEDAU, Hugo Adam. **Civil Disobedience in focus**. London and New York: Routledge, 1991, p. 103–121.

THOREAU, Henry David. **A desobediência civil**. Porto Alegre: L&PM Pocket, 1997.

THOREAU, Henry David. Civil Disobedience. In: BEDAU, Hugo Adam. **Civil Disobedience in focus**. London and New York: Routledge, 1991, p. 28-48.



SOBRE A DUALIDADE DO CONHECIMENTO HUMANO: UMA SOCIOLOGIA HISTÓRICA E FILOSÓFICA DAS ESTRUTURAS ESTRUTURANTES E ESTRUTURADAS PELA ANTINOMIA

MÁRCIO FERNANDO DA CONCEIÇÃO *



*Aquele que conhece os homens é inteligente;
mas aquele que conhece a si mesmo tem clareza.
Aquele que vence os homens é poderoso;
mas melhor é aquele que derrota a si mesmo.
Aquele que conhece bastante é rico;
mas aquele que se esforça para caminhar possui determinação.
Aquele que não perde sua residência, este perdura;
mas aquele que morre e não perece, este vive.*

LAO TZU (老子)
2009, p. 100-101

RESUMO

A proposta deste trabalho consiste em analisar os principais conceitos ou autores antinômicos da história ocidental. Demonstrando como há muito se estabelece o entendimento ou a visão de mundo através de pares oposicionais. A filosofia histórica e sociológica que ocorre neste trabalho ressalta a oposição, comparação ou crítica como ferramenta chave para classificar e entender o mundo. Apesar de apenas tangenciar os principais conceitos dos autores citados, este trabalho esforça-se para esclarecer as oposições e acima de tudo aproximar as antinomias, numa tentativa de enxergar a conexão que há entre elas. Para isso passaremos por todas as fases históricas civilizadas, mais especificamente começando pelos pré-socráticos e finalizando nos pós-modernos. O equilíbrio foi a conclusão atingida, conclusão essa já esperada inicialmente, mas que demonstrou como as partes são divididas e como o entendimento, conexão ou a união do todo é, possivelmente devido a pergunta, em partes a resposta e em partes a falta dela.

PALAVRAS – CHAVE

Dualidade. Pares. Oposição. Equilíbrio. Conhecimento.

* Graduando em Ciências Sociais na Universidade Estadual Paulista - UNESP.

ABSTRACT

The purpose of this work is to analyze the main antinomic concepts or authors of western history. Demonstrating how the understanding or worldview has long been established through oppositional pairs. The historical and sociological philosophy in this work emphasizes opposition, comparison or criticism as a key tool to classify and understand the world. Despite just touching on the main concepts of the authors cited, this work strives to clarify the oppositions and, specially to bring the antinomies closer together, in an attempt to see the connection between them. For this we will go through all the civilized historical phases, specifically starting with the pre-socratics and ending with the post-moderns. The equilibrium was the conclusion reached, a conclusion that was initially expected, but which demonstrated how the parts are divided and how the understanding, connection or union of the whole is, possibly due to the question, in parts the answer and in parts the lack of it.

KEYWORDS

Duality. Pairs. Opposition. Equilibrium. Knowledge.



1 INTRODUÇÃO

O estudo da ligação entre os elementos constituintes da sociedade será o pano de fundo da pesquisa que aqui se iniciará. Essa ligação, já muito estudada desde o surgimento da sociologia, expressa-se como componente fundamental da mesma, uma vez que a pedra angular dessa ciência é o estudo das relações, do modo como conversamos ou nos ligamos ao mundo em que estamos.

Sem o princípio relacional nada se constitui, logo, estudá-lo, significa aprofundar na forma elementar da sociedade e do indivíduo, para assim esmiuçar não somente a origem, mas também a perpetuação da estrutura humana. Apesar da constante dicotomia que se iniciará, vale ressaltar desde o princípio, que o foco estará em entender a ligação entre as partes, buscando algo que deveria ser completamente compreensível, mas que se perde durante a exposição de cada um dos lados.

Esse trabalho pretende elucidar a dialética da dicotomia humana, sua história ocidental, características e consequências. A importância desse tema se pauta na necessidade, por enquanto não findada, de harmonizar a antinomia que rege os processos de classificação e entendimento da vida. Com harmonizar os polos entende-se colocar ambas as partes em sintonia sem necessariamente perder um dos lados. É possível deduzir que esse processo acarretaria algum tipo de estagnação ou de cristalização da vida, uma vez que o processo dialético é visto como a transformação da realidade, como movimento. Contudo, a harmonização que se pretende expressar aqui não exclui a polaridade, mas apenas dá acabamento as suas radicalidades, equilibrando também a antinomia acinesia e cinesia, e não focando somente na primeira.

Como forma de desenvolver o trabalho será elaborada uma análise filosófica e social da história humana, tendo como base a dicotomia dos elementos de classificação e compreensão. A dialética histórica servirá como método de interpretação social, norteando grande parte da construção da história material e/ou imaterial.

Os pares de oposição classificam-se então como elementos de codependência semântica, de onde pressupõe advir toda a diversidade existente. Essa pesquisa visa ressaltar a importância do conflito de ideias que ao longo de toda a história serviu como gerador de estrutura, estrutura essa que outrora estruturou também outro conflito, de modo que não há como identificar se é a ideia que está na base da estrutura ou se é a estrutura que está na base da ideia, ou seja, já adiantando um pouco as considerações, na essência ambos acabam sendo um só.

É importante salientar que o uso dos autores será feito com o objetivo de explicar a antinomia ocidental, e enfatizar a relevância ou mesmo a concomitância dos pares de oposição para a interpretação da realidade e sua conseqüente materialização. Um último ponto de necessária ressalva é a ênfase na constante atenção para com a neutralidade axiológica. Em um estudo de dualidades pode-se ocorrer a falsa impressão de um posicionamento valorativo, onde a matéria seria mais condicionante do que a ideia, por exemplo. Portanto, vale lembrar que apesar das muitas vezes que o estudo se iniciará

com um polo ou outro, ou encerrar-se da mesma forma, não significará predileção por nenhum dos termos.

Apesar do constante uso da palavra dialética no decorrer do texto, afirmar qual é a tese num sentido filosófico social torna-se algo de alta complexidade, para não assumir sua impossibilidade total. Tão pouco a antítese seria mais fácil descobrir, uma vez que ambas se confundem no conseqüente processo de síntese. Dialética no sentido que se emprega neste trabalho entende o debate entre dois pontos opostos sem necessariamente afirmar qual é o primeiro ou o segundo, muito menos o melhor ou o pior.

2 CÉU E TERRA, ETERNIDADE E TRANSITORIEDADE

A mitologia, antecessora da filosofia, é tida como a primeira forma de compreensão do mundo, e já em seus mitos primordiais fica expresso a dualidade como fonte ordenadora da vida.

Em um dos mitos de criação mais famosos, vemos a dualidade literalmente como mãe e pai de tudo que existe. O mito em específico conta a história de Uranos e Gaia, ou o Céu e a Terra, uma das primeiras dualidades da mitologia grega. Contudo, anterior a deusa Gaia, se apresenta o deus Caos, seria ele o início de tudo, ou pelo menos onde tudo não ocorre, se opondo também a deusa, onde tudo ocorre. No abismo eterno do Caos surge a Terra que proporciona amparo ao vazio infinito e estabilidade para a existência, existência essa que se iniciará no Tártaro ou no útero de Gaia.

E para completar a apresentação de todos os deuses primordiais resta apenas mencionar Eros, esse último sendo conhecido como o deus da vida, ou o deus que permite a vida na barriga de Gaia. Se por um lado a Terra se oporá ao Céu, por outro Caos se oporá a Eros, o deus do Amor.

Um mito diz respeito, sempre, a acontecimentos passados: ‘antes da criação do mundo’, ou ‘durante os primeiros tempos’, em todo o caso ‘faz muito tempo’. Mas o valor intrínseco atribuído ao mito provém de que estes acontecimentos, que decorrem supostamente em um momento do tempo, formam também uma estrutura permanente. Esta se relaciona simultaneamente ao passado, presente ao futuro (Strauss, 1970, p. 229).

É neste momento que surge o primeiro pai de toda a mitologia grega, se por um lado Gaia é a mãe de tudo, não poderíamos deixar de mencionar também o pai de todos, ou pelo menos de uma vasta maioria, pai inclusive do famoso deus Cronos do qual conhecemos inúmeras outras mitologias posteriores, porém, nenhuma tão primordial quanto a luta que ele travará com o seu pai por sua liberdade e anulação do sofrimento de sua mãe, uma vez que Uranos além de submeter Gaia “sexualmente”, também não permitia que seus filhos saíssem do útero da mãe.

Então Gaia, afligida [...], convence os Titãs que ataquem o pai, e fornece a Cronos uma foice de aço. Eles todos, exceto Oceano, o atacaram; Cronos cortou os testículos do pai e os jogou no mar [...]. E depois de destronarem Uranos, [os Titãs] fizeram voltar do Tártaro os seus irmãos [os Ciclopes e Hecatonquiros] e entregaram o governo a Cronos (Apolodoro, Biblioteca, L. I, 1.4).

Ao castrar o pai, Cronos fez com que Uranos, por assim dizer, se levantasse de sua mãe, e neste momento de separação do Céu e da Terra criou-se o espaço e conseqüentemente o tempo, onde possibilitou-se toda a existência humana, ou seja, graças a Cronos a vida finita torna-se possível.

Concluimos com essa mitologia primordial a apreensão grega de inúmeras dualidades, uma entre o Caos e Eros, que poderíamos relacionar com a dualidade entre a destruição e construção, ou como diria Freud, pulsão de morte e pulsão de vida, que é mais exatamente descrito pela dualidade entre Eros e Thanatos. E uma outra dualidade entre Gaia e Uranos, que graças a divisão causada por Cronos opôs o tempo infinito ao tempo finito. Seria essa mitologia paradigma para toda a filosofia dualista que virá a seguir a respeito da vida humana.

3 MUNDO REAL OU IRREAL?

A dualidade como forma filosófica de interpretação do mundo surge no ocidente quase que em seu princípio. Platão, reconhecidamente como um dos filósofos mais antigos, traz a reflexão da dicotomia real e irreal em grande parte de sua obra. Para tanto, é necessário já de início enfatizar que dependendo da percepção do autor o real pode ser a ilusão, assim como a ilusão pode ser o real, ou seja, os polos se misturam como será demonstrado no decorrer do texto.

Platão em sua alegoria da caverna sugere a reflexão da vida atual não ser a verdadeira vida, segundo a simbologia do seu texto estaríamos atualmente dentro de uma caverna, acorrentados no escuro e somente observando fragmentos de luzes, sons, cheiros ou até mesmo sabores de migalhas transmitidas de fora dela. Apesar desses outros sentidos não estarem todos descritos, é presumível que estejam, uma vez que para ele essa alegoria apenas quer demonstrar que conseguimos captar reminiscências da “vida real”. Para Platão a caverna seria o corpo que de certo modo aprisiona a alma, dicotomia essa que será altamente expressa também futuramente por Descartes.

Quanto à subida ao mundo superior e à visão do que lá se encontra, se a tomares como a ascensão da alma ao mundo inteligível, não iludirás a minha expectativa, já que é teu desejo conhecê-la. O Deus sabe se ela é verdadeira. Pois, segundo entendo, no limite do cognoscível é que se avista, a custo, a ideia do Bem; e, uma vez avistada, compreende-se que ela é para todos a causa de quanto há de justo e belo; que, no mundo visível, foi ela que criou a luz, da qual é senhora; e que, no mundo inteligível, é ela a senhora da verdade e da inteligência, e que é preciso vê-la para se ser sensato na vida particular e pública (Platão, 1948, p. 319).

Contudo, apesar da prisão que é a vida atual, ainda se possui as reminiscências da outra vida, que segundo Platão, só são percebidas, aumentadas e/ou possuídas através da Filosofia. A dúvida, também muito exaltada por Descartes, se caracteriza como peça fundamental da maiêutica socrática. O questionamento gera a reflexão e conseqüentemente a conceituação geral de um objeto, logo, a maneira de se atingir a verdadeira forma das coisas seria filosofando, por isso tal teoria também recebe o nome de “mundo das ideias” ou “teoria das formas”.

O processo de reflexão com intenção de se atingir o mundo das ideias e assim a real forma das coisas é a arte de raciocinar, ou como diria Platão, a arte de dialogar. O diálogo ou dialética surge então como uma ferramenta filosófica de obtenção da verdade, é a contraposição de ideias com o objetivo de completar ou conquistar, através do refinamento constante, a ideia verdadeira.

O mundo das ideias, contrapõe-se a outro mundo, o mundo sensível ou da experiência, pensado por Aristóteles. Vale novamente ressaltar que não se julga aqui estabelecer uma ordem no sentido filosófico, definir o mundo das ideias como o primeiro a surgir na dialética ideia e experiência é incorrer num equívoco filosófico, por mais que necessariamente tenha seguido uma ordem histórica.

Não obstante, não é verdade, segundo parece, que em todos os casos os correlativos sejam simultâneos por natureza, dado que o objecto do conhecimento é anterior ao conhecimento, pois comumente adquirimos conhecimento do que já existe, sendo difícil, senão impossível, haver conhecimento simultâneo do seu objecto. Se eliminarmos o objecto do conhecimento, anulamos o conhecimento em si mesmo, mas a eliminação do conhecimento não anula o seu objecto. Com efeito, se deixasse de haver objecto de conhecimento, não haveria conhecimento, pois nada haveria a conhecer, mas se é o conhecimento que não há, tanto não obsta a que haja o seu objeto (Aristóteles, 1985, p. 74).

Para Aristóteles provavelmente também estávamos em uma caverna, só que não em sentido simbólico/alegórico, e sim no literal/concreto. Para ele as ideias advinham principalmente do mundo sensível, da experiência. Se existia um mundo das ideias, ele só seria alcançado após desenvolver tais ideias com experimentos praticados no mundo sensível.

Essa é uma das primeiras grandes dicotomias filosóficas criadas para explicar a vida humana, e veremos que muitas outras ainda continuarão se apoiando nela

4 INDUÇÃO OU DEDUÇÃO?

São muitos os eventos que podem ser citados para demonstrar a ruptura ou a transição entre o indivíduo medieval e o indivíduo moderno, e uma das figuras principais para a elaboração desse centramento na razão individual foi sem dúvidas René Descartes, algumas vezes visto até mesmo como pai da filosofia moderna, afinal o sujeito cartesiano é caracterizado justamente por essa racionalidade.

A reforma religiosa libertou a consciência individual dos dogmas da igreja, o humanismo renascentista retirou Deus do centro para pôr em seu lugar agora o humano. A revolução científica conferiu ao humano o poder de investigar e decifrar certos mistérios que antes eram explicados pelo viés religioso. A revolução copernicana foi primordial para esse desfecho, assim como o interesse de

monarcas em diminuir o poder da igreja, para conseqüentemente aumentarem os seus. E mais adiante o Iluminismo, centrado na imagem de um Homem racional, científico, livre dos dogmas, guiado agora pela razão, foram as marcas dessa mudança.

Numa retomada a discussão já conhecida na filosofia clássica, Descartes traz novamente a oposição entre corpo e alma, marcando assim clara influência pelos pensamentos clássicos e medievais ou eclesiásticos. Contudo, é em Descartes que essa filosofia começa a tomar corpo de ciência.

Pois, enfim, quer estejamos despertos, quer dormindo, jamais devemos nos deixar convencer exceto pela evidência de nossa razão. E deve-se observar que eu digo de nossa razão, de maneira alguma de nossa imaginação ou de nossos sentidos. Porque, apesar de enxergarmos o sol bastante claramente, não devemos julgar por isso que ele seja do tamanho que o vemos; e bem podemos imaginar distintamente uma cabeça de leão enxertada no corpo de uma cabra, sem que tenhamos de concluir, por isso, que no mundo existe uma quimera; pois a razão não nos sugere que tudo quanto vemos ou imaginamos seja verdadeiro, mas nos sugere realmente que todas as nossas idéias ou noções devem conter algum fundamento de verdade; pois não seria possível que Deus, que é todo perfeito e verídico, as tivesse colocado em nós sem isso (Descartes, 1996, p. 23).

Em um de seus livros mais proeminentes, o discurso do método, esse autor trará o que para ele seria o caminho correto a seguir para atingir a verdade, ou em outras palavras, a metodologia racional para obter as verdades. A principal característica do seu método é a dúvida metódica, que tem por princípio a crítica da crença, ou melhor dizendo, a apologia de uma constante investigação que coloca como incertas todas as verdades dadas sem antes ter passado pelo método.

É exatamente nesse momento da dúvida absoluta que Descartes deduz que não se pode duvidar de uma única coisa, que no caso, seria a própria dúvida, ou seja, tudo é questionável, exceto o questionamento que se é feito. Ele tira desse raciocínio sua máxima famosa “penso, logo sou”, que traduz exatamente esse fato inquestionável de não poder questionar que se está questionando. Com isso ele conclui a certeza da existência da alma, ou pelo menos como diriam os mais contemporâneos, da mente, em contraposição a existência do corpo maquinal.

É de grande relevância mostrar como um dos primeiros filósofos modernos resgata essa velha e usual dualidade do material/ideal, e como a partir dele também se perpetua toda uma nova simbologia em relação a esses pares, que servirão para nutrir o movimento dialético do qual o ser humano se utiliza para o autoconhecimento. Esse pensamento culminará, mas não se encerrará, no pensamento de outros grandes pensadores modernos, que serão analisados a seguir.

Continuando no caminho de aquisição da verdade, temos um autor contrário a Descartes, Francis Bacon. Ao passo que a obra de Descartes se caracterizava principalmente pelo racionalismo, este outro autor se caracterizará pelo seu empirismo. Para ficar claro o que seriam esses dois novos conceitos nada melhor do que ressaltar o método de cada um. Descartes é influenciado pelo método dedutivo desenvolvido por Platão, que resumidamente se caracterizava pelo processo de raciocinar a partir de situações macros para inferir algo sobre as micros situações. Já o método indutivo, caracteriza-se pelo contrário, ou seja, infere-se algo a partir do micro sobre o macro.

A seguir temos uma crítica direta de Bacon ao método dedutivo, onde o pensador ressalta a falta de solidez das noções.

O silogismo consta de proposições, as proposições de palavras, as palavras são o signo das noções. Pelo que, se as próprias noções (que constituem a base dos fatos) são confusas e temerariamente abstraídas das coisas, nada que delas depende pode pretender solidez. Aqui está por que a única esperança radica na verdadeira indução (Bacon, p. 9).

Ainda em sua crítica ao racionalismo vemos a seguir o seu pensamento a respeito da limitação de nossas mentes quando não amparadas por todo um universo de coisas, de sua variedade quando não padronizada por um método ou de suas perturbações espontâneas do acaso.

Os ídolos da caverna são os dos homens enquanto indivíduos. Pois, cada um – além das aberrações próprias da natureza humana em geral – tem uma caverna ou uma cova que intercepta e corrompe a luz da natureza: seja devido à natureza própria e singular de cada um; seja devido à educação ou conversação com os outros; seja pela leitura dos livros ou pela autoridade daqueles que se respeitam e admiram; seja pela diferença de impressões, segundo ocorram em ânimo preocupado e predisposto ou em ânimo

equânime e tranqüilo; de tal forma que o espírito humano – tal como se acha disposto em cada um – é coisa vária, sujeita a múltiplas perturbações, e até certo ponto sujeita ao acaso. Por isso, bem proclamou Heráclito que os homens buscam em seus pequenos mundos e não no grande ou universal (Bacon, p. 14).

Fica claro após essa indagação como as duas formas de pensar se opõem, e também a disputa que ocorria entre esses pensamentos contrários desde tempos longínquos, e permanecendo, como veremos, até os dias atuais.

5 LIBERDADE OU IGUALDADE?

Uma grande dicotomia que se construirá e persistirá até os dias atuais, sendo a ciência aqui expressa fruto dessa percepção, é o antagonismo entre liberdade e igualdade. De forma simples, a liberdade resume-se em possuir domínio de si e dos outros, ou seja, do interno e externo. Contudo, esse domínio confunde-se com exploração ou subjugação, e dado que em nada um ser possui de superior em relação ao outro para subjugar-lo, uma vez que todos os humanos são iguais em serem humanos, tal confusão apenas expressa a dificuldade de harmonizar a igualdade humana com a liberdade de ser diferente.

Entende-se como liberdade para ser diferente a capacidade individual de criação do ser, sua expressão única e singular da vida. A contradição entre diferente e igual aparece com grande peso nas obras de Locke e Rousseau. Sugerir que a corrente socialista com foco na igualdade surge em grande proeminência e relevância através da obra de Rousseau, ou que o inverso ocorre com a corrente liberal, com foco na liberdade, através da obra de Locke, é o mínimo de reconhecimento que se poderia dar para os pensamentos desses autores.

