"O curso de Clássicos do Instituto Rio Branco, que vai de algum modo plasmado na presente publicação, almeja clarificar para os alunos não apenas o moto contínuo da história e do universo, mas a possibilidade, sempre presente, de aprimorar-se na laboriosa empreitada analítica. Porque a filosofia, longe de ser abstrata ou etérea, visa em última instância ao aperfeiçoamento do homem, na sua incessante demanda ética pela felicidade. Seja na qualidade de diplomatas, colegas, cônjuges, familiares, amigos, em momentos auspiciosos ou adversos, cabe-nos ter presente essa perspectiva mais ampla, *sub species aeternitatis*, tal qual sustentava Spinoza."

Fabio Mendes Marzano
Carlos Guilherme Sampaio Fernandes
(professores do curso de Clássicos do Instituto Rio Branco)

"Preparar-se para o exercício da carreira diplomática, neste Brasil e neste mundo de hoje, não pode, a meu ver, restringir-se a estudar o comércio mundial ou o funcionamento dos organismos internacionais. Exige também mergulhar no imenso oceano da cultura, da filosofia e da literatura ocidentais, essa herança que é nossa, mas que desprezamos, e que nada tem de exclusivista, pois somente a partir dela podemos abrir-nos também à cultura oriental, não menos rica, e frequentar o imenso palácio que é o pensamento humano (pois só se penetra no universo da cultura a partir de uma determinada cultura; só se participa da civilização, participando de uma certa civilização). Um diplomata precisa frequentar Nietzsche e Dante, trocar ideias com Santo Agostinho e Emmanuel Levinas (e a partir daí precisa, por que não?, estudar os Vedas e o Tao-Te King), tudo isso não menos do que conhecer as declarações do G20 ou as resoluções do Conselho de Direitos Humanos."

Embaixador Ernesto Araújo
Ministro das Relações Exteriores

1945-2020 INSTITUTO RIO BRANCO 75 ANOS

FUNDAÇÃO ALEXANDRE DE GUSMÃO
www.funag.gov.br

ISBN 978-65-87083-34-6

Fabio Mendes Marzano
Carlos Guilherme Sampaio Fernandes
(Organizadores)

Clássicos - Coletânea de ensaios dos alunos do Instituto Rio Branco

FUNDAÇÃO ALEXANDRE DE GUSMÃO

COLEÇÃO CLÁSSICOS

CLÁSSICOS

Coletânea de ensaios dos alunos do Instituto Rio Branco

Fabio Mendes Marzano
Carlos Guilherme Sampaio Fernandes
(Organizadores)

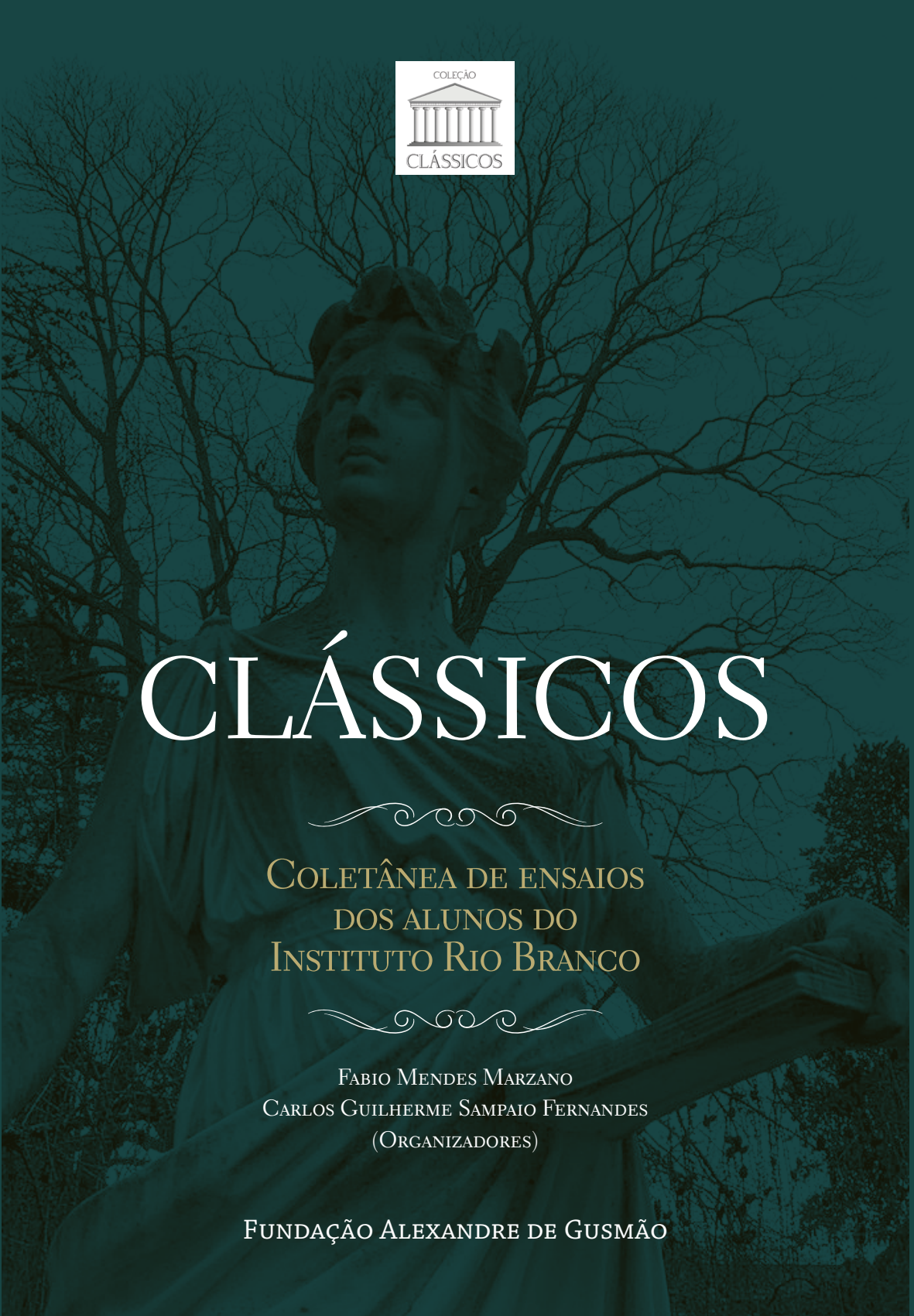
Fundação Alexandre de Gusmão

O Instituto Rio Branco foi criado em 1945, na esteira das comemorações do centenário de nascimento do Barão do Rio Branco, patrono da diplomacia brasileira. Inicialmente instituído com a dupla finalidade de tratar da formação e aperfeiçoamento dos funcionários do Ministério das Relações Exteriores e de constituir um núcleo de estudos sobre diplomacia e relações internacionais, o Instituto tornou-se, ao longo de seus 75 anos de existência, referência internacional como academia diplomática.

O Instituto Rio Branco negocia e implementa, também, os acordos de cooperação internacional que abranjam memorandos de entendimento com outras academias diplomáticas e treinamento de diplomatas estrangeiros no Brasil.

Desde a classe inicial de terceiro secretário até o topo da carreira diplomática, o Instituto Rio Branco responsabiliza-se por selecionar, formar e aperfeiçoar um corpo de servidores coeso, coerente com a tradição da política externa brasileira.

1945-2020 INSTITUTO RIO BRANCO 75 ANOS



CLÁSSICOS

Coletânea de ensaios dos alunos do Instituto Rio Branco

Fabio Mendes Marzano
Carlos Guilherme Sampaio Fernandes
(Organizadores)

Fundação Alexandre de Gusmão

COLEÇÃO

CLÁSSICOS

CLÁSSICOS

COLETÂNEA DE ENSAIOS DOS ALUNOS DO INSTITUTO RIO BRANCO

Ministério das Relações Exteriores
Fundação Alexandre de Gusmão

A Fundação Alexandre de Gusmão – FUNAG, instituída em 1971, é uma fundação pública vinculada ao Ministério das Relações Exteriores e tem a finalidade de levar à sociedade informações sobre a realidade internacional e sobre aspectos da pauta diplomática brasileira. Sua missão é promover a sensibilização da opinião pública para os temas de relações internacionais e para a política externa brasileira.

A FUNAG, com sede em Brasília, conta em sua estrutura com o Instituto de Pesquisa de Relações Internacionais – IPRI e com o Centro de História e Documentação Diplomática – CHDD, este último no Rio de Janeiro.

COLEÇÃO

CLÁSSICOS

CLÁSSICOS

COLETÂNEA DE ENSAIOS DOS ALUNOS DO INSTITUTO RIO BRANCO

FABIO MENDES MARZANO
CARLOS GUILHERME SAMPAIO FERNANDES
(Organizadores)

FUNDAÇÃO ALEXANDRE DE GUSMÃO

Brasília – 2020

Direitos de publicação reservados à
Fundação Alexandre de Gusmão
Ministério das Relações Exteriores
Esplanada dos Ministérios, Bloco H, anexo II, Térreo
70170-900 Brasília–DF
Tel.: (61)2030-9117/9128
Site: www.funag.gov.br
E-mail: funag@funag.gov.br

Equipe Técnica:
Denivon Cordeiro de Carvalho
Diego Marques Morlim Pereira
Gabriela Del Rio de Rezende
Henrique da Silveira Sardinha Pinto Filho
Higor Francisco Gomes
Kamilla Sousa Coelho

Revisão:
Acauã Lucas Leotta
Fernanda Antunes Siqueira
Luiz Antônio Gusmão

Programação Visual e Diagramação:
Varnei Rodrigues - Propagare Comercial Ltda.

Capa:
Foto de Fabio Mendes Marzano.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

C614 Clássicos coletânea de ensaios dos alunos do Instituto Rio Branco / Organizado por Fabio Mendes Marzano e Carlos Guilherme Sampaio Fernandes. - Brasília: FUNAG, 2020.

220 p.

ISBN 978-65-87083-34-6

1. Coletânea - resenhas - estudo filosófico. 2. Instituto Rio Branco. 3. Diplomacia brasileira. I. Fabio Mendes Marzano. II. Carlos Guilherme Sampaio Fernandes. III. Título.

CDU 801.8
CDD 869.8

Depósito legal na Fundação Biblioteca Nacional conforme Lei nº 10.994, de 14/12/2004.
Bibliotecária responsável: Raimunda Lima Evangelista, CRB-1/3382

Sumário

PREFÁCIO 7

INTRODUÇÃO 11

DE DANTE A FREUD: BELEZA, DESEJO E LINGUAGEM

1. *A metamorfose* de Franz Kafka e a ideia de beleza em Immanuel Kant 25
   Rafael Mendes Bernardes
2. Desejo e salvação n'*A divina comédia* 37
   Matheus Knispel da Costa
3. *A interpretação dos sonhos* de Sigmund Freud: psicanálise e a reinvenção da linguagem 49
   Jorge Luiz de Lima Santos

A IDEIA E O SER: ENTRE O EFÊMERO, O IDEAL E O VERDADEIRO

4. *Bandeirantes e pioneiros*: as ideias e os tipos ideais de Vianna Moog 69
   Angelo Paulo Sales dos Santos
5. A atualidade das *Confissões* agostinianas 83
   Luiz Eduardo Andrade de Souza
6. Aportes de Vicente Ferreira da Silva à filosofia fenomenológica e à compreensão do Ser 101
   Bernardo Pereira

BUSCANDO A ORDEM DO TEMPO

7. Proust, tempo e nostalgia 119
   Francisco Luiz Pinto da Rocha Santos

8. O eterno retorno: tempo em Nietzsche 135
Victor Born Portella

O HOMEM DA *POLIS*: ÉTICA, ESTADO E CIDADANIA

9. Aristóteles e Emmanuel Levinas: entre o primado da política e o primado da ética 153
Osvaldo Quirino de Souza Filho

10. A cidadania no Brasil de *Grande sertão: veredas* 173
Matheus Corradi de Souza

11. Reflexões sobre constituição e constitucionalismo em Alexis de Tocqueville 189
Anna Paula Ribeiro Araujo Mamede

12. Microensaio sobre governo e Estado em Hobbes e Locke 205
Cauê Rodrigues Pimentel

Prefácio

É antes de mais nada com sentimento de orgulho que apresento os doze ensaios do curso de Clássicos do Instituto Rio Branco (IRBr) aqui reunidos. Orgulho pela extraordinária capacidade intelectual e sensibilidade poética (sim, poética) dos jovens colegas diplomatas autores dos textos, que abrilhantam o Itamaraty em rincões nos quais há algum tempo a luz não brilhava. E orgulho pela iniciativa que tomei de criar o curso de Clássicos e atribuir a cadeira ao embaixador Fabio Marzano, como parte de um propósito que profundamente me anima: o de abrir a diplomacia brasileira aos ventos do espírito e do pensamento.

A ideia surgiu ainda no período de transição, entre novembro e dezembro de 2018, após a eleição e antes da posse do presidente Jair Bolsonaro, quando começamos a desenhar as linhas e instrumentos de uma nova política externa. Uma das primeiras coisas em que pensei foi na necessidade de revitalizar o Instituto Rio Branco, especialmente o Curso de Formação de Diplomatas (CFD), por um lado dotando-o de uma perspectiva mais prática (por exemplo, criando uma cadeira de promoção comercial e economia empresarial) e por outro aprofundando esforço para a reflexão filosófica e a convivência com a imensa tradição da cultura ocidental de que fazemos parte. Numa pequena folha de papel em que desenhei o esboço de um novo programa para o CFD, já estava lá: curso de Clássicos.

Sei que todos os alunos do IRBr já vêm conhecendo Platão e Aristóteles, muitos já leram Proust e Rilke, de modo que a ideia do curso não poderia ser a de "ensinar" cultura ocidental, o que de resto seria matéria para uma vida inteira de estudos. A ideia era discutir, refletir, conversar com essa cultura, no contexto de um Brasil que se regenera mediante o projeto liderado pelo presidente Jair Bolsonaro, e de um mundo onde se digladiam não grandes potências, mas as grandes forças

antagônicas do materialismo, de um lado, e da dignidade do ser humano enquanto ser também espiritual, de outro. E igualmente no contexto de uma nova diplomacia brasileira que pretende ser um instrumento deste projeto regenerador bem como um ator nesse combate mundial onde estão em jogo a liberdade e os fundamentos da humanidade.

Preparar-se para o exercício da carreira diplomática, neste Brasil e neste mundo de hoje, não pode, a meu ver, restringir-se a estudar o comércio mundial ou o funcionamento dos organismos internacionais. Exige também mergulhar no imenso oceano da cultura, da filosofia e da literatura ocidentais, essa herança que é nossa, mas que desprezamos, e que nada tem de exclusivista, pois somente a partir dela podemos abrir-nos também à cultura oriental, não menos rica, e frequentar o imenso palácio que é o pensamento humano (pois só se penetra no universo da cultura a partir de uma determinada cultura; só se participa da civilização, participando de uma certa civilização). Um diplomata precisa frequentar Nietzsche e Dante, trocar ideias com Santo Agostinho e Emmanuel Levinas (e a partir daí precisa, por que não?, estudar os Vedas e o Tao-Te King), tudo isso não menos do que conhecer as declarações do G20 ou as resoluções do Conselho de Direitos Humanos.

Infelizmente, o *mainstream* intelectual brasileiro, o *establishment* nacional de política externa (que hoje, infelizmente, pouco mais é do que um serviço de *lobby* mal disfarçado a serviço de alguns interesses estrangeiros), repudiam qualquer dimensão intelectual associada à diplomacia e chamam de "ideológico" qualquer esforço de debater ideias. Consideram "fanatismo" e "obscurantismo" qualquer invocação à dimensão espiritual e transcendente do ser humano, essa dimensão que, entretanto, dá forma e vida ao imenso caudal de trinta séculos de literatura. Negar qualquer dimensão à diplomacia além do comércio e negar qualquer dimensão espiritual ao ser humano: por algum motivo essas duas negações caminham juntas no triste deserto filosófico em que se transformou o discurso público no Brasil (e que está sendo irrigado justamente pelo pensamento conservador). Discordo completamente do postulado de que é preciso ser obtuso e ignorante para bem defender os

interesses comerciais do país. De resto, estamos comprovando a falsidade dessa tese, pois o Itamaraty conduz hoje a política comercial mais ativa que jamais tivemos, tanto na vertente negociadora quanto na promoção de exportações e atração de investimentos, ao mesmo tempo em que as salas do Instituto Rio Branco se abrem para os ventos da filosofia e da literatura.

Esse discurso público encastelado na mídia tradicional quer negar-nos a liberdade, a preciosa liberdade de pensamento e de expressão. Fazem-no às vezes com brutalidade, às vezes de forma insidiosa, deslegitimando o universo das ideias e envenenando as palavras, reduzindo a cada dia o espaço do dizível na política e o próprio espaço do espírito humano, pois esse espaço apenas se abre na palavra e pela palavra.

Um dos problemas da nossa pós-modernidade, tanto na vida intelectual quanto na política (que deveria fazer parte da vida intelectual e, sim, da vida espiritual), é que não sabemos escutar as palavras, a linguagem, o logos. A própria cisão entre o domínio político e o domínio intelectual/espiritual representa um enorme problema, pois a política sem o fervilhar das ideias e sem o espírito vivificante se torna campo de corrupção e luta do poder pelo poder, enquanto o intelecto sem política se torna incapaz de mudar a história e de preservar a verticalidade do homem. Separados, ambos definham, a política e o pensamento. Que pode unificá-los? Somente a palavra, o logos.

Tive a oportunidade de ministrar uma aula no curso de Clássicos do embaixador Marzano, na qual convidei juntamente à reflexão sobre o fragmento de Heráclito que diz: *ouk emoû, allá toû lógou akoúsantas, homologeîn sophón estin hén pánta eînai*. "Escutando não a mim, mas ao logos, é sábio dizer com ele que todas as coisas são um" (ou "que o um é todas as coisas", ou ainda, na proposta de tradução que ouso agregar e me parece mais heracliteana, "que o ser é unidade e multiplicidade").

Falar com sabedoria consiste em falar junto com o logos, dizer o mesmo que o logos diz (*homo-logeîn*), mas para isso é preciso escutar o logos (*toû lógou akoúsantas*). Escutar o logos, e não o indivíduo que em cada caso fala e através do qual fala o logos (*ouk emoû*, "não a mim").

Somos todos instrumentos da palavra e precisamos saber escutá-la, respeitá-la, cuidá-la.

O curso de Clássicos pode ser concebido como um exercício de escuta ao logos, de respeito diante da força da palavra que atravessa nossa civilização e de imersão nela, para que possamos falar com ela. A palavra não pode ser somente um instrumento de transmissão de informações, mas de apreensão, incorporação e transformação da realidade. Se não aprendermos a escutar o logos, o Brasil não mudará.

Encontrar o logos e falar junto com o logos, "homologá-lo" (*homologeîn*) como diz Heráclito, eis uma tarefa vital de nossos dias. Escutar o logos, conversar com ele, homologar, isso é o que fazem os alunos do IRBr nestes brilhantes artigos, com o talento de quem convida ao infinito reinício dessa aventura intelectual que os verdadeiros fanáticos e obscurantistas querem proibir com sua ideologia da mediocridade interessada, pois sabem que o logos é a fonte da liberdade e da transformação, de tal modo que, ao mantê-lo inacessível, inaudível, trabalham pela perpetração de uma ordem de corrupção e atraso. Escutando e discutindo Platão e Rilke estamos rompendo essa barreira imposta ao logos e contribuindo para um novo Brasil.

Embaixador Ernesto Araújo
Ministro de Estado das Relações Exteriores

Introdução

> As doutrinas das ideias de Platão e a teleologia de Aristóteles eram importantes para os negociantes e os soldados gregos […] a *Summa theologica* de São Tomás […] para toda a cristandade, embora somente o alto clero a lesse […] e depois da Renascença, num novo mundo de ciências e de moderno comércio, o *Ensaio sobre o entendimento humano* de Locke teve o efeito de uma bomba intelectual, e os *Principia mathematica* de Newton, escritos em latim e consistindo sobretudo de afirmações matemáticas, afetou intelectualmente aqueles que não eram nem cientistas nem matemáticos e que não haviam jamais estudado uma só página da obra.[1]

Este livro reúne uma seleção de doze textos que foram também apresentados oralmente pelos alunos e debatidos em sala de aula, em torno de grandes ideias e autores do pensamento ocidental. A beleza em Kafka e Kant é deslindada por Rafael Bernardes, enquanto Matheus da Costa se debruça sobre o desejo na obra de Dante e Jorge Luiz adentra os segredos da linguagem na interpretação dos sonhos freudiana. Já Angelo Santos foi buscar os conceitos de ideia e de ideal em Vianna Moog. Luiz Eduardo expõe a surpreendente atualidade das *Confissões* de Santo Agostinho e Bernardo Pereira efetua avaliação precisa da complexa fenomenologia do Ser em Vicente Ferreira da Silva. Francisco Luiz e Victor ousaram enfrentar o tempo em Proust e Nietzsche, respectivamente. A ideia de ética em Aristóteles e Levinas foi minuciosamente tratada por Osvaldo Quirino, ao passo que Matheus de Souza examina de forma inovadora a cidadania em *Grande sertão: veredas*, Anna Paula investiga o constitucionalismo sob Tocqueville e Cauê Pimentel, o conceito de governo na visão de Hobbes e Locke.

1 LANGER, Susanne K. The Growing Center of Knowledge [1962]. *In: Philosophical Sketches*. Nova York: Barnes & Noble, 2009, p. 156.

Como professores, registramos nossa particular satisfação em conduzir os debates ao longo de dois semestres em que exploramos os autores acima, mas também Tucídides, Homero, Platão, Shakespeare, Maquiavel, Machado de Assis, Orwell, dentre tantos outros. Foi igualmente gratificante escutar, muitas vezes repetida pelos alunos, a expressão de seu entusiasmo pela oportunidade de se aprofundarem no estudo das diferentes obras.

Em meio a argumentações, refutações, risos e polêmicas, com franqueza e respeito mútuo, nos empenhamos em apreender essas noções fundamentais que norteiam cada existência e cada instituição. Como observou o colega Cauê Pimentel, a própria "construção intelectual do Estado começa, no fundo, em uma discussão metafísica sobre a natureza do homem"[2].

Assim, do intricado universo kantiano Rafael Bernardes nos esclarece que "o julgamento do que é belo ou do que é horrendo não é um julgamento lógico e sim um julgamento estético […] cuja base não pode ser outra que não subjetiva"[3]. Francisco Luiz afiança que "o *La Recherche*, ao menos em ambição, é uma perfeição encerrada, uma tentativa de dar à eternidade o rosto do homem […] uma das empreitadas mais desmesuradas de um homem contra sua condição mortal"[4]. Entre as tramas do desejo n'*A divina comédia*, Matheus da Costa lembra as palavras de Otto Maria Carpeaux, que ali enxergou um monumento onde "Dante pôs tudo […]: seu amor, sua religião, sua erudição e sua paixão política", e "nenhuma outra criatura humana sugere de tal modo a impressão do gênio e da sua solidão imensa"[5].

Jorge Luiz explicita, com base nas teorias freudianas do sonho, de que maneira a linguagem se constitui num "espaço de dubiedade, que

2 PIMENTEL, Cauê Rodrigues. Microensaio sobre governo e Estado no pensamento clássico de Hobbes e Locke (capítulo 12 deste volume).

3 BERNARDES, Rafael Mendes. *A metamorfose* de Franz Kafka e a ideia de beleza em Immanuel Kant (capítulo 1 deste volume.)

4 SANTOS, Francisco Luiz Pinto da Rocha. Proust, tempo e nostalgia (capítulo 7 deste volume).

5 Citado por COSTA, Matheus Knispel da. Desejo e salvação n'*A divina comédia* (capítulo 2 deste volume).

permite a 'complexa passagem do nível inconsciente para o consciente'"[6]. E Matheus de Souza, em fina interpretação do sertão rosiano, nos assegura que "através de Riobaldo, um princípio civilizatório, moderno, componente da cidadania, seria introduzido no hostil coração do sertão: a justiça"[7].

As ideias, escreveu Victor Hugo, são como rodas de uma engrenagem, que acabam por moldar o espírito[8]. O debate livre e aberto, por sua vez, possui a capacidade ímpar de retirar o indivíduo de uma certa apatia, de chamá-lo de volta à reflexão, abrindo o caminho à surpresa, ao sobressalto, à necessidade, tão presente, de perscrutar o real, de conhecer-se, e de assim elevar-se acima das circunstâncias. Já Platão sustentava que o sentimento de perplexidade diante do universo constitui o princípio da atividade filosófica[9]. Aristóteles corroboraria tal visão na sua *Metafísica*, ao mencionar as aporias como fonte de assombro e, ao mesmo tempo, de estímulo à busca da verdade[10].

Poucos tomam para si, claro está, o árduo caminho da filosofia, mas fato é que, de certa maneira, somos todos chamados, ou em ocasiões até mesmo forçados a ponderar os princípios do ser, do devir, da vida enfim. O próprio pensador, por outra parte, não logra furtar-se à sua ordinária condição natural. Bem o disse Maurice Blondel:

---

6 SANTOS, Jorge Luiz de Lima. *A interpretação dos sonhos* de Sigmund Freud: psicanálise e a reinvenção da linguagem (capítulo 3 deste volume).

7 SOUZA, Matheus Corradi de. A cidadania no Brasil de *Grande sertão: veredas* (capítulo 10 deste volume).

8 "*Le livre est un engrenage [...] Les idées sont des rouages. Vous vous sentez tiré par le livre. Il ne vous lâchera qu'après avoir donné une façon à votre esprit*". HUGO, Victor. *Oeuvres complètes.* Le club français du livre, 1969, t. 12, p. 410.

9 PLATÃO, *Teeteto*. São Paulo: Ed. Loyola, 2002, 155d: "a admiração é a verdadeira característica do filósofo. Não tem outra origem a filosofia, e não terá sido mau genealogista aquele que disse que Íris era filha de Taumante". O verbo grego é *thaumazein* e Platão faz com ele um trocadilho, ao sugerir que a mensageira Íris seria filha do deus marinho Taumante, cujo nome deriva do mesmo étimo, *thaumas*.

10 *Ibidem*, 982b, p. 11: "os homens começaram a filosofiar, agora como na origem, por causa da admiração".

> *L'homme, même sans le savoir, vit toujours en métaphysicien. Mais le métaphysicien, maître de sa pensée et de ses actes, ne cesse pas par là même d'être simplement homme, un homme comme les autres, soumis aux conditions communes, sujet à l'ignorance et aux illusions, incapable de ramener à ce qu'il sait tout ce qu'il doit décider ou faire, obligé de se fier à sa conscience partiellement obscure et de solliciter les leçons d'une expérience directe de la vie.*[11]

O desafio de cada indivíduo consiste, portanto, em deixar-se surpreender, a fim de perseguir, segundo sua vocação, as múltiplas estradas que se abrem ao gênio do homem. Toda experiência pode adquirir um sentido superior, toda sociedade pode voltar-se para a transcendência, sem que isso implique descuidar o indispensável fazer costumeiro. O segredo reside na educação continuada, na formação espiritual conforme a antiga *paideia* grega, formação que lance luz sobre as verdades ocultas por trás das cotidianas biografias e dos mecanismos subjacentes à realidade.

O curso de Clássicos do Instituto Rio Branco, que vai de algum modo plasmado na presente publicação, almejou, assim, clarificar para os alunos não apenas o moto-contínuo da história e do universo, mas a possibilidade, sempre presente, de aprimorar-se nessa laboriosa empreitada analítica. Porque a filosofia, longe de ser abstrata ou etérea, visa em última instância ao aperfeiçoamento do homem, na sua incessante demanda ética pela felicidade. Seja na qualidade de diplomatas, colegas, cônjuges, familiares, amigos, em momentos auspiciosos ou adversos, cabe-nos ter presente essa perspectiva mais ampla, *sub species aeternitatis*, tal qual sustentava Spinoza. Segundo nos lembra ainda Luiz Eduardo, ao examinar a obra de Santo Agostinho, "a investigação filosófica […] não é desinteressada ou abstrata, mas responde à necessidade humana

11 BLONDEL, Maurice. *L'Action*. Tome II: L'action humaine et les conditions de son aboutissement. Paris: Félix Alcan, Éditeur, 1937. Disponível em: <http://classiques.uqac.ca/classiques/blondel_maurice/action_t2/action_t2.html>. Acesso em: 1 jul. 2019.

de autoconhecimento e possui aplicabilidade imediata na melhoria da condição humana"[12].

A tese central de toda a obra de Pierre Hadot, sintetizada nos *Exercícios espirituais*, defende que o pensamento grego autêntico nunca se dissociou da práxis[13]. Enquanto os sofistas ensinavam retórica como instrumento de poder, Sócrates, Platão, Aristóteles e muitos outros enxergavam na filosofia uma genuína e indispensável "arte de viver", um contínuo movimento de construção de essências, que se veem, se leem, se abrem ao mundo e às coisas, e sobretudo ao outro. Bernardo Pereira aponta com precisão que na "valorização da liberdade do Outro e do amor como atitudes autênticas do *Dasein*" reside "o diferencial de Vicente Ferreira da Silva em relação aos principais fenomenológos da existência"[14]. Também Osvaldo Quirino assinala que "a demanda por responsabilidade" surge quando a liberdade se vê "na presença da alteridade e na justificativa da liberdade do 'Eu'"[15].

Não se depreenda, porém, da tese de Hadot a primazia de uma certa filosofia prática, em detrimento da sua face especulativa e de seu jargão característico. O contingente tem de estar submetido aos esquemas universais e, para tanto, o raciocínio conjetural e a dialética devem saber "retornar" ao terreno onde se desenvolve o viver habitual, para cultivá-lo, nutri-lo, e dele também extrair novas ideias, imagens, percepções e intuições, que serão posteriormente perquiridas, polidas ou eventualmente descartadas, num ir-e-vir ininterrupto entre teoria e práxis. Por isso, as obras magnas da Grécia antiga, diferentemente do que se tende a crer, não constituem exposições de sistemas ou tratados,

12 SOUZA, Luiz Eduardo Andrade de. Da atualidade das *Confissões* agostinianas (capítulo 5 deste volume).

13 HADOT, Pierre. *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris: Albin Michel, 2002.

14 PEREIRA, Bernardo. Aportes de Vicente Ferreira da Silva à fenomenologia e à compreensão do Ser (capítulo 6 deste volume).

15 Ou ainda: "Chama-se ética essa impugnação da minha espontaneidade pela presença de Outrem." SOUZA FILHO, Osvaldo Quirino de. Aristóteles e Emmanuel Levinas: entre o primado da política e o primado da ética (capítulo 9 deste volume).

mas guias, manuais, lições anotadas pelos discípulos, que ensinam, acima de tudo, métodos para se aprender a viver melhor[16].