Em todas as situações de seres criados aptos à lei, onde não há lei, não há liberdade. A liberdade consiste em não se estar sujeito à restrição e à violência por parte de outras pessoas; o que não pode ocorrer onde não há lei: e não é, como nos foi dito, uma liberdade para todo homem agir como lhe apraz. (Quem poderia ser livre se outras pessoas pudessem lhe impor seus caprichos?) Ela se define como a liberdade, para cada um, de dispor e ordenar sobre sua própria pessoa, ações, possessões e tudo aquilo que lhe pertence, dentro da permissão das leis às quais está submetida, e, por isso, não estar sujeito à vontade arbitrária de outra pessoa, mas seguir livremente a sua própria vontade (Locke, 1994, p. 115).

Muito se opõe Rousseau à Hobbes, devido a interpretação filosófica e moral que ambos fazem a respeito do caráter humano. Contudo, apesar dessa oposição clara a filosofia que pretende-se esmiuçar aqui é a política, e para tanto usaremos Locke em oposição a Rousseau, uma vez que ambos diferem essencialmente na concepção política que formulam.

Como demonstrado a seguir ambos são contratualistas, ou seja, possuem a ideia de que em algum momento da história humana necessitou-se estabelecer um contrato entre todos.

Mas, embora os homens ao entrarem na sociedade renunciem à igualdade, à liberdade e ao poder executivo que possuíam no estado de natureza, que é então depositado nas mãos da sociedade, para que o legislativo deles disponha na medida em que o bem da sociedade assim o requeira, cada um age dessa forma apenas com o objetivo de melhor proteger sua liberdade e sua propriedade (pois não se pode supor que nenhuma criatura racional mude suas condições de vida para ficar pior), e não se pode jamais presumir que o poder da sociedade, ou o poder legislativo por ela instituído, se estenda além do bem comum (Locke, 1994, p. 159).

Terminarei este capítulo e este livro por uma observação que deve servir de base a todo o sistema social: é que o pacto fundamental, ao invés de destruir a igualdade natural, substitui, ao contrário, por uma igualdade moral e legítima a desigualdade física que a Natureza pode pôr entre os homens, fazendo com que estes, conquanto possam ser desiguais em força ou em talento, se tornem iguais por convenção e por direito (Rousseau, p. 13).

Seria correto afirmar que ambos partem de princípios essencialmente opostos, mas complementares para o entendimento do humano como um todo, princípios esses que não cabem uma valorização positiva ou negativa, uma vez que ambos são essencialmente necessários para o desenvolvimento da dialética humana.

Na verdade, parece intrínseco ao desenvolvimento a necessidade de haver duas verdades, como se o equilíbrio derivado de ambas significasse o fim da história. Provavelmente a história acabaria

mesmo, contudo, não acabaria o desenvolvimento humano, e sim apenas essa grande odisseia das contradições que envolve, praticamente desde sempre, a história humana. O que causa a desigualdade é a liberdade, e o que causa a falta desta última é a igualdade.

Rousseau em pleno século XVIII, depois de inúmeras críticas, um isolamento social, um quase ostracismo forçado por suas ideias contrárias ao pensamento em voga, fundou uma das principais linhagens do pensamento crítico. Uma crítica ainda atual, e porque não dizer também, uma crítica comprovada pelo mais intenso sinal de “queda moral”. Em suas obras se encontra um elogio à natureza e uma denúncia ao constante movimento flagrante de crueldade da civilização, que para além do mal-estar social causado pela imposição das regras, também já deixava em vislumbre sua frieza calculista da propriedade.

Ele inaugurou, por assim dizer, uma tradição crítica da civilização, de seu avanço técnico inerente e de sua competição entre os Homens. Tal corrente de pensamento foi mais tarde reforçada por inúmeros autores, basta olharmos para a escola de Frankfurt e sua crítica ao Iluminismo. Contudo, o foco no momento, está em sua contribuição ao refletir sobre liberdade e igualdade.

Se se procura saber em que consiste precisamente o maior dos bens, que deve ser o objetivo de todo sistema de legislação, achar-se-á que se reduz a estes dois objetos principais: a liberdade e a igualdade. A liberdade, porque toda independência particular é outra tanta força subtraída ao corpo do Estado; a igualdade, porque a liberdade não pode subsistir sem ela (Rousseau, p. 26).

Vale novamente ressaltar, caso ainda ocorra o equívoco de pensarmos através de tipos ideais, que a comparação feita aqui apenas levanta uma oposição entre grandes nomes, contudo, essa oposição não é feita usando um maniqueísmo ideal. É claro que ambas as partes não ignoram o seu oposto, pelo contrário, muitas vezes, para não dizer todas, seu posicionamento toma como referência a oposição anterior, ou seja, a dualidade é proposta aqui apenas de forma ideal, uma vez que é claro que esse radicalismo ideal raramente existe no real. Todos os autores não desconhecem o que estão criticando, e muitas vezes também eles não estão fazendo uma crítica ao trabalho completo alheio.

6 SENSIBILIDADE OU ENTENDIMENTO?

Hume, um dos maiores empiristas de seu tempo, defendeu a experiência sensível como primária no processo de conhecimento. A experiência para ele seria a grande condutora da vida humana, pensamento esse que o coloca como continuador do trabalho do pai da física experimental, título esse concedido a Bacon.

Na realidade, todos os argumentos que partem da experiência fundam-se na semelhança que observamos entre os objetos naturais, pela qual somos induzidos a esperar efeitos semelhantes aos que descobrimos seguirem-se de tais objetos. E embora ninguém senão um insensato ou louco jamais pretendesse pôr em questão a autoridade da experiência ou rejeitar essa grande condutora da vida humana, pode-se certamente permitir a um filósofo que sua curiosidade seja ampla o bastante para pelo menos levá-lo a examinar o princípio da natureza humana que outorga à experiência essa enorme autoridade e nos faz tirar proveito dessa semelhança que a natureza estabeleceu entre os diversos objetos (Hume, 2004, p. 66).

Contudo, apesar da posição em que ele se coloca, em nenhum momento foi esquecido a importância do outro lado, ou seja, o racionalismo é lembrado e até mesmo ressaltado, numa nítida tentativa de harmonizar o que para ele seria os elementos fundamentais e colaborativos para a conclusão do todo. Vemos já aqui a tentativa de enxergar o todo se utilizando de suas duas partes, ou melhor dizendo, a tentativa de alcançar a verdade levando em consideração as duas oposições.

Esses argumentos de cada um dos lados (e muitos mais poderiam ser fornecidos) são tão plausíveis que tendo a suspeitar que ambos podem ser sólidos e satisfatórios, e que *razão* e *sentimento* colaboram em quase todas as decisões e conclusões morais (Hume, 2004, p. 229).

Outros autores contribuirão também para esse entendimento através do equilíbrio, mais adiante serão ressaltados principalmente Marx e Bourdieu como exemplos da união de conceitos opostos em um único conceito harmonizador, contudo, antes de chegarmos nesse entendimento passaremos por um dos maiores expoentes do idealismo, que além de se contrapor a Hume, afirma ter acordado de seu “sono dogmático” graças a ele. Kant, apesar da contraposição aqui proposta, também não tinha um posicionamento radical em relação a Hume, para isso basta vermos uma de suas passagens.

Nenhuma destas qualidades tem primazia sobre a outra. Sem a sensibilidade, nenhum objeto nos seria dado; sem o entendimento, nenhum seria pensado. Pensamentos sem conteúdo são vazios; intuições sem conceitos são cegas. Pelo que é tão necessário tornar sensíveis os conceitos (isto é, acrescentar-lhes o objeto na intuição) como tornar compreensíveis as intuições (isto é, submetê-las aos conceitos) (Kant, 2001, p. 115).

Contudo, ao compreender um pouco o seu conceito de idealismo transcendental percebemos uma certa tendência que sem dúvida o colocaria nessa oposição a Hume, afinal como já dito, Kant admite ter recebido muita influência desse autor para elaborar sua crítica sobre a “investigação do entendimento humano”.

Compreendo por *idealismo transcendental* de todos os fenômenos a doutrina que os considera, globalmente, simples representações e não coisas em si e segundo a qual, o tempo e o espaço são apenas formas sensíveis da nossa intuição, mas não determinações dadas por si, ou condições dos objetos considerados como coisas em si. A este idealismo opõe-se um *realismo transcendental*, que considera o espaço e o tempo como algo dado em si (Kant, 2001, p.374).

Sua posição idealista fica clara nesta próxima passagem, as categorias a priori servem como novas ferramentas no velho embate que se fazia entre mundo sensível e mundo das ideias. O racionalismo de Descartes ou o mundo das ideias de Platão alcançam sua expressão em um dos filósofos tido como o maior da era moderna.

Já nos declaramos, desde o princípio, por este idealismo transcendental. Na nossa teoria desaparece a dificuldade em admitir a existência da matéria pelo mero testemunho da nossa simples consciência de nós próprios e em a considerar, assim, tão bem demonstrada como a minha própria existência como ser pensante. Com efeito, tenho consciência das minhas representações; logo, elas existem e eu próprio também, que tenho essas representações. Ora os objetos exteriores (os corpos) são, porém, meros fenômenos, portanto também nada mais do que uma espécie das minhas representações, cujos objetos só por estas representações são alguma coisa, mas não são nada fora delas (Kant, 2001, p. 376).

7 MONADOLOGIA OU SOCIOLOGIA?

Em meio a todo arcabouço reflexivo da época surge a sociologia, área do conhecimento, que como já dito no início do texto, incumbe-se de estudar as relações entre os humanos. O relacionamento com os outros é o que poderíamos chamar de social, enquanto o relacionamento consigo mesmo é o individual. Apesar dessa separação clara, sempre é bom lembrar que na linha dialética proposta, um polo não subsiste sem o outro, e esse mutualismo fica ainda mais claro quando aplicado ao pensamento sociológico.

Essa separação sugerida principalmente pela sociologia entre social e individual, serve apenas para facilitar a classificação do todo humano, uma vez que em síntese na prática ocorre uma mistura intrínseca entre o eu e os outros. O eu nada mais é do que o acúmulo de apreensão dos outros, assim como os outros nada mais são do que vários outros “eus”. Logo, pelo menos em síntese, não existe diferença entre o universal e particular, e sim apenas uma mescla complexa entre ambos, que em suma são um.

Para além de diferenças biológicas, há também o que poderíamos denominar como diferenças de acúmulos. Não existe um par de indivíduos sequer que tenha apreendido as mesmas experiências sociais, o que resulta num sujeito com uma subjetividade, não completamente, mas pelo menos essencialmente, diferente de seus pares. Contudo, definir ou classificar um objeto torna-se de fundamental importância para o entendimento, uma vez que teoricamente não conseguimos contemplar o todo, já que este necessita de classificações/divisões cada vez mais complexas e específicas para ser compreendido a fundo.

Tendo em vista isso, fica claro qual era o objeto que Durkheim escolheu teorizar, afinal ele é conhecido como o fundador da sociologia, não podendo então estudar outro objeto que não a sociedade, e sua primazia pelo objeto fica explícita quando vemos passagens como essa:

Esses tipos de conduta ou pensamento não apenas são exteriores ao indivíduo, como também são dotados de uma força imperativa e coercitiva em virtude da qual se impõe a ele, quer ele queira, quer não. Certamente, quando me conformo voluntariamente a ela, essa coerção não se faz ou pouco se faz sentir, sendo inútil. Nem por isso ela deixa de ser um caráter intrínseco desses fatos, e a prova disso é que ela se afirma tão logo tento resistir (Durkheim, 2007, p. 2).

Obviamente Durkheim não esquecia do indivíduo, mas ele precisava preparar o terreno para a implementação de uma nova área de estudo, com um objeto novo no centro, por isso é compreensível vermos citações como a seguinte, onde ele expressa a importância de algo que está além dos indivíduos, no caso a sociedade.

Que um indivíduo tente se opor a uma dessas manifestações coletivas: os sentimentos que ele nega se voltarão contra ele. Ora, se essa força de coerção externa se afirma com tal nitidez nos casos de resistência, é porque ela existe, ainda que inconsciente, nos casos contrários. Somos então vítimas de uma ilusão que nos faz crer que elaboramos, nós mesmos, o que se impôs a nós de fora (Durkheim, 2007, p. 5).

Contudo, se Durkheim não ressaltava tanto a força do indivíduo, Tarde por outro lado o fazia. Para Tarde o indivíduo não era apenas uma fração da sociedade, para ele o indivíduo continha a sociedade toda nele, ou seja, o indivíduo era a sociedade só que apenas de uma forma mais reduzida. A mônada é algo simples, ou melhor dizendo, algo sem partes, indivisível, e se contrapõe, portanto, ao composto, que é posto com inúmeras partes.

É, portanto, um equívoco comum pensar que Tarde substitui a sociedade pelos indivíduos como quem troca o todo pelas partes. O que ele propõe é algo bem diferente: substituir o grande pelo pequeno, as totalidades e as unidades pelas multidões, os átomos, os indivíduos, as sociedades ou outros “tipos divinos” precipitadamente unificados como estes pelas ações infinitesimais de uma infinidade de mônadas abertas, cada qual contendo em si todas as outras (Tarde, 2007, p. 15).

E além dessa característica de indivisível, os indivíduos também possuiriam, segundo a citação a seguir, uma gama muito mais variada de diferenciações entre si, do que as leis ou crenças criadas por estes mesmos.

Se olharmos o mundo social, o único que nos é conhecido de dentro, vemos os agentes, os homens, muito mais diferenciados, mais caracterizados individualmente, mais ricos em variações contínuas do que o mecanismo governamental, os sistemas de leis ou de crenças, os próprios dicionários e as gramáticas, mantidos por eles. Um fato histórico é mais simples e mais claro que qualquer estado de espírito de um de seus atores (Tarde, 2007, p. 94).

Essa dualidade retrata bem outra antinomia, o geral e particular, o geral também podendo ser um particular dependendo do referencial que se toma, e o particular podendo ser geral, uma vez que na mônada está contido o todo. Apesar mais uma vez da separação que se tenta fazer entre social e individual, fica mais do que claro como um inexistiria sem o outro, ou seja, como ambos no final acabam sendo um, e sua separação nada mais é do que um esforço classificatório, e portando explicativo, do que seria a sociedade ou o indivíduo.

8 ORIENTADO OU DESORIENTADO?

Finalmente se aproximando do fim dessa espécie de filosofia histórica e social nos deparamos com uma interpretação intensificada e fruto do que agora já podemos chamar de antiga modernidade. A individualização é marcada mais enfaticamente após a idade média por elementos que apenas se intensificaram, mas que de modo algum eram inexistentes, ou seja, tais forças sempre estiveram presentes mesmo que de forma atenuada.

O mesmo ocorre com essa nova fase que convencionaremos chamar de pós-modernidade, acordaremos esse nome apenas por critério comparativo entre esses dois autores, Freud e Bauman, e suas obras respectivas e dialéticas o “mal-estar na modernidade” e o “mal-estar na pós-modernidade”. Contudo, são inúmeros os autores que refletiram e nomearam essa nova modernidade, embasando seus pensamentos em diversas características do cenário atual, mas todos sempre pelo menos lembrando o individualismo como forma elementar do desenrolar histórico.

O antropocentrismo, coincide não acidentalmente com o início da modernidade, e posteriormente, mais especificamente com o fim da guerra fria, inicia-se a pós-modernidade. A humanidade com o passar do tempo sente conseguir dominar seu destino, essa segurança em relação ao destino certo reflete um certo pensamento positivista que acredita no cálculo como forma de planejar a vida. Esse período conhecido como modernidade exalta a capacidade cognitiva humana da razão, e as luzes que o iluminismo representa se deve supostamente ao desobscurecer dos caminhos da vida.

Contudo, pode-se afirmar, pelo menos se embasando em certas correntes transracionalistas, que a razão apenas esclarece aquilo que lhe é própria, ou seja, a luz oferecida pelo iluminismo é análoga a luz branca, ela ilumina praticamente tudo, mas não ilumina certos materiais que somente a luz negra iluminaria. Essa oposição entre luz branca e luz negra reflete a oposição que comumente se poderia fazer entre razão e emoção.

Com o início da modernidade e sua intensificação a partir do início da pós-modernidade, isso que poderíamos conceituar como emoção se esvaneceu, talvez não pela falta desta, mas sim pelo excesso da outra, no caso a razão. Freud dirá em sua obra que esse calculismo e planejamento causaram um certo constrangimento nas pessoas, constrangimento que nesse sentido assume o significado de privação de liberdade, e é nisso que se embasa a diferença fundamental entre as duas modernidades, a nova e a antiga.

A liberdade individual não é um bem cultural. Ela era maior antes de qualquer civilização, mas geralmente era sem valor, porque o indivíduo mal tinha condição de defendê-la. Graças à evolução cultural ela experimenta restrições, e a justiça pede que ninguém escape a elas (Freud, 2010, p. 38).

Na primeira modernidade há uma falta de liberdade e excesso de segurança, segurança essa que é caracterizada por Freud como constrangimento, e após, na segunda modernidade, a liberdade ganha espaço devido ao número cada vez maior de opções, porém, essa liberdade confunde-se com o que poderíamos chamar de insegurança. Ou seja, a antinomia característica desse período são os conceitos de segurança e liberdade.

De fato, o homem primitivo estava em situação melhor, pois não conhecia restrições ao instinto. Em compensação, era mínima a segurança de desfrutar essa felicidade por muito tempo. O homem civilizado trocou um tanto de felicidade por um tanto de segurança (Freud, 2010, p. 52).

Na segunda fase da modernidade ou na pós-modernidade a relevância das oposições invertem-se. A liberdade derruba o constrangimento orientador, e dá espaço para a escolha, para o risco, e conseqüentemente para a desorientação, não por falta de informação, mas pelo excesso dela. Diferente da fase anterior, na atual possuímos menor rigidez, ou como diria Bauman, possuímos maior liquidez nas relações, ou seja, antes as pessoas nasciam mais determinadas pelo ambiente do que hoje em dia, o individualismo encontra agora seu ápice, porém, as individualidades encontram-se em partes perdidas, já que não são mais tão guiadas.

Só que os ganhos e as perdas mudaram de lugar: *os homens e as mulheres pós-modernos trocaram um quinhão de suas possibilidades de segurança por um quinhão de felicidade*. Os mal-estares da modernidade provinham de uma espécie de segurança que tolerava uma liberdade pequena demais na busca da felicidade individual. Os mal-estares da pós-modernidade provêm de uma espécie de liberdade de procura do prazer que tolera uma segurança individual pequena demais (Bauman, 1998, p. 10).

Por isso foi dito do início ao fim desta análise que o objetivo nunca foi se posicionar a favor de nenhum dos lados, e a atual dualidade é um ótimo exemplo da impossibilidade de escolha, afinal ambos são importantes e ambos proporcionam um melhor bem-estar para a sociedade, o problema especificamente está na falta de equilíbrio entre as partes, a satisfação não será alcançada apenas escolhendo um lado, e sim aceitando os dois.

Sem dúvida: liberdade sem segurança não assegura mais firmemente uma provisão de felicidade do que segurança sem liberdade. Uma disposição diferente das questões humanas não é necessariamente um passo adiante no caminho da maior felicidade: só parece ser tal no momento em que se está fazendo. A reavaliação de todos os valores é um *momento* feliz, estimulante, mas os valores reavaliados não garantem necessariamente um *estado* de satisfação (Bauman, 1998, p. 10).

9 HABITUS E PRÁXIS

Para concluir essa breve explanação acerca dos pares que serviram para explicar o humano, finalizarei com dois autores que se esforçaram para mostrar a possibilidade de não haver uma resposta, um certo ou um errado, um primário e um secundário. Bourdieu e Marx, possuem em suas obras essa tentativa de mescla dos pares, ou de harmonização das antinomias outrora criadas, harmonização essa que será expressa por seus respectivos conceitos, *habitus* e *práxis*.

A ideia individual tem grande influência sobre o ser humano, então podemos dizer sim que ela os governa, mas não estaria antes essa ideia sendo governada por algo? Pois uma ideia não surge do nada, sua origem e evolução estão subordinadas a leis, leis que como a biologia, a sociologia também estuda. Para isso temos o exemplo de um materialista russo que demonstra mais uma vez esse velho embate entre espírito e matéria ou entre ideia e sensibilidade, deixando claro o que seria essa visão sociologizante que autores como Durkheim possuía.

As ideias, ou princípios dos homens, provêm da experiência, quer se trate dos princípios especulativos, quer dos princípios práticos ou princípios de moral. Os princípios morais variam segundo os tempos e os lugares. [...] O interesse (não o interesse pessoal, mas o interesse social) determina, assim os julgamentos dos homens no domínio da vida social (Plekhanov, 1978, p. 29).

[...] o sentido das ações mais pessoais e mais transparentes não pertence ao sujeito que as realiza, mas ao sistema completo de relações nas quais e pelas quais elas se realizam. (Bourdieu, 1983, p. 32).

Segundo Bourdieu a socialização corresponde ao conjunto dos mecanismos pelos quais os indivíduos realizam a aprendizagem das relações sociais, assimilando assim as normas, os valores, as crenças, em suma, todo o aparato simbólico. E é através dessa socialização que se forma o *habitus* – maneira de ser.

O *habitus* está na base então daquilo que poderíamos definir como a personalidade do indivíduo. Geralmente temos a impressão de termos nascido com certo tipo de sensibilidade, com uma maneira própria de agir e reagir, quando na verdade gostar mais de funk do que música clássica, votar na direita mais do que na esquerda, ou até mesmo a postura que temos, no sentido de andarmos curvados ou eretos (*hexis*) são produtos do *habitus*, assim como este também seria produto

Cada sistema de disposição individual é uma variante estrutural dos outros, na qual se expressa a singularidade da posição no interior da classe e da trajetória. O estilo pessoal, isto é, aquelas marcas particulares que trazem todos os produtos de um mesmo *habitus*, práticas ou obras, nunca é mais do que um desvio em relação ao estilo próprio a uma época ou a uma classe. (Bourdieu, 1980, p. 100).

Os condicionamentos associados a uma classe particular de condições de existência produzem o *habitus*, sistemas de disposição duradouros e transponíveis, estruturas estruturadas dispostas a funcionar como estruturas estruturantes, isto é, como princípios geradores e organizadores de práticas e representações [...]. (Bourdieu, 1980, p. 88).

Através dessa definição, fica claro que o *habitus* é um sistema de disposições duradouras adquirido pelo indivíduo durante seu processo de socialização, é a maneira de ser desse indivíduo, é como se fosse a grade de leitura pela qual ele percebe e julga a realidade, a forma como ele consume essa realidade, e também, conseqüentemente, a forma como age/produz nessa realidade. E é neste momento que fica expresso a tentativa de não responder as perguntas feitas nos títulos dos capítulos anteriores, ou de responder no mínimo de uma forma a não definir um lado, ou seja, entendendo o equilíbrio como o fundamento.

E agora sendo justo com Marx, apesar de seu conhecido método materialista histórico-dialético, fica claro que ele também entendia esse equilíbrio como a resposta para a pergunta que as oposições históricas colocavam, para isso basta tomar de exemplo um de seus conceitos mais estudados, o de *práxis*.

[...] a filosofia da *práxis* nasceu sob a forma de aforismos e de critérios práticos por um mero acaso, a saber, porque o seu fundador dedicou sistematicamente as suas forças intelectuais a outros problemas, notadamente econômicos; nestes critérios práticos e nestes aforismos, contudo, está implícita toda uma concepção do mundo, uma filosofia. [...] (Gramsci, 1999. p. 150).

[...] a filosofia da *práxis* foi concebida como uma filosofia integral e original, que inicia uma nova fase na história e no desenvolvimento mundial do pensamento, na medida em que supera (e, superando, integra em si os seus elementos vitais) tanto o idealismo quanto o materialismo tradicional, expressões das velhas sociedades. (Gramsci, 1999. p. 143).

A *práxis*, como afirmado na citação a cima, supera e integra o idealismo e materialismo, e essa dualidade é mesclada em um único conceito, assim como tentou fazer Bourdieu ao unir o social e individual com o seu conceito de *habitus*.

Para Gramsci, a “filosofia da *práxis*” é uma expressão autônoma que define, em seu entendimento, o que é uma característica central do legado de Marx: o vínculo inseparável entre a teoria e prática, o pensamento e a ação. Segundo Gramsci, a originalidade da “filosofia da *práxis*” se assenta no fato de que é a única “ideologia” que pode criticar a si própria, isto é, que consegue descobrir as raízes “materiais” (ou seja, econômicas e políticas) de todas as doutrinas (incluindo, portanto, do próprio marxismo) e articular entre si, permanentemente, a teoria com a prática (Monasta, 2010, p. 31).

Este conceito de autonomia parcial nos permite superar a eterna polêmica entre história idealista do pensamento, em que os sistemas de idéias são completamente separados das “contingências” históricas, e flutuam livremente no céu puro do absoluto, e o “economicismo” mecânico, que reduz todo o universo do pensamento a um reflexo imediato da base econômico-social (Lowy, 2002, p. 31).

Vemos após essa breve conclusão a tentativa de encontrar um equilíbrio para o que antes se tentava opor. A verdade atualmente aparenta ser os dois lados, e a mentira um lado somente, ou seja, qualquer tentativa de dar prevalência a um dos lados nesse caso acarreta um equívoco.

A conclusão alcançada de certa forma é inclusiva, uma vez que não escolhe uma das alternativas, e sim tenta colocar as duas como verdadeiras. Contudo, apesar do problema apresentar uma solução não muito satisfatória, o que se absorve é o fato dos pares serem entendidos separadamente, mas inexisterem na realidade da mesma forma, uma vez que a solução alcançada por autores como Marx e Bourdieu é a conclusão de que a estrutura é estruturada e, por mais contraditório que pareça, também estruturante.

BIBLIOGRAFIA

APOLODORO, Biblioteca, L. I, 1.4.

ARISTÓTELES. **Organon**. Lisboa: Guimarães, 1985.

BACON, Francis. **Novum organum ou verdadeiras indicações acerca da interpretação da natureza**. Homepage do grupo: <<http://br.egroups.com/group/acropolis/>>. Créditos da digitalização: Membros do grupo de discussão Acrópolis (Filosofia).

BARROS FILHO, Clovis de. **Deuses para Clarice**. São Paulo: Benvira, 2018.

BAUMAN, Zygmunt. **O mal-estar da pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

BOURDIEU, Pierre. **A distinção: crítica social do julgamento**. São Paulo: Edusp, 2007.

BOURDIEU, Pierre; CHAMBOREDON. Jean-Claud; PASSERON. Jean-Claude. **Le métier de sociologue**. Paris: Mouton, 1983.

BOURDIEU, Pierre. **Le sens pratique**. Paris: Editions de Minuit, avec le concurs de la Maison des Sciences de l’Homme, 1980.

DESCARTES, René. **Discurso do método**. São Paulo: Martins fontes, 1996.

DURKHEIM, Émile. **As regras do método sociológico**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

EMPIRICO, Sexto. Hipotiposes Pirrônicas. Livro I. Tradução de Danilo Marcondes. **O que nos faz pensar**, [S.l.], v. 9, n. 12, p. 115-122, june 1997. ISSN 0104-6675. Disponível em: <<http://www.oquenosfazpensar.fil.puc-rio.br/index.php/oqnfpa/article/view/130>>.

FREUD, Sigmund. **O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias e outros textos**. V. 18. São Paulo: Schwarcz, 2010.

GRAMSCI, Antonio. **Cadernos do Cárcere**. V. 1. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

LAO, Tzu. **Tao te ching: o livro do caminho e da virtude**. 2019. Disponível em: <<https://luzdovazio.files.wordpress.com/2019/08/lao-tzu-tao-te-ching-fang-chen.pdf>>.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **A estrutura dos Mitos**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1970.

LOCKE, John. **Segundo tratado sobre o governo civil: ensaio sobre a origem, os limites e os fins verdadeiros do governo civil.** Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.

LÖWY, Michael. **A teoria da revolução no jovem Marx.** Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

MONASTA, Attilio. **Antonio Gramsci.** Recife: Massangana, 2010.

PLATÃO. **A República.** Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1949.

PLEKHANOV, Gueórgui Valentinovitch. **A concepção materialista da história.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do contrato social.** Homepage: [///C|/site/livros_gratis/contrato_social.htm](http://C|/site/livros_gratis/contrato_social.htm). Edição eletrônica: Ed Ridendo Castigat Mores (www.jahr.org).

TARDE. Gabriel. **Monadologia e sociologia e outros ensaios.** São Paulo: Cosac & Naify, 2007.





EMOÇÃO, COGNIÇÃO E AÇÃO: AS EMOÇÕES COMO MATÉRIA DE CONHECIMENTO E ARTE NA FILOSOFIA ARISTOTÉLICA

RESUMO

O objetivo do presente texto é apresentar uma caracterização das emoções na filosofia aristotélica, a fim de explicar como elas se tornam matéria de conhecimento e arte na poesia. Com base nas diferentes obras de Aristóteles, especialmente, *De anima*, *Ética a Nicômaco*, *Retórica* e *Poética*, explora-se aqueles aspectos das emoções que explicitam as continuidades entre os domínios da psicologia, da moral e da arte. Tais aspectos dizem respeito ao modo pelo qual elas são constitutivas do ser humano, têm um caráter cognitivo passível de descrição e de apreensão racional, estão implicadas ao universo axiológico da moral e à finalidade própria da poesia. Isso pode ser compreendido mais claramente com relação às emoções da piedade e do temor na poesia trágica. De todo modo, os aspectos pelos quais Aristóteles compreende as emoções lhe dá as condições adequadas para concebê-las como matéria de conhecimento e arte na poesia.

PALAVRAS-CHAVE

Aristóteles. Emoções. Cognição. Moral. Poética.

ABSTRACT

The aim of this text is to present a characterization of emotions in Aristotelian philosophy, in order to explain how they become a matter of knowledge and art in poetry. Based on different works by Aristotle, especially *De anima*, *Nicomachean Ethics*, *Rhetoric* and *Poetics*, we explore those aspects of emotions that make explicit the continuities between the domains of psychology, morals and art. Such aspects concern the way in which they are constitutive of the human being, have a cognitive character that can be described and rationally apprehended, they are involved in the axiological universe of morals and the purpose of poetry. This can be understood most clearly in relation to the emotions of pity and fear in tragic poetry. In any case, the aspects through which Aristotle understands emotions give him the right conditions to conceive of them as a matter of knowledge and art.

KEYWORDS

Aristotle. Emotions. cognition. Moral. Poetics.



* Possui doutorado (2020), mestrado (2014) e graduação em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Fez doutorado sanduíche na Universidade de Lisboa (Ulisboa). Atualmente, é professor de Filosofia no Instituto Federal de Tocantins - Campus Porto Nacional. Teve experiência com o ensino da Filosofia nos cursos de nível médio no IFSC e nos cursos de graduação à distância da UFSC e UDESC. É membro do Núcleo de Filosofia Antiga da UFSC, do Grupo de Pesquisa Multidisciplinar em Trabalho colaborativo - GPMTTC e do Núcleo de Estudos Afro-brasileiro e Indígenas (NEABI) do IFTO - Campus Porto Nacional.

INTRODUÇÃO

Aristóteles compreende que as emoções (ou paixões) são um tipo particular de particular de *Apathos* (πάθος).¹ Apesar do amplo alcance na filosofia aristotélica, encontramos em *Metafísica V 21* os sentidos mais gerais desse termo grego, entre os quais consta o que diz respeito propriamente às emoções humanas, a saber, de modo geral, as alterações danosas que produzem dor (as emoções ou paixões do indivíduo).² É nesse sentido que vamos mais propriamente tratar do termo *pathos* aqui.

O alcance de uma compreensão adequada das emoções nesse sentido requer mais que descrevê-las como “alterações danosas que produzem dor”, conforme as informações que temos disponíveis em outras obras de Aristóteles. *De ânima*, *Ética Nicomaqueia*, *Retórica* e *Poética*, no mínimo, evidenciam que emoções, na compreensão aristotélica, são ocorrências relativas a uma descrição mais ampla. Tal descrição perpassa pela vida senciente, cognitiva e agentiva do ser humano e pela compreensão de que as emoções são acompanhadas basicamente não apenas de dor, mas também de prazer. Essa compreensão multifacetada das emoções dá suporte para Aristóteles identificar suas regularidades nos âmbitos teórico e prático e na correspondência entre eles. Isso fica evidente no segundo livro da *Retórica*, que equivale a um tratado das emoções, e na *Poética*, que está comprometida com a ideia de que a finalidade da arte do discurso poético é despertar certas emoções na sua audiência. Por isso, vamos nos ocupar no presente texto com a caracterização das *pathê*, mediante o objetivo principal de compreender em particular as emoções trágicas do medo e da piedade, de todo modo, como exemplares da maneira pela qual Aristóteles concebe as emoções como *matéria de conhecimento e arte* – tomo essa expressão de empréstimo do professor Fernando Santoro (2009, p. 120).

Usamos a palavra *conhecimento* não sentido de *episteme* (ἐπιστήμη), noção que deve ser reservada em Aristóteles para designar o conhecimento científico, enquanto estamos falando aqui de arte (*Met.* 981a1-5) – não obstante a arte corresponda a um grau do que podemos em geral chamar de *conhecimento* (εἰδέναι).³ O conhecimento relativo às emoções que interessa ressaltar é aquele que espelha sobretudo o aspecto cognitivo que as constitui. De acordo com o conjunto de explicações, orientações ou instruções de Aristóteles na *Poética* (e na *Retórica*), as emoções se tornam matéria de arte quando o poeta, mediante tal conjunto, apropria-se desse conhecimento e o aplica ao discurso poético, a fim de suscitar no leitor/espectador⁴ o efeito emotivo que é próprio a cada gênero de poesia.

No que segue, vamos mostrar o caráter ambíguo das emoções na compreensão aristotélica, destacando a sua abertura para o *logos* e o aspecto cognitivo mediante o qual elas podem ser formalmente abordadas e apropriadas; brevemente, explicitaremos a relação das emoções com a moral, não só para reafirmar sob a perspectiva da ética aristotélica a relação de continuidade entre emoção e razão, mas também para evidenciar o conteúdo moral como um dos elementos constitutivos das emoções humanas; finalmente, vamos apresentar uma possibilidade de explicação dos aspectos cognitivos das emoções, especialmente, com o intuito de identificá-los pontualmente com relação às

1 Bonitz faz uma listagem dos vários sentidos do termo *pathos* na filosofia aristotélica (Cf. Bonitz, 1960/1870, pp. 554-557.), conforme segue a sistematização de Almeida: “(1) aquilo que resulta em algo padecer (*paschein*) de uma atividade (*energeia*) de outra coisa sobre si; (2) as propriedades gerais portadas por algum subjacente (*hypokeimenon*), quer este subjacente seja uma substância (*ousia*) quer seja outra entidade não substancial (como, por exemplo, a percepção (*aisthêsis*)); (3) de um lado, (3.1) a alteração (*alloiôsis*) qualitativa sofrida por alguma coisa em seu processo temporal de transformações, e, de outro, (3.2) as propriedades contingentes, singulares e qualificadoras de algo por oposição à coisa tomada por si mesma; (4) os processos que destroem o estado original ou a capacidade plena de algo; (5) as perturbações. (Almeida, 2013, p. 77). Segundo Reis (2006, p. 150), *ta pathê* pode ser traduzida em três acepções: “(1) o sentido geral de atributos ou predicados, como nesta passagem [*De an.* 403a3] e também em 403b10 e 15; (2) o sentido de formas de passividade em oposição às atividades e, ainda, (3) o sentido de emoções, como em 403a16.” Besnier (2008) observa que os termos *pathos* e *pathema* pertencem tanto ao domínio da natureza quanto ao da arte; Aristóteles os emprega para designar as determinações que resultam da relação agente/paciente; “e ainda emprega o neologismo *pathêsis* como correlato das palavras *poiesis* ou *práxis*, para indicar o processo pelo qual um paciente sofre a ação de um agente externo (*Physique*, III, iii, 202a23); é um termo raro e artificial”.

2 Nessa terceira acepção, dizemos o sentido de *pathos* “de modo geral” porque “as alterações e as mudanças danosas” e “as grandes calamidade e as grandes dores” apenas diferem por grau de intensidade. Cf. Almeida, 2013, p. 78.

3 Aristóteles usa genericamente o termo εἰδέναι para cobrir várias espécies de conhecimento. Lear, 1988, p. 6; *Met.* 980a21.

4 Conforme Aristóteles, “a Tragédia, tal como a Epopeia, só pela leitura, pode revelar todas as suas qualidades”. *Poet.*, 1462a11-12, 1450b18-19.

emoções da poesia trágica, isto é, o temor e a piedade, e oferecer uma tentativa de leitura de como isso se aplicaria à composição poética.

1 O ASPECTO FISIOLÓGICO E PSÍQUICO DAS EMOÇÕES E SUA ABERTURA PARA O LOGOS

Aristóteles compreende que as emoções se constituem basicamente com referência à parte sensível e racional da alma (*Et. Nic.* 1102b-1103a3; 1105b19-1106a13). Sensação e a razão descrevem as condições elementares do projeto *hilemórfico* de Aristóteles, mediante o qual o indivíduo humano é explicado como um composto constituído de corpo e alma (*De an.* 412a; 403a16-24). As emoções tendem a colocar em questão a relação de continuidade ou descontinuidade entre as partes constituintes desse composto, pois a ocorrência delas no humano é compreendida por Aristóteles com referência a ambas as partes. Em razão mesma das condições que são próprias da natureza humana – animal racional (*Pol.* 1253a7-15) –, ele reconhece a necessidade da colaboração recíproca entre a parte senciente e racional⁵ do humano para explicar essa natureza, embora busque preservar o que é próprio do corpo e da alma, respectivamente. De todo modo, resta à caracterização aristotélica das *pathê* (πάθη) certa ambiguidade mediante a qual se explicita parte daquela colaboração: por um lado, as emoções são afecções que ocorrem com o corpo⁶, por outro, são afecções passíveis de serem captadas pelo seu aspecto racional. Aristóteles expõe essa ambiguidade em *De anima* I.

Aristóteles identifica parte do que ele compreende das emoções com a descrição de um dado da matéria⁷, qualificando-as de um ponto de vista orgânico (físico). Conforme diz, o estudioso da natureza as investiga em sua dimensão física, como a ebulição do sangue e o calor em torno do coração, a exemplo da cólera (*De an.*, I 403a24). As emoções não são mais que um evento fisiológico se compreendidas dessa maneira, pois o todo de sua caracterização se limita à explicação de uma reação física do corpo do indivíduo.⁸ Mas Aristóteles também menciona um aspecto psíquico (isto é, cognitivo) constitutivo das emoções. Aquele que ele chama de dialético, ou o que cumpre essa função, abordaria a cólera como um *desejo* de vingança, o que implicaria compreendê-la não apenas como evento de caráter puramente fisiológico. Acrescentar-se-ia aí a compreensão da cólera em termos de escolhas e motivos, isto é, em termos psíquicos. Assim, Aristóteles considera o aspecto racional (intrínseco ao processo de escolha (*Et. Nic.* 1102b13ss; 1111b6-9; 1112b20-25)) que, portanto, explica parte de como as emoções se constituem para nós.

Aristóteles esclarece a abertura da dimensão fisiológica à dimensão racional das emoções em *Et. Nic.* I 13. Conforme diz, ainda que desprovido de razão, o elemento desiderativo participa do princípio racional quando, persuadido por esse, o escuta e o obedece (*Et. Nic.*, 1106a; 1119b 11-19). Aqui se reafirma o aspecto psicofísico das emoções identificado por Aristóteles em *De anima* I. Evidencia-se o fato de elas não serem redutíveis ao seu aspecto irracional – enquanto um dado exclusivamente fisiológico ou à parte do elemento racional.

A descrição psicológica que Aristóteles faz das *pathê* no segundo livro da *Retórica*, exprime o aspecto racional que particulariza as emoções, diferenciando-as entre si, e o seu modo de funcionamento na cognição humana. Mostra definitivamente como amplia a compreensão delas para além dos limites da esfera do puramente fisiológico. Se, por um lado, o elemento fisiológico (o sangue efervescente, a exemplo da cólera) as circunscreve como um dado da matéria (isto é, do corpo), a descrição psicológica, por outro lado, se diz com referência ao dado cognitivo (formal) das emoções. Assim, Aristóteles entende que as emoções são *formas ou determinações que fazem referência à matéria* – p. ex., o desejo de vingança, caso de uma definição psicológica que o dialético daria com

5 Segundo Zingano (1998, p. 9), “sensação e razão, ambas sendo operações de discriminação, na conjunção das quais unicamente o conhecimento humano é possível, mas operando cada uma segundo um regime próprio, oposto um ao outro quanto às suas características principais”.

6 E, na maioria dos casos, a alma não é sem o corpo. *De an.*, I 403a3;16. Mas nem sempre há uma continuidade entre alma e corpo, de modo que as *ta pathê* podem se reduzir a um evento fisiológico ou psicológico. Cf. Zingano, 1998, pp. 12-16; Besnier, 2008, pp. 43-44. Cassin, 1999, pp. 16-17.

7 Assim, “encolerizar-se é um certo movimento de um corpo”. *De an.*, 403a24. Observa Zingano, fazendo referência aos *Parva Naturalia* como continuidade do *De anima*: “Aristóteles identifica uma sede para as afecções da alma, o coração (mais precisamente, a região pericárdia) e, numa passagem da metafísica (*Metafísica* Z 10 1035b26-27), ele alude à possibilidade desta parte ser o cérebro”. Zingano, 1998, p. 13.