Sem adentrar nas temáticas consideradas em sala, vale um parêntese a respeito da intuição, que para Henri Bergson acaba adquirindo feições quase místicas[17], constituindo já uma espécie de conhecimento, capaz de nos fazer penetrar "*à l'intérieur même de la vie*"[18]. Ora, se é verdadeira essa capacidade do eu de se dirigir (*ire*) ao interior (*intus*) do Ser e dele apreender a essência[19], o que se tem é uma presença ainda difusa, uma apreensão, sim, porém incompleta, insatisfatória. Como dirá Xavier Zubiri:

> *Hay millones de cosas que aprehendo intelectivamente, esto es que aprehendo como reales, pero que no comprendo. Son intelección no comprensiva* […] *llamamos a la aprehensión primordial intuición* […] *la intuición sin más no es comprensión*.[20]

A tarefa que nos cabe, por conseguinte, é a de lapidarmos essa intuição primeira, que não deve ser descartada, seja ela intelectual, ou intuição eidética imediata de essências, ou mesmo de ordem emocional. Ao contrário, devemos tomá-la como ponto de partida, como fundamento metafísico da própria operação cogitativa. Donde, ressalta Luiz Eduardo

16 *"À leurs yeux, la philosophie ne consiste pas dans l'enseignement d'une théorie abstraite, encore moins dans une exégèse de textes, mais dans un art de vivre, dans une attitude concrète, dans un style de vie déterminé, qui engage toute l'existence. L'acte philosophique ne se situe pas dans l'ordre de la connaissance, mais dans l'ordre du 'soi' et de l'être : c'est un progrès qui nous fait plus être, qui nous rend meilleurs".* HADOT, Pierre. 2002, p. 22-23.

17 Nosso Guimarães Rosa, como bem observa Osvaldo Quirino (v. trabalho citado na nota 13 acima), "preferia a intuição de Bergson à razão, a 'megera cartersiana'. Busca o mistério, não a lógica fria". De fato, o escritor definia suas obras como "anti-intelectualistas", exaltando o "primado da intuição, da inspiração", sobre o "bruxulear presunçoso da inteligência reflexiva, da razão, a megera cartesiana". ZIMBRÃO DA SILVA, Teresinha V. Guimarães Rosa: "esta é a minha mística", *Revista Terceira Margem*, ano XIX, n. 31, jan.-jun. 2015, p. 204-218.

18 BERGSON, Henri. *L'évolution créatrice* [1907]. Paris: PUF, 1959, p. 108.

19 Não, porém, enquanto objeto, mas previamente à correlação de um eu-sujeito a um Ser-objeto, pois o eu é antes mesmo de colocar sua condição de sujeito, antes mesmo de se colocar, uma vez que se encontra no interior do Ser, e que esse Ser, ao mesmo tempo, lhe é interior e o constitui *a priori*.

20 ZUBIRI, Xavier. *Inteligencia y razón*. Madri: Alianza Editorial, 1983, p. 331ss.

Andrade de Souza, "a validade dos sentidos" para Agostinho, pois "permitem ao homem *intuir* [grifo nosso] a existência de um princípio transcendente"[21].

A passagem daquela intuição primitiva à verdadeira compreensão requer o uso simultâneo de nossas faculdades cognitivas e psicológicas, o qual dependerá, por sua vez, do grau de atenção dirigida a essa complexa dinâmica. Assim se explica a insistência dos antigos na prática constante, por meio de leitura, da memorização, da meditação, até chegar à *enkrateia*, ao domínio de si. Nesse processo, a atenção, a *prosochè*, atua intensamente, chegando a gerar a angústia identificada por Kierkegaard, na tensão dialética que nasce da oposição entre o mundo material, incluído o próprio *soma*, e essa elevada exigência de contemplação da verdade. O famoso *carpe diem* das odes horacianas não referia de forma alguma o lazer, a diversão, mas, isto sim, a concentração do espírito nas verdades universais. Daí a necessidade do exercício, impreterivelmente interior, com a firme aplicação da vontade, na canalização de pulsões e desejos. Sócrates nada mais faz do que convidar seu interlocutor a esse exercício, no qual o diálogo com o outro se volve em diálogo consigo mesmo, cada vez mais recôndito, visando a afastar ilusões e equívocos, para a conversão integral do ser.

Mas não podemos esquecer, e para tal já nos alertava Bernardo Pereira, que "um número cada vez maior de homens não participam dos valores originais que deram base e sentido à cultura vigente"[22]. Na posição ímpar de guardiães da história, dos valores que definem o âmago da nação, os diplomatas devemos nortear nossa atuação por esse arcabouço axiológico no qual se espelha o ser brasileiro, nos "símbolos fundantes" da nossa sociedade, no dizer de Angelo Sales, que se debruçou sobre a obra de Vianna Moog[23]. Porque um dos riscos da não participação e do

21 SOUZA, Luiz Eduardo Andrade de. Da atualidade das *Confissões* agostinianas.

22 PEREIRA, Bernardo. O conceito de liberdade em Kant: ensaio a partir da *Crítica da Razão Pura* e da filosofia fenomenológica.

23 SANTOS, Angelo Paulo Sales dos. *Bandeirantes e pioneiros*: as ideias e os tipos ideais de Vianna Moog. Interessante notar, a esse respeito, a proposta de Moog para brasileiros e norte-americanos:

consequente esquecimento dos símbolos primordiais é que a sociedade se deixe dominar culturalmente, como alerta G. Brustier, tornando-se "incapaz de criar um universo de ideias, de símbolos e imagens nos quais um povo se reconhece"[24].

Vale recordar, a propósito, o alerta dramático de Robert Musil entre as duas grandes guerras, expondo as contradições daqueles que optavam, conscientemente, pela estupidez, para terminarem justificando as mais perniciosas ideologias[25]. Seu magnífico *O homem sem qualidades* (*Der Mann ohne Eigenschaften*) prenuncia como, depois de se esvaziar do próprio espírito, o que resta do indivíduo se encontra de tal forma desfigurado que, à sua volta, as qualidades flutuam, já sem o suporte propriamente ôntico. Transplantada ao conjunto de uma nação, essa nova "realidade" tende a produzir efeitos devastadores, como a "queda na hostilidade do espírito e na barbárie", antevista, na mesma época, por Edmund Husserl[26]. Isso explica, como constatou Ana Paula em seu estudo sobre Tocqueville, que possa acontecer "um despotismo de sociedade", donde a importância de se preservar ao máximo a "frágil" liberdade[27],

"empreender uma jornada ao longo das histórias de Brasil e Estados Unidos e ver se nessas largas estradas que guardam o segredo de nossa formação podíamos encontrar símbolos que, tendo vivido e sofrido os nossos problemas no corpo e na alma, fossem capazes de nos inspirar na retificação das linhas mestras de nossas respectivas culturas".

24 No original: "*implique d'être capable de créer un univers d'idées, de symboles et d'images dans lesquelles un peuple se reconnaît*". BRUSTIER, Gaël. *À demain Gramsci*. Paris: Éditions du Cerf, 2015, p. 20.

25 Tal foi a preocupação de Musil que o levou a pronunciar, em 1937, duas conferências em Viena acerca da estupidez, publicadas em livro no mesmo ano, sob o título "*Über die Dummheit*".

26 Coincidentemente, Mario Ferreira dos Santos lançava, em 1967, o manifesto "*Invasão vertical dos bárbaros*" [grifo nosso], no qual denunciava o "estágio intolerável, e que nos ameaça definitivamente" da "invasão [...] que penetra pela cultura, solapando os seus fundamentos, e preparando o caminho à corrupção mais fácil do ciclo cultural". E acrescentava que "só o bárbaro pode julgar que somos apenas anelantes de desejos sensuais, e que não anima o homem nenhuma *órexis* superior [...] Basta olhar o espetáculo de hoje de tantos transviados, entregues aos narcóticos, a todos os estupefacientes, embotados em sua capacidade, falhos de impulsos." SANTOS, Mario Ferreira dos. *Invasão vertical dos bárbaros*. São Paulo: É Realizações, 2012, p.14 e 121.

27 MAMEDE, Anna Paula Ribeiro Araujo. Reflexões sobre constituição e constitucionalismo em Alexis de Tocqueville (capítulo 11 deste volume).

essa mesma liberdade que "como categoria metafísica, é um dos mais controversos objetos da filosofia", conforme enfatiza Bernardo Pereira[28].

Talvez um dos principais problemas contemporâneos seja, precisamente, a perda da liberdade pelo indivíduo, quando, desaparecido seu sistema vital de referências, forma-se um vácuo onde os discursos e os símbolos éticos, sociais e políticos se volveram inapropriados para descrever as existências particulares. Não surpreende, em tal contexto, a explosão de vidas descoladas da concretude e tombadas em vícios e outros excessos não menos alienadores, segundo as pulsões dominantes de cada um.

Não surpreende, tampouco, que a arte, a poesia e o livre pensar produzam um abismo em relação a um subsistir que despreza o próprio ato fundamental de ser, numa espécie de "paralisia" espiritual[29]. Aprisionado num sonho – ou pesadelo – insensato, numa "segunda realidade" como a classificou Musil, a tal ponto se extravia que deixa ceder o entusiasmo à desesperança, a alegria à melancolia e ao descontentamento, o amor à indiferença que separa e desune. Indiferença que nos evoca as palavras argutas de Gustave le Bon:

> *Cette absence totale de direction de l'opinion, et en même temps la dissolution des croyances générales, ont eu pour résultat final un émiettement complet de toutes les convictions, et l'indifférence croissante des foules pour ce qui ne touche pas nettement leurs intérêts immédiats.* […] *L'homme moderne est de plus en plus envahi par l'indifférence.*[30]

28 PEREIRA, Bernardo. O conceito de liberdade em Kant: ensaio a partir da *Crítica da Razão Pura* e da filosofia fenomenológica.

29 Discurso de 30 de julho de 2016, do papa Francisco, por ocasião das Jornadas Mundiais da Juventude, em Cracóvia, Polônia. Disponível no *site* oficial da Santa Sé: <https://w2.vatican.va>. Acesso em: 1 jul. 2019.

30 LE BON, Gustave. *La psychologie des foules*. Paris: Ed. Félix Alcan, 1905, p. 91-92. G. K. Chesterton, sempre brilhante e com seu estilo espirituoso, também se havia dado conta de uma tendência insólita entre seus compatriotas, a de "escaparem da rua onde vivem", para irem buscar alhures as experiências que poderiam encontrar, facilmente, a poucos passos de suas casas. Antecipava, desse modo, certo tipo de movimento frenético, que se transmuta numa espécie de fuga da realidade, do outro, da responsabilidade, pela qual milhões rumam a uma miríade de destinos, que

Muito mais relevante se afigura, dentro desse quadro, a missão de ressignificar o existir, para dotá-lo plenamente de sentido, qual insistia Viktor Frankl[31]. O legado dos grandes clássicos desponta, assim, como recurso indispensável para o rompimento do círculo vicioso da indiferença, da apatia, do extravio dos símbolos fundantes da sociedade. Como bem sublinhou Victor Portella,

> [o] "martelo filosófico" de Nietzsche logrou sacudir os pilares do pensamento ocidental, mas a sociedade ocidental permanece, em geral, sob o lastro das tradições políticas, filosóficas e religiosas do ocidente. É a democracia dos gregos, o direito dos romanos, a religião dos judeus e o livre-mercado dos anglo-saxões que regem o cotidiano do Ocidente.[32]

Foi esse valioso patrimônio, essa *mathesis megiste*, na expressão de Mário Ferreira dos Santos, que o curso de Clássicos buscou desvelar aos novos colegas diplomatas. Concluo aqui com uma profunda lição, que tivemos a oportunidade de apreciar na última aula do ano, vinda da frágil e prodigiosa Simone Weil:

> Jamais, em hipótese alguma, nenhum esforço de atenção verdadeira está perdido. Ele sempre é eficaz espiritualmente e, consequentemente, também é eficaz sobre o plano inferior da inteligência […] Caso busquemos com verdadeira atenção a solução de um problema de geometria e se, ao

lhes permitem ser meros espectadores de vidas, tão estrangeiras quanto *indiferentes*. Mas são os vizinhos do lado que desafiam, que querem discutir gostos, religiões, que reclamam atenção. O vizinho, insiste Chesterton, "*precisely because he may be anybody he is everybody […] he is a symbol because he is an accident*". *Cf. Heretics* [1905]. Nova York: Dover Publications, 2006, p. 68-69.

31 FRANKL, Viktor. *Découvrir un sens à sa vie*. Montreal: Éd. de l'Homme, 1988. Para o fundador da logoterapia, a principal crise do homem moderno se origina na perda do significado da existência. Na obra citada, o autor procura persuadir seus contemporâneos da importância de se desenvolver uma "vontade de sentido", única capaz de ajudar o eu a superar os limites da angústia heideggeriana, deixando para trás o sofrimento e o ódio. Recorde-se que Frankl foi deportado aos 39 anos pelos nazistas, que aniquilaram quase toda sua família nos campos de concentração.

32 PORTELLA, Victor Born. O eterno retorno: tempo em Nietzsche (capítulo 8 deste volume).

final de uma hora não tivermos avançado mais do que no início, de todo modo nós teremos avançado durante cada minuto dessa hora em uma outra dimensão mais misteriosa […] esse esforço aparentemente estéril e sem fruto colocou mais luz na alma. O fruto será encontrado um dia […] em um campo qualquer da inteligência, talvez completamente estrangeiro à matemática. Talvez, um dia, aquele que fez esse esforço ineficaz será capaz de compreender de modo mais direto, devido a esse esforço, a beleza de um verso de Racine.[33]

Fabio Mendes Marzano[34]
Carlos Guilherme Sampaio Fernandes[35]

33 WEIL, Simone. *À espera de Deus*: cartas de janeiro a maio de 1942. Petrópolis: Ed. Vozes, 2019, p. 72.

34 O embaixador Fabio Mendes Marzano é engenheiro e doutor em Filosofia. Desde janeiro de 2019, é secretário de Assuntos de Soberania Nacional e Cidadania do Itamaraty. Serviu nas embaixadas do Brasil em Madri, Lima, Caracas, e na Delegação do Brasil junto à UNESCO. É professor do curso de Clássicos do IRBr.

35 O primeiro-secretário Carlos Guilherme Sampaio Fernandes tem licenciatura em Filosofia e mestrado em Direito Internacional. Desde setembro de 2020, atua na Coordenação-Geral de Negociações Comerciais Extrarregionais do Itamaraty. Serviu na Embaixada do Brasil em Quito, na Delegação junto à Conferência do Desarmamento e na Delegação Permanente do Brasil em Genebra. É professor, substituto, do curso de Clássicos do IRBr.

DE DANTE A FREUD:

BELEZA, DESEJO E LINGUAGEM

A *metamorfose* de Franz Kafka e a ideia de beleza em Immanuel Kant

Rafael Mendes Bernardes

A obra *A metamorfose*, de Franz Kafka, foi escrita em 1912, em vinte dias, e publicada em 1915. Tornou-se, ao longo do tempo, o livro mais analisado do autor tcheco.

A novela gira em torno da transformação do protagonista, o caixeiro-viajante Gregor Samsa, em um horrendo inseto gigante e as consequências advindas desse fato, como, por exemplo, as relações entre Gregor e sua família, bem como a relação do protagonista com seu próprio eu pós-metamorfose.

A metamorfose de Gregor em um inseto gigante é comumente analisada como uma metáfora para a desumanização do ser humano de fins do século XIX e início do século XX oriunda do advento de novas relações sociais e trabalhistas a partir do desenvolvimento e aceleração da Revolução Industrial.

Nesse sentido, o aspecto da aparência horrenda e ausência de beleza fica em segundo plano nas análises, já que o ponto central seria a metáfora da desumanização e não a questão da aparência em si do protagonista. Esse fato dificultaria, em um primeiro momento, a tarefa de relacionar a obra de Kafka com a ideia de beleza do ponto de vista da teoria da estética da filosofia ocidental.

No entanto, a partir do aprofundamento nos diversos sentidos e significados da novela, vislumbram-se pontos de contato entre estética e *A metamorfose* de Franz Kafka.

Conforme analisa Umberto Eco, no livro *Obra aberta*, *A metamorfose* é um dos primeiros grandes livros da literatura ocidental a não possuir, intencionalmente, narrativa e sentido fechados. Eco afirma que obras que seguem esse estilo estão abertas à interpretação subjetiva do leitor; para cada um desses, a obra apresentaria um sentido diferente e essa

seria uma intenção consciente do escrito. Seria, assim, o leitor que construiria, por meio de sua leitura e de sua experiência subjetiva, o campo de significação da obra.

Alguns aspectos do livro se destacam no sentido de criar uma história de significado aberto. Embora a história seja narrada em terceira pessoa, a visão dos eventos e da reação da família é construída a partir da subjetividade do protagonista Gregor Samsa, constituindo, assim, uma descrição incompleta dos eventos, pois sujeita à perspectiva do protagonista. Além disso, o autor do livro não insere análises e julgamentos de valor a respeito eventos, limitando-se a descrevê-los e deixando aos leitores eventuais julgamentos sobre as ações tomadas pelos personagens da trama.

A partir do aspecto de narrativa aberta de *A metamorfose*, é possível realizar a aproximação entre estética e o livro.

Uma perspectiva de interpretação bastante difundida entre os analistas da obra defende que o sentimento de rejeição da família de Gregor por ele decorre, em medida significativa, do fato de que seus pais e sua irmã têm sua fonte de renda eliminada com a ocorrência da metamorfose, uma vez que Gregor era o provedor da família. Quando humano e provedor, Gregor gozava de grande aceitação e carinho por parte de sua família, ao passo que, quando sofre a metamorfose, Gregor é culpado pela família como principal fonte causadora da grande adversidade financeira em que se encontra. Esse ponto, em conjunto com o fato de Gregor ter se tornado uma criatura horrenda, leva sua família a rejeitá-lo totalmente e a desejar o fim daquela situação.

Embora tenha se transformado em um inseto, Gregor mantém sua consciência humana. Sua família, no entanto, devido ao sentimento de repugnância pela aparência do inseto, bem como devido ao fato de responsabilizarem Gregor por toda adversidade, não reconhecem essa humanidade no protagonista.

Os conceitos de Kant de beleza e de julgamento desinteressado para se poder analisá-la oferecem uma interpretação para essa dificuldade da família em reconhecer a humanidade em Gregor inseto. Uma vez que

a família realiza julgamento da aparência e da condição de Gregor de forma não desinteressada, ou seja, em contraposição à ideia de Kant de como deve ser esse tipo de julgamento, a concepção que eles possuem de Gregor é a de apenas um inseto horrendo, ignorando aspectos que poderiam diminuir essa aversão total, como a humanidade que resta no protagonista.

A fim de se chegar a esses aspectos de contato entre ideia de beleza e *A metamorfose*, de Kafka, faz-se necessário introduzir conceitos básicos sobre as obras do autor, bem como sobre a filosofia da beleza. Nesse sentido, primeiramente serão apresentados aspectos gerais da literatura de Kafka e, a seguir, será abordada a questão da objetividade *versus* subjetividade na análise do objeto do belo, principalmente para os filósofos clássicos e para Kant, a fim de, com essas ferramentas teóricas, realizar a aproximação entre a ideia de beleza e a obra *A metamorfose*.

A obra de Kafka

Franz Kafka nasceu em 1883, em Praga, então território do Império Austro-Húngaro. O autor foi diagnosticado com tuberculose aos 33 anos e viria a falecer aos 40 anos, em 1924. Embora sua vida tenha sido curta, o autor escreveu diversas obras que marcaram a cultura ocidental.

O autor se formou em Direito pela Universidade de Praga e passou grande parte de sua vida como funcionário de uma companhia de seguros. Segundo o próprio autor, tratava-se de trabalho desinteressante e burocrático, do qual se queixava com frequência, o que se aproxima da ideia que é passada ao leitor do que era o trabalho de Gregor Samsa como caixeiro-viajante.

Não apenas nesse aspecto a vida de Franz Kafka reflete-se em seus livros e personagens. Especialistas na obra do autor defendem grande influência da figura paterna em temáticas e personagens principais de sua obra. Kafka descrevia seu pai como uma pessoa extremamente materialista e dominadora.

Esse aspecto também se reflete na obra *A metamorfose*, quando a família de Gregor Samsa passa a ignorá-lo depois que ele se torna incapaz

de prover o sustento da família. No livro *O Julgamento*, a temática central é o conflito entre um filho e seu pai dominador, ao passo que, em *O processo*, apresenta-se a luta do protagonista contra um poder opressor avassalador representado pelo tribunal que o acusa de um crime que não é revelado.

A grande característica da obra de Kafka é o sentimento de inquietação, de alienação em relação ao mundo e de angústia sentida pelo homem do início do século XX. Especula-se que essa característica seria influenciada por aspectos biográficos do autor, especialmente sua condição social. Sendo judeu, estava isolado da comunidade germânica de Praga. Ao mesmo tempo, sendo artista e intelectual modernista, também se sentia alienado de sua herança judaica.

Por fim, destaca-se na obra de Kafka a apresentação de situação absurdas enfrentadas pelos protagonistas, como em *O processo*, em que um homem é acusado de um crime que nunca é revelado, ou o próprio livro *A metamorfose*, no qual o protagonista transforma-se em um inseto gigante.

A ideia de beleza na filosofia: clássicos e Kant

Um dos grandes temas da ideia de beleza no âmbito da filosofia é se a beleza seria característica objetiva, ou seja, intrínseca ao objeto, ou se seria característica subjetiva, ou seja, uma característica que estaria fora do objeto e dependeria do observador.

A fim de apresentar esse debate, imagine dois objetos: o pôr do sol visto da Pedra do Arpoador e uma barata após ter sido esmagada. Os que defendem a ideia de beleza como característica objetiva afirmam que o pôr do sol é belo em si mesmo e a barata esmagada é horrenda em si mesma.

A crítica a essa visão é que, se não houvesse os seres humanos, com todos os aspectos subjetivos oriundos de sua experiência de vida em sociedade, para observar o pôr do sol e apreciar sua beleza, este não seria belo, porque não haveria quem o considerasse dessa forma.

Por outro lado, considerar a beleza um aspecto completamente subjetivo também é alvo de críticas. A falha apontada deriva do fato de que uma grande maioria de pessoas afirmaria que o pôr do sol é um fenômeno belo, enquanto uma grande maioria afirmaria que a barata esmagada seria um objeto feio. Essa coincidência significativa que ocorre entre pessoas com personalidades distintas deve significar que algo intrínseco ao objeto o torna belo, de modo que o julgamento da beleza não seria algo completamente individual e subjetivo.

A primeira ideia da beleza apresentada, ou seja, beleza como característica intrínseca e objetiva de determinado objeto, dominou a filosofia ocidental por período prolongado, estando presente na filosofia clássica, passando pela Idade Média e sendo retomada pelos renascentistas.

Nesse sentido, a beleza seria ligada a ideias objetivas como proporções, simetria, harmonia e muitas vezes seria revelada inclusive por meio de fórmulas matemáticas. Existiria, por exemplo, a chamada proporção áurea, que seria encontrada no corpo humano, em colmeias e em outros fenômenos da natureza. Muitos autores dos períodos citados acreditam que a proporção áurea seria uma fórmula da beleza.

Aristóteles (2012, p. 202), por exemplo, identifica as formas da beleza na ordem e na simetria, como revela em trecho de seu livro *Metafísica*: *"the chief forms of beauty are order and simmetry and definiteness,* ***which the mathematical sciences demonstrate*** *in a special degree*" (grifo nosso).

Outro exemplo nesse sentido seria a escultura Doryphoros, do escultor grego Polykeitos. Nessa obra, o artista objetivou criar a representação visual do que para ele seria a proporção do corpo humano perfeitamente harmoniosa e equilibrada, representando, assim, o belo.

Santo Agostinho (1987, p. 94.) também defende o caráter intrínseco ao objeto da beleza. Ao colocar a questão "as coisas são belas porque causam encanto/prazer ou elas causam encanto/prazer porque são belas?", a resposta do autor é que indubitavelmente elas causam prazer porque são belas, ou seja, a beleza do objeto existe anteriormente ao prazer que ela causa.

Ainda nessa visão mais clássica da ideia de beleza, ela comumente aparece intimamente relacionada ao conceito de verdade, de justiça, do bem e até mesmo como meio para se aproximar do divino.

A ideia clássica de beleza é reproduzida no senso comum até os dias atuais. Nos filmes de Hollywood, por exemplo, o vilão é corriqueiramente apresentando com uma aparência feia, com alguma cicatriz no rosto ou alguma deformação corporal que quebre a ideia de harmonia e proporção perfeita do corpo humano. Os mocinhos, por outro lado, são corriqueiramente apresentados como fortes, altos e belos.

Na arte, personagem significativo que representa essa superação da ideia de associar o feio ao mal e o belo ao bem é Quasimodo de Victor Hugo em *O corcunda de Notre-Dame*. Embora o personagem possua deformações físicas que vão de encontro ao critério tradicional de beleza, ele não é o vilão do romance.

Na filosofia, Hume e Kant são dos primeiros filósofos de vulto a questionar a ideia de beleza como aspecto intrínseco e objetivo das coisas. Para esses autores, a beleza envolve não somente aspectos objetivos, mas também subjetivos.

Para Kant, em *Crítica da faculdade de julgar*, gosto é a capacidade de julgar um objeto baseado em uma satisfação totalmente desinteressada. O objeto dessa satisfação totalmente desinteressada é o que Kant denomina de Beleza: "***Taste is the faculty of judging an object*** *or mode of representing it* ***by an entirely disinterested satisfaction*** *or dissatisfaction.* ***The object of such satisfaction is called beautiful***" (KANT, 2007, p. 41, grifo nosso).

Em seguida, o autor defende que o julgamento do que é belo ou do que é horrendo não é um julgamento lógico e sim um julgamento estético, que são aqueles julgamentos cuja base não pode ser outra que não subjetiva.

Toda referência de uma representação (por exemplo, de uma obra de arte) pode ser feita de forma objetiva (e aí a referência seria o elemento real de uma representação empírica auferida pela lógica). Exceto, entretanto, quando se trata da referência do sentimento de prazer e de dor, quando não há um elemento real da representação. Nesse caso, o

que existiria para Kant seria o sentimento do observador conforme ele é afetado pela representação.

> ***The judgment of taste is*** *therefore not a judgment of cognition, and is consequently* ***not logical but aesthetical****, by which we understand that* ***whose determining ground can be no other than subjective****.* ***Every reference of representations****, even that of sensations,* ***may be objective*** *(and then it signifies the real* [element] *of an empirical representation),* ***save only the reference to the feeling of pleasure and pain,*** *by which nothing in the object is signified,* ***but through which there is a feeling in the subject as it is affected by the representation*** (KANT, 2007, p. 35, grifos nossos).

Portanto, para Kant, a beleza não seria completamente intrínseca ao objeto, mas dependeria de um processo que envolve o sujeito.

Por outro lado, a ideia de julgamento a partir de uma satisfação/insatisfação desinteressada torna o julgamento da beleza/horrendo algo que não é inteiramente subjetivo, a satisfação/insatisfação deve ter uma origem objetiva e desinteressada, que limite desejos, aspirações, tendências individuais e subjetividade de cada observador.

A metamorfose de Kafka e a ideia de beleza em Kant

Gregor Samsa, antes da metamorfose, era o provedor da família, responsabilidade que sufoca o personagem, levando a que ele aceite continuar em um trabalho exaustivo, no qual ele não se sente satisfeito, a fim de cumprir com suas responsabilidades financeiras com sua família. Isso gera um estado de constante ansiedade, com o personagem encontrando-se frequentemente nervoso quanto a possibilidade de cometer algum erro no trabalho e, assim, comprometer sua capacidade de prover a família. O grande projeto de Gregor, que ele iria revelar à sua irmã na noite de Natal, era juntar dinheiro para realizar o sonho dela: estudar música em um conservatório.

Nessa interpretação do personagem a partir da perspectiva de crítica social, o inseto no qual o protagonista se transforma seria a expressão drástica da ausência de existência própria de Gregor Samsa. Reduzido a cumprir suas responsabilidades profissionais e familiares, ansioso em garantir seu salário e tomado pelo medo de cometer erros em suas relações comerciais, Gregor seria uma criatura tomada pelo funcionalismo da vida profissional, sem uma existência subjetiva própria. A transformação em um inseto, animal funcional, que tem sua existência dedicada exclusivamente a desempenhar suas funções dentro da colônia, sem condição subjetiva própria, seria uma metáfora da situação de Gregor Samsa.

Enquanto Samsa foi o provedor da família, ele foi alvo de afeto e consideração de sua família, em especial de sua irmã. Nos primeiros momentos após a transformação, a irmã tenta manter-se, por certo tempo, próxima a Gregor, sendo a responsável por lhe levar alimentos e por limpar o quarto de Gregor. Os pais de Gregor, por outro lado, repudiam a nova condição do protagonista e sentem repugnância do inseto em que se transformou.

Com o passar do tempo, entretanto, também a irmã de Gregor passa a não tolerar a criatura na qual ele se transformou, completando, assim, a alienação do protagonista em relação a sua família. O sentimento de repugnância pela aparência de Gregor Samsa é a origem desse processo de alienação.

Nesse ponto, retoma-se a ideia de julgamento desinteressado de Kant a respeito da aparência de um objeto, ou seja, de sua característica de belo e ou de feio, repugnante. Para Kant, o julgamento realizado a partir de uma satisfação completamente desinteressada seria capaz de reconhecer a beleza. Em sentido inverso, um julgamento baseado em uma insatisfação completamente desinteressada seria capaz de reconhecer o horrendo.

No entanto, a família de Gregor não é capaz de realizar o julgamento tal qual prescrito por Kant, devido ao fato de culpabilizarem o protagonista pelo drama financeiro em que vivem.

Segundo a interpretação de crítica social, a situação financeira da família tem relevância fundamental na obra, de modo que ela não apenas é descrita frequentemente ao longo do texto, como também são descritos em diversos momento como a família de Gregor parece responsabilizá-lo pelos problemas financeiros enfrentados.

A partir dessa interpretação, defende-se que seria impossível para a família de Gregor realizar o julgamento desinteressado proposto por Kant, uma vez que eles seriam influenciados pelo interesse material em relação a Gregor, bem como pelo fato de culparem-no pela situação.

Em alguns momentos, Gregor demonstra claramente à família que sua consciência permanece no inseto mesmo após a metamorfose. No entanto, diante da impossibilidade de julgamento desinteressado, a família somente enxerga o feio, o repugnante e, assim, repudiam o protagonista a despeito da permanência de sua consciência.

Esse é o caso de um dos trechos mais famosos de *A metamorfose*, quando Gregor, ao escutar sua irmã tocando piano, fica encantado e sai pela primeira vez após muito tempo de seu quarto a fim de escutar melhor a melodia tocada por sua irmã. Ela se assusta terrivelmente com a situação e quando o pai de Gregor percebe que ele saiu do quarto, ele reprime violentamente o filho, fazendo-o voltar para o quarto à força.