8 Como quem treme ao ouvir a história de Édipo ser contada. *Poet.*, 1453b5.

relação à cólera (*De an.* 403a24-25). Isso atesta o que já dissemos sobre a compreensão aristotélica das emoções: embora não seja necessária, há uma continuidade entre o aspecto fisiológico e psíquico das emoções no modo como elas se constituem para um indivíduo humano.⁹

Adiante, retomaremos com mais detalhes a dimensão cognitiva das emoções. Interessa observar aqui um horizonte geral no qual se pode situar a perspectiva da explicação aristotélica das emoções: a ambiguidade que as caracteriza evidencia o aspecto fisiológico e psíquico que potencializa a compreensão aristotélica das emoções como matéria de conhecimento e arte. É também nesse horizonte que Aristóteles encontra razões para defender a ideia de que não é o caso que as emoções devam ser moralmente evitadas ou eliminadas no e pelo indivíduo. Devem antes ser moderadas, e isso reforça a compreensão aristotélica da relação de continuidade entre *pathos* e *logos*, dessa vez, sob a ideia de que as emoções são passíveis de um certo controle racional relativamente à ação moral. Portanto, não se trata agora de caracterizá-las apenas segundo o seu aspecto cognitivo, mas, passando por esse aspecto, há também que se compreender como Aristóteles as caracteriza na relação que estabelecem com o domínio da moral.

2 EMOÇÃO E MORAL

Segundo Aristóteles, as *pathê* não são de imediato alvo de reprovação ou aprovação moral. A observação do Filósofo pressupõe a dimensão fisiológica das emoções ou, para ser mais preciso, o aspecto pelo qual são desprovidas do elemento racional. Conforme diz, nós não somos chamados bons ou maus com base nas nossas paixões, mas somos assim chamados com base nos nossos vícios e virtudes (*Et. Nic.*, 1105b 29-30). Nesse sentido, não devemos ser avaliados considerando propriamente nossas emoções, mas o modo pelo qual nos dispomos com relação a elas – isto é, virtuosamente ou não (*Et. Nic.* 1106a 5-6). Aqui Aristóteles sublinha o domínio no qual as emoções não estão implicadas na atividade racional da escolha (pois a aquisição da virtude passa por essa atividade). Considera-as exclusivamente nas perspectivas daquilo pelo que somos, por assim dizer, naturalmente movidos, tal qual os demais animais – isto é, sem intervenção do princípio racional da alma (*Et. Nic.*, 1106a 1106a1-9). Limitando-nos a essa explicação (e já sabemos que isso é apenas uma parte do todo), parece-nos razoável considerar as emoções efetivamente destituídas de valor moral, na medida em que o que diz respeito à moral apenas se constitui, para Aristóteles, com referência à atividade racional. Todavia, também com relação à moral, há também que se reconhecer com Aristóteles que o todo da compreensão das *pathê* não se limita a esse seu aspecto espontâneo ou natural (irrefletido) – correspondente ao que antes descrevemos como a dimensão fisiológica das emoções (isto é, desprovido do princípio racional).

Conforme Aristóteles, podemos sentir as emoções de modo adequado, em relação à ocasião, às pessoas e aos motivos apropriados (*Et. Nic.*, 1106b16-24), tal como agem bravamente os homens tomados pela paixão (*Et. Nic.*, 1116b30). Esse modo adequado de sentir as emoções supõe uma educação segundo o cultivo da virtude. De qualquer forma, Aristóteles compreende que as emoções devem ser moderadas em vez de eliminadas ou evitadas no indivíduo, haja vista não serem necessariamente contrárias à *sã razão*¹⁰. Por um lado, tal moderação pressupõe a racionalidade das

9 Isso porque “todas as afecções da alma ocorrem com um corpo: ânimo, mansidão, medo, comisseração, ousadia, bem como a alegria, o amar e o odiar – pois o corpo é afetado de algum modo e simultaneamente a elas”. *De an.*, I 403a16. Mas pode haver descontinuidade entre o elemento racional em relação ao fisiológico, pois o “intelecto, por exemplo, frequentemente reflete sobre algo temível ou agradável sem, contudo, comandar o temer”. *De an.*, III 432b26. Conforme Besnier (2008, p. 44), “justamente essa dupla maneira de considerar a paixão deixa em aberto também a eventualidade de que as duas faces do fenômeno não coincidam, de que alguém demonstre sinais de medo ainda que não exista exteriormente grande coisa para emocioná-lo – como estará eventualmente disposto a confessar – e vice-versa”. Vale salientar, porém, que Aristóteles tende a considerar “os processos psíquicos e fisiológicos [...] [são] dois componentes normalmente organizáveis como uma sequência do mesmo processo global”. Cf. Besnier, 2008, p. 56.

10 Tais como o seriam para os Estoicos, por exemplo. Cf. Besnier, 2008, pp. 37-39. Lebrun, G. O conceito de Paixão. In. Novaes, A. (org.). *Os sentidos da paixão*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, pp. 21-24. Apesar de as *pathê* não serem refratárias à razão em Aristóteles, esta tende a assumir um privilégio mais ou menos determinante sobre aquelas na linguagem da ciência, da moral e da arte retórica. A linguagem poética parece ser o lugar em que o *pathos* melhor se afirma e se expressa enquanto tal e em favor de si mesmo: se na arte retórica ele é tomado como um meio alternativo para persuadir o ouvinte sob o privilégio do raciocínio lógico, na arte poética, é tomado como a finalidade da mesma poesia, isto é, provocar nos indivíduos a catarse de certas emoções. Apesar disso, também na poesia, o *pathos* não é sem razão, mas da razão que é própria à linguagem poética. Cf. Adolfo, 2013, pp. 481-489.

emoções, uma vez que podem ser compreendidas e determinadas segundo certa ocasião, pessoas e motivos. Consequentemente, por outro lado, há um universo axiológico por trás das emoções, justamente porque Aristóteles as associa a um certo modo adequado e não-adequado de cultivá-las virtuosamente. O contexto ético-político mediante no qual são descritas na *Retórica* (II) é capaz de mostrar esse universo. Aristóteles descreve diferentes emoções de modo a exprimi-las segundo uma ‘racionalidade ética’, ou seja, uma descrição que as caracteriza e as diferencia incluindo noções determinadas de bem e de mal, de justo e de injusto. Como veremos mais adiante, isso se vê exemplificado na descrição aristotélica do temor e da piedade (e outras emoções) apresentada na *Retórica* e nas explicações da elaboração e dos efeitos do drama trágico na *Poética*. Aliás, nessas duas obras Aristóteles revela o mundo das emoções de fora para dentro do humano, mostrando-as a partir do mundo da convenção, das opiniões geralmente aceitas, da realidade do verossímil, enfim, do campo dilemático da ética vivida.

3 AS EMOÇÕES NA POESIA: AS EMOÇÕES COMO MATÉRIA DE CONHECIMENTO E ARTE

Uma das razões pelas quais as emoções, para Aristóteles, se convertem em matéria fundamental de conhecimento e arte (Santoro, 2009, p. 120) é que a poesia¹¹ imita afetos e, além de caracteres, imita, fundamentalmente, a ação humana (*Poet.*, 1447a 26) – e isso lança a compreensão das emoções para o campo racionalizado da moral aristotélica; ou ainda, é que o discurso emotivo que complementa a eficiência da arte retórica é o tipo de discurso que realiza propriamente a finalidade da arte poética (o que faz das emoções objeto de uma investigação técnica). Em certo sentido, pode-se dizer que as emoções coincidem com o desenrolar da intriga das ações na poesia¹². De outro modo, as emoções são expressão do cumprimento da finalidade da própria poesia: a ocorrência da catarse (κάθαρσις)¹³.

11 Aristóteles enumera alguns gêneros: a epopeia, a tragédia, a comédia, o ditirambo, a aulética, a citarística e o nomo. Cf. *Poet.*, 1447a14-15; 1447b25 (*Arte Poética*. Tradução Eudoro de Sousa. São Paulo: Ars Poetica, 1993. Faremos o uso dessa versão da obra em nossa pesquisa. Por vezes, recorreremos aos comentários de Eudoro de Sousa realizados na 8ª edição de sua tradução editada pela Imprensa Nacional-Casa da Moeda, de 2010. Citaremos o nome de Sousa na entrada da referência bibliográfica em rodapé quando usarmos essa última versão). Conforme observa Eudoro de Sousa, o Estagirita exclui o lirismo porque este integraria à arte musical, o ditirambo (entoado ao som do *aulós*) e o nomos (acompanhado pela *kithára*), assumindo (no séc. IV) um caráter dramático. Cf. *Poet.*, 2010, p. 150. Nesse sentido, a *Poética* é basicamente uma exposição sobre a poesia trágica, comparada aqui e ali com a comédia e a epopeia. O parâmetro fundamental da nossa pesquisa será, pois, o gênero trágico.

12 O misto do aspecto emotivo e cognitivo se verifica também entre o aspecto emotivo e prático. O indivíduo não age sem emoção; e as emoções só são um mal se não forem moderadas (*Et. Nic.* II 1106b 16-24), embora nem toda paixão admita um meio-termo (II 1107a9-10). Conforme sugere Zingano, elas estão, de algum modo, no princípio das ações: o princípio da ação (*Et. Nic.* II 1139a31-33) é a escolha deliberada e o princípio da deliberação é o desejo, e disso resulta o desejo raciocinativo (*Et. Nic.* II 1139b4-5), porque o intelecto por si mesmo nada move (*De an.*, 408b18). Assim, o “sujeito tem um desejo, um fim, sente uma emoção, o que pode dar lugar a uma deliberação” (Zingano, 2009, p. 161). De todo modo, embora o desejo não seja o mesmo que a emoção (embora a ira seja um desejo e uma emoção (*Rhet.*, II 2 1378a), ambos se encontram como aquilo que altera o ânimo e motivam as ações (o desejo é quem coloca o fim a ser perseguido (*Et. Nic.* III 1113a 15-23), enquanto o indivíduo delibera sobre os meios porque visa alcançá-lo). “As Aristotle saw, the morally virtuous man is one who properly disposed toward emotional response (*Et. Nic.* 1105b19-1106a13, Cf. 1104b13-14, 1106b16-17)” (Cf. Fortenbaugh, 1979, p. 150). Bernays compreende que a poesia trágica é para Aristóteles um evento essencialmente moral (Bernays, 1979). Concordamos com Barneys, mas preferimos acrescentar que a poesia, segundo Aristóteles, é um evento essencialmente humano. Embora o filósofo compreenda a ética como a ‘investigação das coisas humanas’, precisamos apreender daí os aspectos mais fundamentais do humano. Além do aspecto moral (*praxis*), vale salientar que a poesia é um evento artístico, pedagógico, linguístico. A poesia é um evento do humano vivente, que sente, diz (pensa) e age. Parece-nos razoável aceitar a sugestão de Veloso de que o homem seja, ainda que estudado sob certo aspecto, o objeto de investigação da *Poética*. Esta estuda “a natureza de certas produções [...] [e] o princípio de certos produtos, isto é, os seres vivos, em particular, o homem, ou ainda, a sua alma” (Cf. Veloso, 2004, p. 42). Não por acaso o organismo vivo é o parâmetro da perfeição da poesia para Aristóteles, assumindo analogamente a complexidade de tal organismo. Aliás, se Veloso sugere que a *Poética* está na ordem das investigações metafísicas (Veloso, 2004, p. 44), se Eudoro de Sousa, por sua vez, indica que “a teoria da acção dramática está mais próxima do que inadvertidamente se poderia supor, da teoria do movimento, exposta na Física” (Sousa, 2010, p. 38), nós não excluímos essas possibilidades (e temos razões no desenvolvimento do nosso texto para afirmar o mesmo) e sugerimos que a *biologia* é também um parâmetro para o Estagirita pensar a poesia, especialmente no que diz respeito à noção do mito abstraída do funcionamento de um organismo vivo, segundo certa proporção e grandeza.

13 Não vamos entrar no debate sobre a questão da *cartarse* (*Poet.*, 1449b 27). Isso não atrapalhará a realização dos nossos propósitos, pois não é, propriamente, o nosso objeto de pesquisa. Embora estejamos fazendo uso da tradução souseana da *Poética*, e Eudoro traduz *κάθαρσις* por purificação ou purgação (2010, p. 276), quanto a nós, vamos traduzi-

Assim, tal como Fernando Belo nos faz observar, as emoções na poesia possuem um duplo estatuto na *Poética*, a saber, as emoções do indivíduo e as ações do mito (Belo, 1994, pp. 90-91). Eudoro de Souza (2010, p. 276) parece sugerir o mesmo: do lado do mito, ele traduz o termo grego *pathos* por catástrofe, para designá-lo segundo a definição que Aristóteles explicita em 1452b9, qual seja, a catástrofe (uma parte da intriga de ações) como “uma ação perniciosa e dolorosa, como o são as mortes em cena, as dores veementes, os sofrimentos e mais casos semelhantes”; do lado dos espectadores, piedade e temor são igualmente as *pathê* da poesia, mas como emoções ou sentimentos suscitados ou despertados nos espectadores através do mito.

Imitar os afetos e –consequentemente– suscitar determinadas emoções na audiência, a realização de tais tarefas exige a excelência do poeta no tratamento das emoções na composição poética. Os textos de Aristóteles realmente sugerem que o alcance dessa excelência passa pela apropriação do conhecimento do que sejam as emoções (o aspecto cognitivo delas) e, com base nisso, a transposição desse conhecimento segundo a arte de cada espécie de poesia (no caso da poesia trágica, o poeta deve suscitar as emoções da piedade e do temor).

Cada espécie de poesia tem a tarefa de suscitar as emoções que lhe são próprias (*Poet.*, 1453a35;1453b10; 1462a15;1462b14-15). A tragédia é uma imitação de emoções dolorosas, a saber, a piedade e o temor (*Poet.*, 1449b 24-29).¹⁴ Aristóteles não precisou as emoções próprias do gênero épico (*Poet.*, 1462b12)¹⁵, embora a epopeia seja próxima da tragédia (*Poet.*, 1449b 17-20).¹⁶ Ambas imitam caracteres elevados. A comédia, por sua vez, imita indivíduos de baixa índole (*Poet.*, 1448a1-5; 25; 1449a31-35). Assim, as emoções próprias do gênero cômico condizem com a natureza da sua matéria de representação e refletem o gosto do público (*Poet.*,1453b 34-35).¹⁷

la simplesmente por *catarse*, conforme já o fizemos. É verdade, porém, que a abordagem adotada e as conclusões de nossa investigação acabam por enfatizar uma das possíveis interpretações da *catarse* em Aristóteles, qual seja, conforme Halliwell, “*as na internal and objective feature of the poetic work itself*” (Halliwell, 1998, p. 356). De todo modo, penso ser precipitado encerrar o debate mediante uma única via de interpretação. Dizemos isso não apenas porque temos poucos dados em Aristóteles para uma resposta cabal sobre esse assunto. Ademais, no que diz respeito à emoção, segundo Aristóteles, evidenciaremos que se trata antes de um aspecto do humano que se abre, por exemplo, ao âmbito da moral, da psicologia, da educação, do conhecimento, da arte, da medicina, da biologia, de modo que a noção de *catarse* pode ser pensada a partir dessas diferentes instâncias, sem que tenhamos que optar por um único modo de interpretação. Cf. Halliwell, 1998, pp. 350-356; Zingano, 2014; Veloso, 2004.

14 O *pathos* é um elemento qualitativo da tragédia que a tipifica. Eudoro de Souza também traduz esse termo grego por *catástrofe* – certamente para significar aquelas emoções mais fortes conforme Aristóteles sugere em *Metafísica V* 21 1022b20. Trata-se, em geral, de “uma ação perniciosa e dolorosa, como o são as mortes em cena”. *Poet.*, 1452b11. De um modo mais específico, Aristóteles cita aquelas poesias do tipo catastrófico, a exemplo de Ajax e Íxion. Mas há outros tipos de poesias, pois também quatro são as suas partes, além das catastróficas, a saber: a tragédia complexa, constituída inteiramente por Reconhecimento e Peripécia; a tragédia de caracteres (ex.: Ftiótidas e Peleu); e, finalmente, as tragédias episódicas (ex.: as Filhas de Fórcis e Prometeu). Em razão das críticas a essa arte, o Filósofo adverte os poetas a se esforçarem ao máximo para reunir todos esses elementos, certamente, abrigando-os todos no que chamamos simplesmente de poesia trágica. Cf. *Poet.*, 1455b32-1456ba.

15 Fazendo referência a G. F. Else, Sousa considera o seguinte: “Mas qual é o ‘efeito específico da arte’, que ‘já foi indicado’? Há duas possibilidades [...]: a) prazer definido no cap. XIV – isto é o que provém do terror e da piedade, através da imitação (§ 74); e b) o que deriva da perfeita estrutura do mito (cap. XXIII, §147). A escolha é difícil, e não há argumento decisivo a favor de uma ou outra possibilidade. Por um lado, é certo que, esse prazer tendo de ser comum à tragédia e à epopeia, não há qualquer menção dos sentimentos de terror e piedade nos caps. XXIII e XXIV, que tratam mais especialmente da epopeia; mas, por outro lado, esses sentimentos estariam implicados na estrutura *complexa* e *patética* dos melhores poemas épicos (cf. caps. XI e XVIII, sobre a tragédia complexa)” (Sousa, 2010, p. 194).

16 No entanto, a tragédia é superior à epopeia. Esta não contém todos os elementos do gênero trágico e não alcança o efeito que é específico da arte. Cf. *Poet.*, 1462a14; 1462b11-15.

17 Há quem possa questionar se a tragédia também não se dá conforme o gosto do público. Não discordamos que a poesia trágica seja tão popular quanto a poesia cômica. No entanto, Aristóteles parece conferir à primeira um grau de nobreza maior que à segunda. O prazer que resulta de um gênero de composição no qual inimigos se tornam amigos no fim da trama, satisfazendo, com isso, o gosto do público; esse tipo de prazer, o Filósofo afirma que é muito mais próprio da comédia que da tragédia. Isso não é dito por acaso e, além disso, Aristóteles não está negando que o gênero trágico seja popular: o fato é que ele nos dá indícios para compreender que há uma correspondência entre as qualidades de uma composição ao gosto do público e a comédia, na medida em que ambos se encontram naquilo que está associado ao que é de caráter baixo e/ou comum (*Ret.* 1404a; *Poet.*,1448a1-5; *Poet.*,1448a1-5). Embora o Filósofo solicite que a linguagem corrente seja mantida na poesia trágica até que seja o suficiente para que o público tenha acesso a ela, as composições do gênero trágico (ao menos, as mais exemplares), por sua vez, elevam-se acima do nível do que é mais comum – e a tragédia é a imitação de indivíduos de caráter elevado (*Poet.*, 1449b25). O prazer que despertam está muito mais próximo não da ideia de um gosto meramente popular, mas de uma experiência que é mais eminente e indelevelmente humana (*Poet.*,1456a20), como a morte e o sofrimento (*Poet.*,1452b10).

Os elementos da composição poética (como os caracteres, o pensamento, o mito, a elocução, a melopeia e o espetáculo) ficam condicionados a tal tarefa. E se todos estão a serviço da realização do trecho das ações na poesia (*Poet.*, 1450a 4;37), nenhuma trama se realiza sem despertar certas emoções na audiência. Antes de imaginar qualquer distinção entre a emoção e a ação humana como objeto fundamental da imitação poética, vale a pena salientar que a ação poética é patética - ou seja, conforme a natureza que Aristóteles a conferiu, a ação poética é a expressão concretizada do *pathos*.

O *pathos* qualifica o modo de ser da ação mimetizada (*Poet.*, 1447a 26). Pode ser compreendido como um evento de ações humanas, a exemplo das mortes e das ações perniciosas dos personagens mimetizados. Faz referência ao conjunto de ações pelas quais o mito se expressa como intriga de tais ações. Mas não com respeito ao ato emotivo isolado de um personagem. As *pathê* seriam um evento de ações compreendidas num todo orgânico¹⁸ e coordenado, porém, capaz de ser constituído por atitudes tão paradoxais como o são as próprias emoções: tal como Antígona que, por amor ao irmão, infringe as regras da cidade; tal como Hémon que, por amor de Antígona, enfrenta o pai e se suicida; tal como Creonte que, por indignação, exige punição a Antígona.

Segundo a racionalidade que as acompanha (com base no livro II da *Retórica*), as emoções antecipam em si uma lógica das ações humanas, tal qual podemos prever que, um indivíduo qualquer, tomado de cólera, certamente se levantará com um gesto ou uma atitude de vingança contra aquele que o ofendeu. A ação de um e/ou outro, por desdém ou por desgraça da vingança sofrida, deverá implicar a ação de um terceiro, isto é, aquele que os tem como alvo de uma atitude de compaixão. Cada emoção está implicada em uma estrutura de ações e indica, de antemão, a lógica dos comportamentos humanos, o papel e a posição dos indivíduos no contexto da relação e o modo pelo qual deverão interagir entre si. Ademais, é o que podemos pressupor na teoria de Aristóteles, pensar a mimese das emoções na trama poética é pensá-las também segundo um esquema cognitivo a ser incorporado pelo poeta nessa trama. Isso é o que veremos a seguir com uma tentativa de explicação da compreensão aristotélica do aspecto cognitivo das emoções da piedade e do terror na poesia trágica.

3.1 A POESIA TRÁGICA: OS CONSTITUINTES COGNITIVOS DO TEMOR E DA COMPAIXÃO

A experiência patética na poesia não corresponde a um despertar de emoções inominadas, a um mundo oculto da psique do indivíduo ou, ainda, a reações ou ocorrências apenas fisiológicas. No livro segundo da *Retórica*, Aristóteles nominou e descreveu algumas *pathê*¹⁹, como a ira, a calma, a indignação, o temor e a piedade. É de nosso interesse tratar especialmente dessas duas últimas, pois poderemos obter uma compreensão mais completa das emoções à luz da explicação da *piedade* (ἔλεος) e *temor* (φόβος)²⁰ também no contexto da *Poética*. A exemplo de tais emoções, veremos mais detalhes como o filósofo faz a noção de *pathos* progredir de sua dimensão fisiológica à cognitiva, explorando a abertura de ambas à razão já conferida na *Ética a Nicômaco*. Em seus aspectos cognitivos, são associadas, de imediato, a juízos morais. Mais do que isso, esses passam a ser constituintes das emoções (por exemplo, os juízos sobre o mal e a injustiça acompanham a representação de piedade e de temor). Ora, as emoções passam a ser um olhar dirigido às coisas: temo e me compadeço de alguém tendo uma discriminação moral sobre esse alguém, sobre a atitude ou aquilo pelo qual senti tais emoções e, finalmente, sobre as circunstâncias do cenário das ações morais coordenadas entre si. Seguem nos próximos dois parágrafos uma síntese da descrição aristotélica do temor e da piedade (ou compaixão) apresentada na *Retórica*.

18 Aquilo que compõe um todo ordenado de partes interligadas (ou conexas). Que as *pathê* sejam assim compreendidas, isso está em conformidade com a compreensão aristotélica do belo na poesia, comparável a um 'organismo vivo': o mito na poesia "deve ser constituído por uma ação inteira e completa, como princípio, meio e fim, para que, uma e completa, qual organismo vivo, venha a produzir o prazer que lhe é próprio" (*Poet.*, 1459a16-20).

19 A definição individual das emoções é introduzida com a palavra *estô* ("digamos que...", 'admitamos que...'), o que não significa [...] que o Estagirita admita aí uma definição popular que ele não retomaria necessariamente por sua conta [...], mas simplesmente que a definição poderia ser refinada e que se poderia contentar com o que basta para extirpar os meios de provocar a paixão (e as circunstâncias em que não se deve tentar fazê-lo)". Besnier, 2008, p. 101. Segundo Fortenbaugh, "the *Rethoric's* account of emotions should not be dismissed automatically as popular and of little philosophical importance". Fortenbaugh, 1979, pp. 136; 141.

20 Por vezes, usaremos as palavras *compaixão* e *medo* como traduções alternativas de ἔλεος e de φόβος, respectivamente.

Aristóteles afirma que o temor “consiste numa situação aflitiva ou numa perturbação causada pela representação de um mal iminente, ruinoso ou penoso” (*Rhet.*, 1382a). Aquele que sente temor, teme os males que lhe são próximos (a morte não se teme porque não está próxima) e que podem lhe causar profundas mágoas e destruições. Entre esses males estão a injustiça, “o ódio e a ira de quem tem o poder de fazer mal” (*Rhet.*, 1382a). Assim, são temidos os que são agentes promotores da injustiça e da vingança. Temem, portanto, aqueles que são vítimas de tais ações. “Tudo o que é temível é mais temível ainda quando há uma falha irreparável [vale dizer, a exemplo de Édipo que matou o Pai e desposou a própria mãe] [...], ou porque não depende de nós, mas dos nossos adversários” (*Rhet.*, 1382b) – (vale dizer uma vez mais, a exemplo de *Antígona*, de quem foram vãs as justificativas contra as acusações de Creonte cujo poder lhe era superior a fim de condená-la). Como também é temível tudo o que ocorre com os que nos são próximos, uma vez que, quando acometidos por uma desgraça, compadecemos-nos deles (*Rhet.*, 5 1382b).

A compaixão, pois, envolve terceiros. Tem “lugar a respeito do que é infeliz sem o merecer” (*Poet.*, 1453a 5-6). Dito de outro modo, “consiste numa certa pena causada pela aparição de um mal destruidor e aflitivo, afectando quem não o merece ser afectado, podendo também fazer-nos sofrer [...] principalmente quando esse mal nos ameaça de perto” (*Rhet.*, 1385b). É verdade que este outrem deve ser, de alguma forma, considerado e honrado (“como Édipo e Tiestes” (*Poet.*, 1353a 10)) por quem dele se compadece, senão, ficaria entregue a toda sorte de indiferença; além disso, que seja vítima de um infortúnio não pelo seu carácter, mas por seu erro (*Poet.*, 1453a 15). A compaixão advém quando nós, ou nossos próximos, esperamos um mal iminente, ou quando já sofremos um mal semelhante ao de outrem, e isso vem à lembrança. Os eventos que causam a compaixão resultam das catástrofes (*ta pathê*) que acontecem entre amigos (quando, com ignorância, o irmão mata o irmão, o filho, o pai, e a mãe, o filho) (*Poet.*, 1453b 15). Assim, é causa de compaixão tudo que é doloroso, traz danos e está próximo, tal como ocorre no caso do temor²¹.

Importa destacar na descrição aristotélica do temor e da piedade na *Retórica* apresentada acima o estatuto cognitivo (a forma ou o esquema) que Aristóteles atribui às emoções e a proeminência do conteúdo moral que as constituem: ao explicitar e analisar as condições sob as quais elas são experimentadas pelo indivíduo, Aristóteles mostra como elas estão intimamente associadas às percepções e a julgamentos, isto é, a certos atos cognitivos da mente (Halliwell, 1998, p. 173). Assim, a piedade e o temor (e outras diferentes emoções) trazem consigo *certas representações* que envolvem um conjunto de processos psíquicos do humano, além das percepções e dos juízos (lembranças, imagens fictícias, opiniões, pensamentos) (Almeida, 2013, p. 81). Tais representações também espelham o universo axiológico das emoções no âmbito da moral. É sobretudo nesse horizonte que as emoções devem ser compreendidas, conforme Aristóteles, como *causas que fazem alterar os juízos dos humanos, de modo que o mesmo fato não se apresenta da mesma forma a quem ama ou odeia* (*Rhet.*, II 1 1377b). Num e noutro caso, os indivíduos dirão e farão coisas diferentes, condicionados por uma ou outra emoção²². A ocorrência delas no indivíduo procede quando uma coisa é tomada sob certo ângulo ou considerada de certo modo.²³ Nas palavras de Nussbaum, as emoções têm uma base cognitiva para Aristóteles: *certas crenças são condições necessárias e partes constituintes das emoções*” (Nussbaum, 1992, p. 273).

21 Segundo Leighton (2009, p. 108), “as paixões que podem ser impróprias ou próprias em suas circunstâncias, paixões tais como medo ou piedade, são sentidas pelos virtuosos assim como por aqueles de carácter falho. Os de carácter falho as sentem de maneiras impróprias; as pessoas de virtude as sentem de maneiras próprias. Por exemplo, enquanto que glutões são dominados por sua ânsia, os temperados sentem o impulso do desejo corporal de maneiras a contribuir para a sua saúde; enquanto que os covardes fogem por causa do medo, o medo dos corajosos ajuda a guiá-los. Segundo, como indica o que dissemos, as manifestações dessas paixões podem ser boas ou más: manifestações impróprias estão associadas ao mau carácter; manifestações próprias estão associadas ao carácter virtuoso. [...] O medo impróprio ou próprio na tragédia, por exemplo, é diferente de sua manifestação imprópria ou própria no campo de batalha, na política, ou na persuasão retórica ou comédia”. Conforme o autor, as impropriedades e propriedades das paixões encontradas na tragédia, e como elas são reconciliadas com o que é próprio e impróprio em outras situações, se explica pelas diferenças entre os domínios em que estão situadas. (Leighton, 2009, pp. 108-109).

22 “Por um lado, quem ama acha que o juízo que deve formular sobre quem é julgado é de não culpabilidade ou de pouco culpabilidade; por outro, quem odeia acha o contrário. Quem deseja e espera alguma coisa, se o que estiver para acontecer for à medida dos seus desejos, não só lhe há-de parecer que tal coisa acontecerá, como até será uma coisa boa; mas para o insensível e para o mal-humorado passa-se exatamente o contrário”. *Rhet.*, II 1 1378a

23 Conforme Zingano (2009, p. 152), isso pode se dar de forma proposicional (o sujeito da frase, tomado sob certo ângulo, será exprimido num predicado) ou não (apenas imaginar ou perceber algo de determinada maneira).

As representações mentais e certos fundamentos (‘quando,’ ‘o que’ e ‘quem’) formam a base cognitiva das emoções. Conforme a ressalva de Besnier, Fortenbaugh foi o pioneiro na consideração do aspecto cognitivo das emoções na filosofia aristotélica²⁴. Mediante tal aspecto é que podemos nos apropriar de um conhecimento a respeito delas, tal qual aquele apresentado por Aristóteles, especialmente na *Retórica*. Fortenbaugh (1979, p. 141) observa que Aristóteles não dissocia emoção de cognição quando, a exemplo da raiva, entende ser necessário distinguir como (isto é, em que circunstância, *quando*) os indivíduos propensos à raiva se dispõem, com *quem* e por *quais* motivos estão acostumados a se zangar (*Rhet.* 1378a19-24), e reconhece que os pensamentos ou crenças desses indivíduos, por um lado, têm objetos, por outro lado, explicam e justificam as suas respostas emocionais. De fato, Aristóteles diz que é preferível investigar as emoções segundo três aspectos, por exemplo, “em relação à ira”, em que “convém distinguir em *que* estado de espírito se acham os irascíveis, contra *quem* costumam irritar-se e em *que* circunstâncias”, isto é, quando (*Rhet.*, 1378a). Além do ‘quando’ (as circunstâncias), o Filósofo aponta para o ‘que’ (o motivo) e o ‘quem’ (o objeto ou o indivíduo) das emoções²⁵. Diante dessas considerações é que se pode mais plenamente compreender a afirmação aristotélica de que “as emoções são causas que fazem alterar os seres humanos e introduzem mudança em seus juízos” (*Rhet.*, 1378a).²⁶ Isso se esclarece pelo seguinte:

24 Fortenbaugh observa que o “philosophical debate concerning the involvement of cognition in emotional response is not new. Oh the contrary, the debate was lively within the Academy and is reflected in Plato’s *Philebus* and Aristotle’s *Topics*”. Entre os pensadores contemporâneos que se aplicam ao referido debate, o comentador cita E. Bedford (‘Emotions’, *Proceedings of the Aristotelian Society*) e G. Pitcher (‘Emotion’, *Mind*). (Fortenbaugh, 1979, pp. 142-143). Fortenbaugh chama a nossa atenção para o seguinte: Aristóteles opta por uma conexão entre cognição e emoção que tem um caráter essencial e causal. “The *Topics* allows that the thought of outrage is essential to being angry (127b30-1). [...] What the definition really wants to show is that the pain of anger occurs on account of (*dia*) such a thought (151a16-17). The *Topics* is seems, prefers a causal definition: anger is a desire for revenge on account of (*dia*) apparent insult (156a32-3), and this preference agrees with the *Rethoric* (1378a31) and reflects Aristotle’s own contribution to the Academic debate” (Fortenbaugh, 1979, pp. 142-143). Embora Fortenbaugh afirme que a cólera não seja, aparentemente, um gênero para a dor e para o desejo de vingança, cabendo mais adequadamente à dor o papel de gênero, talvez seja oportuno investigar mais profundamente a noção da cólera como uma categoria da dor e do desejo de vingança apresentada em *Tópicos* 127b30. Já dissemos (1.3.1) que se prazer e dor são os tons fundamentais das emoções (e, nesse sentido, vale pensá-los como os grandes gêneros das *pathê*), estas, por sua vez, são modalizações do prazer e da dor. Tratar-se-iam dos esquemas mais gerais pelas quais coordenamos nossas sensações, pensamentos, linguagens e ações, e pelos quais percebemos o mundo, a partir das experiências mais fundamentais da busca do que é prazeroso e da fuga do que é doloroso. As emoções poderiam ser pensadas como as categorias mais fundamentais do modo de o humano existir e ser no mundo. Certamente, na descrição das emoções, Aristóteles mostra como, de cada emoção, certas coisas podem ser predicadas, tal como a ‘dor’ e o ‘desejo de vingança’ podem ser predicados da ‘cólera’ na categoria de essência (127b30). Do mesmo modo, a ‘aflição’ e o ‘mal’ podem ser predicados de “temor”; ‘pena’ e ‘bem’ podem ser predicados de compaixão. As emoções precederiam as categorias (substância, qualidade, quantidade...) pelas quais Aristóteles compreende o ser, de modo que pode subvertê-las: ora, o indivíduo que está movido por cólera acredita que um juízo lhe foi essencialmente (na categoria de substância) proferido contra o seu caráter ou atitude, a ponto de desejar a vingança; o indivíduo que está movido por amor, por sua vez, pode ouvir esse mesmo juízo e acreditar que lhe foi dirigido acidentalmente (segundo a qualidade, a quantidade...) e não lhe ocorre nenhuma emoção como a cólera. Dito de outro modo, não diz sob a mesma categoria aquele que ama e aquele que odeia em relação a um mesmo indivíduo que, por exemplo, cometeu um delito: aquele que o ama profere um juízo em favor dele, compreendendo-o na categoria de paixão no contexto desse delito, isto é, afirma que tal indivíduo (o amado) foi uma vítima passiva ou que sofreu as ações das circunstâncias da transgressão; por outro lado, aquele que odeia tal indivíduo o condena segundo a categoria de ação, isto é, julga-o como autor da ação que causou o delito. Não é nossa proposta neste trabalho desenvolver essa reflexão, mas não queríamos deixar de cogitar sua plausibilidade.

25 “The mention of objects (*át whom*, *tisin*) and grounds (*epi poiois*) is important; it strongly suggests that Aristotle does not dissociate cognition from emotion. For it is thoughts or beliefs that have objects and that and justify emotional responses” (Fortenbaugh, 1979, p. 141).

26 Na *Retórica*, Aristóteles está interessado em apresentar a emoção como um dos meios (ou provas) de persuasão na arte retórica. Como o objetivo da arte retórica é persuadir e formar um juízo, o orador deve predispor favoravelmente a si o espírito dos ouvintes (despertando neles determinadas emoções), já que os fatos não se apresentam da mesma maneira a quem ama e a quem odeia (conferir notas 109 e 192) O ouvinte padece dessas afecções como efeitos do discurso do orador. *Pathos*, nesse sentido, está associado “a *páschô*, sofrer, padecer, cujo verbo, em Homero, [...] expressa uma interferência de algo externo que influi no interior do sujeito, que [...] se deixa levar ou se envolver por esse (forte) apelo.” Spinelli, 2006, p. 79. Cf. Yarza, 1954, pp. 1052 e 1004. No entanto, o *pathos* na retórica não só é um resultado da ação do orador sobre o ouvinte, mas também aquilo pelo qual ou em consequência do qual algo é alterado ou, simplesmente, como aquilo que faz (algo) alterar ou mudar. Certamente, se por um lado o *pathos* é um efeito, por outro, é causa. As *pathê* são causas que alteram os humanos em seus juízos (*Rhet.*, 1378a). Conforme Stephen Leighton, as emoções alteram os julgamentos e são alterações resultantes de julgamentos. Cf. Leighton, 1996, pp. 209-210. O juízo tanto é um constituinte da emoção quanto uma consequência dela e vice-versa. Ela é um efeito do discurso no público, tal como é a causa que age sobre o ouvinte e o faz mudar de juízo. Na poesia, as emoções também assumiram esse duplo caráter.

Os fatos não se apresentam sob o mesmo prisma a quem ama e a quem odeia, nem são iguais para o homem que está indignado ou para o calmo, mas, ou são completamente diferentes ou diferem segundo critérios de grandeza. Por um lado, quem ama acha que o juízo que deve formular sobre quem é julgado é o de não culpabilidade ou de pouca culpabilidade; por outro, quem odeia acha o contrário. (*Rhet.*, II 1377b).²⁷

É pelo seu aspecto cognitivo que as emoções se tornam causas que alteram os seres humanos em seus juízos. Junto às considerações precedentes, o excerto acima reforça explicitamente o estatuto cognitivo atribuído por Aristóteles às emoções. Por essa razão, como se vê na *Retórica* e na *Poética*, faz delas algo que pode ser apreendido como matéria da composição e representação poéticas, segundo a formalidade (o esquema cognitivo) que as constitui. Tal como vimos, de um modo geral, essa formalidade inclui certas representações mentais e os certos fundamentos ('quando', 'o que' e 'quem'), a base cognitiva das emoções.

Aristóteles sugere que o aspecto previsível das emoções resulta da dimensão cognitiva que lhes constitui, mediante a qual o poeta encontra as condições necessárias para se apropriar delas e adequá-las na composição poética recursivamente, conforme os efeitos próprios de cada espécie de poesia. Há, pois, no modo aristotélico de concebê-las, um esquema formal do funcionamento apropriado das emoções, que é passível de abstração e aplicação recursiva. Essa formalidade não anula o caráter fisiológico e contingente que as coloca como um efeito orgânico²⁸ no espectador. Apenas nos mostra o outro modo de ser das emoções, especialmente, enquanto são matéria de conhecimento e arte.

A dimensão cognitiva que as acompanha tem parte decisiva no alcance preciso na significação singularizada que lhes é constitutiva. Na descrição de seu aspecto psíquico, se movem da significação genérica para uma significação mais especializada. Conforme observa Nussbaum (1992, p. 273), as emoções para Aristóteles são individuadas pelo caráter das crenças envolvidas na constituição delas, com base nas quais ele se empenha em informar o artífice do discurso sobre como suscitar certas emoções na audiência através de uma técnica que ele realmente acreditar ser confiável, isto é, a técnica de fazer os espectadores acreditarem em certas coisas.

Além de Nussbaum, Fortenbaugh (1979, pp. 141-142) assinala a significação particularizada das emoções, conforme sua descrição formal. Vale lembrar que ocorre a Aristóteles mostrar a

27 Tal como sugere Stephen Leighton, efetivamente, o *pathos* não é apenas efeito dos juízos, mas causa de sua alteração (conferir nota 81). Aliás, vale lembrar: as emoções alteram os humanos em seus juízos não apenas segundo o aspecto psicológico que as constitui. É preciso pensá-las alterando-os antes de qualquer experiência de discriminação ou percepção explícitas. Estamos nos referindo ao caráter fisiológico das emoções conforme enfatizou Sean Coughlin (conferir nota 285): [The] passions not only arise because of the way an event or object 'strikes us', but they also determine how things appear (...). When my blood is boiling – regardless of whether in oration, a piece of music, or a bottle of wine caused the boiling – I am angry, and because I am angry, things appear to me as objects of anger” (Cf. Coughlin, 2008, p. 22.). De todo modo, o autor reconhece também a capacidade de os juízos alterarem nossas emoções enquanto disposições corporais. Numa perspectiva mais contemporânea, conforme o biólogo Humberto Maturana, a emoção ocupa um lugar tal no humano, a ponto de se tornar uma condição *sine qua non* para que a razão se efetive e a ação se engendre (Cf. Maturana, 1998, pp. 22-23). Ora, a “razão se funda sempre em premissas aceitas a priori. A aceitação apriorística das premissas que constituem um domínio racional pertence ao domínio da emoção e não ao domínio da razão [...]. As premissas fundamentais de todo sistema racional são não-rationais, são noções, relações, distinções, elementos, verdades, [...] que aceitamos a priori porque nos agradam. Em outras palavras, todo sistema racional se constitui como um construto coerente a partir da aplicação recorrente e recursiva de premissas fundamentais no domínio operacional que estas premissas especificam, e de acordo com as regularidades operacionais que elas implicam. Quer dizer, todo sistema racional tem um fundamento emocional” (Maturana, 1998, pp. 51-52). Em Aristóteles, parece-me notável a proeminência da razão sobre as emoções. No entanto, o Filósofo reconhece tão apropriadamente a importância delas como constituintes do humano que sente, age e diz (pensa) a ponto de nos fornecer matéria para opô-lo a si mesmo, isto é, para fazer uma oposição entre Aristóteles e Aristóteles. Ora, para provocar o leitor, é preciso pensar que as emoções podem ou subverter/questionar a capacidade do conhecimento universal e apodítico da razão científica a partir das percepções contingentes do sujeito cognoscente ou, de outro modo, dar um novo estatuto à teoria de um conhecimento que se pretenda universalmente válido. Quanto à moral e à arte, poderíamos também pôr em questão se não são as emoções as chaves de acesso da lógica das escolhas e ações humanas: mais do que cálculos ou moderações racionais dos meios em vista de um fim, tal como Aristóteles parece sugerir em *Retórica II* e na *Poética*, emoções são esquemas fundamentais que podem reger nossas escolhas e orientar nossas ações (*praxis*) e produções (*poiêsis*). De todo modo, talvez não precise pensar a razão e as emoções como elementos excludentes e/ou sobrepostos uns aos outros, mas como processos cuja distinção marca a imprescindível colaboração entre ambos, o que faz do humano ser, fundamentalmente, como ele é, senciente e racional.