Compare-se o julgamento da família de Gregor com o julgamento da personagem G.H. na obra *A paixão segundo G.H.*, de Clarice Lispector. Ao esmagar uma barata, G.H. sente extrema repugnância do objeto, o que leva a uma profunda epifania na qual G.H. reflete sobre diversas questões que constituem sua personalidade, bem como sobre novos caminhos a serem perseguidos em sua existência. O exercício de reflexão desencadeado pelo terror de ter pisado em uma barata e ver-se diante de um inseto horrendo esmagado conduz G.H. a um processo de autoconhecimento em que ela toma conhecimento de seus desejos, preconceitos, aspirações enquanto ser humano.

Após esse processo epifânico, G.H. supera a repugnância que sente pela barata, o que é evidenciado pelo fato da personagem comer o inseto.

A tomada de conhecimento dessas questões permitiria a G.H. realizar um julgamento de satisfação/desprazer mais desinteressado do que aquele realizado pela família de Gregor Samsa, influenciada que estava essa pela questão material e financeira originada da metamorfose.

A partir do autoconhecimento de suas questões mais profundas, o julgamento realizado por G.H. de considerar o objeto horrível é alterado. Embora ela não passe a considerá-lo belo, G.H. considera a aparência do objeto menos horrendo, superando parte de sua aversão em relação a ele.

O mesmo não ocorre com a família de Gregor em relação ao inseto. Considerando que Gregor mantinha sua consciência e, consequentemente, era o mesmo, mas em corpo diferente, o que se esperaria de sua família não seria a repugnância total, mas sim uma tentativa de reconhecer a humanidade em Gregor inseto, ou seja, uma tentativa de buscar uma forma de conviver com ele. Entretanto, o julgamento não desinteressado da família não permite que isso aconteça, uma vez que eles percebem Gregor apenas como um inseto horrendo. O julgamento da beleza, nesse caso, é prejudicado pelo fato de a família de Gregor atribuir a ele a culpa de sua situação financeira.

Referências bibliográficas

AGOSTINHO, Santo. *A verdadeira religião*. São Paulo: Editora Paulinas, 1987.

ARISTÓTELES. *The Metaphysics*. Scotts Valley: CreateSpace Independent Publishing Plataform, 2012.

ECO, Umberto. *Obra aberta*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2015.

HUGO, Victor. *O corcunda de Notre-Dame*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

KAFKA, Franz. *A metamorfose*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

KANT, Immanuel. *Critique of Judgement.* Oxford: Oxford University Press, 2007.

LISPECTOR, Clarice. *A paixão segundo G.H.* Rio de Janeiro: Rocco, 2009.

Desejo e salvação n'A *divina comédia*

Matheus Knispel da Costa

Alguns dados biográficos

Dante Alighieri nasceu em Florença, em 1265, e morreu em Ravena, em 1321. Exerceu diversas atividades, entre as quais as de político, diplomata e escritor. Nessa última qualidade, dedicou-se, sobretudo, à poesia e a questões filosóficas e políticas. Seu envolvimento na política florentina causou-lhe diversos inconvenientes, o maior dos quais foi sua condenação ao exílio em 1301. Por essa razão, em sua atividade diplomática, Dante representou não tanto sua cidade natal, Florença, quanto outras localidades italianas, como Lunigiana e Ravena. Destaque-se, a título de curiosidade, que Dante chegou a negociar um acordo de paz, a chamada "Paz de Castelnuovo", e sua morte deu-se por ocasião de uma missão diplomática, na qual representava Ravena junto ao senado veneziano: ao transitar por uma região paludosa, contraiu malária, doença que lhe tomaria a vida aos 56 anos.

Principais obras

Além d'*A divina comédia*, que constitui o objeto deste trabalho, merecem menção outras obras de Dante Alighieri. Em primeiro lugar, *Vita nuova*, inovador texto autobiográfico e metapoético, no qual Dante descreve sua "vida nova", que tem início quando vê, pela primeira vez, sua musa, a jovem florentina Beatriz Portinari. Já em *Convivio*, Dante busca expor, em língua "vulgar", um apanhado da sabedoria que até então só se poderia obter através de textos latinos. No livro *De vulgari eloquentia*, Dante defende as qualidades da língua popular do povo florentino, e o faz em latim, de modo a prevenir acusações de incultura e fazer-se entender por um público mais amplo e erudito. Enfim, em

De monarchia, Dante trata de tema político em voga naquela altura, qual seja, a relação entre o poder temporal do imperador e o poder espiritual do pontífice.

A *Comédia* como síntese dantesca

Maior obra dantesca, a *Comédia* foi composta em diferentes momentos da vida do poeta, mas afirma-se que sua redação final se deu entre 1304 e 1321, ano da morte de Dante. Como se vê, a obra foi majoritariamente composta no exílio. A esse propósito, diz Otto Maria Carpeaux que:

> Há uma atmosfera fria, quase irrespirável, em torno de Dante, do homem que se purificou aproximando-se da perfeição celeste. Nenhuma outra criatura humana sugere de tal modo a impressão do gênio e da sua solidão imensa. Mas essa solidão não é a do artista, afastado do mundo. É a do homem político, do homem de partido, derrotado pelos adversários e exilado da pátria. Dante pôs tudo na *Comédia*: seu amor, sua religião, sua erudição, e sua paixão política. No fundo, a *Comédia* é um panfleto político como nenhum outro foi escrito, antes ou depois, uma tentativa de aprisionar nas "flamas cantantes das suas terzinas" os inimigos vitoriosos, o Papa e os seus aliados, os "republicanos" dos *comuni*. Enfim, o exilado já não quis pertencer a partido nenhum; em isolamento glorioso, tinha *fatta parte per se stess*o. Continuava fiel ao seu imutável credo político, a unidade do Império cristão sob o condomínio do Imperador e do Papa; e quando viu derrotado esse ideal, apelou para a posteridade: seu libelo de apelação é a *Comédia*. (CARPEAUX, 2008, v. 1, p. 256).

É nesse espírito que Dante realiza, em sua *A divina comédia*, impressionante síntese de duas tradições: por um lado, da tradição intelectual do medievo latino; por outro lado, da rica tradição popular que, como Dante pôde perceber, ultrapassava os limites da cidade de

Florença, representando fenômeno mais amplo e disseminado. Para ligar e conciliar essas duas tradições, frequentemente antitéticas, Dante utiliza aquilo que ambas compartilhavam e que, de fato, lhes constituía o centro: a fé cristã. É sobre a cosmovisão cristã que Dante ergue sua *Comédia* e o faz com tal sucesso, que tanto o povo miúdo quanto a alta intelectualidade o reconhecem e aclamam, identificando na obra dantesca valor às vezes comparável ao das escrituras. Nesse sentido, diz Francesco de Sanctis que:

> No *Convívio* a substância é a ética, que Dante busca tornar acessível aos iletrados, expondo-a em prosa vulgar. Aqui [na *Comédia*] o problema é invertido. A substância são as tradições e as formas populares amarradas em torno do mistério da alma, o conceito de todos os mistérios e de todas as lendas, e é nesse quadro que Dante lança toda a cultura daquele tempo. Com essa feliz inspiração, tomando como base da cultura as tradições e formas populares, reúne as duas literaturas que disputavam o campo em torno do conceito comum que as inspirava, o mistério da alma. A representação e a lenda saem de sua rude vulgaridade e se alçam às mais altas concepções da ciência; a ciência sai do santuário e se faz povo, se faz mistério e lenda. Daí a imensa popularidade desse livro, que os iletrados aceitavam no sentido literal e os doutos comentavam como um livro de ciência, como a *Suma* de Santo Tomás. O povo via naqueles versos o mesmo que sentia nas prédicas, nas devoções e representações, nem é espantoso que alguém, vendo Dante com aquela expressão pensativa e quase alienada, dissesse: "Esse aí parece realmente saído agora do inferno". Os eruditos se afanavam em procurar o sentido dos versos estranhos, e Boccaccio iniciava aquela série de comentários que frequentemente, em vez de romper o véu, o tornam mais denso (DE SACTIS, 1965, p. 150-151, tradução nossa).

Publicação e primeira recepção

Isso não obstante, embora partes do poema já fossem conhecidas antes da publicação da obra, *A divina comédia* só foi publicada em sua totalidade postumamente. Póstumo foi também o reconhecimento do poeta por sua cidade natal, que, como vimos, o exilara em 1301. De fato, criou-se verdadeiro contencioso, até hoje não resolvido, entre Florença e Verona sobre a guarda dos restos mortais do poeta.

Os primeiros editores e comentadores de Dante foram seus filhos Iacopo e Piero. Outro notável divulgador de Dante foi Giovanni Boccaccio, que se encarregou de copiar, naturalmente à mão, a obra dantesca e presentear com ela seu coetâneo Francesco Petrarca. Curiosamente, Petrarca parece não se impressionar com a *Comédia*.

O título: por que *Comédia*?

Acredita-se que o título dado por Dante a sua obra tenha duas justificativas interligadas. Primeiramente, comédias são, tradicionalmente, obras cujos protagonistas passam de um início triste a um final feliz, tal como Dante, que vai, em sua obra, do inferno ao paraíso. Ademais, as comédias tradicionais opõem-se às tragédias quanto à natureza dos temas tratados: estas se dedicariam a temas e personagens elevados, ao passo que aquelas teriam como objeto pessoas sem destaque e conteriam episódios vulgares, tais quais os presenciados por Dante no inferno.

Por outro lado, é ao já citado Boccaccio a quem a *Comédia* deve o epíteto de *divina*, com o qual passou a ser conhecida até hoje.

O sentido da *Comédia*

Tradicionalmente, atribuem-se à obra *A divina comédia* dois sentidos: um literal e um alegórico. Em seu sentido literal, *A divina comédia* é um relato feito pelo poeta de sua viagem pelos três reinos dos mortos: inferno, purgatório e paraíso. Dante faz essa viagem *sensibilmente*, isto é, realmente e em pessoa, similarmente ao que fizera Enéas, no canto IV da *Eneida*. Tal viagem durou cerca de sete dias.

Em seu sentido alegórico, *A divina comédia* representa o caminho de um homem pecador rumo à conversão pela misericórdia divina. Tendo vivido no pecado, o homem abraça a razão, simbolizada por Virgílio. Esta, contudo, não basta, sendo necessária para guiá-la a revelação ou a teologia, simbolizada por Beatriz. Valendo-se, então, de razão e revelação, de lógica e teologia, Dante estuda o vício humano no inferno; compreende os meios para sua emendação no purgatório; e, readquirida a inocência batismal no paraíso terrestre, medita e contempla os mistérios divinos no paraíso.

Essas interpretações tradicionais da obra dantesca, quando aplicadas sem discernimento, podem resultar em leituras reducionistas, ou demasiadamente simplistas, de Dante. É o que evidencia Harold Bloom, quando afirma que:

> Ninguém pode negar que Dante é um sobrenaturalista, um cristão e um teólogo, ou ao menos um alegorista teológico. Mas todos os conceitos e imagens recebidos passam por transformações extraordinárias em Dante, o único poeta cujas originalidade, criatividade e fecundidade sobrenaturais rivalizam com as de Shakespeare. […] Como em Shakespeare, encontramos em Dante uma força cognitiva excepcional combinada com uma criatividade que não tem limites meramente pragmáticos (BLOOM, 1994, p. 78-79, tradução nossa).

A ideia de desejo na obra

Para tratar da ideia de desejo n'*A divina comédia*, pode-se tomar, como exemplo, o famoso canto V, no qual são expostos os tormentos sofridos pelos luxuriosos.

Um estudo filológico do poema revelaria que Dante utiliza a palavra desejo (*disio*) com diversos sentidos, sendo eles neutros, positivos ou negativos. Em seu sentido neutro, o desejo corresponde à vontade; em

seu sentido positivo, o desejo se aproxima do amor; e, enfim, em seu sentido negativo, o desejo equivale à luxúria e à concupiscência.

Pode-se, portanto, afirmar que o desejo adquire diferentes sentidos a depender de seu sujeito e, sobretudo, de seu objeto. Digamos, por ora, que o desejo que tem como objeto o Criador é bom, ao passo que o desejo direcionado à criatura é mau. Aquele é a virtude, enquanto este é o vício, o pecado.

Nesse sentido, talvez possamos descrever *A divina comédia* como o processo pelo qual o poeta ajusta o objeto de seu desejo, levando-o da criatura ao Criador. Para tanto, é fundamental a figura de Beatriz, a musa de Dante. Enquanto criatura, Dante a amou, mas não foi correspondido. Morta muito jovem, Beatriz torna-se, então, elo sobrenatural entre a vida mundana do poeta e sua redenção pela graça divina. De fato, é a pedido de Beatriz que Virgílio vem em socorro de Dante na "selva obscura" em que este se encontrava, perdido, "no meio do caminho de nossa vida".

As figuras dominantes no canto V são as de Francesca da Rimini e Paolo Malatesta. Este, contudo, não fala; é a Francesca que cabe a palavra. Dante percebe que, entre as almas torturadas no segundo círculo do inferno (o dos luxuriosos, como já vimos), há duas que voam juntas "e parecem ao vento ser tão leves"[1].

Desejoso de conversar com a dupla, Dante os chama com tal comoção, que:

> Quais pombas, pelo desejo chamadas,
> Com as asas alçadas e firmes ao doce ninho
> Vêm pelo ar pelo querer levadas,
>
> Tais saíram da turba onde está Dido,
> A nós vindo pelo ar maligno,
> Tão forte foi o afetuoso grito!

1 Edição de referência: ALIGHIERI, Dante. *La divina commedia.* Milão: Hoepli, 1991 (tradução nossa, tão literal quanto possível). Os trechos aqui analisados correspondem ao canto V do Inferno, versos 82 e seguintes.

Francesca, então, se dirige a Dante, chamando-o de:

> […] Animal gracioso e benigno,
> que visitando vais pelo ar perdido
> nós, que tingimos o mundo de sanguíneo [...]

Contudo, só sabemos que quem fala é uma mulher alguns versos mais adiante, quando Francesca diz:

> Assenta-se a terra onde nascida sou
> sobre a marina aonde o Pó desce
> para ter paz com os sequazes seus.

Tem início, então, o famoso discurso de Francesca sobre o amor que conduziu o casal a uma só morte:

> Amor, que ao coração gentil logo se apega,
> Tomou a este [i.e. Piero] da bela pessoa
> Que me foi tomada, e o modo ainda me ofende.
>
> Amor, que a nenhum amado amar perdoa,
>
> Me tomou do prazer deste [i.e. Piero] tão fortemente,
> Que, como vês, ainda não me abandona.
>
> Amor conduziu-nos a uma morte.
> Caí na espera quem à vida nos apagou.

Amor, amor, amor. Bem se poderia ter dito desejo, desejo, desejo.

De fato, a interpretação que se dá a tais versos é a de que Francesca da Rimini teria cometido adultério com Paolo Malatesta, seu cunhado. Descoberto, o casal teria sido sumariamente assassinado pelo traído. O que lhes causou a morte, ou o assassinato, foi a concretização de seus desejos um pelo outro, e o terem sido pegos em flagrante adultério. É de se notar que, em todo o trecho, só há um sujeito, o amor, que tem como objetos Francesca e Paolo. O caráter patético, ou passional, do

sentimento deixa claro que, com "amor", a alma se refere ao desejo carnal que os levou ao adultério, e não àquele elevado sentimento que não depende de realização física para existir e florescer.

Tal interpretação é corroborada pelas palavras do próprio poeta, tão logo termina de ouvir o relato de Francesca:

> Quando eu entendi aquelas almas ofendidas,
> Baixei o rosto, e tanto o mantive baixo,
> Até que o poeta [i.e. Virgílio] me disse; "Que pensas?
>
> Quando respondi, comecei: "Oh, infeliz!
> Quantos doces pensamentos, quanto desejo
> Levou estes [i.e. Francesca e Paolo] ao doloroso passo!

Nesse momento, Dante percebe que o desejo, ainda que envolto nos mais doces pensamentos, pode conduzir à danação infernal. Podemos mesmo imaginar que o poeta houvesse, por um instante, pensado em sua própria situação, nos sentimentos e esperanças que nutrira para com Beatriz e em como ele poderia ter-se arruinado se as coisas houvessem ocorrido diferentemente. Em verdade, tal é sua comoção, que Dante não resiste e volta a dirigir-se a Francesca:

> […] Francesca, os teus martírios
> Chorar me fazem, triste e pio.
> Mas diz-me: ao tempo dos doces suspiros
>
> A que e como concedeu amor
> Que conhecêsseis os duvidosos desejos?

Francesca responde:

> […] Nenhuma maior dor
> Que recordar-se do tempo feliz
> Na miséria, e isto sabe teu Doutor.

Mas se de conhecer a primeira raiz
Do nosso amor tu tens tanto afeto,
Direi como aquele que chora e diz.

Nós líamos um dia, por dileto,
De Lancelote como o amor o tomou.
Sós estávamos e sem qualquer suspeita.

Por várias vezes os olhos nos ergueu
Aquela leitura e descolorou-nos a vista,
Mas só um ponto foi o que nos venceu.

Quando lemos o desejado sorriso
Ser beijado por tal amante,
Este, que jamais de mim se separará

A boca me beijou todo tremente.
Galeotto foi o livro e quem o escreveu.
Naquele dia já não seguimos lendo.

Torna a falar o poeta:

Enquanto um espírito isso disse,
O outro chorava assim, que de piedade
Eu desmaiei, tal como se morresse,

E caí como um corpo morto cai.

Dante sente tão intensamente o sentimento de que Francesca fala, e pelo qual Paolo chora, que perde os sentidos. Por um momento, o poeta percebe que poderia ser ele a estar ali, no inferno, sendo punido por pecados da carne cometidos sob influxo do desejo.

Conclusões

Em suma, podemos tirar algumas conclusões desta exposição, ainda que sintética, do canto V d'*A divina comédia*. Percebemos que, para Dante, o desejo enquanto amor pela criatura é danoso e conduz ao inferno, à diferença do desejo direcionado ao Criador, que é benéfico e conducente ao Paraíso. Contudo, notamos que o poeta parece compartilhar dos sentimentos relatados pelas almas de Francesca e Paolo, de modo que a sorte dos dois amantes parece operar ambiguamente sobre Dante, em um misto de repreensão pelo pecado cometido e de admiração, ou mesmo inveja, por terem eles conseguido permanecer juntos eternamente, ainda que no inferno. Tal ambiguidade permitiu que Jorge Luis Borges, em seus *Nove Ensaios Dantescos*, chegasse à seguinte conclusão:

> Apaixonar-se é criar uma religião cujo deus é falível. […] Que Dante professou por Beatriz uma adoração idolátrica é uma verdade que não cabe contradizer; que ela uma vez debochou dele e outra vez o desprezou são fatos que registra a *Vita nuova*. Há quem sustente que esses fatos são imagens de outros; isso se for assim, reforçaria ainda mais nossa certeza de um amor infeliz e supersticioso. Dante, morta Beatriz, perdida para sempre Beatriz, jogou com a ficção de encontrá-la, para mitigar sua tristeza; tenho para mim que ele edificou a tripla arquitetura de seu poema para intercalar esse encontro. [...] Infinitamente existiu Beatriz para Dante. Dante, muito pouco, talvez nada, para Beatriz; todos nós propendemos por piedade, por veneração, a esquecer dessa lastimosa discórdia inesquecível para Dante. Leio e releio os azares de seu ilusório encontro e penso nos dois amantes que o Alighieri sonhou no furacão do segundo círculo e que são emblemas obscuros, ainda que ele não o entendesse ou não o quisesse, dessa alegria que não alcançou. Penso em Francesca e em Paolo, unidos para sempre em seu Inferno (*Questi, che mai da me non fia diviso…*). Com espantoso amor, com

> ansiedade, com admiração, com inveja terá forjado Dante esse verso (BORGES, 2017, p. 473-474, tradução nossa).

Talvez possamos dizer que a morte de Beatriz possibilitou a salvação de Dante. Não apenas na medida em que é Beatriz quem o assiste do Céu e lhe manda Virgílio quando Dante, "no meio do caminho" de sua vida, se encontra perdido "na selva obscura". Mas porque, ao idealizar Beatriz, colocando-a no Paraíso e fazendo dela elemento-chave da salvação, não apenas sua, mas de toda a humanidade, Dante talvez tenha criado uma religião cujo deus não é falível.

Referências bibliográficas

ALIGHIERI, Dante. *La divina commedia.* Milão: Hoepli, 1991.

BLOOM, Harold. *The Western Canon:* The Books and School of the Ages. Nova York: Harcourt Brace & Company, 1994.

BORGES, Jorge Luis. *Borges Esencial.* Barcelona: Alfaguara, 2017.

CARPEAUX, Otto Maria. *História da Literatura Ocidental.* Volume 1. Brasília: Edições do Senado Federal, 2008.

DE SANCTIS, Francesco. *Storia della letteratura italiana.* Florença: Salani, 1965.

A *interpretação dos sonhos* de Sigmund Freud: psicanálise e a reinvenção da linguagem

Jorge Luiz de Lima Santos

Flectere si nequeo superos, Acheronta movebo.[1]
Virgílio, *Eneida* (VII, 312)

Introdução

A vida de Sigmund Freud (1856-1939) confunde-se com a própria história da psicanálise. Poucos autores modernos e contemporâneos conseguiram produzir um léxico que se incorporasse aos mais diversos campos do conhecimento, incluindo o senso comum, não só trazendo um novo entendimento sobre as funções da linguagem, mas também criando ele mesmo uma linguagem própria.

Para entendermos a importância de *A interpretação dos sonhos* (1900), de todo arcabouço teórico produzido por seu autor e de seu impacto no debate sobre a linguagem, precisamos recuar algumas décadas antes da publicação dessa obra a fim de traçarmos como Freud chegou aos conceitos que impactaram de forma significativa o modo como compreendemos a psique humana e o duplo papel da linguagem como expressão e cura dos transtornos mentais.

Um cientista do século XIX

Freud nasceu em 6 de maio 1856 em Freiberg, antigo Império Austríaco (hoje Pribor, República Tcheca), em uma família judaica. Em 1881, formou-se médico pela Universidade de Viena, especializando-se em

1 "Se não posso dobrar os poderes celestiais, agitarei o Inferno".

neurologia. Seu interesse nas questões neurológicas levou-o gradualmente a lidar com os problemas da histeria.

O médico austríaco foi fundamentalmente um pensador do século XIX. Isso significa dizer que sua visão epistemológica era, essencialmente, baseada numa visão da ciência daquele período. Evolucionismo, estruturalismo e causalidade são características claramente verificáveis na forma como desenvolvia suas ideias. Em certa medida, Freud permaneceu um determinista ao longo de sua vida, acreditando que todos os fenômenos vitais, incluindo os psicológicos como pensamentos, sentimentos e fantasias, são rigidamente determinados pelo princípio de causa e efeito (STORR, 2001, p. 3).

Essa postura, todavia, não impediu que ele inovasse no modo como buscou explicar os fenômenos psíquicos e tratar os transtornos mentais. Nesse sentido, mesmo preso a uma epistemologia naturalista, Freud foi um dos pensadores mais inovadores da virada do século XX, impactando decisivamente diversos outros campos, entre eles, o dos estudos da linguagem.

Dos primórdios da psicanálise: Charcot e Breuer

De outubro de 1885 a fevereiro de 1886, Freud trabalhou no Hospital Salpêtrière, em Paris, sob a orientação do grande neurologista da época Jean Martin Charcot (1825-1893), cujo estudo sobre as causas da paralisia histérica despertou seu interesse pela hipótese de que tais sintomas teriam origens psicológicas em oposição às doenças orgânicas do sistema nervoso. Charcot demonstrou a Freud que, apesar de intangível, a mente poderia ser agente causal da neurose. Quando um paciente desenvolvia uma paralisia histérica, a forma adotada pela paralisia não era determinada por elementos orgânicos, mas pela mente do paciente. Charcot demonstrou que tais paralisias poderiam ser curadas e depois reproduzidas artificialmente, por sugestão hipnótica. Freud aprendeu com Charcot que, para entender a histeria, ele precisava olhar mais para a psicologia do que para a neurologia. No campo da clínica, o uso da hipnose exerceu profunda influência nos anos seguintes do

trabalho investigativo freudiano. Ela passou a ser usada como um método para permitir ao paciente recordar as origens esquecidas de sintomas específicos. Em vez de ser usada como ataque direto aos sintomas por meio de sugestão, tornou-se um método de investigação.

Um segundo ponto de virada na gênese das ideias de Freud foi o encontro com o também médico Joseph Breuer (1842-1925). Breuer também havia estagiado com Charcot e decidira não apenas aplicar a hipnose em casos de histeria, mas também sistematizar o método desenvolvido por aquele médico. Ao tratar Anna O. (Bertha Pappenheim), com hipnose, Breuer percebeu que se ela conseguisse se lembrar do primeiro momento em que um sintoma histérico específico apareceu, e revivesse a emoção que o acompanhava, o sintoma desaparecia. Breuer chamou esse método de catártico. A expressão refere-se ao termo grego *kátharsis*, cujo significado pode ser traduzido como "purificação", "purificar" ou "expurgar". Para Breuer, a experiência de catarse do teatro na Grécia Antiga, por meio da mimese, poderia ser comparada à experiência da clínica, a qual funcionaria também como uma representação, espécie de catarse por meio da fala, da linguagem, na qual o paciente recorda, repete e elabora a experiência traumática.

As experiências de Breuer e Freud foram publicadas em *Estudo sobre Histeria* (1895), obra que inaugura a psicanálise. É nesse livro que o caso Anna O. é relatado e discutido. Para muitos, é o primeiro caso da história da psicanálise. Dada a importância decisiva desse caso, não apenas na fundação da psicanálise, mas também no papel da linguagem como principal instrumento de investigação, iremos discuti-lo brevemente.

Caso Anna O.

Caso conduzido por Breuer, acompanhado por Freud, retrata o quadro de histeria apresentado pela jovem austríaca Bertha Pappeheim. Ela sofria extremo controle dos pais, como a impossibilidade de sair de casa, ir a bailes, dançar e mesmo escrever. Como resultado, a paciente apresentava sintomas gerais como impossibilidade de falar alemão (sua língua materna), dores no corpo e alucinações. Por meio da hipnose,

Breuer pode constatar a correlação entre certos sintomas e eventos passados de caráter traumático. Por exemplo, ela caía em estado de dispersão súbita quando um estranho entrava na sala, consequência de um episódio no qual ela, ainda criança, fora repreendida pelo pai de forma ríspida ao entrar na sala de visitas.

Breuer e Freud notaram que as reminiscências eram invariavelmente dolorosas, vergonhosas ou alarmantes. Eles já estavam postulando a existência de conflitos dentro da mente. Conflitos entre algum afeto que buscava tornar-se consciente e descarregar-se e outra parte que se recusava a admitir ou enfrentar a existência de uma emoção que considerava repelente. Concluíram, assim, que deveria haver algum mecanismo mental, que tendia a banir lembranças desagradáveis da consciência e torná-las relativamente inacessíveis. Entretanto, os autores divergiram sobre a forma como esse processo se dava. Breuer chamava de "histeria de retenção" o tipo de retenção dos afetos em função das relações e da coerção social: o sentimento é reprimido e o sintoma surge. Freud, por sua vez, considerava que havia um mecanismo de repressão, de natureza sexual, o qual ele classificou como o primeiro "mecanismo de defesa", elemento que se tornou a pedra angular da teoria psicanalítica da neurose. Freud postulou que o afeto repudiado, que havia sido reprimido, incapaz de encontrar expressão e descarga direta, dava origem a sintomas neuróticos.

Mecanismos de defesa

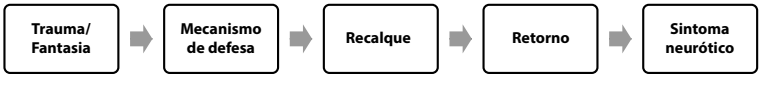
A partir do estabelecimento desse primeiro mecanismo de defesa, Freud desenvolveu ao longo de vários estudos um quadro classificatório de outros mecanismos de defesas que também funcionariam como processo de contenção do afeto, inconscientemente repudiado. Além da repressão, o médico austríaco propôs a existência de outros mecanismos como (MCLEOD, 2018):

- Negação: bloqueio de eventos traumáticos ou fantasias da consciência.

- Projeção: atribuição a outro (externo), pensamentos e desejos que seu ego não tolera.
- Deslocamento: deslocar o impulso ou desejo para outro objeto.
- Sublimação: substituir um impulso agressivo por um outro tipo de ação. Por exemplo, substituição de certa agressividade por uma prática socialmente aceita, como certos esportes de luta, caça, tiro.

Recalque

Para Freud, esses mecanismos de defesa eram seguidos de um outro processo que ele denominou de recalque. O recalque está na gênese dos sintomas. Ao longo da análise de seus pacientes, Freud deu-se conta de que o recalque era o esforço da mente em eliminar do plano do consciente o desejo reprimido. Durante o tratamento o paciente vai percebendo que tanto o recalcamento quanto seu retorno são formas de desejos que não são reconhecidas. Assim como diversos outros processos mentais, Freud também acreditava existir um recalque primordial (*Die Urverdrängung*) que daria origem ao próprio inconsciente. Esse processo de recalcamento fundamental, inconsciente, inicia-se quando se sai do primeiro período infantil e se entra na latência. Começa-se a esquecer, produzir uma amnésia infantil, por isso, na sua visão, não lembramos dos primeiros anos de vida. Esse ciclo gerador do sintoma neurótico pode ser resumido na figura abaixo:



Transformação do método clínico: associação livre

Ao mesmo tempo em que chega a certas conclusões sobre as origens e desenvolvimentos da histeria, Freud, gradualmente, começa a buscar alternativas à hipnose como método clínico. Apesar da importância da

hipnose no início da própria história da psicanálise, o médico vienense sempre demonstrou certas resistências a esse método. Primeiramente, ele reconhecia ter dificuldades em hipnotizar. Em segundo lugar, Freud via o hipnotismo curar os sintomas, porém não explicava como os sintomas eram gerados. Ao longo da década de 1890, ele foi desenvolvendo um modo particular de usar a hipnose. Um ponto de virada na prática clínica ocorre quando Freud trata de Emmy von N, caso relatado em *A interpretação dos sonhos*.

Emmy von N casou-se com um homem mais velho que, alguns anos depois do matrimônio, faleceu. A família dele a acusava de ter envenenado o marido. Emmy desenvolveu sintomas como ansiedade permanente, ataque de nervos, tiques nervosos aliviadores da angústia, etc. Freud descreve que, em uma dada sessão, após certa dificuldade em hipnotizá-la, ela pede para que ele não se manifeste, não fale nada. Em seguida, ele solicita que ela fale livremente o que lhe vier à mente. A partir dessa experiência, Freud começa a abandonar o hipnotismo e tratar seus pacientes utilizando o método clínico da livre associação. Essa mudança tem impactos significativos até hoje nas práticas terapêuticas. Ela também toca de maneira central na temática desse trabalho. A linguagem, que já ocupava um papel importante na terapêutica freudiana, passa a ser central, pois é por meio da "cura pela palavra" que Freud vai especular sobre os meandros da mente humana, colocando a linguagem como um dos veículos que expressam – direta ou indiretamente – essa estrutura.

A interpretação dos sonhos (1900)

A obra seminal de Freud é sem sombra de dúvidas *A interpretação dos sonhos.* Publicada em 1900, ela teve impacto não só no campo dos estudos dos transtornos mentais, mas em praticamente todas as áreas das humanidades, além, é claro, da própria psiquiatria. Muitos dos conceitos fundamentais da hermenêutica freudiana aparecem, pela primeira vez, nessa obra. Com dois volumes, trata-se de uma obra que, embora discorra primordialmente sobre o mecanismo e as funções dos

sonhos, perpassa uma série de conceitos que Freud irá retomar, e muita vezes rever, ao longo das décadas.

O inconsciente (*Unbewusste*)

O conceito possivelmente mais revolucionário dessa obra – e mesmo de toda teoria freudiana – é o de inconsciente. Segundo Freud:

> O problema do inconsciente na psicologia não é, na vigorosa afirmação de Lipps (1897), uma questão psicológica, mas a questão da psicologia. [...] Pois basta uma única observação compreensiva da psique de um neurótico, uma única análise de sonho, para lhe deixar a convicção inabalável de que os mais complicados e mais corretos processo de pensamento, aos quais se negaria o nome de processos psíquicos, podem ocorrer sem excitar a consciência da pessoa (FREUD, 1900/2019).

A maneira como Freud chega até essa ideia estruturante de toda sua teoria tem relação com todo o processo de observação e análise que ele desenvolveu durante a década de 1890. Suas interpretações sobre a clínica o levaram à conclusão de que deveria existir uma instância na mente humana que não era acessível diretamente pelo ego e que, de certa forma, permitia que traumas, fantasias e afetos renegados encontrassem pouso. Embora de difícil precisão, Freud expõe algumas definições do que seria esse *locus*:

> O inconsciente tem de ser visto como a base geral de toda vida psíquica. O inconsciente é o círculo maior que encerra em si mesmo o círculo menor do consciente; todo consciente tem uma fase preliminar inconsciente, enquanto o inconsciente pode permanecer nessa fase e, contudo, reivindicar o valor pleno de uma atividade psíquica. O inconsciente é a verdadeira realidade psíquica, *tão desconhecido para nós, em sua natureza íntima, quanto a realidade do mundo externo,*

> *e nos é apresentado de modo tão incompleto pelos dados da consciência quanto o mundo externo pelas indicações de nossos sentidos* (FREUD, 1900, s/p, grifo do autor).

Assim, ainda que pouco preciso, podemos entender o inconsciente com uma espécie de "segunda consciência" de grupo psíquico separado, que está sujeito a leis próprias. Não é um depósito de ideias, é uma regra de associação. Os desejos que não são admitidos na consciência, que sofrem um repúdio moral, social, passam por um processo de desligamento, a parte da representação ligada à coisa e a parte ligada à palavra são desconectadas, essa desconexão faz com que as ideias separadas adquiram um outro princípio de ligação que Freud chamou de processos primários e que vão determinar as formações do inconsciente como os sonhos, os chistes, os atos falhos.

Como é possível inferir, no inconsciente se estabelece uma outra relação com a linguagem. É nesse processo que o significante e o significado, partes da estrutura da linguagem, são separados e redimensionados. Esse processo ocorre, por exemplo, no sonho, expressão que permite que aquilo que foi recalcado ganhe espaço no consciente de forma diversa, em termos de linguagem, do original reprimido.

Formações do inconsciente: o sonho

Para Freud, existem maneiras pelas quais as ideias ou os afetos reprimidos buscam ganhar acesso ao consciente. Sonhos, chistes e atos falhos são o que ele chama de via régia do inconsciente. A principal das formações do inconsciente é o sonho.

De acordo com Freud, os sonhos são um conjunto de processos de simbolização baseados na condensação e no deslocamento de uma ideia que, após condensada, é fusionada com outra. A função primordial dos sonhos é preservar o sono. Nesse sentido, os desejos e fantasias reprimidos precisam passar por um processo de disfarce sem o qual, despertariam o sonhador. Freud chamou de *dream-work* o procedimento que opera uma

função de censura, disfarçando por meio de distorção, deslocamento e condensação os pensamentos reprimidos para preservar o sono.

Os sonhos podem ser divididos em duas dimensões: 1) conteúdo manifesto, o que o sonhador lembrou, e 2) conteúdo latente, o verdadeiro significado oculto do sonho. Também segundo a classificação freudiana, o *dream-work* se processa em algumas etapas, assim definidas: 1) condensação: a fusão de diferentes ideias e imagens em uma única imagem; 2) deslocamento: ocorre quando uma imagem ou ideia potencialmente perturbadora é substituída por algo conectado, mas menos perturbador; 3) representação: o processo pelo qual os pensamentos são convertidos em imagens visuais; e 4) simbolização: torna o sonho razoavelmente inteligível.

Problemas da teoria dos sonhos

A despeito do caráter inovador da visão freudiana, sua teoria dos sonhos foi, ao longo das décadas seguintes, bastante debatida e revisada. Os sonhos, na visão de Freud, eram fenômenos mentais primitivos e irracionais, que ignoravam a lógica, a sintaxe e os critérios conscientemente aceitos que definiam tempo e espaço. Entretanto, nem todos os sonhos possuem essas características ou ocultam processos traumáticos. Embora alguns sonhos estejam certamente preocupados com desejos não realizados ou de má reputação, isso não é verdade para todos os sonhos. Primeiro, há sonhos que não requerem interpretação. Segundo Storr, "sonhos de conveniência" certamente expressam desejos, mas se referem apenas ao estado atual do sonhador e não à sua infância. "Sonhos traumáticos" que repetem, de forma indisfarçável, algum evento inesperado e chocante como um acidente de carro ou um ataque, como estupro ou outro ataque físico, também não possuem nada de oculto. Há ainda sonhos de ansiedade, às vezes equivalendo a pesadelos, que parecem contradizer a teoria de Freud sobre a realização de desejos (STORR, 2001, p. 48).

A ideia de que os sonhos invariavelmente ocultam desejos reprimidos não é sustentável. Hoje, muito poucos psicanalistas apoiam a teoria de

Freud em sua forma original. A teoria dos sonhos de Freud parece basear-se na suposição de que, porque a repressão é o mecanismo para banir o que é inaceitável para o inconsciente, tudo que é inconsciente carrega um sinal negativo. Há muitas razões para pensar que o que é inconsciente não é exclusivamente, ou mesmo predominantemente, consequência da repressão, incluindo o fato de que alguns sonhos são claramente criativos ou fornecem respostas para problemas.

Teoria da sexualidade infantil: o complexo de Édipo

Ainda que o foco desse ensaio seja as principais teorias de Freud na sua relação com a linguagem, é premente que se trate, de forma breve, da teoria da sexualidade infantil, a qual aparece, pela primeira de vez de maneira mais substantiva, em *A interpretação dos sonhos*.

Mais uma vez, Freud inova ao lançar luz sobre uma nova hipótese para a explicação das causas fundamentais dos processos psíquicos. A ideia de que a explicação para o recalque e os sintomas estaria na sexualidade, ainda que fortemente criticada, foi inovadora para a época. Mesmo críticos ferrenhos de Freud, como o filósofo Michel Onfray[2], reconhecem que o médico austríaco trouxe a sexualidade para o campo do debate de ideias. É no contexto de desenvolvimento sobre a sexualidade infantil que aparece um dos conceitos mais célebres de Freud, o complexo de Édipo. Na busca pelas causas fundamentais dos processos psíquicos, Freud chega à conclusão de que a sexualidade ocupa lugar central na formação da neurose. O médico vienense estabelece etapas da sexualidade infantil, nas quais os processos primários ocorreriam e se relacionariam com certos comportamentos na vida adulta.

A primeira delas é a fase oral. Durante o primeiro ano de vida, a capacidade da criança de gratificação física está centrada na boca. Segundo Storr, essas características são comumente encontradas em pessoas propensas à depressão recorrente. Algumas pessoas que exibem essas características da personalidade também possuem hábitos "orais",

2 Filósofo francês autor de *Le crépuscule d'une idole*: l'affabulation freudienne (2010).

como chupar o polegar, comer demais e exagerar no álcool e no tabaco. Tais padrões de comportamento são considerados pelos psicanalistas como compensadores de um sentimento original de privação no seio (STORR, 2001, p. 30). A segunda seria a anal. A preocupação com a ordem e a limpeza foi considerada por Freud como uma "formação de reação" contra uma preocupação particularmente acentuada com a bagunça e a sujeira associadas à defecação. A terceira é chamada de fálica. Caracteriza-se pela descoberta da existência dos órgãos genitais – e da "ausência" do pênis na mãe. O pênis ou o clitóris tornam-se o foco do investimento libidinal e da atividade masturbatória, embora a criança permaneça incapaz de realização genital com outra pessoa. Por fim, ocorreria a fase genital, na qual o indivíduo se torna capaz de satisfazer plenamente as relações sexuais com o sexo oposto, a qual não é alcançada antes da puberdade.

O complexo de Édipo ocorre durante o estágio fálico do desenvolvimento psicossexual (a idade de 3 até 6 anos), quando surge também a formação da libido e do ego; no entanto, pode se manifestar em idade mais precoce. O conflito surge porque o menino desenvolveria desejos sexuais inconscientes em relação a sua mãe. A inveja e o ciúme visam ao pai, objeto de carinho e atenção da mãe. Esses sentimentos pela mãe e a rivalidade com o pai levam a fantasias de livrar-se de seu pai e tomar seu lugar junto a mãe. Os sentimentos hostis em relação ao pai levam à ansiedade de castração, um medo irracional de que o pai o castrará como punição. Para lidar com essa ansiedade, o filho identifica-se com o pai. O pai torna-se um modelo, e não um rival. Através dessa identificação com o agressor, os meninos desenvolvem seu superego, centrado primordialmente na figura paterna e no papel sexual masculino.

Estrutura tripartite da psique: *id*, ego e superego

Da teoria da sexualidade infantil decorrem outros três conceitos chaves da formulação freudiana, a ideia de que a psique é tripartite e espaço de conflito entre três dimensões da mente: o *id*, o ego e o superego.

O *id* é definido como a parte mais antiga da mente, da qual as outras estruturas são derivadas. O conceito não aparece em *A intepretação dos sonhos*, tendo sido desenvolvido, inicialmente, por um discípulo de Freud chamado Georg Walther Groddeck. Para ele, existiria um fundamento das pulsões originais, ponto em que o recalque originário ocorreria, que ele nomeou de *id*. Quando o *id* não encontra expressão, aparece como adoecimento. Ele seria a força casual da nossa natureza, contendo elementos de ordem biológica, natural e instintiva: a pulsão de vida, simbolizada na figura mítica de Eros e a pulsão de morte, simbolizada pelo mito grego de Tânato.

O ego é a parte da mente que representa a consciência. O termo aparece em *A intepretação*, porém ganha mais desenvolvimento conceitual em 1914 com a noção de narcisismo. Entretanto, não deve ser confundido com a ideia de indivíduo. O ego enceta um certo dualismo entre o "eu ideal" (o modo como o ego se vê e se reconhece) e o "ideal do eu", aquilo que o ego gostaria de se tornar, a projeção do eu. É também nessa dimensão da psique que se articulam os afetos, a linguagem e o controle dos impulsos motores. A postura de autoconservação é, segundo Freud, um atributo do ego. A inibição é um exemplo de debilidade que ocorre no ego. O neurótico tem dificuldade de engajar-se no seu desejo porque está excessivamente preocupado com a proteção do seu eu. Segundo Christian Dunker (2019), o tratamento psicanalítico funciona como um atravessamento desse sobreinvestimento no eu, permitindo que o eu se reconcilie, ceda mais espaço para aquilo que ele sente como antagônico, para os seus desejos e proibições morais oriundas do superego.

O longo período da infância, durante o qual o crescente ser humano vive em dependência de seus pais, deixa para trás na formação do ego uma agência especial na qual essa influência parental é prolongada. Ele recebeu o nome de superego. Na medida em que esse superego se diferencia do ego e/ou se opõe a ele, constitui um terceiro poder que o ego deve levar em consideração.

Como visto nas fases de desenvolvimento sexual infantil, o superego originalmente se derivou de proibições e críticas dos pais. Os padrões dos

pais e, subsequentemente, os padrões da sociedade tornam-se introjetados. Por causa dessa divisão dentro da psique, a criança percebe que não pode mais se idealizar; que existe um ideal de ego ao qual seu próprio ego nem sempre se conforma. Assim, Freud postulou que dentro da mente existiria uma agência que se dedicava à auto-observação, a qual observava o ego e decidia se ele estava ou não em conformidade com o ideal do ego ou se estava aquém dele. O superego pode ser considerado como o produto de condicionamentos repetidos por injunções e críticas dos pais e preceitos morais internalizados.

Essas três instâncias, para Freud, operam num delicado equilíbrio, que geralmente resultam em níveis distintos de transtornos psíquicos. Dunker (2019) ilustra esse conflito com a imagem de um cavaleiro controlando (ou tentando controlar) seu cavalo. O Cavaleiro seria o eu, as rédeas, o superego, e o cavalo e a realidade externa, o *id*.

Freud e a linguagem

Freud, ao refletir, a partir da linguagem, sobre as questões psíquicas, antecipou as pesquisas realizadas, por exemplo, por Roman Jakobson e Edward Sapir. No século XX, esses pesquisadores incorporaram, em seus trabalhos, o caráter subjetivo da linguagem, exatamente algo que está muito presente na obra de Freud. Além de desenvolver pesquisas sobre o psiquismo, Freud fez importantes discussões sobre a linguagem. Já no estudo *Sobre a interpretação das afasias*, ele apresenta uma crítica às teorias sobre a linguagem desenvolvidas no final do século XIX e, por conseguinte, desenvolveu uma teoria da estrutura do que ele classificou de aparelho da linguagem e de aparelho psíquico (CASTRO, 2009).

O médico austríaco pressupõe, de forma pioneira, que a linguagem não é um puro produto neurobiológico, mas que também é produzida e aperfeiçoada pelo universo psicológico e cultural. Ele introduz a representação verbal como um elemento necessário para a compreensão dessas duas dimensões do ser humano. Nesse sentido, apesar de Freud não estar preocupado essencialmente em pesquisar sobre a linguagem como um campo científico em si, ele conseguiu produzir debates teóricos

que foram discutidos e ampliados ao longo do século XX no campo dos estudos da linguagem. A relação que Freud faz, em *Sobre a interpretação das afasias*, entre a palavra e o objeto no mundo empírico é de cunho cultural. De acordo com ele, não há uma regra preestabelecida, pela razão ou pela natureza, de como serão configuradas as complexas relações entre as palavras e os objetos. Vale salientar que, em grande medida, são essas relações que, numa leitura de cunho freudiano, são as causas dos transtornos psicológicos.

Segundo Freud, a linguagem emerge a partir de três eixos. O primeiro é a construção sociocultural dos fenômenos mentais. Por mais que sejam efêmeros e difusos, esses fenômenos têm uma origem na sociedade e na cultura. Todavia, tanto sua constituição como sua captura, ou seja, o momento de se tornarem conscientes para o indivíduo, só são viáveis por meio da linguagem. Por isso, a linguagem é um elo pelo qual os fenômenos mentais são criados e, ao mesmo tempo, tornados conscientes para o indivíduo.

O segundo eixo é a complexa passagem do nível inconsciente para o consciente. A pergunta fundamental de Freud foi: como a consciência poderia ter acesso, mesmo por meio de fragmentos, ao conteúdo latente que está no inconsciente? Embora não tenha chegado a uma resposta definitiva, para Freud, esse acesso só é viabilizado, de alguma forma, por meio da linguagem. Segundo ele, a linguagem é o espaço da dubiedade, ou seja, por meio da linguagem, o sujeito, o portador da língua, pode expressar algo que para ele é consciente, mas que, sem perceber, traz fortes elementos que estão no inconsciente. A linguagem é uma atividade essencialmente subjetiva, por meio da qual o sujeito diz algo que pode ser completamente diferente do que acredita estar dizendo. Assim, esse algo diferente nada mais é do que o inconsciente instituído, o qual escapa na fala do sujeito, já que se encontra constitutivamente separado dele (CASTRO, 2009).

A clínica só existe por meio da linguagem, numa via de mão dupla. Não à toa a expressão "cura pela palavra" é uma das definições das práticas psicanalíticas. De um lado, o terapeuta psicanalista, por meio

da linguagem, é capaz de ouvir e conseguir captar alguns elementos contidos no inconsciente e que emergem por meio do discurso do paciente. Trata-se de uma análise de forte interpretação psicolinguística. De outro lado, o paciente só consegue expor suas angústias e ouvir a fala clínica, oriunda do terapeuta psicanalista, porque a linguagem possui, entre seus vários atributos, a função mediadora e de catarse.

Em *A interpretação*, Freud apresenta um modelo de como funciona o psiquismo humano e compara esse modelo com a representação realizada pela linguagem. No seu entendimento, a linguagem é um espelho do psiquismo humano. Por meio da linguagem, é possível ter uma visão, mesmo que seja parcial e limitada, da psique. Como discutido anteriormente, o principal exemplo trabalhado por Freud, nessa obra, são os sonhos. De um lado, os sonhos são catalisadores do conteúdo presente no inconsciente; de outro, por meio da análise dos sonhos é possível uma visualização parcial desse conteúdo. No entanto, tanto o ato de sonhar como o de analisar os sonhos é caracterizado por meio da linguagem. É na linguagem que o inconsciente se apresenta e é por meio dela que ele traz para o nível consciente, para o espelho, um pouco do seu conteúdo interno e, com isso, possibilita a visualização por parte do paciente e do terapeuta.

Segundo a perspectiva da teoria freudiana, é possível identificar, *grosso modo*, duas funções da linguagem. De um lado, tem-se a linguagem como elemento que produz uma ação e, por isso, situa-se para além do lugar de origem da produção da expressão linguística. De outro lado, tem-se a linguagem em si mesma, como um instrumento de uma ação que pode ser, por exemplo, uma confissão, uma acusação, uma injunção e/ou outras formas. Nesse sentido é que a linguagem tem, em Freud, um caráter performativo, ou seja, é quando a linguagem não é apenas uma forma de falar sobre um ato, mas ela mesma torna-se o ato.

Um outro exemplo desse papel fundamental da linguagem como veículo do inconsciente é o chiste. A origem do chiste está nos conteúdos linguísticos (palavras, frases, etc.) que, por determinações socioculturais, são reprimidos no inconsciente e terminam, por diversos

fatores, retornando à superfície, ou seja, à consciência, por meio de outro conteúdo linguístico (outras palavras, outras frases, etc.) que provoca o riso. A grande função do chiste, segundo Freud, é trazer, mesmo que por alguns instantes, para a zona da consciência, o conteúdo reprimido e, com isso, provocar o "prazer verbal". A análise freudiana sobre o chiste, em sua essência, é uma análise linguística.

Na perspectiva estritamente freudiana, a linguagem não é apenas a origem dos fatores que angustiam o ser humano, ela também é a possibilidade de superar a angústia, uma janela, uma porta que se abre para o devir, para o acaso e, com isso, uma oportunidade de se refazer a existência. É por causa disso que Jacques Lacan encontra, na obra freudiana, "uma análise do tipo linguístico". O psicanalista francês dá um dos grandes saltos teóricos, a partir do freudismo, ao perceber o inconsciente e, por conseguinte, toda a dinâmica do psiquismo, como uma estrutura fundamentada na e pela linguagem. A pedra angular do retorno a Freud promovido por Lacan é a concepção de que o inconsciente se estrutura como linguagem. A inflexão lacaniana no seio do movimento psicanalítico se dá na onda do estruturalismo, quando os recursos da linguística passam a ser aplicados em diferentes áreas do conhecimento (CASTRO, 2009, p. 3).

Conclusão

São inúmeros os campos, além da própria prática psicanalítica, que a teoria freudiana impactou de modo significativo. Um dos usos pioneiros das teorias freudianas deu-se, ainda no início do século XX, por meio do que depois veio a se chamar de psicologia das massas. Um dos nomes mais conhecidos foi o de Edward Louis Bernays, sobrinho de Freud, precursor austro-americano no campo das relações públicas e da propaganda. Bernays aplicou conceitos como o de inconsciente, pulsões de vida e de morte, princípio do prazer, mecanismos de defesa, entre outros, para a manipulação do desejo dos consumidores e, da mesma forma, para a propaganda política, com êxitos extraordinários. Um exemplo recente da manipulação dos afetos a partir dos desejos,

muitas vezes inconscientes, foi o da empresa Cambridge Analytica, que elaborou uma densa rede de perfis psicológicos e produziu propaganda política que atingisse públicos muito segmentados, despertando afetos latentes.

Ainda no início de século XX, os estudos de Freud tiveram forte influência nas artes visuais, especialmente entre os artistas do Surrealismo, cuja linguagem artística foi transformada pela emergência da ideia de inconsciente. O cinema é outra atividade artística cujas ideias de Freud foram transformadoras. De Luis Buñuel a David Lynch, passando por Woody Allen, a subjetividade e ambiguidade da linguagem, a função do sonho e a relação entre consciente e inconsciente foram exploradas nas mais diversas formas.

Também no campo das humanidades, as ideias de Freud despertaram profundos debates e críticas. Na crítica literária e na literatura, sua influência vai desde o poeta britânico W. H. Auden até o célebre crítico literário Harold Bloom. Na filosofia, suas ideias tiveram tanto detratores quanto seguidores. Um dos exemplos mais conhecidos é a obra *Eros e civilização*, na qual Herbert Marcuse propõe uma análise filosófica das ideias de Freud à luz da perspectiva marxista de sociedade de classes e os conceitos da psicanálise – *id*, ego, superego, repressão, princípio de realidade. No outro extremo, *O antiédipo*, de Gilles Deleuze e Felix Guattari, no qual os autores criticam, entre outros, o conceito de complexo de Édipo, argumentando que Freud não percebeu que Édipo é efeito, e não causa, ou seja, que o inconsciente provém do campo social, não do familiar.

As ideias de Freud semearam um campo vasto, seja de práticas clínicas, seja de hermenêuticas sobre os sentidos da vida humana. A linguagem, nesse contexto, ganhou novo patamar de importância na história das ideias e na busca permanente de entendimento.

Referências bibliográficas

CASTRO, Julio Cesar Lemes de. O inconsciente como linguagem: de Freud a Lacan. *Cadernos de Semiótica Aplicada*, v. 7, n. 1, jul. 2009.

DUNKER, Christian. O superego – Glossário Freud. *Canal Youtube*. Disponível em: <https://bit.ly/337vyZg>. Acesso em: 23 set. 2019.

FREUD, Sigmund. *A interpretação dos sonhos* [1900]. Companhia das Letras. Edição do Kindle, 2019.

_____. *A interpretação das afasias* [1891]. Edições 70, Lisboa, 2003.

LAFFAL, Julius. Freud's Theory of Language. *The Psychoanalytic Quarterly*, v. 33, n. 2, p. 157-175, 1964. Disponível em: <https://doi.org/10.1080/21674086.1964.11926307>. Acesso em: 12 ago. 2019.

SANTOS, Ivanaldo Oliveira. Freud e a linguagem. *Todas as Letras*, São Paulo, v. 14, n. 1, p. 145-153, 2012.

SILVA, Giovana Rodrigues da. O sonho e a psicanálise freudiana. *Revista EnsiQlopédia* – FACOS/CNEC Osório, v. 9, n. 1, out. 2012.

STORR, Anthony. *Freud*: a very short introduction. Nova York: Oxford University Press, 2001.

MCLEOD, Saul. A. Sigmund Freud. Disponível em: <www.simplypsychology.org/Sigmund-Freud.html>, 2018. Acesso em: 19 ago. 2019.

_____. Oedipal Complex. Disponível em: <https://www.simplypsychology.org/oedipal-complex.html>. Acesso em: 16 out. 2019.

A IDEIA E O SER:
ENTRE O EFÊMERO, O IDEAL
E O VERDADEIRO

Bandeirantes e pioneiros: as ideias e os tipos ideais de Vianna Moog

Angelo Paulo Sales dos Santos

Introdução: ideia, um termo polissêmico

> Não posso admitir – falou Serguei Ivánovitch, com a clareza, a precisão de linguagem e a elegância de dicção que lhe eram habituais –, não posso, de maneira alguma, concordar com Keiss em que toda a minha representação do mundo exterior adveio de impressões. A própria noção de existência, a mais fundamental de todas, não me foi transmitida por via das sensações, porquanto não há um órgão especial para perceber essa noção.
>
> Tolstói, *Anna Kariênina*.

O termo "ideia" é provavelmente o mais elementar dentre aqueles usados para descrever os atos e processos que o pensamento envolve. As percepções sobre o pensamento e o conhecimento variam, efetivamente, de acordo com a posição adotada acerca da origem e natureza das ideias. Ideia, portanto, é um conceito que admite vários sentidos, mesmo dentro da filosofia[1].

Essa variedade de sentidos atribuídos ao termo permite que ele possa ter conotações até mesmo opostas. A palavra ideia pode, com efeito, denominar conceitos eternos previstos na mente divina; pode também referir-se a conceitos universais cuja existência é separada das coisas materiais que neles se refletem. Em alguns casos, chama-se de ideias as formulações obtidas a partir dos sentidos; em outros, o conhecimento

1 Salvo quando indicada outra fonte, a presente introdução está baseada em ADLER (1952).

intelectual que não deriva das sensações. Há também a possibilidade de a palavra ideia trazer consigo uma antecipação de uma atividade humana, nesse caso correspondendo, para Dewey, a uma possibilidade (ABBAGNANO, 2007, p. 528).

Mora (1978, p. 130) entende que a utilização do termo "ideia" para descrever a representação mental de um objeto teria predominado nos filósofos modernos. A ideia seria, portanto, o resultado do processo de conhecimento; por seu intermédio, seria possível compreender racionalmente a verdadeira natureza das coisas.

Para Kant, esse emprego variado do termo ideia constitui um abuso desnecessário e pouco técnico. Segundo ele, os modos de representação podem ser subdivididos em vários termos. Inicialmente, há a percepção, que pode ser classificada como sensação, quando subjetiva, ou como conhecimento (cognição), quando objetiva. Já a cognição pode dar-se por meio de uma intuição, quando há uma relação imediata com o objeto, ou por um conceito, quando a relação com o objeto é mediata.

O conceito, por sua vez, pode ser empírico ou puro para Kant. Um conceito puro será uma noção quando tiver origem apenas no entendimento, sem intervenção de imagens sensíveis. Ainda segundo Kant, uma concepção formada a partir de noções é uma ideia, também chamada ideia transcendental, que não é passível de experiência, separando-se das formas apriorísticas da sensibilidade (espaço e tempo). Portanto, as ideias seriam sínteses metafísicas efetuadas pela razão pura, funcionando como princípios reguladores da razão. Nesse sentido, para o filósofo prussiano, seria intolerável "*[to] hear the representation of the color red called an idea*" (*apud* ADLER, 1952, p. 762).

Percebe-se, desse modo, que o termo poderá ser encontrado em várias acepções, que permitem visões diferentes sobre o que as ideias efetivamente são, como elas são alcançadas e que tipos de ideias existem. O que, então, uniria o conceito, de forma a tornar possível alguma unidade dentro de tanta ambiguidade?

O lugar das ideias no conhecimento: objeto ou instrumento

Em primeiro lugar, qualquer seja a acepção empregada, o termo ideia refere-se a uma teoria sobre o conhecimento humano. Observa-se, a esse respeito, que independentemente do sentido que se dê ao conceito de ideia, o conhecimento vai envolver o debate sobre a relação entre uma faculdade que conhece e um objeto cognoscível. A pergunta a ser feita, nesse caso, é a seguinte: conhece-se pelas ideias ou conhecem-se as ideias?

Para pensadores como Platão ou Berkeley, as ideias integram o plano da existência sensível, de modo que a compreensão da realidade requer a apreensão das ideias. Assim, o objeto a ser conhecido corresponde à própria ideia; para Platão, conhecer a realidade implica compreender as ideias.

Platão, contudo, pode ser colocado em uma posição intermediária, por entender que não há só uma realidade, que se decompõe em duas ordens: uma inteligível, a qual pertencem as ideias, e outra sensível. Na perspectiva platônica, a ideia é uma espécie essencial em uma multiplicidade de objetos. Há, para Platão, objetos dos quais certamente há uma ideia, como os objetos matemáticos e valores (belo, justo, entre outros); há também objetos dos quais não se pode fazer uma ideia, como as coisas vis, sem valor; há, por fim, coisas cuja ideia é de duvidosa existência, como as coisas naturais (fogo, água, homem) (ABBAGNANO, 2007, p. 525).

Já para outros filósofos, como Aristóteles, as ideias não passam de uma representação da entidade a ser conhecida. Na visão aristotélica, as ideias não são substâncias privilegiadas, sendo instrumentos que permitem o conhecimento da realidade; as ideias não existiriam, assim, senão como percepções sobre objetos a serem conhecidos.

É interessante, nesse aspecto, a posição de Tomás de Aquino, que trata as ideias como meios de conhecimento de um objeto externo[2]; entretanto, para ele, é possível tentar conhecer o conteúdo de nossas

2 Vale lembrar, aqui, que, para São Tomás de Aquino, as formulações existentes na mente humana seriam conceitos, e não verdadeiras ideias, uma vez que o termo ideia deveria ser reservado para as formas originais, ou modelos permanentes de coisas, que estão contidas na inteligência divina.

mentes, de forma que as ideias também acabam se tornando um objeto do conhecimento. Assim, o processo de conhecimento passaria pelas primeiras intenções da mente, por meio das quais as coisas reais seriam conhecidas pelas ideias, e pelas segundas intenções da mente, que permitem que as ideias sejam conhecidas por intermédio de outras ideias. De todo modo, na sua visão, as ideias nunca seriam realidades independentes de uma outra entidade apreensível.

A origem das ideias: inatas ou percebidas

Um segundo elemento que dá unidade ao debate acerca do conceito de ideia diz respeito à sua relação com as sensações. Nesse sentido, as concepções variam desde as que identificam ideias com aquilo que é perceptível, ou com o que deriva do que é perceptível, até as que negam qualquer relação entre as ideias e a possibilidade sensorial.

No primeiro caso, as posições mais extremas entendem que a compreensão é a única faculdade do conhecimento humano. A mente, portanto, realiza todas as funções do saber e do pensar, sendo ao mesmo tempo sensitiva e reflexiva, responsável tanto por perceber quanto por racionalizar. Dentre tais autores se insere Berkeley, para quem o ser é somente aquilo que é percebido (*esse est percipi*); desse modo, não existe uma ideia sobre alguma coisa, pois o real e o ideal são idênticos[3].