28 Vivo; composto de matéria animal; que se opõe ao inorgânico. Usaremos mais adiante esse mesmo vocábulo para significar *aquilo que compõe um todo ordenado de partes interligadas (ou conexas)*.

individuação delas não apenas na *Retórica*, mas também na *Poética*, a exemplo do temor e da piedade como emoções próprias da poesia trágica. Os aspectos que particularizam as *pathê* se tornam, na arte, um expediente técnico para serem significadas e despertadas individualmente. Assim, a arte mimética “fornece a base cognitiva na qual pode se originar a resposta emocional às obras de arte” (Halliwell, 1998, p. 173). Cabe-nos, pois, reconhecer o potencial técnico da significação das emoções segundo Aristóteles. Ele está convicto de que não basta que as emoções signifiquem algo, mas que signifiquem de modo eficiente para alguém.

Conforme veremos no capítulo a seguir, Aristóteles compreende que a eficiência da significação das emoções sobre o espectador está relacionada ao uso eficiente da linguagem como meio básico pelo qual o poeta deve tecnicamente comunicar ao público aquilo que pretende representar. Nesse sentido, não basta à linguagem poética que as emoções sejam significativas. É imprescindível que sejam discursivamente significativas. Em razão da sua dimensão cognitiva, já vimos que Aristóteles lhes reserva as condições necessárias para assumirem uma forma discursiva. Assim, julga haver um tipo de discurso que resulta mais adequado a uma e a outra emoção. De todo modo, a compreensão aristotélica das emoções como matéria de conhecimento e arte se exprime em seu caráter mais elevado através da linguagem poética. Ora, enquanto são um elemento constitutivo da natureza e da realização da própria poesia, não haveria outro meio por que fazê-lo. A linguagem é o meio pelo qual todas as poesias imitam (as ações, os pensamentos e os afetos). A seguir, vamos tentar esboçar uma explicação de como o esquema cognitivo das emoções do temor e da piedade ganham lugar e podem ser identificados na composição da poesia trágica, em conformidade com as considerações aristotélicas sobre as emoções e sobre a arte poética apreciadas até aqui.

3.2 O ESQUEMA COGNITIVO DAS EMOÇÕES DO TEMOR E DA PIEDADE APLICADAS À POESIA

Vimos nas considerações precedentes que as emoções consistem de certas representações, que basicamente são: um (a) juízo de fato, (c) um juízo de valor, (c) uma crença (d) e uma reação psicofisiológica (correspondente a certas descrições empíricas)²⁹. Um poeta aristotelicamente instruído, uma vez ocupado com a composição discurso poético, deve considerar tais representações para realizar essa composição. Além disso, o poeta também deve observar, conforme tratamos, os fundamentos das emoções, isto é, ‘o que’, ‘quem’ e o ‘quando’, pois o público buscará por eles. Por sua vez, ‘o que’, ‘o quem’ e o ‘quando’ se constituíam pelos conteúdos que figuram as representações mentais (juízos de fato e de valor, as crenças, as descrições empíricas) próprias de cada emoção dos diferentes gêneros poéticos. Em conformidade com as orientações de Aristóteles, vamos ver como isso se aplicaria às emoções da piedade e do temor no caso da tragédia.

Vale lembrar que a ideia de que as emoções de temor e de piedade se constituem no sujeito e são configuradas na poesia segundo as noções gerais dadas por Aristóteles na *Retórica* é um pressuposto básico para propor uma explicação de como o esquema cognitivo das emoções se aplicaria à poesia. De todo modo, conforme o conjunto de nossas considerações precedentes, devemos aristotelicamente assumir que um evento emocional no sujeito e na poesia se constitui, pois, de juízos, crenças e reações psicofisiológicas, segundo certos fundamentos. O poeta, ao compor a poesia, deverá configurar tais emoções sob os princípios gerais (cada esquema cognitivo) que as regem, além de lhes acrescentar as regras gerais da poesia, especialmente aquelas que dizem respeito à linguagem poética³⁰. A fala dos personagens deverá induzir as representações dos espectadores e agir sobre seus juízos, suas crenças e, por conseguinte, sobre o próprio corpo dos indivíduos. Aquilo que constitui uma emoção nesses indivíduos deverá corresponder àquilo que constitui uma emoção na obra poética. Tentaremos explicar isso a seguir.

29 Estamos atentos ao fato de que a *reação psicofisiológica* é um resultado de certas causas, entre as quais estão os juízos (de fato e de valor) e as crenças. Nesse sentido, ela não poderia estar a par ou incluída entre tais causas. No entanto, queremos destacar alguns tipos de expressões linguísticas, de caráter fortemente sensível, que incidem mais diretamente sobre as disposições físicas do corpo.

30 Assim, deve-se reconhecer com Halliwell (1998, p. 182) que, por meio do aspecto cognitivo que as constitui, o dramaturgo trágico pode evocar as emoções pela organização e forma do seu material.

Para que sejam suscitadas na audiência³¹, sabemos que as emoções na perspectiva aristotélica requerem que se atue sobre o indivíduo a partir de suas representações (pois a emoção é uma representação, real ou imaginária): (a) *os juízos de fato*, pelos quais alguém diz constatar ou não algo que o está afetando (por exemplo, que há efetivamente alguém que me deve dinheiro ou que há alguma autoridade civil questionando o meu desrespeito às leis da cidade); (b) *os juízos valorativos*, pois cada emoção envolve um julgamento de valor moral (o que é um mal? o que é digno de honra? o que é a justiça? para que se sinta temor); (c) *as crenças* do indivíduo que deposita confiança na proximidade do mal representado como capaz de afetá-lo (a emoção exige o assentimento da proximidade desse mal, pois o que parece distante não é digno nem de temor nem de compaixão); (d) a partir de *fatos ou descrições perceptivas ou empíricas* associados a certa sensação (por exemplo, quando digo: *meus pés ardem sobre a brasa; vi meu sangue quando senti a dor da espada rasgando minha pele*).³²

Os elementos descritos acima corresponderiam aos princípios gerais da constituição das emoções na poesia. Uma vez apropriados na composição poética, o poeta deverá configurá-los por meio dos enunciados significativos³³, conforme a linguagem que é própria dos diferentes gêneros de poesia (tragédia, epopeia e comédia). A exemplo de Édipo Rei, de Sófocles, (considerado por Aristóteles o mais perfeito modelo de tragédia e, por sua vez, poderíamos reconhecer Sófocles como um poeta ‘aristotelicamente instruído’), todo o poeta deverá, pois, configurar linguisticamente as emoções de piedade e de temor no discurso poético por meio do emprego dos princípios gerais que as regem, de acordo com suas respectivas representações:

(a) *Os juízos de fato*: o poeta deve empregá-los a fim de que o espectador apreenda algo ou constate algo; neste caso, os personagens, de modo claro, enunciam ou descrevem determinados fatos. Por exemplo, quando Édipo afirma ter matado o pai e desposado a própria mãe³⁴;

(b) *Os juízos de valor*³⁵: através deles o poeta faz os personagens afirmarem o que seja um mal e uma pessoa temível, ou o que seja um mal e uma pessoa digna de compaixão (sem ignorar as opiniões mais comumente aceitas pelo público). Aristóteles afirma na *Retórica* que é um mal digno de compaixão a falta e ausência de amigos e familiares. O emprego de um discurso dessa natureza se evidencia, por exemplo, quando Édipo afirma: “Deixa-me habitar as montanhas, no Citerão [...] mas de minhas duas infelizes e lastimáveis meninas, sem a companhia das quais nunca me sentei à mesa, que sempre tiveram parte nos pratos que eu tocava, cuida delas, eu te peço” (Sófocles, 1964, pp. 87-88).

31 Estamos partindo da consideração de que as descrições das emoções feitas por Aristóteles já contêm em si ou têm como pressuposto os princípios adequados da motivação humana na arte do discurso. Dado que a ênfase da nossa pesquisa recai mais sobre o objeto (a obra poética) do que sobre o sujeito (espectador e artista), não vamos problematizar aqui uma teoria aristotélica da motivação. Mas vale apresentar seu esquema geral conforme Besnier (2008, p. 56): “a percepção (tomada aqui como percepção externa ordinária) ou o pensamento (entendido em sentido amplo, para incluir o caso em que eu esteja emocionado por uma lembrança, ou por uma pintura [...]), prepara a *fantasia* (quer dizer, age sobre ela, alterando-a de modo que se tenha uma figuração traduzível pelo desejo); esta prepara o desejo (isto é, age para fazê-lo passar da indiferença ao prazer ou à dor; isto, certamente, segundo diversas variedades, principalmente o fato de que o prazer ou a dor possam ser experimentados na ausência do objeto, se rememorado ou antecipado; o que é evidentemente o papel da *fantasia*), que por sua vez age de modo que modifique o estado da área do coração (que passa rapidamente frio ao calor ou vice-versa), e esta enfim prepara as ‘partes orgânicas’, quer dizer, age sobre elas”.

32 A emoção está associada às sensações de prazer e de dor como seus tons fundamentais.

33 Tal como Leighton nos fez observar em Aristóteles, não apenas as emoções são causas que alteram os juízos, mas os juízos também são constituintes das emoções (Conferir notas 81 e 82). Efetivamente, o filósofo reconhece que o discurso que é próprio da inveja, por exemplo, exclui o discurso que é próprio da compaixão, o mesmo se poderia dizer do temor com relação ao desdém (Cf. *Rhet.*, 1378b17-21 e 1288a26-29,). Com isso, podemos observar o seguinte: “[the] emotions have certain judgments connected with them such that certain other emotions, their judgments, and other judgments too are excluded” (1992, p. 209). Além disso, não diz o mesmo aquele que ama e aquele que odeia, aquele que está indignado e aquele que está calmo (*Rhet.*, 1377b), de maneira que há juízos e discursos que seguem as diferentes emoções. Desse modo, haverá uma configuração de enunciados diferente para as distintas espécies de poesia, segundo a emoção que visam provocar no espectador. Piedade e temor são as *pathê* próprias do gênero trágico. Estão associadas à forma poética trágica e excluídas da forma poética da poesia cômica. (Leighton, 2009, p. 109).

34 Escolhemos a tragédia de Édipo Rei, de Sófocles, para selecionar nossos exemplos porque Aristóteles a considerou o drama que “tem a mais bela de todas as formas de reconhecimento” (*Poet.*, 1452a22). Além disso, a referida peça está entre as preferidas do Estagirita. Cf. White, 1992, pp. 221; 223.

35 Há um universo axiológico por detrás das emoções. Aristóteles descreve as emoções na *Retórica* discriminando os males e os bens dignos de temor e piedade.

(c) *Uma crença* (ou opinião) através da qual o poeta convença o leitor/espectador, no caso da compaixão, de que o mal está próximo, afetando-o por meio de alguém que lhe parece próximo. Por exemplo, ao início da trama de Sófocles, as falas de evocação dos sofrimentos são trazidas para perto do espectador como a realidade que lhe é mais humanamente próxima; mais próxima ainda porque Édipo se faz um indivíduo empático ao seu leitor/espectador. Elas poderiam ser abreviadas nesta fala de Édipo: “Pobres filhos, não estou alheio ao desejo que vos trouxe aqui; conheço-o bem. Não ignoro que todos sofreis. Em vossa dor, porém, nenhum de vós sofre tanto quanto eu. Cada um sofre o quinhão de um só e mais nada, enquanto meu coração geme por todo o povo, por ti e por mim igualmente. Não, não me viestes despertar dum sono solto; sabeis que tenho chorado muitas lágrimas” (Sófocles, 1964, p. 49).

(d) *Descrições perceptivas ou empíricas que refletem uma reação das predisposições corporais* do sujeito e das sensações de dor ou prazer que as acompanham. Por exemplo, nestas falas: “A sanha da peste [...] [vem] enriquecendo de ais e gemidos as trevas infernais”; “as mãos que golpearam meus olhos” (Sófocles, 1964, p. 85); “tais arrepios em mim provocas” (Sófocles, 1964, p. 84).

Se é o caso que a Aristóteles compreende que a poesia deve suscitar certas emoções e que as emoções, por sua vez, possuem um aspecto cognitivo que as passíveis de serem apropriadas como matéria de conhecimento e arte para a realização dessa finalidade, observemos que o esforço de um poeta aristotelicamente instruído sempre será o de construir um discurso poético que, de antemão, corresponde à configuração cognitiva de certas emoções, na forma dos juízos, das crenças e das descrições perceptivas pelas quais elas se constituem para os próprios espectadores/leitores³⁶. Nesse sentido, e de acordo com Aristóteles, devemos concordar com Besnier, que afirma o seguinte: suscitamos a própria emoção quando conseguimos suscitar o objeto intencional que define uma paixão³⁷. Por certo, Aristóteles entende que a composição do discurso poético deverá partir das predisposições gerais dos indivíduos, isto é, do âmbito do que lhes é mais habitual e das representações mais comumente compartilhadas. A experiência emotiva na poesia corresponderia àquela experiência que nos confirma em nossa compreensão pré-existente no mundo.³⁸ Todavia, vale a observação que segue.

A habilidade técnica do poeta e o modo como o espectador deverá ler e/ou ver a poesia tornam aquela configuração linguística das emoções mais ou menos eficiente sobre o ânimo do espectador. Se para despertar tais emoções no público também caberá ao poeta observar o ‘que’, o ‘quem’ e o ‘quando’ relativos a cada emoção (*Rhet.*, 1378a), não será coincidência que o leitor ou espectador aristotelicamente orientado e interessado por se emocionar deixe de buscar justamente estes elementos” (*Poet.*, 1461a5). De fato, trata-se também na poesia de o leitor/espectador conhecer e compreender o movimento racional da trama, isso para tirar o melhor proveito dos efeitos discurso poético: conforme Aristóteles, cabe também ao leitor/espectador “observar o indivíduo *que* agiu ou falou, e a *quem*, *quando*” (*Poet.*, 1461 5-6, *grifo nosso*) para reconhecer se o personagem falou ou agiu bem ou mal. Assim, há sempre um conteúdo para ser (re-) conhecido por parte da audiência. A apropriação desse conteúdo está em vista da compreensão da própria trama, na medida em que tal compreensão realiza a dimensão cognitiva das emoções previstas pelo poeta na poesia e garante os seus efeitos sobre a alma do espectador.

36 A exemplo da postura do ouvinte na retórica, o espectador/leitor também não é uma vítima passiva do discurso poético. Já vimos que ele (ao menos parece apropriado) desempenha seu papel ativamente no reconhecimento dos sucessos da trama que o conduzirá à catarse das emoções. Na comoção poética, os indivíduos não prescindem de um novo acesso aos seus juízos e crenças pelos quais é convencido a depositar confiança na imitação artística do mito. Desse modo, a resposta emocional pode ser inteligente e racional, tal como as emoções podem ser administradas segundo um modo sistemático e racional. Cf. Fortenbaugh, pp.147-148.

37 Besnier usa a grafia “intensional” em lugar de “intencional”. Cf. Besnier, 2008, p. 97. Não queremos problematizar os usos dessa grafia aqui. Grosso modo, importa observar que ambas indicam que as emoções têm um objeto de representação e que este está associado a uma pré-disposição do indivíduo. Há uma simpatia do sujeito com o conteúdo das emoções, o sofrimento, por exemplo, no caso da piedade (Cf. Halliwell, 1998, pp. 175-178). O Filósofo “takes it to be rooted in a felt or perceived affinity between the subject and the object of the emotion” (Cf. Halliwell, 1998, p. 175).

38 Halliwell (1992, p. 253) complementa: a “tragedy [...] provides us with imaginative opportunities to test, refine, extend and perhaps even question the ideas and values on which such comprehension rests”.

Conforme tratamos, ‘o que’, o ‘quem’ e o ‘quando’ se referem ao modo como o produtor do discurso deve investigar as emoções para afetar o público. Esses elementos correspondem ao fundamento das emoções em Aristóteles³⁹. Cabe, pois, ao poeta a habilidade de fazer com que tal fundamento apareça convenientemente configurado nos enunciados poéticos. Se “em relação à ira, convém distinguir em *que* estado de espírito se acham os irascíveis, contra *quem* costumam irritar-se e em *que* circunstâncias” (*Rhet.*, II 1 1378a, *grifo nosso*); o poeta precisa transpor, de algum modo, esses dados fundamentais que suscitam a ira, por exemplo, no trecho das ações, nos caracteres e no pensamento dos personagens. Com isso, o espectador terá diante de si as causas que deverão alterar-lhe o ânimo.⁴⁰

Porém, vale lembrar que o espectador (diga, aristotélico) tem um papel ativo diante da encenação/leitura da poesia⁴¹. Aquele que não está atento ao desenvolvimento da racionalidade que acompanha a trama não há de reconhecer coisa alguma, tampouco experimentará as melhores emoções que surgem do trecho das ações. Certamente, cabe ao poeta ajustar estrategicamente o esquema cognitivo das emoções ao olhar do espectador. Este, por sua vez, para ter diante de si a configuração emotiva capaz de afetá-lo, precisa acompanhar o ‘que’, o ‘quem’ e o ‘quando’ que se revela por meio da fala dos personagens na trama. Os espectadores se deleitam diante da mimese poética aprendendo e discorrendo sobre cada coisa que veem. Conforme Halliwell,

[...] a frase “cada coisa” abrangerá a rica totalidade de pessoas, ações, emoções, eventos, argumentos e assim por diante, com todas as suas várias facetas e inter-relações; e “raciocinar” ou “inferir” implicará, portanto, um processo em desdobramento complexo de compreensão atenta. Compreender dessa forma é ver uma estrutura acumulada de significados na obra. (*Poet.*, 1448b16).

Vemos que não é casual a relação de correspondência que Aristóteles parece estabelecer entre os fundamentos das emoções configurados na poesia e os fundamentos das emoções pré-dispostos na mente dos espectadores. Assim, ‘o que’, ‘o quem’ e o ‘quando’ são preenchidos pelos conteúdos que figuram as representações mentais (juízos de fato e de valor, as crenças, as descrições empíricas) próprias de cada emoção que os diferentes gêneros poéticos suscitam. Desse modo, é imprescindível reconhecer com o Estagirita a importância da clareza e da coerência na linguagem poética. É por meio delas que mais adequadamente o conteúdo das emoções aparecerá ao espectador/leitor como uma configuração linguística eficiente capaz de lhe alterar o ânimo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ocupamo-nos no presente texto com a caracterização das *pathê*, mediante o objetivo principal mostrar que Aristóteles concebe as emoções como *matéria de conhecimento e arte*, a exemplo das emoções trágicas do medo e da piedade.

De *ânima*, *Ética Nicomaqueia*, *Retórica* e *Poética* são as obras que fornecem evidências fundamentais de que as emoções, na compreensão aristotélica, são ocorrências relativas não só à vida senciente do humano. As emoções também dizem respeito a sua vida cognitiva e agentiva, enquanto são acompanhadas basicamente de prazer e de dor. Essa rica compreensão das emoções dá suporte para Aristóteles identificar suas regularidades nos âmbitos teórico e prático da vida humana e na correspondência entre eles, autorizando-o a apropriar-se delas como *matéria de conhecimento e arte*.

O tratamento das emoções no segundo livro da *Retórica* e o tratamento da poesia como um discurso cuja finalidade é despertar certas emoções na sua audiência, conforme Aristóteles explica na *Poética*, são exemplares do modo como as emoções se convertem para ele em objeto passível de explicação que, por sua vez, pode ser apropriada em função de uma técnica – a técnica do discurso poético (ou retórico). O que garante explicitamente essa conversão é o estatuto cognitivo atribuído por Aristóteles às emoções.

39 Complementando Fortenbaugh, Rorty observa que os prazeres na poesia têm formas e objetos próprios. Rorty, 1992, p. 16.