Já no segundo caso, os sentidos e o intelecto são entendidos como duas faces distintas do conhecimento. Aos sentidos caberia a função da percepção, da imaginação; ao intelecto, a concepção, o raciocínio, o julgamento.

Uma posição mais radical, dentro dessa perspectiva, entende que não há qualquer ligação entre as ideias e os elementos da experiência; essa parece ser a posição de Tomás de Aquino, para quem as verdadeiras ideias estão na mente divina, não sendo sequer abstrações, pois não podem ser abstraídas da experiência. Para ele, o termo ideia refere-se apenas àquelas categorias com as quais Deus alimenta os intelectos

3 É interessante notar que a proposição esse *est percipi* (ser é ser percebido) encontra, ao menos, a exceção da mente que percebe, pois ela existe sem ter sido percebida.

dos anjos; já as categorias existentes na mente humana, que podem ser obtidas a partir de experiências, são definidas por Tomás de Aquino como conceitos. Descartes, em igual modo, entendia que havia ideias inatas à mente humana, que não podem ser derivadas dos sentidos, sendo essas as únicas ideias verdadeiras, surgidas por meio da razão.

Mas nem todos os filósofos que defendem haver uma distinção entre os sentidos e o intelecto adotam a posição radical de separar, de forma absoluta, o conhecimento intelectual das propriedades empíricas.

Para Platão e Santo Agostinho, as sensações servem para despertar o conhecimento, de forma a fazê-lo apreender os objetos inteligíveis, de cuja intuição ele já é dotado, de forma inata[4]. O discípulo de Sócrates acreditava em ideias inatas, cuja origem independe dos sentidos. O processo de aprendizagem seria, nesse contexto, uma tentativa de rememorar o que não se lembra, nos eventos verificados no mundo dos sentidos.

Já a visão de Aristóteles, e também de Tomás de Aquino, nega a existência de ideias inatas[5]. O intelecto e os sentidos, assim, são apenas diferentes faculdades do conhecimento, sendo que o primeiro produz ideias ao extrair espécies inteligíveis dos sentidos. Pelo intelecto, são criados conceitos universais, que permitem entender a natureza das coisas, sem levar em conta cada um de seus aspectos individuais. Paralelamente, os sentidos deixam perceber a natureza universal que há em cada indivíduo.

Bandeirantes e pioneiros: os distintos caminhos de Brasil e Estados Unidos

> Eu quase que nada não sei. Mas desconfio de muita coisa.
> O senhor concedendo, eu digo: para pensar longe, sou cão

4 Esse processo de aprendizado, base da teoria da reminiscência (ou anamnese), é descrito por Platão no diálogo *Mênon*, em que Sócrates demonstra que um escravo podia ser levado a formular a resposta para o Teorema de Pitágoras, mesmo sem ter tido uma educação formal.

5 Ressalte-se, novamente, que para Tomás de Aquino as verdadeiras ideias seriam apenas aquelas de natureza divina.

> mestre – o senhor solte em minha frente uma ideia ligeira,
> e eu rastreio essa por fundo de todos os matos. Amém!
> João Guimarães Rosa, *Grande sertão: veredas.*

A assimetria de desenvolvimento entre Brasil e Estados Unidos da América suscita, até hoje, questionamentos sobre quais razões teriam levado o país norte-americano, de colonização mais recente, a tornar-se a grande potência que é hoje, enquanto o Brasil, ocupado pelos europeus desde 1500, segue procurando o caminho de seu desenvolvimento. Esse é o problema que Vianna Moog se propõe a analisar em *Bandeirantes e pioneiros: paralelo entre duas culturas*, originalmente lançada em 1954. Na pergunta formulada pelo próprio autor,

> [...] como foi possível aos Estados Unidos, país mais novo que o Brasil e menor em superfície continental contínua, realizar o processo quase milagroso que realizaram e chegar aos nossos dias à vanguarda das nações [enquanto] o nosso país, com mais de um século de antecedência histórica, ainda se apresenta, mesmo à luz de interpretações e profecias mais otimistas, apenas como o incerto país do futuro? (MOOG, 1964, p. 1)

Clodomir Vianna Moog tinha motivos para sustentar tal indagação e para se propor tão ambiciosa tarefa. Nascido em São Leopoldo (RS) em 1906 e falecido no Rio de Janeiro em 1988, ao longo de sua vida como advogado, jornalista e escritor teve a oportunidade de viver nos Estados Unidos ao menos por duas temporadas, podendo observar *in loco* o desenvolvimento norte-americano em um de seus períodos de maior esplendor[6].

6 Vianna Moog formou-se em Direito em 1930, ano em que também participou da Aliança Liberal e do movimento que culminou com a chegada de Getúlio Vargas à Presidência da República, em novembro. Em 1932, apoiou a revolução constitucionalista iniciada em São Paulo, sendo punido com sua transferência para o Amazonas e, posteriormente, para o Piauí. Com a anistia, em 1934, retornou ao seu estado de origem, publicando, em 1938, o romance *Um rio imita o Reno*, o qual lhe rendeu o Prêmio Graça Aranha e também o protesto do embaixador da Alemanha no Brasil,

De fato, em 1942, Vianna Moog viajou aos EUA como convidado da Fundação Guggenheim, ali permanecendo por oito meses. Em 1946, regressou ao território norte-americano, trabalhando na Delegacia do Tesouro, em Nova York, até 1950, quando foi nomeado representante brasileiro perante a Comissão de Assuntos Sociais das Nações Unidas. Em 1952, passou a representar o Brasil junto à Comissão de Ação Cultural da Organização dos Estados Americanos (OEA), sediada no México, onde residiu por mais de dez anos. Toda essa experiência lhe permitiu desenvolver as ideias que, posteriormente, fariam parte de sua obra mais conhecida, *Bandeirantes e pioneiros*, estudo social que, segundo o autor, é "fruto antes da observação direta dos dois países que de investigações livrescas" (MOOG, 1964, p. 2).

No intuito de entender os percursos distintos de Brasil e EUA, no que se refere ao desenvolvimento, Vianna Moog reflete detidamente sobre questões de raça e geografia, ética e economia, conquista e colonização, imagem e símbolo, fé e império, cada par formando um capítulo do livro. Mais ainda, defende, no capítulo "Sinal dos tempos", que ambos os países compartilham uma certa neurose nacional, definida por uma imaturidade que seria a expressão de um "desajustamento emocional ou falta de adaptação adequada à vida e à realidade" (BARRETO, 2017, p. 93). Para ele, aliás, esse desajustamento estaria se agravando nos EUA, em virtude da crise enfrentada pelos valores do capitalismo e do protestantismo naquele país; no Brasil, ao contrário, o movimento seria no sentido de sua redução.

Vianna Moog dá especial atenção ao papel que os símbolos fundantes de cada sociedade exercem na sua conformação. Para ele, existem imagens que são idealizadas ao longo do processo de formação das culturas, as quais acabam convertendo-se em símbolos, tornando-se

Karl Ritter, em virtude das críticas ao racismo atribuído a uma personagem alemã. Em 1945, foi eleito para a Cadeira nº 4 da Academia Brasileira de Letras, sucedendo o também gaúcho Alcides Castilho Maia. O patrono dessa Cadeira, Basílio da Gama, é o autor de *O Uraguai*, poema épico escrito em 1769 que narra os conflitos entre jesuítas, indígenas e bandeirantes nos chamados Sete Povos das Missões; coincidentemente, o bandeirantismo, e especialmente a imagem do bandeirante como mito fundador brasileiro, serão explorados por Vianna Moog em sua obra mais famosa.

cada vez mais tendentes a perpetuar e a influenciar os caminhos de um povo. Segundo o autor,

> [...] novas técnicas e novos estilos de vida são adotados, mas as imagens primeiro idealizadas e primeiro magnificadas, como símbolos, no seio das culturas – como, por exemplo, a do bandeirante no Brasil e a do pioneiro nos Estados Unidos – estas dir-se-iam inarredáveis e indestrutíveis (MOOG, 1964, p. 151).

A força dos símbolos essenciais do pioneiro, nos EUA, e do bandeirante, no Brasil, é certamente a principal chave de explicação oferecida por Vianna Moog em relação aos distintos padrões de desenvolvimento verificados nos dois países. Nessa visão extremamente culturalista, o avanço norte-americano estaria relacionado à predominância simbólica do pioneiro, um desbravador com ânsia de estabilidade. O pioneiro, nesse sentido, seria uma ideia que incorporaria valores e características como: a leitura da Bíblia; o rompimento com o passado e a perspectiva de um presente distinto; o espírito associativo; a igualdade e a defesa de direitos como a vida, a liberdade o direito de buscar a felicidade; o culto às virtudes econômicas e à dignidade do trabalho; a ocupação permanente da terra[7].

Em contraposição, o estado do desenvolvimento brasileiro, sempre latente, mas nunca completamente posto em pleno andamento, indica a preponderância da imagem do bandeirante. A ideia do bandeirante seria, para Vianna Moog, definida pelos seguintes aspectos: prevalência do material sobre o espiritual (o triunfo do império sobre a fé); desejo de riqueza rápida; apego ao passado e à possibilidade de retorno à metrópole; individualismo exacerbado; desprezo pelo trabalho orgânico; ocupação instável da terra. (MOOG, 1964, p. 201).

A força de tais imagens foi tamanha que conseguiu perseverar, mesmo diante das ameaças lançadas por outros elementos simbólicos, que

7 MOOG, 1964,

poderiam deslocar o pioneiro e o bandeirante de seus lugares fundamentais na construção das culturas de seus países. Nos Estados Unidos, Vianna Moog indica que tais desafios viriam da figura do "ianque", típico do nordeste industrial, e do "*farmer*", característico do sul escravocrata. Já no Brasil, o papel simbólico do bandeirante teria sido desafiado a um tempo por senhores de engenho ou por jesuítas, e posteriormente por colonos instalados em São Paulo ou no sul do Brasil. Em nenhum caso, porém, tais desafios foram capazes de eliminar a preponderância de bandeirantes e pioneiros como elementos fundadores das sociedades de seus países, imprimindo, no caso do pioneiro, o ritmo de colonização à história norte-americana, e, no que concerne ao bandeirante brasileiro, o espírito de conquista (MOOG, 1964, p. 102).

A obra *Bandeirantes e pioneiros* não deixa de ter, portanto, um caráter extremamente determinista, atrelando os destinos de um país aos elementos simbólicos que compõem seu imaginário cultural. Mas o aparente determinismo de Vianna Moog não o impede de propor um novo caminho para norte-americanos e brasileiros: para ele, ambas as culturas devem:

> [...] empreender uma jornada ao longo das histórias do Brasil e dos Estados Unidos e ver se nessas largas estradas que guardam o segredo de nossa formação podíamos encontrar símbolos que, tendo vivido e sofrido os nossos problemas no corpo e na alma, fossem capazes de nos inspirar na retificação das linhas mestras de nossas respectivas culturas (MOOG, 1964, p. 297).

Conclusão: *bandeirantes e pioneiros*, ideia e tipo ideal

> O mito é sempre uma construção fantasiosa; mas em muitos casos, como neste, tem uma sólida base na realidade.
>
> Synesio Sampaio Goes Filho, *Navegantes, bandeirantes, diplomatas* (2015, p. 155).

Em *Bandeirantes e pioneiros*, como visto, Vianna Moog parte do pressuposto de que as sociedades brasileira e norte-americana se estruturaram respectivamente sobre esses dois símbolos fundamentais. Cumpre agora tentar verificar como essas duas imagens, "bandeirante" e "pioneiro", podem ser enquadradas em um quadro teórico acerca das ideias.

A princípio, parece que os conceitos de bandeirante e pioneiro não se definiriam como ideias, segundo a definição de Kant. Afinal, para aquele filósofo, uma ideia seria uma concepção formada por noções, as quais são conceitos puros cuja origem não passa pela intervenção de imagens sensíveis, dando-se apenas no âmbito da reflexão. É fácil perceber, nesse contexto, que as categorias "bandeirante" e "pioneiro", na forma em que foram usadas por Vianna Moog – e também no seu sentido corrente –, decorrem de alguma apreciação de imagens que, se não obtidas empiricamente pelo autor (pois, ao tempo de vida do autor, nem bandeirantes nem pioneiros persistiam como realidade histórica), foram, em sua origem, fruto de uma intermediação entre intelecto e percepção.

Tampouco parece correto entender que as imagens do bandeirante e do pioneiro, na maneira em que foram usadas por Vianna Moog, seriam formas encontradas na realidade inteligível, sendo, portanto, ideias no sentido platônico. Em uma hipótese como tal, esse conhecimento já existente na mente poderia ser despertado por sensações obtidas na apreciação do mundo dos sentidos, de forma que a apreensão do que seria um bandeirante ou um pioneiro se constituiria em uma espécie de rememoração de uma ideia já preexistente. Porém, não é razoável acreditar que tais imagens podem ter sua gênese em um plano ideal, sem sofrer antes uma apropriação por meio dos sentidos.

Soa melhor, então, entender que, em uma concepção mais aristotélica, bandeirantes e pioneiros seriam conceitos universais concebidos pelo intelecto a partir dos sentidos. Efetivamente, no molde proposto por Vianna Moog, tanto pioneiros norte-americanos quanto bandeirantes brasileiros são verdadeiros modelos abstratos, obtidos a

partir da verificação, pelos sentidos, dos aspectos individuais das coisas representadas.

Nesse sentido, a forma pela qual Vianna Moog descreve as duas ideias fundamentais de seu livro evidencia seu aspecto generalizante, que, ao mesmo tempo em que não deixa de se relacionar com a realidade das coisas apreensíveis, também não corresponde individualmente a elas. Isso mais se evidencia no caso dos bandeirantes, categoria que o autor identifica em outros tipos existentes em diversas regiões brasileiras.

De fato, no Rio Grande do Sul, o autor enxerga a prevalência do espírito bandeirante representado pelo caudilho, depois convertido em estancieiro, em contraposição ao sentimento pioneiro do colono: "quando chegou o pioneiro, a imagem do bandeirante convertido em caudilho e, depois, em estancieiro, já estava instalada na imaginação popular e já a tinha conquistado." (MOOG, 1964, p. 189)[8]. Em igual modo, Vianna Moog encontra o espírito bandeirante na Amazônia, onde toda atividade seria motivada pela "miragem bandeirante da riqueza rápida", e mesmo no Nordeste e no Rio de Janeiro, capital da República à época da publicação do livro.

O Rio de Janeiro, segundo o autor, havia sido objeto da exploração sucessiva de franceses e portugueses, inclusive os fidalgos portugueses que ali aportaram com a família real em 1808; após isso, não deixaria de ser:

> [...] uma cidade de conquista e de ocupação, o ponto ideal de convergência e de atração dos bandeirantes do Norte, do Oeste e do Sul, os quais, atingida a fronteira, refluem sobre a civilização, olhos incendiados de cobiça, com a noção, a velha noção de que a riqueza só tem sabor e vale a pena ser

8 A oposição entre o espírito bandeirante e o pioneiro, no sul do Brasil, também parece se refletir em *O tempo e o vento*, romance épico de Érico Veríssimo. Na obra, o autor faz clara contraposição entre as linhagens Cambará, de índole aventureira e libertária, e Terra, mais conservadora e presa ao solo. Em *O tempo e o vento*, porém, os dois opostos unem-se em uma mesma família, após o casamento do capitão Rodrigo Cambará com Bibiana Terra. Os herdeiros dessa união Terra-Cambará viverão sob a tensão constante entre duas índoles tão diversas entre si.

> adquirida quando conquistada a golpes de audácia (MOOG, 1964, p. 194-195).

Sob outra perspectiva, mais própria das ciências sociais, pode-se concluir que "bandeirantes" e "pioneiros" se definem, na obra de Vianna Moog, como verdadeiros tipos ideiais, à semelhança do conceito difundido por Max Weber. Um tipo ideal, na concepção weberiana, define-se como uma formulação geral e simplificadora da realidade, que permite observar os fatos reais, a partir dos desvios em relação ao próprio modelo. Trata-se, portanto, de um recurso metodológico que serve para orientar o "cientista no interior da inesgotável variedade de fenômenos observáveis na vida social." (COHN, 2001, p. 8).

Percebe-se, destarte, que as noções de bandeirantes e pioneiros cumprem, na obra de Vianna Moog, o papel de generalização teórica que permite ao autor identificar, em grupos espalhados geográfica e temporalmente, traços e elementos de coincidência. Seriam, portanto, verdadeiros tipos ideais weberianos, por meio dos quais o autor gaúcho consegue encontrar, dentre a diversidade dos fenômenos reais, apreensíveis pelos sentidos, os traços de homogeneidade que lhe permitem embasar seu argumento acerca dos distintos percursos de Brasil e Estados Unidos em relação ao desenvolvimento.

Não se deve olvidar, por fim, que o próprio conceito de tipo ideal, em si próprio tomado, já constitui uma ideia. Nesse contexto, pode-se dizer que, como categoria abstrata de análise sociológica, o tipo ideal aproxima-se do sentido atribuído por Kant ao termo ideia, pois é formado meramente a partir do entendimento, da razão pura, sem a intermediação de imagens sensíveis. Isso, por óbvio, não se aplica aos inúmeros tipos ideais que se podem formar a partir da realidade – tais como "bandeirantes" e "pioneiros" –, pois esses são constituídos pelo intelecto a partir de experiências empíricas. É nesse último caso, certamente, que se incluem as noções tão bem abordadas por Viana Moog em *Bandeirantes e pioneiros: paralelo entre duas culturas*.

Referências bibliográficas

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. 5ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ACADEMIA BRASILEIRA DE LETRAS. *Vianna Moog*: biografia. Rio de Janeiro, 2020. Disponível em: <http://www.academia.org.br/academicos/vianna-moog/biografia>. Acesso em: 6 fev. 2020.

ADLER, Mortimer J. (Ed.). *A Syntopicon:* An Index to the Great Ideas. Encyclopedia Britannica, 1952.

BARRETO, Fernando de Mello. Vianna Moog e seu cotejo entre Brasil e Estados Unidos. *Revista USP*, São Paulo, n. 112, p. 85-96, jan./mar. 2017.

COHN, Gabriel (Org.). *Max Weber.* Coleção Grandes Cientistas Sociais. São Paulo: Ática, 2001.

GOES FILHO, Synesio Sampaio. *Navegantes, bandeirantes, diplomatas:* um ensaio sobre a formação das fronteiras do Brasil. Brasília: FUNAG, 2015.

MOOG, Vianna. *Bandeirantes e pioneiros:* paralelo entre duas culturas. 7ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1964.

MORA, José Ferrater. *Dicionário de Filosofia.* Lisboa: Dom Quixote, 1978.

ROSA, João Guimarães. *Grande sertão: veredas.* 36ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

TOLSTÓI, Liev. *Anna Kariênina*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

VERÍSSIMO, Érico. *O tempo e o vento:* o continente. Vol. 1. 3ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

A atualidade das *Confissões* agostinianas

Luiz Eduardo Andrade de Souza

Tra un fiore colto e l'altro Donato
l'inesprimibile nulla.[1]
Giuseppe Ungaretti

A epígrafe que introduz o presente trabalho integra a coletânea *L'Allegria*, escrita pelo poeta italiano Giuseppe Ungaretti em resposta à Primeira Guerra Mundial, confronto no qual o autor combateu. O breve poema expõe a relação entre a efemeridade das coisas, da eternidade e da felicidade, problemática essencial do pensamento agostiniano que encontra no conceito de Verdade uma possível solução. Esse conceito demonstra, em última instância, a capacidade de o bispo de Hipona compreender dilemas inerentes à condição humana, tornando-o autor de caráter atemporal.

O entendimento da filosofia de Santo Agostinho exige, inicialmente, a contextualização de sua obra. Santo Agostinho situa-se no período que se convencionou denominar Patrística, época que se estendeu do século I ao século VIII e durante a qual diversos teólogos da Igreja Católica, como São Justino e Clemente de Alexandria, buscaram dotar o cristianismo de fundamentação filosófica, a fim de consolidar a legitimidade da fé cristã. O esforço de síntese entre a tradição judaica e a tradição grega que permeou esse período daria origem a uma nova cultura, marcada simultaneamente pela complementariedade e pela oposição entre as duas tradições:

> Percebemos, então, no período da Patrística, um duplo movimento. O primeiro, de interpretar o cristianismo à luz de conceitos tirados da filosofia grega. O segundo, e mais

1 "Entre uma flor colhida e outra ofertada / o inexprimível nada".

> radical, consiste em conduzir o significado da filosofia grega para o cristianismo. [...] Insisto, o movimento é duplo. Por um lado, o cristianismo se explica, se interpreta e se defende tanto de hebreus quanto de pagãos à luz de conceitos tirados da filosofia grega. Por outro lado, completa a filosofia, dando seu significado final ao que ela, à luz da razão puramente natural, tinha prefigurado, sem, no entanto, ter sido capaz de compreender até o fim (D'AMARAL, 2015, p. 65-66).

Conforme descreve Márcio Tavares d'Amaral (v. 1, 2015), o advento do cristianismo introduziu, sob a perspectiva dos gregos, uma impossibilidade lógica, na medida em que o paradigma grego do Ser, pautado pela distinção ontológica entre criador e criatura, entre o sensível e o inteligível, se mostrava, em primeiro momento, irreconciliável com a ideia de Cristo, que compartilhava a mesma natureza de Deus e, ao mesmo tempo, gozava de natureza radicalmente distinta. Diferentemente da tradição judaica, que pressupunha a impossibilidade de questionamento da fé, a influência do pensamento grego na sociedade romana impunha aos teólogos cristãos o imperativo de enfrentar essa relação problemática entre fé e razão.

Essa aparente incompatibilidade suscitou, por conseguinte, diversas disputas intelectuais acerca de questões incontornáveis ao pensamento católico, como a origem da alma, a origem do mal e o conceito de salvação. O pensamento de Santo Agostinho revela-se ilustrativo dessa conjuntura, uma vez que muitos de seus textos podem ser considerados respostas às discussões acadêmicas da época, notadamente contestações a outros grupos cristãos, como os maniqueus, os donatistas e os pelagianos (FORTIN, 1987, p. 178). A título de exemplo, pode-se destacar a obra *Do livre arbítrio*, que corresponderia a uma réplica aos maniqueístas e tentaria desenvolver uma abordagem da questão do mal que se mostrasse compatível com os valores cristãos (TORNAU, 2019).

As controvérsias filosóficas e teológicas da época não se restringiam aos círculos acadêmicos, mas também se manifestavam no cotidiano da sociedade romana. A conjuntura de instabilidade do Império, no século

IV, difundia questionamentos sobre a falibilidade do homem, a traição dos deuses antigos e a responsabilidade dos indivíduos pela ira divina. A invasão de Roma pelos visigodos, no ano de 411, gerou profunda comoção entre a população romana não cristã, para quem a grandeza de Roma se devia ao culto aos deuses antigos, cuja fúria teria sido desperta pelo advento do cristianismo e pela subsequente retirada do altar da Vitória do Senado romano no ano de 382 (FORTIN, 1987, p. 199).

Paralelamente, o crescimento do número de cristãos durante o século IV havia promovido transformações políticas relevantes. Ressalta-se, nesse sentido, o Édito de Milão (313 d.C), documento decretado por Constantino que instituía a tolerância religiosa, pondo fim às perseguições contra os cristãos que haviam caracterizado o início do século. O exercício público da fé cristã, propiciado pelo documento, trouxe visibilidade a disputas doutrinárias anteriormente restritas aos círculos religiosos e passou a exigir a crescente interferência de autoridades imperiais na mediação entre as diversas agremiações cristãs, cujo exemplo emblemático seria o Concílio de Niceia (325 d.C), presidido por Constantino (NOBLE *et al.*, 2014, p. 175-176). Esses eventos demonstram que a difusão do cristianismo esteve sujeita a resistências variadas decorrentes da percepção de que a fé cristã poderia representar ameaça à unidade do Império. Dessa forma, impunha-se aos teólogos da Igreja o desafio de transformar o cristianismo de um simples conjunto de regras morais em um sistema articulado de pensamento capaz de conquistar as mentes e os corações dos romanos.

A trajetória de Santo Agostinho (354-430) é sintomática desse cenário turbulento. Nascido no norte da África, Agostinho tornou-se professor de retórica do Império e somente se converteria ao cristianismo aos 32 anos de idade, em grande medida, devido à influência de sua mãe, Mônica. Sua estadia na cidade de Milão correspondeu a outro fator determinante para sua conversão cristã. Durante esse período, Agostinho esteve sob a orientação do bispo de Ambrósio, que o introduziu a autores neoplatônicos, em especial Cícero, cujo diálogo *Hortensius* apresentou ao professor a teoria platônica das formas (O'DALY, 1987, p. 162).

A assimilação de conceitos platônicos constituiu momento crucial no pensamento agostiniano, uma vez que o conscientizou da possibilidade de conciliação entre fé e razão.

Santo Agostinho admite a distinção entre o inteligível e o sensível presente na obra de Platão e reconhece a superioridade daquilo que é imutável e perene em relação aos objetos materiais, intrinsecamente voláteis e incertos (O'DALY, 1987, p. 193). Além disso, Agostinho admite que as faculdades racionais do indivíduo o conduzem naturalmente à dúvida, na medida em que a mente humana apresenta um desejo natural de autoconhecimento (O'DALY, 1987, p. 210). Para o autor, no entanto, a razão não provocaria a negação da fé, mas propiciaria exercício de introspecção que tornaria o indivíduo mais convicto de sua crença, conforme afirma Márcio Tavares D'Amaral (2015):

> Este será um marcador de diferença entre a Antiguidade grega, por um lado, e a Antiguidade Tardia e a Idade Média cristãs, por outro: a fé está no princípio. A procura, a inquietação, a busca, o trabalho do pensador consistem no aprofundamento da fé. Mas isso é um movimento, não uma estase, porque existe a dúvida. *A fé não é dogmaticamente cega*. Ela duvida. Porque duvida, procura e pensa. *Pensar tem um alvo: triunfar da dúvida*. É só por aí que a alma alcança a proximidade de Deus. *Parte-se da fé para retornar à fé pela progressiva e refletida eliminação da dúvida* (p. 171, grifo nosso).

Dessa forma, a razão e a fé mostram-se interdependentes. Essa interdependência encontra-se expressa nas máximas *crede, ut intelliga* (acredite para que você possa entender, *Tratados sobre o Evangelho de João*) e *verus philosophus est amator Dei* (o verdadeiro filósofo é aquele que ama Deus), as quais traduzem a concepção agostiniana de que o amor à sabedoria equivale ao amor a Deus. A especulação filosófica torna-se, portanto, meio de comprovar o acerto da fé.

Para historiadores do pensamento ocidental, as afirmativas supracitadas confirmariam a crença de Santo Agostinho na superioridade

da fé sobre a razão, apesar da complementariedade que as une. Dessa maneira, Santo Agostinho seria incapaz de operar uma diferenciação entre o ordinário e o extraordinário e não poderia ser considerado um filósofo propriamente dito. O filósofo fenomenologista Jean-Luc Marion (2012a, p. 6) argumenta, em contrapartida, que essa classificação se revela inadequada, na medida em que emprega categorias metafísicas surgidas posteriormente para caracterizar a obra do bispo de Hipona, quem sequer reconhecia distinção estrita entre filosofia e teologia. Nesse mesmo sentido, o medievalista francês Étienne Gilson (1949) identifica no conceito de Verdade aspecto primordial da obra agostiniana, visto que esse conceito une a permanente busca do conhecimento, por meio da especulação racional, à possibilidade de um reencontro da alma com Deus, imbuindo o pensamento de Agostinho de caráter transfilosófico. Devido a suas implicações para a coerência e para a unidade do raciocínio agostiniano, o conceito de Verdade será objeto de maior investigação nos parágrafos subsequentes.

A obra *Confissões* pode ser considerado texto indispensável para se compreender a concepção agostiniana de Verdade, uma vez que, por meio da reflexão autobiográfica, Agostinho reconhece a busca da Verdade como o único expediente para se alcançar a felicidade, que ele considera o objetivo último da especulação filosófica. Nesse sentido, os diversos episódios de sua vida pessoal, como a descoberta da sexualidade e mesmo episódios prosaicos, como traquinagens da adolescência, denunciam suas fraquezas e seus vícios, os quais associam o prazer ao apego por objetos materiais. Esses objetos, por serem perecíveis ou dependentes da sorte ou do acaso, tornavam-se fonte passageira da felicidade e, consequentemente, tornavam-se fonte de mal-estar, por implicarem a possibilidade permanente de perda[2]. Dessa forma, a busca

2 A fugacidade dos objetos sensíveis e dos prazeres carnais representa tema recorrente nas *Confissões*, e a resistência de Agostinho a perseverar na busca de Deus é comumente associada à dúvida acerca do trajeto que a fé lhe imporia, como ilustra o seguinte trecho: "Eu ia adiando a hora de desprezar a felicidade terrena, para me entregar à busca da Sabedoria, cuja investigação, para não falar já da sua descoberta, se deve antepor aos tesouros encontrados, aos reinos do mundo e, enfim, aos prazeres corporais, que, a um aceno, afluíam à minha volta. Eu, jovem tão miserável, sim, miserável

da Verdade representa a busca por um elemento imutável que pudesse apaziguar a inquietação individual e proporcionar uma fonte mais fiável e duradoura de felicidade. Conforme descreve Gilson (1949, p. 2), a investigação filosófica de Santo Agostinho não é desinteressada ou abstrata, mas responde à necessidade humana de autoconhecimento e possui aplicabilidade imediata na melhoria da condição humana. Em última instância, é essa exigência de autoconhecimento que permite ao leitor facilmente se identificar com os relatos pessoais de Santo Agostinho, imbuindo suas *Confissões* de caráter atemporal e universal.

À luz da preocupação de Santo Agostinho com a felicidade (beatitude), a Verdade agostiniana representa o ideal de imutabilidade tão desejado pelo autor. As reflexões de Agostinho sobre a verdade não se restringem, no entanto, à investigação dos objetos passíveis de conhecimento, dos bens que apresentariam essa característica de permanência ou dos meios para possuí-los. Sua especulação assume tamanho grau de sofisticação que a verdade se torna a Verdade, critério ontológico definitivo de ordenação dos mundos sensível e inteligível (D'AMARAL, 2015, p. 172) e que se confunde ulteriormente com Deus (PAZ, 2017, p. 129). A vivência dessa Verdade, apresentada em *Confissões* por meio do relato da trajetória tortuosa de Agostinho rumo à conversão, demanda do indivíduo constante esforço de introspecção.

Compreender esse encadeamento exige, contudo, breve digressão sobre as perspectivas de Agostinho acerca do conhecimento proporcionado pela razão e pelos sentidos. De acordo com a obra *Augustine's Philosophy of Mind*, do filósofo Gerard O'Daly, a abordagem agostiniana sobre os sentidos encontra expressão no texto *Contra acadêmicos*, que constitui uma crítica ao ceticismo da Academia Platônica, a qual pregava a

desde o despertar da juventude, tinha-Vos pedido a castidade, nestes termos: 'Dai-me a castidade e a continência; mas não ma deis já'. Temia que me ouvísseis logo e me curásseis imediatamente da doença da concupiscência, *que antes preferia suportar que extinguir*. Tinha andado por maus caminhos, em sacrílega superstição, não que estivesse certo dela, mas porque a antepunha a outras verdades que não procurava com piedade e combatia hostilmente. 18. Julgava que o motivo por que adiava de dia para dia o desprezo da esperança do século e o seguir-Vos só a *Vós era porque me não aparecia nada certo por onde dirigisse o meu trajeto*." (SANTO AGOSTINHO, 1979, p. 175, grifo nosso).

impossibilidade de se alcançar o conhecimento e, por conseguinte, propunha atitude de ataraxia frente à realidade (O'DALY, 1987, p. 162). Em contraponto aos acadêmicos, Santo Agostinho reabilita as faculdades sensoriais como fonte de conhecimento, alertando, contudo, que o conhecimento proporcionado pelos sentidos se mostra contingente e não resulta, portanto, no encontro definitivo da Verdade (O'DALY, 1987, p. 167).

O conhecimento possibilitado pelas faculdades sensoriais, como o tato e a audição, permitiria a identificação dos objetos materiais. Para Agostinho, as informações obtidas pelos sentidos seriam ordenadas pelo denominado sentido interior, faculdade capaz de traduzir as informações sensoriais em sensações (O'DALY, 1987, p. 90). É esse sentido interior que confere ao indivíduo, por exemplo, a capacidade de identificar formas espaciais por meio da visão ou sentir a temperatura por meio do tato. Embora Agostinho reconheça que as sensações proporcionadas pelo sentido interior tornem o mundo material assimilável, a efemeridade dos objetos sensíveis torna esse tipo de conhecimento inevitavelmente circunstancial (O'DALY, 1987, p. 215). Além disso, Santo Agostinho argumenta que o sentido interior está suscetível a imprecisões; a sombra de um objeto captada pela visão poderia, por exemplo, induzir um indivíduo a acreditar que a forma desse objeto é distinta de seu real formato. A capacidade de o indivíduo reconhecer essas imprecisões decorre da existência de uma faculdade superior, qual seja a razão, que independe dos sentidos e que dota o indivíduo de capacidade de discernimento sobre as informações transmitidas pelas faculdades sensoriais e pelo sentido interior (O'DALY, 1987, p. 179).

Uma vez verificada a instabilidade do conhecimento dos sentidos, Agostinho constata que o conhecimento verdadeiro residiria na descoberta de regras imutáveis, a exemplo dos conceitos matemáticos de unidade, soma e divisão e das formas geométricas (PAZ, 2017, p. 132). Essas regras referem-se a realidades não sensíveis e, consequentemente, são passíveis de serem aprendidas apenas mediante o uso da razão.

A insuficiência dos sentidos para se buscar a verdade está exposta no livro X das *Confissões*, quando Santo Agostinho indaga sobre quem seria Deus:

> Dirigi-me, então, a mim mesmo, e perguntei-me: "E tu, quem és?" "Um homem" respondi. Servem-me um corpo e uma alma; o primeiro é exterior, a outra interior. Destas duas substâncias, a qual deveria eu perguntar quem é o meu Deus, que já tinha procurado com o corpo, desde a terra ao céu, até onde pude enviar, como mensageiros, os raios dos meus olhos? À parte interior, que é a melhor. Na verdade, a ela é que os mensageiros do corpo remetiam, como a um presidente ou juiz, as respostas do céu, da terra e de todas as coisas que neles existem, e que diziam: "*Não somos Deus; mas foi Ele quem nos criou*". O homem *interior* conheceu esta verdade pelo ministério do homem exterior. Ora, eu, homem interior – alma –, eu conheci-a também pelos sentidos do corpo. Perguntei pelo meu Deus à massa do Universo, e respondeu-me: "Não sou eu; mas foi Ele quem me criou." (SANTO AGOSTINHO, 1979, p. 214, grifo nosso).

Conforme ilustra a citação acima, Agostinho constata a validade dos sentidos, que possibilitam contemplação da Criação e, consequentemente, permitem ao homem intuir a existência de um princípio transcendente. Os sentidos, entretanto, revelam-se incapazes de oferecer resposta satisfatória acerca da origem desse princípio, exigindo o exercício da razão, única faculdade que proporciona ao homem a capacidade de interrogar a beleza por meio da introspecção.

Santo Agostinho prossegue suas reflexões, indicando que, diante dessas regras imutáveis, o homem é naturalmente levado a indagar sobre sua origem e se questiona se essas normas seriam provenientes da alma humana, cuja imaterialidade a preveniria de incorrer nas imprecisões dos sentidos e do sentido interior. Essa possibilidade é, no entanto, rechaçada pelo bispo de Hipona, pois o autor reconhece que a alma humana

também é mutável, não se confundindo com a imortalidade divina e sua permanência; está, portanto, igualmente propensa a cometer erros (O'DALY, 1987, p. 35). Essa constatação conduz o bispo de Hipona a reconhecer a existência de algo que transcende a alma, dando-lhe fundamento; por conseguinte, sua concepção de verdade ultrapassa definição meramente epistemológica e alcança qualidade ontológica.

Essa Verdade ontológica torna-se objeto de investigação em *Confissões*; note-se, entretanto, que, o caráter autobiográfico dessa obra torna a exposição do conceito de Verdade progressiva e fluida, a qual ecoa a ideia de interioridade. Diante da constatação de que a natureza do homem é inerentemente instável e contingente, Santo Agostinho questiona-se acerca de como seria possível ao indivíduo ter acesso às verdades eternas e, sobretudo, se seria admissível que o homem possuísse a verdade suprema, qual seja, Deus (PAZ, 2017, p. 125) e o que significaria possuir Deus (GILSON, 1949, p. 3).

Esse questionamento leva o autor a elaborar a chamada teoria da iluminação divina. Comparando essa teoria ao sentido da visão, Santo Agostinho pondera que o ato de ver um objeto pressupõe não somente o sentido da visão e a existência de um objeto físico, mas também a luminosidade, que permite ao homem enxergá-lo. De forma análoga, a apreensão das verdades eternas pressupõe uma luz divina que as torna inteligíveis à razão humana. Desse modo, todo conhecimento decorre de um processo de iluminação que permite ao homem contemplar as ideias imutáveis (TORNAU, 2019). Cumpre observar, no entanto, que a iluminação divina não dispensa o intelecto humano; antes, ela permite que a razão humana pense corretamente, tornando-se, portanto, o critério da razão (PAZ, 2017, p. 126).

Decorre dessa teoria que Deus é, a um só tempo, a Verdade e a fonte de todas as verdades, motivo pelo qual Deus é comumente descrito em *Confissões* como Mestre da Verdade. Em última instância, a apreensão de regras eternas pela razão representa a manifestação de Deus no interior da alma humana, sendo a verdade não algo que a razão encontra espontaneamente, mas aquilo que Deus permite ao homem

enxergar. Deus, portanto, é a condição de possibilidade de todo o conhecimento, conforme demonstra o seguinte excerto:

> Entrei, e, com aquela vista da minha alma, vi, acima dos meus olhos interiores e acima do meu espírito, a Luz imutável. Esta não era o brilho vulgar que é visível a todo o homem, nem era do mesmo gênero, embora fosse maior. Era como se brilhasse muito mais clara e abrangesse tudo com a sua grandeza. Não era nada disto, mas outra coisa, outra coisa muito diferente de todas estas. [...] *Quem conhece a Verdade conhece a Luz Imutável, e quem a conhece, conhece a Eternidade*. O Amor conhece-a! Ó Verdade eterna, Amor verdadeiro, Eternidade adorável! Vós sois o meu Deus! Por Vós suspiro noite e dia. Quando pela primeira vez Vos conheci, erguestes-me para que aprendesse a existência d'Aquele que era objeto do meu olhar. *Mas eu ainda não era capaz de ver! Deslumbrastes a fraqueza da minha íris, brilhando com veemência sobre mim. Tremi com amor e horror*. Pareceu-me estar longe de Vós numa região desconhecida, como se ouvisse a vossa voz lá do alto: "Sou o pão dos fortes; cresce e comer-Me-ás. Não Me transformarás em ti como ao alimento da tua carne, mas mudar-te-ás em Mim." (SANTO AGOSTINHO, 1979, p. 152, grifo nosso).

A trajetória por vezes dolorosa de Santo Agostinho em direção à fé católica denuncia que o principal desafio com o qual o indivíduo se depara em sua busca pela Verdade e pela beatitude é ser capaz de contemplar a luz divina. O bispo de Hipona argumenta que o homem se encontra tão abatido pelas vicissitudes do corpo que necessita desapegar-se do desejo pelos objetos materiais, a fim de purificar-se e estar apto a mirar a luz divina (O'DALY, 1987, p. 215). Essa purificação dos vícios somente seria possível por meio do amor de Deus, de modo que o acesso à Verdade é condicionado à benevolência divina, a qual traz à tona a importância

do ato de confissão, destacada por Santo Agostinho em seu relato sobre o encontro de Deus no livro X:

> Ó virtude da minha alma, entrai nela, adaptai-a a Vós, para a terdes e possuirdes sem mancha nem ruga [...] Mas Vós amastes a verdade, pelo que quem a pratica alcança a luz. Quero-a também praticar no meu coração, confessando-me a Vós, e, nos meus escritos, a um grande número de testemunhas (SANTO AGOSTINHO, 1979, p. 208).

A função central do ato de confissão evidencia, ainda, que, na concepção agostiniana, a Verdade não é exterior ao indivíduo. Antes, uma vez que a Verdade somente pode ser alcançada por meio da prospecção da alma que permitirá o encontro do indivíduo com Deus, ela é concebida essencialmente como interioridade. Além disso, o ato de confissão não se resume à exposição das falhas individuais, mas contempla também a disposição humana para aceitar a manifestação divina na intimidade do eu:

> Confessar não é, portanto, exteriorizar alguma coisa que está dentro para ser revelada, eventualmente perdoada. Confessar é ter fé junto com, professar junto com. É, portanto, inclinar-se sobre si mesmo para ser consigo mesmo que se é, o que se deve ser [...] E esse voltar-se resulta em abrir-se à verdade e à Deus (D'AMARAL, 2015, p. 172).

A possibilidade de acesso à Verdade deve ser, contudo, relativizada, uma vez que a contemplação da luz divina seria inexoravelmente um êxito parcial, pois o homem jamais conseguiria superar, de forma definitiva, a materialidade do corpo. Como consequência, essa contemplação não seria mais que um vislumbre, até a eventual morte do indivíduo, que possibilitaria o reencontro de sua alma com Deus. De todo modo, o exercício de introspecção que o indivíduo empreende, ainda que permita ao homem conhecer a Deus de forma inacabada, lhe confere a certeza

da existência de Deus, e é essa certeza que lhe confere conforto e paz, proporcionando a beatitude.

As implicações da concepção agostiniana de Verdade são múltiplas. Por um lado, pode-se inferir que a associação entre Verdade/conhecimento e benevolência divina conduz ao risco de tutela moral sobre a sociedade por parte da autoridade religiosa, que se apresentaria como intermediário entre o indivíduo e Deus. Nesse mesmo sentido, a concepção de Verdade como critério e lei da razão suscita a possibilidade de descrédito do conhecimento obtido por expedientes racionais, em favor da observância daquilo que a autoridade religiosa considera como Verdade.

Por outro lado, essas interpretações revelam-se demasiado reducionistas, uma vez que confundem o contexto em que Santo Agostinho viveu com o conteúdo de sua obra, retirando-lhe a universalidade que o torna autor extremamente contemporâneo. Inicialmente, Santo Agostinho destaca-se por constatar que todo indivíduo é dotado de razão, de modo que todo homem estaria apto a alcançar a Verdade (D'AMARAL, 2015, p. 176). Além disso, as reflexões do autor sobre o tema apontam para a impotência do homem diante da efemeridade das coisas. Como consequência, conscientizam o leitor da urgência do exercício cotidiano de introspecção. Em última análise, o conceito de Verdade como algo que se manifesta no interior do homem demonstra que se faz necessário superar a materialidade para se alcançar uma felicidade verdadeiramente dignificante.

Ao reconhecer a impotência humana, a concepção agostiniana de Verdade pode ser interpretada, ainda, como uma crítica à racionalidade excessiva que impregna a contemporaneidade. Conforme descreve o filósofo sul-coreano Byung-Chul Han em sua obra *Topologia da violência* (2018), o exercício da violência nas sociedades contemporâneas distanciou-se do conceito de sociedade disciplinar proposto por Foucault para caracterizar as sociedades industriais da segunda metade do século XIX. O modelo disciplinar estava radicado na difusão de normas e hábitos que normalizam as relações de poder e que impedem a devida identificação da origem desses métodos (HAN, 2018, p. 163). Trata-se, portanto, de

uma sociedade da negatividade, cujas diversas manifestações impõem comandos, proibições e rituais aos indivíduos, reduzindo ao máximo a entropia da sociedade e permeando a vida social de tensionamentos (HAN, 2018, p. 168). Nesse contexto, exemplos emblemáticos da sociedade disciplinar corresponderiam às instituições de *encarceramento*, como prisões, fábricas e hospitais, onde a administração calculada das relações interpessoais dificulta a identificação precisa do opressor.

Em contrapartida, as sociedades contemporâneas caracterizam-se pela violência da positividade, resultante da *society of achievement*. Essa sociedade está fundamentada na exaltação da liberdade individual e a transforma em compulsão, em nome da *performance* do indivíduo nos mais variados âmbitos da vida coletiva e pessoal – profissional, lazer, preocupação com a saúde (HAN, 2018, p. 169). A conduta individual passa a ser ditada pelo primado racionalista de maximização dos benefícios e diminuição dos custos que poderá aumentar o bem-estar pessoal. Diante dessa valorização da liberdade, produz-se sensível mudança na forma de conceber a exploração do indivíduo. As possibilidades de superprodução e superacumulação de bens materiais, as facilidades de mobilidade a desritualização da vida social sugerem que o indivíduo não mais se encontra sujeito a outrem (HAN, 2018, p. 169). Culminam, em último caso, com uma sociedade asséptica, em que todo indício de negatividade deve ser suprimido e na qual se verifica crescente tendência à homogeneização (HAN, 2018, p. 176). Essa pretensa liberdade mostra-se, todavia, artificial, na medida em que os imperativos de desempenho e êxito individuais tornam o indivíduo explorador de si, fazendo violência e liberdade coincidirem (HAN, 2018, p. 168). Nesse sentido, a introspecção proposta por Agostinho permite ao indivíduo conscientizar-se da violência infligida a si próprio, tornando-o apto a reconhecer que a razão necessita de critério, não podendo acarretar a racionalização exacerbada das relações interpessoais.

A concepção agostiniana de Verdade oferece, ainda, outra contribuição à filosofia contemporânea, ao introduzir a possibilidade de uma interpretação ontológica pós-moderna das questões teológicas.

O filósofo e teólogo Jean-Luc Marion, em sua obra *God Withou Being* (2012b), apresenta resposta à crítica de Heidegger de que o pensamento ocidental insistira em conceber a metafísica como *ontoteologia*, isto é, como o entrecruzamento entre ontologia e teologia. Para os teólogos, esse entrecruzamento teria provocada a tentativa de compreender o mistério da fé à luz do paradigma do Ser, de modo que, na concepção de São Tomás de Aquino, por exemplo, Deus surge como a fusão entre *esse* e essência, de onde todas as demais entidades retirariam sua origem. Ainda que o próprio São Tomás reconheça que a existência de Deus (*Esse*) é radicalmente distinta da existência da Criação, Marion pondera que a própria conceituação de Deus como *esse* restringe a discussão teológica, ao direcioná-la para a identificação da melhor denominação que nomeie Deus e para a fixação de ídolos e ícones que apreendam a experiência divina (MARION, 2012b, p. xxv).

Estimulado pela crítica de Heidegger, o autor pondera que, para superar as limitações impostas pela ontoteologia, se torna imperativo conceber Deus não como entidade suprema, ou seja, como "Aquele que É", mas como uma graça, que se apresenta, por meio do conceito de ágape (caridade), como "Aquele que Ama". Nesse sentido, o amor é irredutível ao paradigma do Ser, pois se manifesta por meio da dádiva de ser amado, experiência que dispensa dedução ou legitimação em termos metafísicos e que se revela, para Marion, na Eucaristia e no ato de confissão (2012b, p. 138).

Essa perspectiva é retomada pelo autor na obra *In the Self's Place: the approach to Saint Augustine* (MARION, 2012a, p. 305), texto em que Marion aprofunda suas reflexões sobre Santo Agostinho e busca responder a autores diversos, como o célebre medievalista Étienne Gilson, que criticaram o pensamento agostiniano por definir Deus como Eternidade e, dessa forma, concebê-lo estritamente como essência. Nesse sentido, argumenta Gilson que a obra de São Tomás teria elaborado uma ontologia mais sofisticada, ao caracterizar Deus como a identidade entre essência e *Esse*, dotando-o, consequentemente, da qualidade de *Esse* supremo (GILSON, 1949 *apud* MARION, 2012a, p. 305). Para Marion, essas

interpretações padecem exatamente do reducionismo contido no conceito de ontoteologia, visto que o próprio Santo Agostinho desconhecia o conceito de ontologia como elaborado posteriormente; dessa forma, a tentativa de se aplicar conceitos metafísicos a sua obra prejudica o entendimento de sua concepção de Deus e de suas potencialidades (GILSON, 1949 *apud* MARION, 2012a, p. 305).

À luz das inter-relações que podem ser depreendidas entre a obra de Santo Agostinho e o conceito de ágape proposto por Marion, pode-se inferir que o ato de confessar conduz o indivíduo a situar-se e a conceber-se em relação a Deus, preparando-o para a manifestação do amor divino. Reafirma-se, portanto, o pressuposto agostiniano de que todo homem, por ser dotado de razão, está apto ao encontro de Deus, de forma que o exercício da fé se desloca de uma concepção ritualística da religião para a busca da interiorização de Deus na alma humana.

A obra de Santo Agostinho demonstra, em última instância, como a confluência de circunstâncias particulares, notadamente a instabilidade do Império Romano e o imperativo de consolidação do cristianismo, produziu abordagem original para questões indissociáveis da condição humana, tornando-o autor que transcende sua época. De acordo com Jean-Luc Marion (2012a, p. 7), a dúvida sobre a fé admitida por Santo Agostinho demonstra que, para o bispo de Hipona, amar a sabedoria é amar a Deus. A concepção de Verdade agostiniana como interiorização simboliza a potência do ato de confessar, o qual ultrapassa a relação entre o indivíduo e o extraordinário para conduzir à reflexão de como o indivíduo concebe a si mesmo. Nesse sentido, ao permitir o encontro do indivíduo com Deus e reafirmar a convicção na possibilidade de eternidade, a confissão proporciona ao homem conforto ante a fugacidade dos objetos sensíveis.

A atualidade das *Confissões* agostinianas reside no fato de que, nas sociedades contemporâneas, onde a exaltação do sucesso pessoal leva à rejeição do fracasso e da frustração, a obra agostiniana confronta o indivíduo com o reconhecimento de sua insuficiência. As sociedades capitalistas têm buscado superar essa insuficiência por meio de uma

cosmovisão excessivamente racionalista e instrumental, em que toda ação é dirigida a aumentar o bem-estar individual, dispensando-se aquilo que aparentemente carece de utilidade e repulsando a espiritualidade. Diante desse contexto, pode-se concluir que a leitura de *Confissões* estimula o leitor a buscar aquilo que o escritor moçambicano Mia Couto denominou o reencantamento do mundo. Esse reencantamento consiste, precisamente, em uma nova relação com o sagrado, baseada na contemplação criativa da realidade, o que permitirá ao homem escapar às categorias apriorísticas determinadas pela ideologia hegemônica. Dessa forma, seria possível encontrar o extraordinário no cotidiano e experimentar a beatitude, uma encarnação momentânea da eternidade, conforme descreveria o poeta Giuseppe Ungaretti.

Referências bibliográficas

Livros:

D'AMARAL, Márcio Tavares. *Os assassinos do sol:* uma história dos paradigmas filosóficos, v. 1. Patrística – séculos I a VIII. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2015.

FORTIN, Ernest L. St. Augustine. *In:* STRAUSS, Leo; CROPSEY, Joseph (Ed.). *History of Political Philosophy.* Chicago: The University of Chicago Press, 1987, p. 176-205.

GILSON, Etienne. *Introduciton à l'étude de Saint Augustin.* Paris: Librairie Philosophie J. Vrin, 1949.

_____. *Thomism:* the Philosophy of Thomas Aquinas. 6. ed. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2002.

HAN, Byung-Chul. *Topology of Violence.* Cambridge: The MIT Press, 2018.

MARION, Jean-Luc. *In the Self's Place:* the approach of Saint Augustine. Stanford: Stanford University Press, 2012a.

MARION, Jean-Luc. *God Without Bring.* Chicago: The University of Chicago Press, 2012b.

NOBLE, Thomas F. X. *et al*. *Western Civilization:* Beyond Boundaries. 7. ed. Boston: Wadsworth Cengage Learning, 2014.

O'DALY, Gerard. *Augustine's Philosophy of Mind.* Berkeley: University of California Press, 1987.

SANTO AGOSTINHO. *Confissões e De magistro.* Coleção Os Pensadores. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1979.

Artigos:

LEMOS, Márcia Santos. Os embates entre pagãos e cristãos no Império Romano do Século IV: discurso e recepção. *Dimensões:* Revista de História da UFES, v. 28, p. 153-172, 2012. Disponível em: <http://www.periodicos.ufes.br/dimensoes/article/view/4313>. Acesso em: 20 nov. 2019.

_____. A escrita, a oralidade e a construção do Poder Eclesiástico no Orbis Romanorum. *Politeia:* História e Sociedade, v. 16, p. 57-72, 2016. Disponível em: <http://periodicos.uesb.br/index.php/politeia/article/view/2436>. Acesso em: 20 nov. 2019.

PAZ, Fabiano. O estatuto da Verdade em Santo Agostinho. *De Magistro de Filosofia,* ano X, n. 22, p. 124-136, 2017. Disponível em: <http://catolicadeanapolis.edu.br/revistamagistro/wp-content/uploads/2017/09/o-estatuto-da-verdade-em-santo-agostinho.pdf>. Acesso em: 20 nov. 2019.

TORNAU, Christian. Saint Augustine. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Spring, 2020. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/augustine/>. Acesso em: 1 maio 2020.

Entrevista:

COUTO, Mia. Pelo reencantamento do mundo. *Fronteiras do Pensamento*. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=zyqnqvGLB3w>. Acesso em: 20 nov. 2019.

Aportes de Vicente Ferreira da Silva à filosofia fenomenológica e à compreensão do Ser

Bernardo Pereira

A fenomenologia husserliana

Uma das maiores revoluções que o pensamento humano conheceria no século XX e em toda sua história recente no sentido de se voltar à concretude de nossa existência e reinterpretá-la de uma nova maneira teve de vir pelas mãos de um matemático de formação, cuja primeira grande obra de reflexão no campo da filosofia teria o revelador título de *Philosophie der Arithmetik* (1891). Nela, o ainda neófito filósofo tentava realizar a caracterização psicológica dos fenômenos sobre os quais repousa a abstração de ideias de quantidade, por meio da reconstrução dos momentos psíquicos pelos quais chegamos ao conceito de número. Contudo, ao fundar o pensamento da matemática pura em uma ciência empírica como é a psicologia, Edmund Husserl daria azo à feliz acusação de que teria realizado um inaceitável psicologismo matemático, deixando escapar a existência ideal e objetiva dos números por entre sua própria insipiência empirista – falha que Frege, já renomado filósofo da matemática, não deixaria de publicamente apontar[1]. Estava, assim, aceso o estopim que lançaria o pai da fenomenologia à sua cruzada antipsicologista, que o acabaria levando, por sua vez, a enfrentar novamente a necessária questão acerca da fundamentação das ciências e, com isso, à fenomenologia.

Em suas posteriores *Investigações lógicas*, de 1901, ressaltando que nem mesmo a matemática, a física ou a astronomia conseguiriam demonstrar as premissas últimas de suas conclusões[2], Husserl elegerá a

1 FREGE, 1972 [1894].

2 HUSSERL, 2007, p. 35 (§ 4).

lógica pura como disciplina capaz de servir de doutrina das ciências[3], fundamentando-as por meio da elucidação das condições objetivas, puramente lógicas[4], da possibilidade do conhecimento, que encerrariam em si as leis *a priori* acerca do que possa ser verdade, objeto, relações teóricas, etc.[5], sem se considerar o sujeito que as pensa. Por outro lado, Husserl percebe que haveria também condições subjetivas para se fundar o conhecimento enquanto tal, levando-se em consideração os atos nos quais se realiza o conhecimento teórico[6] – seriam, assim, condições ideais, radicadas na forma da subjetividade em geral e na sua relação com o conhecimento: tais condições seriam chamadas de condições noéticas[7] do pensamento humano. A tarefa da filosofia seria, nesse sentido, investigar aquilo que em cada ato de conhecimento (perceber, deduzir, provar) é pressuposto subjetivo geral (ideal) para que ele possa ocorrer, de acordo com a relação entre sujeito cognoscitivo e conhecimento[8].

São essas reflexões iniciais presentes no pensamento do filósofo e matemático Edmund Husserl que prenunciam o surgimento da fenomenologia como ciência e que permitirá um retorno à análise concreta do mundo que nos cerca, em substituição aos conceitos ideais da filosofia ocidental. A essas "idealidades" subjetivas e objetivas presentes em nossos atos de conhecimento – e em todas as experiências (vividas) de nossa consciência – Husserl dará o nome de essência (*eídos*), que seria, assim, o ser ideal próprio de cada objeto, composto pelos predicáveis essenciais que obrigatoriamente lhe são atribuídos[9] (a "lenhosidade" da madeira, a "coloridade" da cor etc.) e que será o objeto de estudo das ciências eidéticas baseadas no método fenomenológico. Na investigação filosófica, porém, tem-se ainda a já aludida preocupação com as condições

3 HUSSERL, 2007, p. 41 (§ 6).

4 *Ibidem*, p. 239 (§ 65).

5 *Ibidem*, p. 128 (§ 32).

6 *Ibidem*, p. 240 (§ 65).

7 *Ibidem*, p. 128 (§ 32).

8 *Ibidem*, p. 127 (§ 32).

9 *Idem*, 2006b, p. 35 (§ 2).

de possibilidade do conhecimento, com o sentido e "valor cognitivo" das percepções realizadas[10] e, por isso, ela terá primeiramente de reduzir seu objeto de estudo àquelas essências de cuja validade temos certeza apodítica, isto é, apenas aquilo que está imediatamente na consciência. A essa delimitação de objeto, a essa exclusão de juízo acerca de todo objeto fora de minha consciência e restrição apenas a ela própria, Husserl dá o nome de epoké fenomenológica[11], fazendo, pois, desse tipo de investigação uma ciência eidética e transcendental[12].

Esse projeto fenomenológico original, concebido por Husserl, aparece, portanto, como sendo em certo sentido ambíguo, quando se considera simultaneamente seus objetivos, seus métodos e suas realizações. Embora tenha o escopo primacial de rejeitar as teorias abstratas e pretenda realmente propor um modo de se estudar filosoficamente a vida concreta – objetivo cristalizado no famoso imperativo de se retornar as próprias coisas[13]– Husserl acaba por distanciar-se da concretude da realidade por eleger como objeto de estudo a consciência que temos dela, o chamado dado puro da consciência. Se é verdade, contudo, que Husserl ateve-se em grande parte de suas obras mais ao estudo das essências puras da consciência, o que de certa forma o afastava dos problemas mais próximos de nossa experiência em nosso trato natural (não filosófico) com o mundo, em favor de se investigar questões de viés epistemológico, o mesmo não valeria para seu método, logo descoberto

10 HUSSERL, 2006b, p. 72 (§ 26).

11 *Ibidem*, p. 81 (§ 32).

12 *Ibidem*, p. 28 (Introdução).

13 "Dito de outro modo: não queremos, em absoluto, contentar-nos com 'simples palavras', ou seja, com uma compreensão verbal meramente simbólica, como a que temos, no início nas nossas reflexões sobre o sentido das leis estabelecidas na Lógica pura, acerca de 'conceitos', juízos', 'verdades', etc., com as suas múltiplas particularizações. [...]. *Queremos retornar às próprias coisas*" [grifo nosso]. Essa passagem, muito citada, porém raramente localizada na obra husserliana, tornou-se espécie de lema ou máxima fenomenológica, sobretudo após sua utilização por Heidegger (2006, p. 27): "*Der Titel 'Phänomenologie' drückt eine Maxime aus, die also formuliert werden kann:* 'zu den Sachen selbst'" [grifo nosso]. *Idem*, 2007, p. 30.

por jovens filósofos ansiosos por estudarem com rigor científico nossa própria existência[14].

A análise heideggeriana do Ser

Heidegger, em sua obra principal, empreende um projeto que se propõe solucionar, *avant la lettre*, a crise da humanidade europeia diagnosticada por Husserl em 1936. Segundo este, a fundação da filosofia, no século VII a.C, representou também a fundação de uma enteléquia (ciência das almas) em que se está sempre voltado para conhecimentos gerais ideais, isto é, para a obtenção de normas acerca de fatos objetivos da experiência, em uma atitude teorética[15].

Nesse sentido, a filosofia, cuja correta tradução só poderia ser "ciência universal", representa uma revolução na existência humana, pois cria, gradualmente, um novo homem. O movimento de formação de ideias universalmente válidas difunde-se a partir da Grécia Antiga e cria uma humanidade especial que, vivendo na finitude, vive para o polo da infinitude, em um novo modo de comunalização e uma nova forma de comunidade duradoura por meio das ideias. A filosofia e as ciências possibilitariam, pois, uma vida espiritual calcada em uma finitude com um horizonte de infinitude: "a de uma infinitude de gerações que se renovam a partir do espírito das ideias"[16], produzindo-se uma progressiva mutação da humanidade sob a forma de uma nova historicidade.

14 BEAUVOIR, 1960, p. 155-156. "Foi assim que em 1931, por exemplo, um encontro dessas duas forças complementares no *Bec de Gaz*, bar de *Montparnasse*, daria início a uma carreira intelectual que se mostraria profícua no campo da filosofia fenomenológica. Raymond Aron, morando à época em Köln, virou-se para seu amigo da École Normale Supérieure, apontou para seu próprio copo de coquetel de damasco e realizou a decisiva apresentação: 'Está vendo, meu amigo, se você é fenomenólogo, você pode falar deste coquetel, e isso ser filosofia'". Simone de Beauvoir, a terceira pessoa presente no encontro, descreveria bem mais tarde o impacto daquelas palavras em seu companheiro: "Sartre empalideceu de emoção, ou quase: era exatamente o que ambicionava há anos – falar das coisas, tais como as tocava, e que isso fosse filosofia". Sartre partiria decidido para Berlim para estudar a fenomenologia husserliana e, nessa tarefa, esbarraria com outro marco da filosofia europeia, que o influenciaria ainda mais: a análise do Ser da Pré-sença [*Dasein*] empreendida em *Ser e tempo*, por Martin Heidegger.