40 “The experience of mimesis provides the cognitive ground in which the emotional response to works of art can grow” (Halliwell, 1998, p. 173).

41 A universalidade como um ‘emergente’ da consideração artística da poesia depende de uma apreensão ativa e interpretativa por parte do leitor ou do espectador. Cf. Halliwell, 1992, p. 251.

Desde sua constituição, vimos que ele as explica (especialmente, no *De anima*) com referência, pelo menos, a duas instâncias, uma física e outra psíquica, e à relação que pode se estabelecer entre elas. A compreensão do alcance dessa relação é esclarecida na *Ética a Nicômaco*, onde Aristóteles deixa claro que as emoções não necessariamente são desprovidas de razão. Além disso, mostra que as emoções se explicam também com referência ao universo da moral. Com isso, o tratado das emoções da *Retórica* e as o despertar de certas emoções enquanto finalidade do discurso poético não fazem mais que explicitar os múltiplos aspectos (físico, psíquico, moral) da compreensão aristotélica das emoções. Não se trata, portanto, apenas de reconhecer que as emoções são providas de significação. A compreensão aristotélica das emoções evidencia que elas envolvem um complexo de significação. Essa significação se exprime no aspecto cognitivo das emoções, na medida em que elas envolvem certas representações (juízos, crenças e reações psicofísicas) e certos fundamentos ('que', 'quem' e 'quando') – foi o que vimos a exemplo das emoções trágicas da piedade e do temor.

Enquanto ainda se refere a um lugar do exercício do *logos* e no qual as *pathé* se constituem matéria de conhecimento e arte, umas das principais lições de Aristóteles na *Poética* (e na *Retórica*) é que o produtor do discurso pode e deve conhecer e se apropriar do aspecto cognitivo das emoções, a fim de suscitá-las de modo eficiente na sua audiência. O poeta deve cumprir essa tarefa de acordo com as emoções que são próprias dos diferentes gêneros poéticos e com as regras que os orientam.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale. Vol. 2. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2002.

ARISTÓTELES. **Arte Poética**. Tradução de Eudoro de Souza. São Paulo: Ars Poetica, 1993.

ARISTÓTELES. **Poética**. Tradução, prefácio, introdução, comentário e apêndices de Eudoro de Sousa. 8. Lisboa: Ed. Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 2010.

ARISTÓTELES. **Retórica**. 2. ed. Tradução de Manuel Alexandre Júnior et al. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 2005, v. VIII. Tomo I (Obras Completas de Aristóteles).

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Nova Cultural, 1987. (Os pensadores)

ARISTOTLE. **Nicomachea Ethics**. Translated by E. D. Ross. In. BARNES, J. *Complete Works (Aristotle)*. Princeton: Princeton University Press, 1991.

ARISTOTLE. **De anima**. Tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2006.

ADOLFO, R. O estatuto ontológico da emoção e sua relação com a linguagem na *Poética* de Aristóteles. In. CARVALHO, M; FIGUEIREDO, V. (Orgs). **Filosofia antiga e medieval**. São Paulo: ANPOF, 2013.

ALMEIDA, N. E. Alguns conceitos fundamentais da teoria aristotélica da significação a partir de Sobre a Interpretação, Capítulo 1. **Revista Peri**, vol. 5, n. 2, 2013.

BARNES, J (Org.). **The Cambridge Companion to Aristotle**. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

BARNES, J. et al. **Articles on Aristotle: psychology and aesthetics**. London: Duckwoth, 1979.

BESNIER, B. Aristóteles e as Paixões. In. **As paixões antigas e medievais**. São Paulo: Loyola, 2008.

BELO, F. **Leituras de Aristóteles e de Nietzsche**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.

BERNAYS, J. *Aristotle on the Effect of Tragedy*. In. BARNES, J. et al. **Articles on Aristotle: psychology and aesthetics**. London: Duckwoth, 1979.

BONITZ, H. **Index Aristotelicum**. Berlim: De Gruyter, 1960/1870.

- CASSIN, B. **Aristóteles e o Logos**. São Paulo: Loyola, 1999.
- COUGHLIN, S. **The physiological character of aristotelian emotions**. University of Western Ontario, 2008.
- FORTENBAUGH, William W. **Aristotle on Emotion**. 2. ed. London: Gerald Duckwoth, 2002.
- FORTENBAUGH, William W. *Aristotle's Rhetoric on Emotions*. In. BARNES, J. et al. **Articles on Aristotle: psychology and aesthetics**. London: Duckwoth, 1979.
- GOLDEN, L. *Aristotle on the Pleasure of Comedy*. In. RORTY, A. O. **Essays on Aristotle's Poetics**. Princeton: Princeton University Press, 1992.
- HALLIWELL, Stephen. **Aristotle's Poetics. With a new introduction**. Chicago: The University of Chicago Press, 1998.
- HALLIWELL, Stephen. *Pleasure, understanding and emotion in Aristotle's Poetics*. In. RORTY, A. O. **Essays on Aristotle's Poetics**. Princeton: Princeton University Press, 1992.
- LEAR, J. **Aristotle: the desire to understand**. Cambridge University, 1988.
- LEBRUN, G. O conceito de paixão. In. NOVAES, A. (Org.). **Os sentidos da paixão**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- LEIGHTON, S. *Aristotle and the Emotions*. In. RORTY, A. **Essays on Aristotle's Rethoric**. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1996.
- LEIGHTON, S. Paixões malévolas e impróprias em diversos domínios. **Anais de Filosofia Clássica**, v. 3, n. 6, 2009.
- MATURANA, H. **Emoções e linguagem na educação e na política**. Tradução de José Fernando Campos Fortes. Belo Horizonte: UFMG, 1998.
- NUSSBAUM, M. C. *Aristotle on Emotions and Rational Persuasion*. In. RORTY, A. **Essays on Aristotle's Rethoric**. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1996.
- NUSSBAUM, M. C. **La fragilidad del bien**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- RORTY, A. O. *The psychology of aristotelian tragedy*. In. RORTY, A. O. **Essays on Aristotle's Poetics**. Princeton: Princeton University Press, 1992.
- RORTY, A. O. **Essays on Aristotle's Poetics**. Princeton: Princeton University Press 1992.
- RORTY, A. O. **Essays on Aristotle's Rethoric**. Berkeley/Los Angeles: University of California Press: University of California Press, 1996.
- RORTY, A. O. **Explaining Emotions**. Berkeley/Los Angeles: University California Press, 1980.
- ROSS, W. D. **Aristotle**. London/ New York: Routledge, 1995.
- SANTORO, Fernando. Os coléricos cômicos (Retórica II, 2). **Aisthe**, n. 4, 2009.
- SANTORO, Fernando. Sobre a estética de Aristóteles. **Viso – Cadernos de estética aplicada**, n. 2, mai-ago/2007.
- SÓFOCLES. Édipo Rei. In. **Teatro grego**. Introdução, tradução e notas de Jaime Bruna. São Paulo: Cultrix, 1964.
- SÓFOCLES. **A trilogia tebana**: Édipo rei, Édipo em Colono, Antígona. 4. ed. Tradução e apresentação de Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.
- VELOSO, C. W. **Aristóteles mimético**. São Paulo: Discurso, 2004.
- VELOSO, C. W. Depurando as interpretações da Kátharsis na Poética de Aristóteles. **Síntese**, Belo Horizonte, v. 3, n. 99, 2004.

YARZA, F. I. S. **Diccionario griego-español**. Barcelona: Ramón Sopena, 1964.

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

ZINGANO, Marco. **Razão e Sensação em Aristóteles**. Porto Alegre: L&P, 1998.

ZINGANO, Marco. **Katharsis poética em Aristóteles**. Disponível em: <http://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/953/1392>. Acesso em: 24 jun 2014.





POLÍTICA E EDUCAÇÃO EM HANNAH ARENDT

SARA DE SOUSA MOURA *
VICENTE THIAGO FREIRE BRAZIL **

RESUMO

O presente artigo pretende discutir os conceitos de educação e política a partir de categorias do pensamento de Arendt, especialmente: natalidade e liberdade. São abordados esses conceitos separadamente, bem como sua conexão com a complexa rede conceitual da obra da autora. Apresenta a questão do significado da política no pensamento de Arendt e sua conexão com a abrangência das interpretações sobre política no Ocidente. Apresenta-se seu conjunto de ideias relacionadas a esse tópico, tais como as dimensões da vida ativa, a noção de espaço público e, por fim, a noção de liberdade como fundamento da política que permeia a obra da autora, trazendo à tona a concepção negativa de política a que Arendt se refere. Na categoria de educação, a concepção de educação arendtiana se relaciona com algumas das concepções educacionais construídas pelo pensamento ocidental. É proposto a aproximação do objetivo de compreender a educação - especialmente a educação em Arendt - como um fenômeno. A partir das ideias-base que cercam a crise na educação moderna, busca-se esclarecer o que, na visão de Arendt, seria a educação de fato, e, portanto, seu sentido e propósito. É discutida a conexão entre política e educação com base no pensamento da escritora, abordando as distinções entre as duas categorias e apontando para possíveis aproximações entre elas.

PALAVRAS-CHAVE

Educação. Política. Hannah Arendt.

ABSTRACT

This article intends to discuss the concepts of education and politics based on categories from Arendt's thought, especially: birth rate and freedom. These concepts are discussed separately, as well as their connection with the complex conceptual network of the author's work. It presents the question of the meaning of politics in Arendt's thought and its connection with the scope of interpretations of politics in the West. Her set of ideas related to this topic is presented, such as the dimensions of active life, the notion of public space and, finally, the notion of freedom as the foundation of the politics that permeates the author's work, bringing to light the conception negativity of politics to which Arendt refers. In the category of education, Arendt's conception of education is related to some of the educational conceptions constructed by Western thought. It is proposed to approach the objective of understanding education - especially education in Arendt - as a phenomenon. Based on the basic ideas surrounding the crisis in modern education, we seek to clarify what, in Arendt's view, education would actually be, and, therefore, its meaning and purpose. The connection between politics and education is discussed based on the writer's thoughts, addressing the distinctions between the two categories and pointing to possible similarities between them.

KEYWORDS

Education. Politics. Hannah Arendt.



* Licenciada em Pedagogia pela Universidade Estadual do Ceará (UECE). ORCID <https://orcid.org/0000-0003-2605-1159>. E-mail: sara.moura@aluno.uece.br

** Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Docente da Universidade Estadual do Ceará (UECE) e Professor Permanente do PPGFIL/UECE. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0830-6349>. E-mail: vicente.brazil@uece.br

INTRODUÇÃO

Para dar um significado preciso de educação precisamos nos ocupar a compreender que a educação necessita estar inserida num contexto. Ao consultar qualquer dicionário poderemos ver um breve significado de educação, a saber: ato ou processo de educar-se ou aplicação dos métodos próprios para formação e desenvolvimento. Para além deste significado sucinto de educação, trouxemos alguns autores para falar sobre o significado da educação, dentre os principais estão Paulo Freire e a própria Hannah Arendt.

Quando pensamos em Paulo Freire, que é conhecido como o patrono da educação, nos relembra uma de suas principais queixas à educação que é a educação bancária, contida na sua obra *Pedagogia da Autonomia*. Porém, para o autor, a educação deve estar ligada a um processo recorrente de geração de conhecimento e de busca da transformação-reinvenção da realidade pela ação-reflexão humana. Paulo Freire (2003, p. 61) acrescenta que, “[...] como experiência especificamente humana, a educação é uma forma de intervenção no mundo.”

Nesta citação de Paulo Freire, podemos ver que a educação é um meio para interferir na realidade, tido como algo unicamente humano. Falar de educação, implica que além de um significado preciso e sucinto, precisamos de um contexto, já que a educação é resultado de uma fórmula, que contém em suas principais substâncias o desenvolvimento e o conhecimento. De modo que, desenvolvimento e conhecimento são essenciais para formular uma capacidade de mudar a realidade e o próprio ser possa se reinventar, por meio da educação.

Por fim, podemos dizer que para Paulo Freire, educação é um processo constante de geração de conhecimento, que também entra no âmbito da formação política e manifestação ética. Em suas palavras, defende Paulo Freire (2003, p. 10) a educação, “Como processo de conhecimento, formação política, manifestação ética, procura da boniteza, capacitação científica e técnica, [...] é prática indispensável aos seres humanos e deles específica na História como movimento, como luta”. Ou seja, todos esses processos estão relacionados a formação de conhecimento.

Por sua vez, Arendt, mesmo não tomando a educação como objetivo de pesquisa, dialoga com Freire quando falamos de educação, pois para ambos educação é um processo político e de plena responsabilidade com o mundo, implica no cuidado com o mundo. Para além do letramento, assim, o ato de ensinar vai além se Joãozinho sabe ou não sabe lê, nos diz Arendt (2016, p. 227). A educação para ambos os autores, é um compromisso com o mundo, com a justiça e com a felicidade pública. Como assinala Silva (2020), não intenciona seus pensamentos serem reduzido à alfabetização, mas passando por essa importante etapa, visa à vida política, a ocupação do espaço público.

Quando Arendt iniciou suas reflexões sobre a educação, elas nasceram a partir de um contexto de crise na educação nos Estados Unidos da América, em 1950. Apesar da disparidade no tempo, em relação ao nosso período contemporâneo, os escritos da filósofa se tornam essenciais para pensar a educação, sobre um problema que não pode ser resolvido apenas internamente e não é uma questão que diz respeito somente ao próprio ambiente educacional, que não se trata apenas de um caso isolado e nisso, para ela os problemas educacionais perpassam uma crise que aflige o mundo hodierno. Desde então este se torna um problema político de primeira grandeza (Arendt, 2016, p. 221).

A crise na educação, está atrelada as necessidades básicas da sociedade moderna. Por exemplo, o fato de as relações sociais terem se tornado liquidadas a tal ponto que perderam sua significância e acabaram por ter uma preocupação exacerbada com a satisfação de suas necessidades, sejam elas reais ou irreais, e por este viés, deram lugar a critérios utilitaristas. Esses pressupostos do mundo moderno demonstraram seus efeitos, não somente nas relações do *animal laborans*, mas na pedagogia e nas práticas educacionais. Reiteramos que esse caos provocado não diz respeito somente aos pais e educadores, mas perpassa as novas gerações, ou seja, os recém chegados.

Quando a palavra crise entra no vocabulário, ela sempre se refere a uma desestabilização. Ao falar sobre a crise, Arendt deixa uma linha oblíqua entre desestabilização e resposta: “perdemos as respostas a que nos apoiávamos de ordinário sem querer perceber que originariamente elas constituíam respostas às questões” (Arendt, 2016, p. 223) Dito isto, iremos analisar os conceitos de natalidade e autoridade, como eles contribuem em uma proposta de educação política para os recém chegados.

1 AUTORIDADE E EDUCAÇÃO

O tema da autoridade é central no pensamento de Hannah Arendt. Nossa autora, vai se debruçar sobre o tema autoridade, mas esse não deve confundir autoridade com autoritarismo. Quando Arendt fala de autoridade, ela vai se perguntar sobre o que foi a autoridade, vai fazer uma analogia entre essa autoridade que foi perdida no decorrer do tempo, na qual foi válida por muitos anos no ocidente, como a autoridade contida na antiga república romana. Assim, o questionamento sobre autoridade, pode ser visto como a história de uma crise, onde Arendt vai se debruçar para explicar sua crítica e alertar para as consequências de uma perda, neste caso, de autoridade.

Concordamos com Porcel (2022, p. 62), quando fala que a autoridade se refere ao gesto fundador da comunidade política cuja importância reside na sua função legitimadora das ações e decisões públicas dos homens que continuam com o legado. Com isso, se estabelece uma característica do conceito de autoridade, que significa saber diferenciá-lo de outros fenômenos políticos. Para examinar essa experiência romana de autoridade tratada por Arendt, é preciso determinar que, os romanos mantinham um equilíbrio que perpassava pela tradição e religião.

A tradição, entendida como a transmissão de um passado comum a todos e permite aos recém-chegados, aos novos, atualizar os fundamentos que tornaram possível a convivência atualizar a tradição. A religião, por sua vez, serve para religar o passado e permite conectar-se a ele e projetar o futuro, dando segurança as gerações futuras, vale ressaltar que essa religião citada não está interligada a uma esfera espiritual, mas refere-se ao político. Diante do exposto, já podemos notar como o conceito de autoridade em Arendt se forma, por meio da religião que faz a liga entre passado, presente e futuro, juntamente com a tradição que transforma esses fundamentos em ação.

A tradição e a autoridade se pertencem reciprocamente. Deram ambas o sistema de coordenadas para a história e a historicidade ocidentais. A tradição era a resposta romana ao passado como história e, concretamente, como uma cadeia de acontecimentos (Arendt, 2006, p. 289).

Dessa forma a religião e a tradição garantem o vínculo com o passado e fundamentam a autoridade que autoriza a ação presente. A partir desse contexto histórico de autoridade, podemos ver suas principais diferenças com autoritarismo. Enquanto a autoridade faz uma tríade com religião e tradição, que leva em consideração toda história contida em outros tempos e exercia sua validade por meio de conhecimento e respeito, o autoritarismo é uma espécie de autoridade ilegítima estabelecida.

Como já fora citado, a metáfora que faz a autora entre os professores e alunos é um exemplo para justificar essa importância que a tradição possui na educação. Os mais velhos (neste caso professores) apresentam o espetáculo, que é a vida para os recém chegados (que neste caso seriam os alunos). O espetáculo como metáfora, seria também os fatos históricos no qual seriam apresentados aos recém-chegados, os mais velhos os apresentariam aos recém-chegados, mas jamais veriam o final da peça e então entrariam em ação os recém-chegados (que não seriam mais recém-chegados), seriam seres prontamente políticos exaltadores de sua pluralidade. Afinal, a pluralidade sobrevive de várias singularidades.

É importante destacar que Arendt distingue autoridade a certas formas de violência ou de força. Embora em todos os casos, haja uma hierarquia e obediência, o papel de mediador do professor exige uma dupla responsabilidade, como a tarefa do professor é de um representante, sua tarefa é proteger e conservar o mundo, mostrando sua relevância para os novos. Se sua qualificação consiste em seu conhecimento, sua autoridade perante os novatos, reside neste seu ofício de representante que o autoriza a introduzi-los nesse lugar (Arendt, 2016, p. 239). Esse atributo do professor não é arbitrário e não se origina em sua pessoa, mas nos saberes, nos valores e nos princípios de mundo comum e da instituição escolar que ele representa. (Almeida 2011, p. 39).

Arendt destaca que o principal agravante da crise na educação é a perda da autoridade e da tradição, cuja tarefa é legar os mais jovens o mundo do qual são herdeiros. Quando não há mais nada tido como intocável, quando tudo pode ser questionado e precisa de justificação a autoridade perde seu fundamento. A modernidade questiona o que antes era tido como sagrado, no entanto, não estabelece nada em seu lugar. Segundo a autora é sinal da profundidade da crise o fato de ela se estender na esfera pré-política da educação, abalando até a autoridade de pais e professores sobre as crianças, que é uma “necessidade natural” (Arendt, 2016, p. 99).

Arendt acredita que essa pretensão de libertar as crianças da autoridade dos adultos é um dos principais equívocos da educação hoje como se elas fossem uma “minoría oprimida” (Arendt, 2016, p. 277). A partir da isenção de responsabilidade dos adultos, tanto para com o mundo, como para com os recém chegados, produz uma conduta de rejeição da autoridade e impossibilita a tarefa educativa, tanto para os pais, quanto para o professor. Afinal, as crianças não estão sob opressão de uma maioria adulta, não estão sob uma hierarquia na qual, deva ser quebrada, na qual elas precisem de libertação.

Neste caso, os adultos se isentando da responsabilidade e o professor não obtendo mais a autoridade de outrora, a educação deixar de se preocupar com as heranças do passado, os novos não poderão cuidar do mundo por conta dessa perda da tradição e nisso a escola perde o elo de ligação entre passado e futuro. Que parece não haver nenhuma continuidade consciente no tempo e, portanto, humanamente falando, nem passado nem futuro, mas tão somente a sempiterna mudança do mundo e o ciclo biológico das criaturas que nele vivem. (Arendt, 2016, p. 26).

Além de criticar a problemática ausência de autoridade no âmbito educacional, podemos analisar que os direcionamentos de Arendt, embora ela com os discursos pedagógicos possa ter revolucionado a autoridade da educação não pode haver, como pregam as pedagogias atuais e escola novistas, a superação da educação tradicional. Essa expressão “educação tradicional”, permanece com um conceito vago, pois em geral é usado como válvula de escape para definir métodos educacionais negativos e, com isso ela é associada a professores autoritários e alunos submissos.