15 HUSSERL, 2006a, p. 19.

16 *Ibidem*, p. 21.

Assim, a ideia histórico-filosófica (ou teleológica) da humanidade europeia – e, acrescente-se, da humanidade ocidental – fica profundamente marcada pela criação da filosofia e de todas as ciências nela contidas, não só pelos avanços que a descoberta de sucessivas e novas verdades "universais" podem gerar, mas também pelo fato de a vida tornar-se crescentemente receptiva apenas às motivações que são possíveis em uma atitude teorética, motivações para novos objetivos de pensamento e métodos, por meio dos quais se realiza, por fim, a filosofia, e o próprio homem se realiza enquanto filósofo/cientista[17].

O diagnóstico dessa crise não se atém ao fato de existir uma nova postura cognitiva, um novo campo específico de ação humana (as ciências) com determinadas características. A submissão de todo o empírico, de toda experiência possível, a normas ideais, a verdades incondicionadas alcança a inteira práxis da existência humana e, portanto, a vida cultural no seu todo:

> se a ideia geral da verdade em si se torna a norma universal de todas as verdades relativas que surgem na vida humana, das verdades de situação efectivas ou supostas, então isto também diz respeito a todas as normas tradicionais, às normas do Direito, da beleza, da utilidade, dos valores pessoais dominantes, dos valores pessoais do caráter etc.[18]

Esse objetivismo ingênuo se espraia, assim, por todos os campos de nossa vida. Basta pensar em vivências tão distintas como as que são explicadas pela astrofísica, pela neuropsicologia, ou pela teologia histórica. Nada escapa à verve ocidental de explicação científica: os astros são observados apenas como corpos celestes que se comportam de acordo com determinadas leis físicas; o amor, o ciúme, o prazer estético e a fome têm fundamento último em reações neurobiológicas que, em maior ou menor medida, serão sempre lembradas ao se fazer

17 HUSSERL, 2006a, p. 32.

18 *Ibidem*, p. 34.

uma coluna sentimental nos jornais de domingo; as tradições religiosas, a fé e o absoluto não passam de fenômenos sócio-históricos, descritíveis estruturalmente seja pela etnologia, seja pela sociologia – a depender do grau de ocidentalidade da religião em questão. Assim,

> têm todos os acontecimentos anímicos – os do eu respectivo, como experienciar, pensar, querer – uma certa objetividade. A vida em comunidade, a das famílias, povos e semelhantes, parece, então, dissolver-se nos indivíduos singulares, enquanto objetos psicofísicos; a vinculação espiritual através da causalidade psicofísica carece de uma continuidade puramente espiritual – a natureza física intervém em toda parte.[19]

Esse objetivismo alcança, por fim, o próprio homem. As ciências, ao não perceberem, ingenuamente, que não há um mundo exterior objetivamente matematizável, esquecem que o que existe é um ato subjetivo de conhecimento (*noese*) e um percebido, um aspecto intencionado de nossa consciência (*noema*)[20]. As ciências, assim, ao adotarem uma atitude dual em relação ao mundo (sujeito/objeto) ocultam a origem subjetiva de todo o conhecimento e, pior, reduzem toda a vida e o mundo circundante intuitivo a suas fórmulas objetivas: por isso, Husserl afirmará que "Einstein não reforma o espaço e o tempo em que se desenrola a nossa vida vivente"[21].

Esta objetificação – que atinge, por exemplo, o espaço e o tempo, com os quais não temos uma relação originária físico-matemática, mas, sim, existencial – atinge o próprio homem. Desde os primórdios da filosofia, objetifica-se o ser humano, buscando para ele uma definição específica, dentro da espécie genérica de animal: dessa forma, pensa-se no homem como animal social, como animal racional, como animal bípede e sem asas, etc. A definição científica de ser humano, porém,

19 HUSSERL, 2006a, p. 42.

20 *Idem,* 2006b, (§ 90).

21 *Idem, 2006a,* p. 45.

oculta tudo o que significa a existência humana: como primeiro pensamos em nossa existência, como originalmente – antes de uma abordagem objetivista – reconhecemos os objetos à nossa volta, como somos capazes de ter a experiência de empatia com outros seres semelhantes a nós, etc.

O próprio vocábulo "ser humano" (*Mensch*) vai parecer a Heidegger tão carregado de objetivismo que ele adotará outro termo para esse Ente (*Seiende*), a saber, *Dasein*. E o que define o *Dasein*? "O *Dasein* é o ser, que em seu Ser, ocupa-se de seu próprio Ser"[22], isto é, a autorreflexão é, ela própria, uma determinação do *Dasein*. As coisas, por sua vez, são originalmente experimentadas por nós como instrumentos (*Zeuge*), que servem para alguma coisa, isto é, a originária condição para que vivenciemos as coisas é sua manualidade (*Zuhandenheit*)[23]. Outros seres humanos, por fim, são vistos originariamente não como outros animais racionais, mas por sentirmos uma empatia (*Einfüllung*) que, para Heidegger, é tão originária quanto a própria "autopercepção" (preocupação com nosso próprio ser): "na compreensão-do-Ser do *Dasein* já está pressuposta o entendimento do Outro, ainda que outra pessoa não esteja empiricamente dada"[24].

No seguimento dessa longa investigação acerca do homem não enquanto objeto, mas enquanto sujeito (*Dasein*) em comunidade com as coisas do mundo, a fenomenologia de Heidegger retoma o projeto husserliano de se fazer uma filosofia que desobjetifique a experiência humana. É nesse homérico movimento de pensamento que a grande contribuição de Vicente Ferreira da Silva para o pensamento ocidental consegue se fazer compreendida. Acompanhando de perto o desenvolvimento da filosofia europeia e colocando-se à altura das maiores mentes do pensamento universal, Vicente Ferreira da Silva proporá uma explicação diferente daquela de Heidegger para as condições de possibilidade de compreensão do nosso Ser.

22 HEIDEGGER, 2006, p. 12 (§ 4).

23 *Ibidem*, p. 69 (§ 15).

24 *Ibidem*, p. 120 (§ 26).

Para o filósofo alemão, o que perpassa e possibilita a experiência humana como propriamente humana e, consequentemente, possibilita a análise de estrutura do *Dasein* é o cuidado ou cura (*Sorg*e). A estrutura determinante básica do *Dasein* seria, portanto, a ocupação (*Besorgen*) com os objetos, o cuidado (*Fürsorge*) com o Outro ou a preocupação (*Sorge*) com a própria existência. Por sua vez, o sentido ontológico desse cuidado, a característica essencial e determinante sem o qual ele não existiria, seria a Temporalidade (*Zeitlichkeit*)[25]. Assim, no limite, seria o Ser-para-a-Morte que condicionaria e possibilitaria a experiência humana. Vicente Ferreira da Silva irá inserir-se justamente nesse momento intelectual do debate filosófico ocidental, chamando a atenção para outra característica essencial e determinante sem a qual não seria possível a experiência humana: a mitologia.

Os aportes de Vicente Ferreira da Silva à fenomenologia

A obra de Vicente Ferreira da Silva espelha, de certa maneira, a evolução geral da própria fenomenologia. O primeiro período de sua produção esteve ligado, assim como o surgimento da própria fenomenologia, à reflexão sobre a fundação epistemológica do pensamento, por meio da lógica simbólica ou matemática[26]. Baseado no pensamento de Leibniz, Carnap, Peirce, Burali-Forti, Frege, Schlick, Boole, De Morgan, Wittgenstein, Russei, Whitehead e Quine, de quem chegou a ser assistente, Vicente Ferreira da Silva lançará, em 1940, *Elementos da lógica matemática*, considerada a primeira obra a cobrir o tema no Brasil.

Em uma segunda fase de sua obra, Vicente Ferreira da Silva adentrará, assim como a fenomenologia o fizera, em uma filosofia existencial, em uma analítica do *Dasein*, acompanhando as reflexões de Heidegger, Sartre e Levinas, com aportes do idealismo de Hegel e Fichte. Nesse movimento intelectual, cujo marco será representado pelo longo ensaio *Dialética das consciências*, lançado em 1950, Vicente

25 HEIDEGGER, 2006, p. 318 (§ 65).

26 PETRONIO, 2010, p. 21.

Ferreira da Silva reconstruirá a teoria do reconhecimento hegeliana com marcos fenomenológicos, afirmando que a apreensão do conteúdo negativo que a consciência alheia projeta sobre a própria consciência gera o processo intersubjetivo de criação da própria ipseidade: em uma palavra, a existência é, sempre e necessariamente, uma coexistência, como afirmara Heidegger. O diferencial de Vicente Ferreira da Silva em relação aos principais fenomenólogos da existência será a valorização da liberdade do Outro e do amor como atitudes autênticas do *Dasein*[27]: para ele, os outros não serão o inferno, mas, antes, a possibilidade redentora para uma vida autêntica e livre[28].

Nesta fase existencial, contudo, é o afastamento que Vicente Ferreira da Silva promoverá em relação à própria filosofia hegeliana que o conduzirá para a importância do mito como estrutura condicionante da consciência e, por conseguinte, da experiência humana. Ao sair da análise da vivência intersubjetiva e debruçar-se sobre a processão do devir histórico, Vicente Ferreira da Silva enxergará nele não etapas de clarificação rumo à consciência pura, como Hegel, mas sucessivos afastamentos da raiz fascinante do mito, que é a verdadeira fonte do pensamento.

Isso aponta para a terceira fase de sua obra, a ser aqui destacada, na qual Vicente Ferreira da Silva pensará o sujeito, acompanhando Nietzsche, como obra da imaginação, como simplificação finita[29] para se pensar uma força plasmadora que põe, inventa, pensa e é excêntrica ao "eu" intramundano[30]. Essa subjetividade fictícia e antropomórfica (o "eu" humano), contraposta à subjetividade cósmica do universo, só

27 PETRONIO, 2010, p. 31.

28 "O Amor, através do movimento de criação e promoção do valioso, tende justamente a superar os opostos, a unificar o que se estratificou na contraposição do simples estar aí. A obra veridicamente humana é aquela que se propõe comover os limites do que é separado, numa vida que se põe como criação de si mesma. [...] A transcendência em direção ao outro é a mesma que nos põe numa segura autoconsciência." SILVA, D.F., 2010, p. 211.

29 "Sabemos como o 'homem humano' é uma integração e hierarquização particular de elementos que, uma vez dissociados ou ordenados segundo outras conexões, constituem a matéria-prima para outros estilos e determinações da vida". SILVA, V.F., 2010a, p. 262.

30 *Idem*, 2010c, p. 178.

pode ser pensada por meio daquilo que é preexistente a ela, a saber, ao potencial analítico já presente na linguagem[31]: assim, só podemos ter representações, sentir, imaginar as coisas e articular sentidos de nosso mundo por meio da linguagem, anterior à nossa própria subjetividade. Dessa forma, existir é estar lançado em horizontes de sentidos dados pela cultura e pelos devires da cultura[32], efetivados simbolicamente por meio da linguagem, que é, por sua vez, o próprio atuar de uma imaginação produtiva, o repositório de imagens prototípicas que estão na origem e na base de um ciclo de civilização[33].

Reconfigura-se, assim, radicalmente, a origem da filosofia e do pensamento, por meio da rejeição da progressão linear dos três estados do positivismo comteano (teológico, metafísico e positivo) para se colocar uma concomitância entre filomitia e filosofia, ambas cifras diferentes para se expressar um horizonte de sentido cultural preexistente, um solo originário de onde surge o mundo religioso-mítico-pagão helênico, que pode ser expresso tanto pela *poiesis* mitológica, quanto pela *noesis* filosófica[34].

Essa postura filosófica de Vicente Ferreira da Silva não pode ser menosprezada, na medida em que se contrapõe – e, acredito, com razão – a grandes nomes do pensamento filosófico ocidental, como Ortega y Gasset, Levinas e certa interpretação possível de Heidegger. Trata-se, aqui, de retirar a prevalência ontológica última do *Dasein* e admitir que, ele próprio, é instaurado pela abertura de possibilidades interpretativas doadas por uma área meta-histórica e transcendente de potências prototípicas[35]. Assim, a investigação proposta por Vicente Ferreira da Silva não mais parte do pressuposto de que o *Dasein* projeta-se na experiência das coisas e de outros *Dasein* e, a partir de um fundo possível de interpretações possíveis, vivencia sua existência, mas passa a admitir que a própria estruturação do

31 SILVA, V. F., 2010a, p. 177.

32 *Ibidem*, p. 182.

33 *Ibidem*, p. 180.

34 *Idem*, 2010f, p. 258. 2010f, p. 258.

35 *Idem*, 2010e, p. 232-233.

Dasein, do homem, da subjetividade de nossa consciência é apenas uma possibilidade possível dentro das potencialidades instituidoras do nosso mundo, a qual pode ser investigada não como campo ontológico aberto ao conhecimento, mas como território transcendente (*ek-stático*) de sua proveniência original: o homem pode, pois, vislumbrar o advento de si mesmo[36], justamente por não se considerar como estrutura originária e fixadora do mundo.

Aliando-se a essa concepção de deslocamento do homem do centro das coisas a resolução kantiana da primeira antinomia da razão – em que se postula que a síntese mental dos fenômenos realizada pelo conceito de "mundo" não é empírica, isto é, que não pode existir um começo ou fim do mundo observável pela razão – Vicente Ferreira da Silva proporá uma ressignificação também do que sejam as noções de começo e fim do nosso mundo.

Ora, se a cultura mítica de uma civilização é a origem de todo o pensamento possível, é apenas natural que o começo do mundo corresponda à instauração imaginativa de um sem-número de personagens e significados que estabelecem um certo regime de inteligibilidade: dessa forma, valendo-se da metáfora de Heidegger, o homem grego não preexistiu ao templo de seus deuses, mas a presença do templo é que tornou grego o homem grego[37]. Na outra direção, o fim do mundo significa o fim de um mundo cultural, em que "um número cada vez maior de homens não participam dos valores originais que deram base e sentido à cultura vigente"[38], em que "o sentimento predominante é o de que as possibilidades da vida já foram esgotadas, de que as coisas maiores já foram realizadas no passado"[39] e em que "a destruição das formas e estilos coordenados de expressão traz consigo a emergência do monstruoso, do informe e do gigantesco", com uma ênfase na quantidade sobre a qualidade[40]. Investigar essas origens

36 SILVA, V.F., 2010e, p. 238-239.

37 *Idem*, 2010h, p. 224.

38 *Ibidem*, p. 227.

39 *Ibidem*, p. 226.

40 *Ibidem*, p. 229.

transcendentes e transcendentais – transcendentais na medida em que condicionam a possibilidade de existência – do pensamento, portanto, seria investigar, em um sentido profundo, a origem e o fim de nosso mundo.

Resta, por fim, apenas tentar clarificar o que seria essa proveniência original do homem como o conhecemos, isto é, especificar quais seriam essas potencialidades mitológicas ek-státicas que conformam nosso mundo e como se dá essa conformação. Apoiado largamente em Schoppenhauer e no Heiddeger de *Cartas sobre o humanismo*, Vicente Ferreira da Silva entenderá essa abertura projetiva como fascinação volitiva, como "irrupção de um espaço de apetecibilidade, como o ser arrebatado por um campo de forças atrativas [...], na instituição polimórfica de centros pulsionais, em correspondência com a epifania da presença fascinante-numinosa dos deuses"[41]. Assim, os mitos religiosos, não em sua condição teorética-intelectual, mas, antes, em seu *páthos*, emitem um complexo de impulsos que possibilitam a experiência humana, sempre marcada pela Vontade: ao autor dessa emissão de impulsos, Vicente Ferreira da Silva dará o nome de "*Fascinator*" ou "poder aórgico dos deuses"[42]. Haverá, ainda – creio – certo refinamento posterior deste conceito na obra de Vicente Ferreira da Silva, uma vez que, em artigo publicado um ano após essa definição de "*Fascinator*", ele imputará a ideia desse emissor de campos emocionais ao conceito de "*Sugestor*", delegando ao "*Fascinator*" tanto esse papel, como também o da criação do regime de fascinação realizado, isto é, como o ser-tomado [*Ergriffensein*] pelo revelado enquanto revelado[43], enquanto sugerido realizado: o mundo como o conhecemos.

Se este é o *modo* de doação do Ser e dos Entes, explicitado com maestria e originalidade por Vicente Ferreira da Silva, faltaria para a completude de sua magistral filosofia apenas a exposição de quais seriam

41 SILVA, V.F., 2010g, p. 84.

42 *Ibidem*, p. 85.

43 *Idem*, 2010b, p. 102.

as potencialidades do *nosso* mundo, quais seriam a origem e imagens de fim de *nossa* matriz de possibilidades eônicas[44]. Tal projeto, contudo, não pôde ser realizado e, quando o foi parcialmente, não foi realizado à altura do filósofo. Em seus escritos póstumos, Vicente Ferreira da Silva aponta que coexistem estilos de vida diferentes no âmbito ocidental: a dominante democrático-cristã com consequências ético-jurídicas[45] que, em uma crítica nietzschiana, perpetraria uma simplificação niveladora das existências, além de ter dado origem à toda filosofia ocidental da liberdade baseada na distinção de mundo exterior e interior[46]; e, ao seu lado, o sentimento ctônico-maternal da natureza e da vida como sentido romântico ou orgânico-vital das coisas[47].

Além de não desenvolver esses conceitos, Vicente Ferreira da Silva, quando o faz, recai em um criticismo da técnica que em nada ultrapassa Heidegger ou Husserl e, em certos momentos, fica aquém dos mestres alemães. Exemplo disso é sua proposta en passant de ligação entre "Técnica-Subjetividade-Cristianismo"[48] e a gasta crítica de que nossa linguagem refletiria o domínio do industrial-pragmatismo, com o apagamento da filologia[49]. Ainda pior é a confusão feita, por ele mesmo, entre sua própria concepção de conjunto de possibilidades civilizacionais eônicas com a mera "fratura da inteligência", tipicamente pós-moderna, em campos diversos como a literatura, a religião, a arte e a política. Sua crítica à não univocidade e imprecisão do termo cultura soa, assim, rasa e contraditória com sua própria filosofia.

Não se pode permitir, no âmbito da conclusão de um texto sobre o filósofo brasileiro, que essas críticas ofusquem a grandeza da obra de Vicente Ferreira da Silva. Ele, baseado em um enorme acúmulo cultural, avança radicalmente a filosofia fenomenológica em uma direção contrária

44 SILVA, V.F., 2010b, p.110.

45 SILVA, D.F., 2010.

46 SILVA, V.F., 2010e, p. 242.

47 Tema melhor explorado em SILVA, V.F., 2010e, p. 513.

48 SILVA, D.F., *op. cit.*, p. 617.

49 *Ibidem*, p. 621.

ao antropocentrismo ingênuo e propõe ainda um niilismo positivo que, talvez só por um trágico acidente de automóvel, ele não pôde realizar. Ainda assim, apontou caminhos que permanecem abertos e, ultrapassando Levinas, Ortega y Gasset, o primeiro Heidegger e tantos outros, coloca o Brasil no centro do debate filosófico internacional. Carregará, para sempre, os louros de ter sido ele o homem que, apesar de, e também por ser homem, deu-nos justamente o aórgico como nova abertura para o Ser.

Referências bibliográficas

BEAUVOIR, Simone de. *La force de l'âge*, Paris: Gallimard, 1960, p. 155-156.

FREGE, Gottlob. Review of Dr. E. Husserl's Philosophy of Arithmetic. Tradução de E. W. Kluge. *In: Mind*, v. 81, n. 323: New Series, 1972 (1894), p. 321-337.

HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. 19ª ed., Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006.

HUSSERL, Edmund. A crise da humanidade europeia e a filosofia. *In: Europa*: crise e renovação. Tradução de Pedro M. S. Alves, Lisboa: Universitas Olisiponensis, 2006a.

_____. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica.* Tradução de Márcio Suzuki, Aparecida: Idéias&Letras, 2006b.

_____. *Investigações l*ógicas. Segundo volume, parte I: Investigações para a fenomenologia e a teoria do conhecimento. Tradução de Pedro M. S. Alves e Carlos Aurélio Morujão, Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007.

PETRONIO, Rodrigo. Poeticamente o homem habita: introdução geral às obras completas de Vicente Ferreira da Silva. *In:* PETRONIO, Rodrigo (org.) *Transcendência do mundo*. São Paulo: É Realizações, 2010.

SILVA, Dora Ferreira da. Diário filosófico: papeis inéditos de Vicente Ferreira da Silva. *In:* PETRONIO, Rodrigo (org.) *Transcendência do mundo*. São Paulo: É Realizações, 2010.

SILVA, Vicente Ferreira da. Dialética das consciências. *In: Dialética das consciências e outros ensaios.* Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2002.

_____. A ameaça do passado. *In:* PETRONIO, Rodrigo (org.) *Transcendência do mundo*. São Paulo: É Realizações, 2010a.

_____. Introdução à filosofia da mitologia. *In:* PETRONIO, Rodrigo (org.) *Transcendência do mundo*. São Paulo: É Realizações, 2010b.

_____. Liberdade e imaginação. *In:* PETRONIO, Rodrigo (org.) *Transcendência do mundo*. São Paulo: É Realizações, 2010c.

_____. O Deus vivo de Lawrence. *In:* PETRONIO, Rodrigo (org.) *Transcendência do mundo*. São Paulo: É Realizações, 2010d.

_____. O homem e sua proveniência *In:* PETRONIO, Rodrigo (org.) *Transcendência do mundo*. São Paulo: É Realizações, 2010e.

_____. Orfeu e a origem da filosofia. *In:* PETRONIO, Rodrigo (org.) *Transcendência do mundo*. São Paulo: É Realizações, 2010f.

_____. Para uma etnogonia filosófica. *In:* PETRONIO, Rodrigo (org.) *Transcendência do mundo*. São Paulo: É Realizações, 2010g.

_____. Sobre a origem e o fim do mundo. *In:* PETRONIO, Rodrigo (org.) *Transcendência do mundo*. São Paulo: É Realizações, 2010h.

BUSCANDO A ORDEM DO TEMPO

Proust, tempo e nostalgia

Francisco Luiz Pinto da Rocha Santos

> É difícil retornar aos lugares da juventude e da felicidade. As jovenzinhas em flor riem e tagarelam eternamente diante do mar, mas aquele que as contempla perde pouco a pouco o direito de amá-las, assim como aquelas que ele amou perdem o poder de sê-lo. Essa é a melancolia de Proust. Ela foi forte o suficiente nele para fazer vibrar uma recusa de todo o ser; mas o gosto pelos rostos e pela luz o atavam ao mesmo tempo a este mundo. Ele jamais consentiu que as férias felizes estivessem para sempre perdidas. Ele tomou para si de recriá-las e de mostrar novamente, contra a morte, que o passado se encontra ao final dos tempos, em um presente imperecível, mais verdadeiro e mais rico ainda que na origem.
>
> Albert Camus

Considerações sobre a vida de Marcel Proust

A vida de Marcel Proust não pode ser dissociada de seu trabalho, uma vez que os elementos que compõem o *À la recherche du temps perdu* têm, em grande medida, substrato na própria experiência do autor. Não se deve entender, contudo, *À la recherche* como uma autobiografia: não há um compromisso indelével com o relato fático acurado, tampouco intenção informativa ou precisão cronológica. Experiências breves são relatadas à exaustão, enquanto largas fatias da vida são relegadas ao oblívio (CAMUS, 2014, p. 332). Em virtude dessa priorização das impressões subjetivas e de uma interação fluida com a realidade objetiva, alguns exegetas de Proust classificam sua obra como romance psicológico ou autoficção (CARRIER-LEFLEUR, 2010).

Marcel Proust nasceu em 1871 em um subúrbio parisiense. Desde a tenra infância, o autor conviveu com problemas respiratórios, que o acompanharam até a morte, em 1922, em decorrência de uma bronquite. A proximidade da enfermidade permeia *À la recherche*, tanto no enredo – o Marcel ficcional, como seu criador, padece intermitentemente de problemas de saúde – como no intento geral da obra: dotar de permanência uma sucessão de eventos e sensações que, d'outra forma, seriam dragados pela morte e pelo esquecimento.

Os usos da sociedade são outro dos traços da vida de Proust que reverberam em sua criação romanesca. O jovem Proust, cuja ascendência não permitiria, a princípio, a frequentação dos melhores salões parisienses, engaja-se ativamente no projeto de adentrar os altos ciclos da mundanidade[1]. Essas impressões acumuladas dos meios intelectuais e artísticos da época servirão de matéria prima à criação dos salões de À la recherche e às criaturas que nele orbitam[2]. O próprio contexto dinâmico da *Belle Époque*, culminando na Grande Guerra, depois da qual o mundo, de certa forma, perdeu um quinhão da sua inocência, parece ter tido grande influência na toada nostálgica da obra.

A morte de sua mãe, em 1905, foi um baque profundo para Proust. O autor parou de frequentar a sociedade, internou-se em uma casa de repouso e tratou de ajustar o sono. Corroía-lhe a ideia de que não havia dispensado à mãe o afeto que ela lhe havia dispensado[3]. A noção de uma morte à espreita será uma constante em *À la recherche*, sempre associada à própria ideia de transitoriedade das coisas e à imprevisibilidade do fim. Como exemplo, podem-se mencionar a desolação do autor com a morte de Albertine, ou a epifania estética da morte de Bergotte. Talvez mais emblemáticas, contudo, sejam as considerações do protagonista Marcel, confrontado com a morte iminente de sua avó:

1 Disponível em: <http://proust-personnages.fr/?page_id=4315>. Acesso em: 1 jul. 2019.

2 Um exemplo anedótico: o escritor Bergotte, que recebe a veneração do protagonista de *À la recherche,* teria sido fartamente inspirado em Anatole France.

3 Disponível em: <http://proust-personnages.fr/?page_id=4315>. Acesso em: 1 jul. 2019.

> *Nous disons bien que l'heure de la mort est incertaine, mais quand nous disons cela, nous nous représentons cette heure comme située dans un espace vague et lointain, nous ne pensons pas qu'elle ait un rapport quelconque avec la journée déjà commencée et puisse signifier que la mort – ou sa première prise de possession partielle de nous, après laquelle elle ne nous lâchera plus – pourra se produire dans cet après-midi même, si peu incertain, cet après-midi où l'emploi de toutes les heures est réglé d'avance* (PROUST, 2017, p. 392).

Feitas essas brevíssimas considerações sobre a vida de Marcel Proust, passa-se a análise da obra.

À procura do tempo perdido

O *magnum opus* proustiano começou a ser escrito em 1907. O primeiro volume, *Du côté de chez Swann,* foi publicado em 1912. Os três últimos volumes foram publicados postumamente. *À la recherche du temps perdu* é composto de sete volumes.

Em *O caminho de Swann*, é introduzido o universo da Combray da infância de Marcel. Faz-se, ademais, uma narrativa do amor e da decadência social de Charles Swann, enredado em um casamento pouco prestigioso. Marcel apaixona-se por Gilbertte, filha do casal Swann, sem ser correspondido. Em *À sombra das raparigas em flor*, Marcel, enfermiço, vai passar as férias com sua avó em Balbec e trava amizade com Saint-Loup, parente da princesa de Guermantes. Em Balbec, Marcel, desolado pelo fracasso de seu primeiro amor, apaixona-se indiscriminadamente por um grupo de jovens que flana pela praia.

O caminho de Guermantes é talvez o mais mundano dos volumes, tratando da obsessão de Marcel em ser aceito na sociedade da princesa de Guermantes. O protagonista é ainda confrontado com a morte de sua avó. *Sodoma e Gomorra* aborda a homossexualidade na sociedade

francesa[4], nas figuras do barão de Charlus e de Albertine, por quem o protagonista progressivamente se apaixona. Cortejando-a, Marcel frequenta assiduamente o salão da madame de Verdurin.

A prisioneira retrata o amor cada vez mais possessivo e ciumento de Marcel por Albertine, depois de levá-la a viver com ele. O protagonista se afasta da vida social e se vê dividido entre o amor e o desejo de deixá-la. Com uma homossexualidade cada vez mais escancarada, o barão de Charlus é afastado do salão da madame Verdurin. Em *A desaparecida*, Marcel se vê obrigado a lidar com a desaparição e posterior falecimento de Albertine. Ele reencontra seu primeiro amor, Gilbertte, que acaba se casando com seu amigo Saint-Loup. O protagonista vai a Veneza com sua mãe.

O último volume é *O tempo reencontrado*. O protagonista retorna a Combray e percebe que os caminhos que levavam às casas dos Guermantes e dos Swann estão irreconhecíveis. Saint-Loup morre na Grande Guerra. A cena final desenrola-se em uma festa no salão da princesa de Guermantes (título agora pertencente à madame Verdurin). Todos os personagens ainda vivos estão lá presentes. No entanto, Marcel percebe-os mudados, decadentes. Ninguém ficou imune ao tempo. O protagonista percebe que a memória é a única maneira de preservar as coisas tais como elas foram um dia. Se há uma maneira de evitar o tempo, é, justamente, a arte. Tomado por essa febre catártica, Marcel vai correndo à casa para começar o romance, que, no entanto, está terminando.

Ao longo dos sete livros, alguns temas e personagens, tais como motivos musicais recorrentes, aparecem e reaparecem sobre roupagens diferentes. Algumas linhas-mestras dão a coesão da obra. A vocação literária, por exemplo, paralela à do próprio Proust, embora só concretizada ao final do romance, é um dos fios condutores do protagonista Marcel. Paixões e falecimentos entrecortam a narrativa, enquanto personagens ascendem e decaem no universo fechado da alta sociedade. A arte e a

4 Tudo indica que Proust fosse homossexual. Nesse sentido, é curioso que o protagonista Marcel não o seja, ao contrário de muitos dos que o rodeiam.

fruição estética são fartamente descritas, como na cena em que Marcel vai ao teatro para assistir à Berma ou nas reflexões de Bergotte, antes de morrer, sobre o quadro de Ver Meer. Finalmente, *À la recherche du temps perdu* retrata em detalhe os usos e costumes da *Belle Époque* e as dinâmicas sociais da alta sociedade francesa.

O tempo

Malgrado as diferentes histórias que se desenvolvem ao longo dos sete volumes, pode-se afirmar que, de certa forma, o protagonista da trama é o tempo. É o tempo que veda às coisas e pessoas a permanência. Casas, rostos e estradas são tão fugidios quanto os próprios anos. Nesse sentido, a memória é mais confiável do que os lugares: as praias felizes da juventude ou a Combray repleta de olores familiares não têm uma natureza puramente espacial. Dotados de afetividade, esses lugares queridos remetem a um tempo definido e, por isso mesmo, inevitavelmente inatingível. Só a memória pode encarregar-se de preservar esses lugares afetivos, que, sujeitos às intempéries do tempo, fatalmente hão de mudar na vida concreta.