Vale ressaltar que Arendt não deixou nenhuma pista de como seria esse novo ideal de e para a educação, ela apenas trouxe à tona a validade que a autoridade possui no contexto educacional. Mas também a autora não faz nenhuma exaltação a educação tradicional, pois como vimos, para a autora tradição não está ligada a autoritarismo. A educação tradicional é criticada porque se supõe que ela implica automaticamente métodos e condutas reprováveis não somente por motivos de ordem prática, mas também por razões de natureza moral.

A natalidade como já foi posta, é um novo começo, geralmente um novo começo político no qual iremos nos deter nesse capítulo dos educandos. Face à nova proposta dada pela educação, os educandos para chegarem a um nível de eu político precisam de autonomia, concordamos com as palavras de Daiane Eccel, quando diz:

[...] bem como o caminho para sua autonomia (i), será necessário retomar o papel da escola como lugar intermediário entre a esfera privada e pública, ou como uma espécie de estágio inicial necessário para o ingresso na esfera pública (ii). Por último (iii), teremos necessariamente de lidar com as aporias que eventualmente permanecem no tocante às supostas relações (possíveis continuidades e quebras) com os pensadores da educação dos séculos XVIII e XIX [...] (Eccel, 2020, p. 56).

Quando Eccel fala dos “pensadores dos séculos XVIII e XIX, ela se refere especialmente a Rousseau. Hannah Arendt e Rousseau não tinham tanta concordância em algumas de suas teorias, por exemplo, quando Rousseau, por sua vez, legou uma certa politização a educação. É de suma importância, compreender que de certa forma, Arendt possui um caráter “conservador”¹ em termos de educação. Mas, isso não reduz sua importante contribuição à educação atual.

Como já fora citado, Arendt não está interessada em discutir as teorias pedagógicas, mas sobre como a educação exerce uma espécie de propedêutica necessária ao ingresso do ser humano no mundo, entendido aqui enquanto mundo artificialmente criado pelo homem, com seus artefatos permanentes e regras sociais e morais que o compõem. (Eccel, 2023). Na tentativa de banir a escola tradicional, a metodologia progressista substitui o novo pelo velho e mina o papel da educação: o de conservação.

Essa metodologia progressista o faz em aspecto duplo como nota Arendt a partir dos pressupostos que fundam a referida crise: tanto no que diz respeito à queda da autoridade do professor sobre o aluno, quanto no esvaziamento da tábua de conteúdos formais em nome de conhecimentos extracurriculares e pragmáticos. Esta transformação da escola em vivência democrática e, portanto, política, seria a invasão do âmbito público em um tipo de instituição que deveria fazer a mediação entre a escuridão do lar e a completa claridade da esfera pública.

1 Conservador no que se refere a manutenção da autoridade.

2 NATALIDADE E EDUCAÇÃO

Para Arendt, a essência da educação é a natalidade, ou seja, o fato de que constantemente chegam ao mundo novos indivíduos como estrangeiros, a quem deve ser feito o convite para que se sintam em casa. Esses estrangeiros em um mundo em constante mudança são capazes de iniciar novos eventos, sem os quais a conservação do próprio mundo estaria em questão. A educação dos jovens tem de lidar com o paradoxo de familiarizar os novos com o mundo velho que os precede, sem ao mesmo tempo acomodá-los inteiramente a ponto de a novidade de sua aparição ser sufocada, o que poria em risco a conservação do mundo, demandante de permanente zelo e renovação. Não obstante, a dificuldade da mediação, Arendt julga que a educação deve ser, antes de tudo, orientada pela responsabilidade pelo mundo, que se traduz tanto na sua apresentação aos novos quanto na conservação da novidade nestes.

Progressivamente, o aprendizado foi reduzido ao brincar, ao lúdico, à atividade supostamente característica da criança, e a compreensão da criança como um ser humano em desenvolvimento foi tragada pela promoção da autonomia do mundo da infância, na medida em que se pode chamá-lo de um mundo. Para ela, essa responsabilidade é intrínseca ao fato de que os jovens são introduzidos pelos adultos em um mundo em contínua mudança. Essa responsabilidade pelo mundo, em educação, assume a forma de autoridade, que depende das qualificações do professor, mas não coincide com elas, na medida em que está relacionada menos à sua capacidade de conhecer o mundo e instruir os outros acerca dele do que à responsabilidade assumida de apresentar o mundo como quem faz um convite e recomenda sentir-se em casa.

[...] o problema da educação no mundo moderno reside no fato de, por sua natureza, não poder esta abrir mão nem da autoridade, nem da tradição, e ser obrigada, apesar disso, a caminhar em um mundo que não é estruturado nem pela autoridade nem tampouco mantido coeso pela tradição. (Arendt, 2016, p. 188).

Arendt enfatiza que não é possível amar o mundo sem amar as crianças, os recém-chegados, os estrangeiros que permanentemente surgem nele como uma promessa de conservação, de renovação e de conservação por meio da renovação, pois “para preservar o mundo contra a mortalidade de seus criadores e habitantes, ele deve ser, continuamente, posto em ordem” (Arendt, 2016, p. 243), renovado pelos estrangeiros recém-chegados para que se sintam cada vez mais em casa e rechacem sua ruína. Os pais, ao conceberem seus filhos, “assumem na educação a responsabilidade, ao mesmo tempo, pela vida e desenvolvimento da criança e pela continuidade do mundo” (Arendt, 2016, p. 235). Posteriormente, na escola, os adultos assumem mais uma vez uma responsabilidade pela criança, só que, “agora, essa não é tanto a responsabilidade pelo bem-estar vital de uma coisa em crescimento quanto por aquilo que geralmente denominamos de livre desenvolvimento de qualidades e talentos pessoais” (Arendt, 2016, p. 239), isto é, a singularidade de cada ser humano.

No mais, Arendt destaca que, não há como a educação evoluir sem o que a autora chama de *amor mundi* ou seja, um amor pelo mundo comum, não um amor fraternal, mas incisivamente de plena responsabilidade. Não são desconexos de sua visão política, sobretudo, no que concerne uma reflexão sobre responsabilidade com o mundo ou amor *mundi*. Assim, suas reflexões nessa área, não estão dissociadas do todo de sua obra.

Desse modo, é preciso olhar para o presente, ainda que iluminado pelo passado, tendo a permanência do mundo como fundante para o existir em comunidade. De acordo com Arendt, “Além disto, como a ação é a atividade política por excelência, a natalidade, e não a mortalidade pode constituir a categoria central do pensamento político, em contraposição ao pensamento metafísico” (Arendt, 2016, p. 16). Desse modo, educação em Arendt representa um comprometer-se com o mundo.

Esse compromisso se efetiva via reflexão e a ação sobre o mundo, buscando dar a ele uma permanência, na medida em que ele nos abriga e nos acolhe enquanto realidade natural e nos interpõe sentido, enquanto artifício produzido. Trilhar o significado da responsabilidade pelo mundo não significa saber onde se vai chegar, mas buscar construir espaços de atuação, em nome da permanência daquilo que se encontra historicamente ameaçado, já que para Arendt o conceito de

mundo emerge não a partir do clássico recuo contemplativo do filósofo em relação ao cotidiano dos assuntos humanos, mas sim a partir da concretude dos acontecimentos políticos e dos “incidentes da experiência viva” (Arendt, 2012, p. 44).

O mundo em Arendt é o espaço artificial entre o homem e a natureza, bem como âmbito intermediário de relacionamento e distinção instaurado entre os homens por meio de suas interações e interesses comuns. O mundo é tudo aquilo que, aparecendo a todos e sendo comum aos homens, deve a sua existência as diferentes atividades produzidas pelo homem. O mundo serve de assunto entre os homens e de abrigo estável não-natural instaurador de fronteiras que protegem e distinguem a presença humana do movimento circular e homogêneo da natureza, responsável pelo ciclo de vida e morte das gerações. (Neto, 2012, p. 16).

A política e a educação têm em seu exercício a condição privilegiada de assumir esse amor *mundi*, que significa responsabilidade pelo mundo e, nesta perspectiva, a competência educacional não se restringe ao ensino como técnicas de aprendizagem, mas encontra-se gestada de sentido político na medida em que pais e educadores passam a ter uma função muito maior junto às crianças e junto ao espaço de permanência destas.

Por cidadania entendemos o compromisso com a vida política com a pertença a uma comunidade e, mais ainda, o compromisso com esta, a partir de direitos e deveres. Assumindo as palavras de Aguiar (2006, p. 281-282) “Cidadania enquanto direito a ter direitos, pois somos cidadãos livre e capazes de julgar”. Desse modo, todo ensino deve ser um compromisso com o mundo a partir de uma reflexão que induza a ação. Sem isso estaremos no terreno da mera especulação, relativismo e transmissão de informação sem formar para a cidadania.

Analisar o conceito de natalidade em Arendt é, sobretudo, se debruçar sobre uma das principais categorias de sua teoria política, pois é “a natalidade, e não a mortalidade, [...] a categoria central do pensamento político” (Arendt, 2016, p. 11). A natalidade (*natality*) significa, conforme discutimos, a capacidade que temos de iniciar coisas novas em um mundo já existente, sendo, portanto, uma espécie de segundo nascimento, no qual nascemos por meio de nossas ações e da imprevisibilidade que é própria dessas mesmas ações. Assim, ação em conjunto com o imprevisível e o irreversível traz consigo a natalidade que mantém entre si uma relação estreita, sendo a base de todas as atividades humanas e, a mais específica de nossas atividades políticas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

À luz do pensamento político de Hannah Arendt, acreditamos que esses são apenas alguns elementos dentre tantos outros que nos permitem assimilar a relevância da categoria política da natalidade e sua relação com a educação hodierna. De modo geral, natalidade e educação, assim como ação política e liberdade, precisam ser pensadas conjuntamente enquanto categorias e eventos centrais para se compreender a política, bem como suas principais manifestações no contemporâneo.

REFERÊNCIAS

- AGUIAR, Odílio Alves. Direitos humanos como “direito a ter direitos” em Hannah Arendt. In: AGUIAR, Odílio Alves et. al. (Orgs.). **Filosofia e Direitos humanos**. Fortaleza: Ed. UFC, 2006.
- ALMEIDA, V. **Educação em Hannah Arendt**: Entre o mundo deserto e o amor ao mundo. São Paulo: Cortez, 2011.
- ARENDRT, H. **A condição humana**. Trad. R. Raposo; revisão técnica A. Correia. 13. Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016.
- ARENDRT, H. **Origens do Totalitarismo**. Trad. R. Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- ARENDRT, H. **Diário filosófico**. Barcelona: Herder, 2006.
- ECCEL, D. Natalidade. In: CORREIA, Adriano [et al]. **Dicionário de Hannah Arendt**, 1. ed. São Paulo. Edições 70, 2022.
- FREIRE, Paulo. **A alfabetização de adultos**: crítica de sua visão ingênua; compreensão de sua visão crítica. In: Ação Cultural para a Liberdade: e outros escritos. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2003.

NETO, R. Hannah Arendt e a biopolítica: distinção e indistinção entre mundo e vida. **Princípios:** Revista de Filosofia. Natal (RN), v. 19, n. 31. Janeiro/Junho de 2012, p. 181-207.

PORCELL, B. Autoridade. In: CORREIA, Adriano [et al]. **Dicionário de Hannah Arendt**, 1. ed. São Paulo: Edições 70, 2022.

SILVA, R. Ensino de filosofia e responsabilidade pelo mundo: aproximações (in) adequadas entre Paulo Freire e Hannah Arendt. **ARGUMENTOS** - Revista de Filosofia/UFC. Fortaleza, ano 12, n. 24 - jul.-dez. 2020.





NORMAS DE PUBLICAÇÃO

A *Occursus – Revista de Filosofia (Qualis B3)* tem periodicidade semestral e destina-se a publicar textos originais de qualidade sobre qualquer tema filosófico, nas principais línguas ocidentais: francês, inglês, espanhol, alemão e italiano, além do português, obviamente. Os textos a publicar podem ser artigos originais, ensaios, resenhas de obras filosóficas recém-publicadas e traduções de textos filosóficos, de preferência inéditos em português, redigidos por professores de Filosofia e de áreas afins, desde que a temática seja predominantemente filosófica. A seleção dos textos a serem publicados na *Occursus* será feita através do sistema duplo-cego, sendo examinados por dois pareceristas selecionados dentre os membros do Conselho Editorial, cuja especialidade seja mais afim com o texto. A aprovação para publicar ocorrerá após o retorno de no mínimo um parecer favorável à publicação. No caso de pareceres contrários, o texto será enviado para um terceiro parecerista analisar.

DIRETRIZES PARA AUTORES

1 Os artigos, ensaios, resenhas e traduções devem ser enviados exclusivamente por meio eletrônico para o endereço abaixo:

<https://revistas.uece.br/index.php/Occursus/about/submissions>

1.1 Não será permitido o envio de textos fora do prazo da chamada de submissões estabelecidas pela revista, caso contrário, tomaremos a liberdade de desconsiderar a submissão.

1.2 Não aceitaremos mais de uma submissão de texto por chamada.

2 Os textos devem estar digitados em arquivos **doc ou similar** (não podem estar em PDF), papel A4, digitado em espaço 1,5, **fonte Charter ou Charter BT**, tamanho 12 para o corpo do texto, 11 para as citações de mais de três linhas e 10 para as notas de rodapé (utilizar os recursos do próprio Word ou similar). As entradas dos parágrafos devem ser automáticas e estarem tabuladas em **1,0 cm**. Na dúvida quanto aos espaços, margens, citações, etc., a serem empregados, deve-se consultar as normas da ABNT.

3 Os **artigos** não podem ter mais de vinte e cinco (25) páginas e devem incluir na primeira página um resumo indicativo (NBR 6028 - ABNT), com no máximo 100 palavras e **cinco Palavras-chave, separadas entre si por ponto** e finalizadas também por ponto, no idioma do texto, acrescido do título e da **tradução do resumo indicativo** em uma das seguintes línguas: **francês, inglês, espanhol ou italiano**.

3.1 Para **ensaios**, as regras variam, não sendo necessário resumo/*abstract*, número mínimo e máximo de páginas (exceção para as **resenhas** com máximo de cinco páginas).

3.2 Para **traduções**, o autor deve anexar, ao submeter sua tradução, o que segue: (1) o texto original em língua estrangeira, caso não realize uma apresentação da tradução em versão bilíngue; e (2) a declaração de concessão de direitos autorais por parte do autor e/ou detentor dos direitos de publicação do texto em questão, quando se exige o direito autoral do mesmo (o tradutor precisa observar que a obra só entra em domínio público 70 anos, contados a partir do primeiro dia após a morte do autor do texto a ser traduzido).

4 Deve-se incluir (nos dados do Perfil do usuário no ato do cadastro da revista) uma pequena apresentação do autor e do coautor se for o caso (máximo de dois coautores) e de sua área de atuação e seus vínculos institucionais, bem como de seus projetos atuais.

4.1 Um mesmo autor não poderá publicar textos em dois volumes seguidos na **Occursus – Revista de Filosofia**.

5 A **Occursus – Revista de Filosofia** será publicada em sua versão eletrônica, no endereço abaixo:

<https://revistas.uece.br/index.php/Occursus>

6 Solicitamos a todos que nos enviarem textos para possível publicação que adotem as novas regras da ortografia para a língua portuguesa.

7 Para autores clássicos da filosofia, as referências devem ser dadas, em rodapé ou no corpo do texto, segundo o correspondente padrão acadêmico estabelecido. Abaixo, oferecemos alguns casos de autores e obras, com exemplos.

7.1 Para os autores pré-socráticos

Recomenda-se utilizar a referência Diels-Kranz (DK). Por exemplo, para o fragmento 7, linhas 1-2, de Parmênides (que constitui o capítulo 28 B da edição Diels e Kranz):

Não, impossível que isso prevaleça, ser (o) não ente;
Tu porém desta via de inquérito afasta o pensamento (DK 28 B 7:1-2).

7.2 Para os textos de Platão

Recomenda-se utilizar a paginação Stephanus, que se origina da edição bilíngue (latim-grego) de 1578 dos diálogos platônicos, organizada por Henricus Stephanus. Por exemplo, para a seguinte passagem da República, citada em destaque e, por hipótese, indicada em rodapé:

Logo, a boa qualidade do discurso, da harmonia, da graça e do ritmo depende da qualidade do caráter, não daquele a que, sendo debilidade de espírito, chamamos familiarmente ingenuidade, mas da inteligência que verdadeiramente modela o caráter na bondade e na beleza. (4)

(4) Rep., 400d-e.

7.3 Para os textos de Aristóteles

Recomenda-se a paginação Immanuel Bekker. Por exemplo, para as passagens seguintes da Retórica (capítulo II, parágrafo 1, passagem 1378 a, linhas 19-20) e da Metafísica (indicada pela abreviatura Met., numa citação feita por PUENTE, Fernando Rey. Os sentidos do tempo em Aristóteles. São Paulo: Loyola, 2001, p. 69):

“As paixões, pelas perturbações que provocam, modificam os juízos” (Retórica, II, 1, 1378 a 19-20).

Discorrendo sobre a irregularidade do acidente, Aristóteles afirma que “nem sempre, nem na maior parte dos casos o branco é músico, mas desde que em um momento qualquer ele se torna [músico], [então] ele o será por acidente” (Met. 1027 a 11-12).

7.4 Para os textos de Benedictus de Spinoza

Recomenda-se para a Ética indicar as **partes (1, 2, 3, 4 ou 5)**, seguida pela abreviatura das partes internas, como por exemplo, **Def** para definições, **Ax** para axiomas, **P** para proposição, **S** para escólio, etc. seguida pelos números das mesmas. Por exemplo, para o escólio 2 da proposição 40 da parte 3 da *Ética*, citada em destaque, com a referência logo após entre parenteses:

O esforço por fazer o mal a quem odiamos chama-se ira, enquanto o esforço por devolver o mal que nos foi infligido, chama-se vingança (E3P40S2).

Para as outras obras de Spinoza, recomenda-se citar **o número dos capítulos**.

7.5 Para os textos de Hegel, Nietzsche, Pascal, etc.

Recomendamos citar os parágrafos ou aforismos, conforme os exemplos a seguir: Para o parágrafo 24 dos Princípios da Filosofia do Direito (FD), de **Hegel**:

“A vontade é universal, porque nela estão suspensas toda restrição e toda singularidade particular [...]” (FD, § 24).

Para o fragmento dos Pensamentos, de **Blaise Pascal**, que, na edição Lafuma ganha o número 713 e, na edição Brunshwicg, o número 4, há a opção de uma dupla referência:

“Zombar da filosofia é, na verdade, filosofar” (Br 4, La 713).

8 Ao final do artigo deve-se acrescentar as Referências Bibliográficas, conforme os modelos a seguir:

8.1 Livro

LARRAURI, Maite; MAX. **La felicidad según Spinoza**. València: Tàndem, 2003.

8.2 Artigos em periódicos

DUTRA, Delamar José Volpato. O grande desafio da ética contemporânea: universalidade das regras e particularidade das ações. **Dissertatio**, Pelotas, n. 10, p. 75-96, 1999.

8.3 Livros Organizados ou Coletâneas

TATIÁN, Diego (Comp.). **Círculo Spinociano de la Argentina - Spinoza: Segundo Coloquio**. Córdoba (Arg.): Altamira, 2006.

8.4 Capítulo de livros

DELEUZE, Gilles. Spinoza e as Três Éticas. In: DELEUZE, Gilles. **Crítica e Clínica**. Tradução de Peter Pál Pelbart. 1. ed. Rio de Janeiro: 34, 1997. (Coleção Trans). p. 156-170.

8.5 Capítulos de livro com autor específico

SCHAUB, Marianne. Espinosa ou uma Filosofia Política Galilaica. In: CHÂTELET, François. (Org.). **História da Filosofia**. Tradução de Alexandre Gaspar et al. Lisboa: Dom Quixote, 1981. 4 v. p. 123-154.

8.6 Textos consultados na Internet

BAYLE, Pierre. Spinoza. In: **Dictionnaire Historique et Critique**. Quatrième édition, Amsterdã: P. Brunel, 4 v., 1730. Disponível em: <<http://www.lib.uchicago.edu/efts/ARTFL/projects/dicos/BAYLE/search.fulltext.form.html>>. Acesso em 17 jul. 2024.

8.7 Prefácio e outras partes com autor específico

KOYRÉ, Alexandre. Prefácio e Notas. In: SPINOZA, B. **Tratado da Reforma do Entendimento**. Edição Bilíngue Latim-Português. Tradução de Abílio Queirós. Lisboa: Edições 70, 1987. (Textos Filosóficos). p. 11-19.



ESTA OBRA FOI COMPOSTA PELA ARGENTUM NOSTRUM EM
ANTIQUE N° 14, CASLON OPEN FACE, BWGRKL, DAVYS
DINGBATS 1, CHARTER BT, PCORNAMENTS E SIGNS MT
EM FORMATO PDF PARA O GT BENEDICTUS DE SPINOZA
EM JULHO DE 2024.