À la recherche não busca conhecer a natureza ontológica do tempo, nem estabelecer uma teoria objetiva do que seriam as dinâmicas temporais. O romance fia-se, antes, em um tempo psicológico, capaz de conectar, através de estímulos afetivos e sensoriais, momentos espaçados na realidade objetiva e de dotá-los de uma continuidade coerente.

O tempo está intrinsecamente ligado a como o homem se enxerga no mundo – e a experiência do tempo foi evoluindo ao longo dos séculos. Como aduz Hanna Arendt em um ensaio de *La crise de la culture*:

> *Au début de l'histoire de l'Occident, la distinction entre la mortalité des hommes et l'immortalité de la nature, entre les choses faites par l'homme et les choses qui naissent et croissent par elles-mêmes était l'hypothèse tacite de l'historiographie. Toutes les choses qui doivent leur existence aux hommes, comme les oeuvres, les actions et les mots, sont périssables, contaminées,*

> *pour ainsi dire, par la mortalité de leurs auteurs. Cependant, si les mortels réusissaient à doter de quelque permanence leurs oeuvres, leurs actions et leurs paroles, et à leur enlever leur caractère périssable, alors ces choses étaient censées, du moins jusqu'à un certain degré, « pénétrer » et trouver demeure dans le monde de ce qui dure toujours, et les mortels eux-mêmes trouver leur place dans le cosmos où tout est immortel excepté les hommes. La capacité humaine d'accomplir cela était la mémoire* (ARENDT, 2002, p. 60).

Conforme aduzido por Hanna Arendt, nos primórdios do Ocidente havia a percepção de uma natureza perene, ao passo que o homem seria a única criatura mortal. Naturalmente, os demais animais morriam. Entretanto, tomados como espécie, e uma vez que não dispunham de individualidade, os animais também eram eternos. O homem, por sua vez, carregava uma natureza dúbia: ao mesmo tempo em que participava da imortalidade do mundo enquanto espécie, enquanto indivíduo estava fadado a acabar. Nesse sentido, é notável que, nos primórdios, a história e a própria arte buscavam dotar de permanência os grandes feitos dos homens, que, de outra forma, seriam dragados pelo oblívio. A solução grega foi buscar exaltar as coisas que já nascem grandes: as grandes palavras, as grandes atitudes – imagens arquetípicas que seriam dignas da imortalidade. O próprio Tucídides, que talvez tenha sido o primeiro a ter maior rigor historiográfico, fala que escreveu *A Guerra* por causa da grandeza dos feitos que nela se encontram[5].

Esse paradigma inverteu-se ao longo dos séculos. A história foi ganhando robustez e método; a ciência, por sua vez, consagrou uma visão progressivamente mecanicista da natureza e do universo[6]. A natureza, antes vista como perene, passa a ser vista como palco e insumo da ação humana e, portanto, sujeita à transformação e à finitude. O homem,

5 ARENDT, 2002.

6 Embora esse paradigma tenha dado lugar, no século XX, à teoria quântica e ao princípio da incerteza.

por sua vez, passa a ser visto como o único ser capaz de dar permanência às suas obras e feitos. Essa concepção moderna do homem eterno – ao menos no sentido histórico – e de uma natureza finita encontra-se simbolizada nos versos de Hilke.

> *Berge ruhn, von Sternen überprächtigt; –*
> *aber auch in ihnen flimmert Zeit.*
> *Ach, in meinem wilden Herzen nächtigt*
> *obdachlos die Unvergänglichkeit.*[7]

Esses versos condensam a visão moderna da imortalidade. As montanhas podem parecer imóveis e plácidas, mas também nelas o tempo está presente, erodindo-as lentamente. A natureza, ainda que o pareça amiúde, não é estática. A imortalidade[8], outrora nos arquétipos da natureza, repousa agora no coração do homem, mas não de pleno direito: lá se encontra desabrigada, como diz o poeta. O homem sente e vislumbra a imortalidade em algum rincão de seu coração, mas o coração do homem – que, afinal, continua sendo uma criatura finita – não é a morada plena dela.

É esse vislumbre fugidio de uma imortalidade simultaneamente familiar e inalcançável que impulsiona a empreitada romanesca de Proust. Se, tradicionalmente, a história se propôs a consagrar os grandes feitos e obras dos homens, o projeto proustiano é mais compreensivo: o escritor propõe-se a eternizar as sensações, sentimentos, as pequenas nuances da vida privada, momentos aparentemente insignificantes, embora dotados de grande carga afetiva. Trata-se de um esforço para guardar os momentos por serem caros, não por serem grandiosos. Nesse sentido, são muito apropriados os versos de Ferreira Gullar no *Poema sujo*:

---

7 Estrofe de *Wunderliches Wort: die Zeit vertreiben*. Em tradução livre: "As montanhas dormem, veladas pelas estrelas / mas também nelas tremula o tempo / Ah! No meu coração selvagem repousa / sem teto a imortalidade." Disponível em: <http://www.rilke.de/gedichte/wunderliches_wort.htm>. Acesso em: 1 jul. 2019.

8 Imortalidade é uma tradução insuficiente para *Unverganglichkeit*. A palavra alemã indica a propriedade daquilo que não é passageiro.

Corpo meu corpo corpo
que tem um nariz assim uma boca
dois olhos
e um certo jeito de sorrir
de falar
que minha mãe identifica como sendo de seu filho
que meu filho identifica
como sendo de seu pai
corpo que se para de funcionar provoca
um grave acontecimento na família:
sem ele não há José Ribamar Ferreira
não há Ferreira Gullar
e muitas pequenas coisas acontecidas no planeta
estarão esquecidas para sempre.

Memória

O instrumento do qual dispõe Proust nessa empreitada de eternização é a memória. Se o tempo é o meio no qual a narrativa flui, a memória é a matéria que compõe a trama. Deve-se, primeiramente, fazer a distinção entre a memória voluntária e a memória involuntária.

A memória voluntária é a memória intelectual. Ela permite a recuperação de momentos e sensações no passado em termos lógicos, sem colher, contudo, o conjunto de sentimentos que deu ao momento lembrado vivacidade (GUERLAC, 2009). De certa forma, essa memória não remete ao sentimento em si, mas à interpretação ou à narrativa de um determinado sentimento, selecionada e recortada com intencionalidade. Essa modalidade de memória pode ser invocada deliberadamente, com um esforço intelectual ativo. Conforme o próprio Proust mencionou em

uma entrevista[9], trata-se de uma memória da inteligência e dos olhos, que nos dá do passado uma face sem verdade.

Contrariamente, a memória involuntária manifesta-se independentemente do sujeito, mesmo malgrado ele. Refere-se a cheiros, sabores e sensações não racionalizadas[10], e, justamente, por isso, faz uma representação mais fidedigna do passado como ele foi, sem a criação de uma narrativa quanto a ele. Se o sujeito tem um papel ativo na formulação e na recapitulação da memória voluntária, a memória involuntária forma-se e posteriormente advém espontaneamente, diante de estímulos externos e alheios à própria racionalidade do sujeito.

É na memória involuntária que Proust se fia para a construção de *À la recherche*, e é ela quem pauta em grande medida o projeto estilístico de todo o romance. A abundância de adjetivos e qualificações, bem como os trechos infinitamente pormenorizados, justifica-se pelo próprio objetivo a que o autor se propõe: captar as memórias em um estágio pré-racional, e, por isso mesmo, inefável. A busca pela descrição dos eventos tais como eles foram constitui, ao mesmo tempo, a invencível pedra sisífica e a grandeza da obra proustiana.

Embora a grande revelação quanto à natureza da memória, do passado e do tempo só ocorra no último tomo da obra, desde *O caminho de Swan* a memória involuntária assume o protagonismo na delineação do enredo (DEL LAMA, 2012). Talvez o trecho mais célebre de todo o *À la recherche du temps perdu*, a passagem da Madeleine ilustra, justamente, como um estímulo – o sabor da Madeleine com a infusão de chá –, apartado no tempo e em um contexto outro, pôde remeter o autor aos sabores de sua infância e, a partir daí, abrir ao autor todo um universo familiar, doravante recuperado:

9 Ver: <https://www.cairn.info/revue-de-litterature-comparee-2011-2-page-133.htm>. Acesso em: 1 jul. 2019.

10 Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-de-litterature-comparee-2011-2-page-133.htm>. Acesso em: 1 jul. 2019.

> *Et tout d'un coup le souvenir m'est apparu. Ce goût, c'était celui du petit morceau de madeleine que le dimanche matin à Combray (parce que ce jour-là je ne sortais pas avant l'heure de la messe), quand j'allais lui dire bonjour dans sa chambre, ma tante Léonie m'offrait après l'avoir trempé dans son infusion de thé ou de tilleul. La vue de la petite madeleine ne m'avait rien rappelé avant que je n'y eusse goûté ; peut-être parce que, en ayant souvent aperçu depuis, sans en manger, sur les tablettes des pâtissiers, leur image avait quitté ces jours de Combray pour se lier à d'autres plus récents ; peut-être parce que, de ces souvenirs abandonnés si longtemps hors de la mémoire, rien ne survivait, tout s'était désagrégé ; les formes – et celle aussi du petit coquillage de pâtisserie, si grassement sensuel sous son plissage sévère et dévot – s'étaient abolies, ou, ensommeillées, avaient perdu la force d'expansion qui leur eût permis de rejoindre la conscience. Mais, quand d'un passé ancien rien ne subsiste, après la mort des êtres, après la destruction des choses, seules, plus frêles mais plus vivaces, plus immatérielles, plus persistantes, plus fidèles, l'odeur et la saveur restent encore longtemps, comme des âmes, à se rappeler, à attendre, à espérer, sur la ruine de tout le reste, à porter sans fléchir, sur leur gouttelette presque impalpable, l'édifice immense du souvenir* (PROUST, 2000, p. 16).

Em *O tempo reencontrado*, observa-se uma profusão de memórias involuntárias, que têm papel fundamental no encontro de Marcel com sua vocação literária. Um desnível em um caminho de paralelepípedos remete o protagonista a Veneza; o ranger de um talher remete a uma viagem de trem de outrora. É em meio a esse turbilhão de memórias involuntárias que ocorre a grande epifania do protagonista, que o desperta para a sua vocação literária e, em um sentido mais amplo, para a superação da morte:

> O gosto da Madeleine lembrava-me Combray. Mas, por que me tinham, num como noutro momento, comunicado as

> imagens de Combray e de Veneza uma alegria semelhante à da certeza e suficiente para, sem mais provas, tornar-me indiferente à ideia da morte?
>
> [...] Ora, essa causa, eu a adivinhava confrontando entre si as diversas impressões bem aventuradas, que tinham em comum a faculdade de serem sentidas simultaneamente no momento atual e no pretérito (...), fazendo o passado permear o presente a ponto de me tornar hesitante, sem saber em qual dos dois me encontrava; na verdade, o ser que em mim então gozava dessa impressão e lhe desfrutava o conteúdo extratemporal, repartido entre o dia antigo e o atual, era um ser que só surgia quando, por uma dessas identificações entre o passado e o presente, se conseguia situar no único meio onde poderia viver, gozar a essência das coisas, isto é, fora do tempo (PROUST, 2016).

A memória involuntária permite a recuperação sensível – e, por isso, mais real – de momentos já afastados no tempo, rompendo com o tempo cronológico. Em tempo cronológico, pautado sobre um plano linear, cada momento só se remete ao imediatamente anterior. A memória involuntária, contudo, dá ao narrador o condão de preservar as sensações através do tempo, fazendo com que elas adquiram um caráter, de certa forma, atemporal. Se o conceito de duração de Bergson se fia na criação de um liame subjetivo que una momentos sucessivos, a duração proustiana tem um caráter intertemporal (ROSSETTI, 2009), fiando-se na memória involuntária para dar uma coesão e uma continuidade a momentos apartados no tempo.

Eis a conclusão estética e a vitória de Proust, que justificam o título ambicioso de seu último volume. A memória, especificamente a memória involuntária, permite ao protagonista retirar as sensações e os momentos caros do irrefreável turbilhão do tempo. Essa revelação permitiu ao protagonista – e, ouse-se dizer, talvez também ao autor – confrontar

a inevitabilidade do desgaste dos rostos e da erosão dos lugares com a imutabilidade potencialmente infinita das sensações.

Note-se que, tivesse o autor se fiado na memória voluntária, tal projeto não teria logrado: a memória voluntária reconhece o passado como tal e busca narrá-lo e interpretá-lo a partir de uma perspectiva atual. A memória involuntária, por sua vez, ao ter como matéria sensações que, estritamente, não são recordadas, senão revividas, tem o condão de romper a barreira do tempo e criar uma unidade monolítica e atemporal entre o presente e o passado. Eis o que Albert Camus denominará a vitória de Proust sobre a morte (CAMUS, 2014, p. 334).

Feitas essas considerações, consideremos brevemente porque o romance foi o meio escolhido para a consagração desse projeto.

A arte

> *Il ne faut pas juger le bon Dieu sur ce monde-ci. C'est une étude de lui qui est mal venue.*
>
> Van Gogh

Nos termos camusianos, o absurdo seria a inadequação metafísica fundamental entre o homem e o mundo. O ser humano anseia por alguma explicação para o universo e para sua existência e, em troca, recebe o silêncio das estrelas. Outrossim, tudo o que morre deseja perdurar, mas só o homem, por sua consciência, toma tento dessa contradição dilacerante entre a aspiração de eternidade e o fim inarredável (CAMUS, 2013, p. 20).

A postura do homem que desperta para a absurdez do mundo é a revolta. Em termos muito sucintos, a revolta é uma tentativa de dar à existência e ao universo um valor e um sentido. Não se trata uma negação do mundo: o homem não se ergue contra a matéria do mundo, senão contra sua forma. O homem revoltado não deve querer destruir ou desertar a realidade, mas reformá-la e dar-lhe o rosto do homem.

Todos os movimentos revolucionários surgiram desse impulso legítimo de revolta. Contudo, em algum momento, ela se desvirtuou

em morticínio. Do sentimento revoltado original e legítimo de querer modelar o mundo, exsurgiu uma pulsão destrutiva e niilista da negação do mundo tal qual ele é. Toda a filosofia de Albert Camus se voltou a encontrar uma fórmula que implicasse, ao mesmo tempo, a aceitação da revolta legítima e a negação da barbárie que ela pode causar, quando a revolução sacrifica o homem de carne do presente em nome da comunidade reconciliada do fim da história.

A tensão entre aceitação e recusa permeia também a criação artística. A arte aproxima-se da revolta na medida em que ela também é uma negação criativa. Tal como o revoltado deveu negar a injustiça para erigir um valor, o artista recusa e afirma o mundo em seu impulso criativo. Se Nietzsche afirma que nenhum artista pode tolerar o real, Camus responde-lhe que tampouco dele pode abster-se. A arte e a revolta encontram-se profundamente interligadas.

O artista busca refazer esse mundo, tentando dar-lhe o estilo que lhe falta. O princípio da arte é a escolha. Para atingir a universalidade, o artista deve isolar seu tema, e a maneira como faz isso pauta seu estilo. A pintura, por exemplo, isola no tempo e no espaço um objeto ou uma ação que, de outra forma, se perderia na sucessão de outra ação, nas variações de luz, na inconstância do mundo. Trata-se, portanto, de captar a vida em um momento infinito, eliminando a morte e a finitude.

O esforço de Proust foi, justamente, criar um mundo fechado, insubstituível, que não pertencesse a ninguém mais e que marcasse sua vitória contra o tempo. Ele escolhe alguns momentos privilegiados, e enormes espaços mortos são rejeitados, porque não acrescentaram nada à memória. O que é rejeitado? Justamente o maquinal, o mundo cego. O universo de Proust é memória em movimento. No entanto, não se pode dizer que é uma recusa do real; ele mistura a memória perdida à sensação presente, um pé torcido aos dias felizes de outrora. O romance é capaz de criar uma coesão estilística e dar uma teleologia definida a um universo fechado. É, por isso, a forma ideal para consagrar o projeto proustiano de superação do tempo pela memória.

À la recherche, ao menos em ambição, é uma perfeição encerrada, uma tentativa de dar à eternidade o rosto do homem. Trata-se de uma das empreitadas mais desmesuradas de um ser humano contra sua condição mortal. Proust se alia à beleza do mundo e dos seres contra os poderes da morte e do esquecimento. Não precisamos ir tão longe como Camus e afirmar que Proust pretendeu criar uma imortalidade sem Deus. No entanto, a obra proustiana é uma das criações mais perfeitas e bem acabadas dentro do espaço fechado do romance. O homem está fadado à eterna insatisfação diante de um universo intangível e sem sentido, mas o romance de Proust reconstrói a existência em um universo restrito e, por isso mesmo, moldável; Proust soube retirar, da fuga incessante das formas, os símbolos trementes da unidade humana (CAMUS, 2014, p. 333).

Referências bibliográficas

ARENDT, Hannah. *La crise de la culture*. Paris: Gallimard, 2002.

CAMUS, Albert. *Le mythe de Sisyphe*. Paris: Gallimard, 2013.

_____. *L'homme révolté.* Paris: Gallimard, 2014.

CARRIER-LEFLEUR, Thomas. *Proust et l'autofiction*: vers un montage des identités. @nalyses, v. 5. 2010. Disponível em: <https://papyrus.bib.umontreal.ca/xmlui/bitstream/handle/1866/18969/Carrier-Lafleur_Proust-autofiction.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em: 19 fev. 2020.

DEL LAMA, Fernando. *Da memória involuntária à incompatibilidade consciência-memória*: aproximações benjaminianas entre Proust e Freud. 2012. Disponível em: <https://www.marilia.unesp.br/Home/RevistasEletronicas/FILOGENESE/fernandolama1.pdf>. Acesso em: 19 fev. 2020.

GUERLAC, Suzanne. Visual Dust. On time, memory and photography. *Contemporary French and Francophone Studies*, v. 13, nº 4. 2009. Disponível em: <https://www.researchgate.net/

publication/233101332_Visual_dust_On_Time_Memory_and_Photography_in_Proust>. Acesso em: 19 fev. 2020.

PROUST, Marcel. *Du côté de chez Swann*. Ebooks France. 2000. Disponível em : <https://www.ebooksgratuits.com/ebooksfrance/proust_du_cote_de_chez_swann.pdf>. Acesso em: 20 fev. 2020.

_____. *À procura do tempo perdido*. Rio de Janeiro: Ed. Nova Fronteira, 2016.

_____. *Du côté de Guermantes*. Bibliothèque numérique romande. 2017. Disponível em: <https://ebooks-bnr.com/ebooks/pdf4/proust_a_la_recherche_du_temps_perdu_3_cote_guermantes.pdf>. Acesso em: 20 fev. 2020.

ROSSETTI, Regina. Acordes e dissonâncias entre Bergson e Proust. *Filosofia Unisinos*, v. 10, n. 1, jan./abr. 2009, p. 79-91.

SUIXIANG, Chen. *Une réflexion sommaire sur le temps de Proust*. Université des Études étrangères de Guangdong, 2009. Disponível em: <https://gerflint.fr/Base/Chine4/Suixiang.pdf>. Acesso em: 19 fev. 2020.

O eterno retorno: tempo em Nietzsche

Victor Born Portella

> *It is my ambition to say in ten sentences what everyone else says in a book – what everyone else does not say in a book.*
>
> Nietzsche, *Twilight of the Idols* (2005)

> *Nietzsche's books are easier to read but harder to understand than those of almost any other thinker.*
>
> Kaufman (1975)

Introdução

Os textos de Nietzsche fluem, dão sensação de entendimento, pois constroem-se sobre metáforas, frases de efeito, máximas que grudam na mente e ficam. Mas pedem conhecimentos pregressos, leituras e releituras que tornam a tarefa do leitor árdua e intimidante.

Não é o propósito deste trabalho estender-se sobre a biografia Nietzsche. Basta dizer que ele nasce em Röcken, atual Alemanha, em 1833. Aos 24 anos, assume a cátedra de filologia grega na Universidade da Basileia. É vida atribulada de intenso e constante trabalho intelectual. Sua bibliografia impressiona: compreende filosofia, filologia, crítica literária e até composições musicais. Trava amizade com Richard Wagner, desatando-a posteriormente, com a repulsa que desenvolveria por repulsa ao moralismo do compositor. Apaixona-se por Lou Andreas-Salomé, mas não tem seu amor correspondido. À beira da morte, especula-se, teria incorporado, em delírios, dois dos personagens principais de suas

obras: Cristo e Dionísio[1]. Morre, em 1900, fora de si, provavelmente de sífilis contraída na Guerra Franco-Prussiana, sob os cuidados de sua mãe, Francisca, cuja caridade fora alvo de suas denúncias filosóficas. Sua obra, capturada e distorcida pela irmã, Elizabeth, serviria, após sua morte, como fundamento para movimentos fascistas.

Para este trabalho, o que importa reter de sua biografia é que Nietzsche disse "sim" à vida, e parece tê-lo feito incondicionalmente, como pregara. A vida "absoluta" é parte essencial de sua filosofia. Afirma-se que sua trajetória representaria, em realidade, prova cabal do fracasso de seu projeto filosófico. Parece equivocado dizê-lo. O projeto de *Übermensch* exige, igualmente, do indivíduo o amor à derrota, o amor à queda, o amor à dor. É, talvez, na incondicionalidade desse amor nietzschiano que esteja a verdadeira armadilha de seu pensamento. Amar a tudo, entendendo não somente o bem, mas também o mal como peças necessárias à vida em seu esplendor.

O objetivo deste trabalho é analisar a ideia de tempo em Nietzsche. Na primeira seção, analisa-se, brevemente, o tempo *em geral*, com fundamento, sobretudo, em ensaio de Jorge Luis Borges (1996), articulando-o a discussões pertinentes à compreensão da obra de Nietzsche. Em seguida, discute-se, *em específico*, o tempo em Nietzsche, em seu conceito de "eterno retorno". Nesta seção, procura-se demonstrar que o tempo nietzschiano é mais experimento do que hipótese; justificativa para a filosofia de Nietzsche do que ontologia ou cosmologia do tempo. Finalmente, o epílogo compõe-se de conclusões e impressões decorrentes do exposto nas seções anteriores, cotejadas ainda com obras de outros autores.

O tempo

Time is a game played beautifully by children.

Heráclito (2001)

1 Cristo representaria o pensamento de massas contra o qual Nietzsche se insurgiu, e Dionísio seria o deus grego símbolo da força criativa, incondicional e ilimitada, que desde o platonismo fora encarcerada por doutrinas de escravos ressentidos.

> O tempo é para nós é um problema, um problema trepidante e exigente, talvez o mais vital da metafísica; a eternidade, um jogo ou uma fatigada esperança.
>
> Borges (1996)

Seria possível pensar o tempo a partir da cosmologia. Outra abordagem válida do tempo seria a ontológica. Igualmente plausível ainda seria estudo da metafísica do tempo, como faz Borges, na *História da eternidade*. Convém, portanto, abordar algumas perspectivas sobre o tempo, antes de tratar particularmente daquela de Nietzsche.

Hannah Arendt explica que entre os gregos e na Antiguidade (e para tal se vale da concepção de história de Heródoto), havia percepção da natureza como infinita e o indivíduo, como ser finito, perecível[2]. Ainda que o ser humano esvaneça, suas obras podem perdurar por meio da memória. A cultura grega tinha, pelo menos, duas palavras diferentes para tempo: *khrónos* e *kairós*. A primeira é abordagem quantitativa, referindo-se à mera passagem temporal, enquanto a segunda consiste em dimensão qualitativa de tempo, mais relacionada, pois, à ideia de oportunidade, à ocasião de agir. A natureza seria cenário imutável, perpétuo de jogos finitos de indivíduos, de crianças, na alegoria de Heráclito, seres finitos, patéticos até.

A partir do cristianismo, outras maneiras de se entender o tempo foram elaboradas. Em Santo Agostinho, por exemplo, a natureza, na "Cidade dos Homens", não é finita, uma vez que se interrompe no juízo final; a eternidade corresponderia, assim, a característica restrita à "Cidade de Deus" (DEANE, 1963). A natureza, portanto, inicia-se na criação, mas findaria no apocalipse. O indivíduo decaído morre, mas pode alcançar a vida eterna nos céus. O tempo não é visto em ciclos,

2 Trata-se de discussão de Arendt a respeito do conceito de história, sendo a história expressão também do que é humano. A relação entre o indivíduo perecível e a natureza perene estaria, para Arendt, evidenciada, por exemplo em *Antígona*. Segundo a autora, essa relação entre natureza e indivíduo, cosmos e história, estaria, hoje, invertida (ARENDT, 1972).

mas em etapas, é espécie de decadentismo; a natureza não tem caráter infinito e o indivíduo pode tornar-se imortal depois do julgamento final.

Na modernidade, em particular com ascensão das teses iluministas, proliferam visões imbuídas de espírito evolutivo, progressista. Destacam-se algumas, como o evolucionismo de Darwin e o historicismo de Hegel. Os céus tornam-se mundanos. São paraísos distintos, de cores mutáveis, que trocam de tonalidade a depender das apostas doutrinárias. Seriam os casos da liberação dos trabalhadores do marxismo[3], da paz internacional dos pacifistas ou do liberalismo dos burgueses dos liberais. É a busca de final feliz para a história. E, nesse espírito, os fatos precisam ser tomados como etapas de projeto ordenado e lógico, com data para acabar. Nada mais infenso à obra de Nietzsche, como se verá.

É Borges o guia ideal para o estudo do tempo (e da eternidade) em Nietzsche (BORGES, 1996). Além de Nietzsche, imiscui-se em outros labirintos para pensar o tempo, como aqueles percorridos por Platão, Marco Aurélio e Plotino. Em seus ensaios, interessa-se, de maneira especial, pelas teses de tempo circular, das quais o eterno retorno é uma modalidade. Acrescenta ainda duas doutrinas dos círculos: a metafórica e a astrológica. Discute o tempo dos astros proposto por Platão[4] e seus congêneres, mas inebria-se, de fato, pelo tempo metafórico de Marco Aurélio. Dentre as doutrinas de tempo circular, seria esta a mais factível: a história composta de analogias, não de identidades. Aquiles não voltaria Aquiles. Seus dramas se repetiriam em outras circunstâncias na pele de herói com outra face (CAMPBELL, 1972).

O eterno retorno de Nietzsche é, nesse sentido, espécime da doutrina circular. Borges define-a como "patética", dedicando-se no texto a refutá-la. Convém ressaltar que, ao fazê-lo, está tratando a hipótese do eterno retorno de forma literal. Para Nietzsche, ao contrário, como

3 Subentende-se, no entanto, do pensamento de Marx algo próximo do ressentimento que Nietzsche associa a correntes filosóficas humanistas do século XIX. É justificativa teórica, supostamente racional, ou científica, à riqueza de alguns, em detrimento do labor extenuante de outros. Marx fala em escravidão material; Nietzsche, em escravidão mental dos perdedores.

4 Os fatos se repetiriam de forma similar, em dimensões diversos, seguindo os movimentos dos astros. Tal tese é discutida em *Timeu* de Platão.

atesta Arendt, vale destacar, o eterno retorno representaria apenas jogo filosófico, um experimento (ARENDT, 1972). Se a tese é real ou factível, pouco importa; o que sobressai, para Nietzsche, são os efeitos práticos desse jogo filosófico na transformação da pessoa na melhor versão de si mesmo, o *Übermensch*. O que Nietzsche quer, portanto, não é discutir a ontologia do tempo, mas a substituição da eternidade de Deus pela eternidade do homem. Nas palavras de Borges: "Nietzsche queria homens capazes de aguentar a imortalidade" (BORGES, 1996, p. 70). Viver sem aceitar a finitude humana, ao contrário dos gregos, ou aguardando a eternidade em outra vida, como queriam os cristãos, ou mesmo, no futuro, como almejam as religiões seculares, mas, vivendo a eternidade do momento presente.

O eterno retorno

> Se um demônio se esgueirasse em tua mais solitária solidão e te dissesse: "Esta vida, assim como tu a vives agora e não como a viveste, terás de vivê-la ainda uma vez e ainda inúmeras vezes; e não haverá nela nada de novo, cada dor e cada prazer e cada pensamento e suspiro e tudo o que há de indizivelmente pequeno e de grande em tua vida há de retornar e tudo na mesma ordem e sequência – e do mesmo modo esta aranha e este luar entre as árvores, e do mesmo modo este instante e eu próprio." [5]
>
> Nietzsche (1974)

Sabendo que, à maneira de Sísifo, nossa existência se repetirá *ad infinitum*, sabendo que cada segundo, momento, tristeza ou alegria

5 Sintetiza Borges: "O número de todo os átomos que compõem o mundo é, embora desmesurado, finito, e, enquanto tal, somente capaz de um número finito (embora também desmesurado) de permutações. Num tempo infinito, o número de permutações possíveis será atingido, e o universo se verá obrigado a repetir-se. Mais uma vez tu nascerás de um ventre, mais uma vez teu esqueleto crescerá, mais uma vez esta mesma página chegará a tuas mãos iguais, mais uma vez percorrerás todas as horas até chegar à de tua incrível morte" (BORGES, 1996, p. 63).

da vida tornará a ocorrer, como se deve viver? Se bem dirigida – isto é, se vivida em sua potência – a vida eternamente repetida é benção; se desperdiçada, contudo, no medo ou ressentimento, se constituir potência não cumprida, a vida se transforma em fardo insustentável[6]. É necessário, pois, vivê-la na plenitude: deve-se imaginar a Sísifo feliz (CAMUS, 2016a).

Para Nietzsche, a resposta a seu jogo filosófico viria em uma atitude: o ser humano precisa transcender a mediocridade, irrompendo suas circunstâncias, convertendo-se em *Übermensch*, em *overman*[7]. Não se trata, é essencial ressaltar, de superioridade mundana, material, social, econômica ou racial. Nietzsche abominava o darwinismo e o marxismo. Não se trata tampouco de superioridade cultural. Nietzsche deplorava os nacionalismos, como aquele que conheceu no contexto de unificação da Alemanha[8]. A superioridade de que trata Nietzsche é espiritual.

É atitude mental, *mindset*, forma de viver, autônoma, desprendida, vibrante e criativa. É construir a própria existência, como fizera Goethe[9], é atuar na vida como artista. Construindo-a, no entanto, não apenas no mundo das ideias, mas também com obras concretas, expressões materiais de individualidade. Nietzsche não se insurgira contra as

6 Em *A insustentável leveza do ser*, Kundera faz contraponto ao eterno retorno que vale a menção. Conhecer que os fatos são fugidios é o que os torna apreciáveis. Saber que cada segundo é o último, assim, reduz o peso da vida, o fardo nas costas de Sísifo. Se fossem os humanos imortais, portanto, não suportariam eles a responsabilidade contida em cada segundo da vida (KUNDERA, 2008).

7 É a tradução de Walter Kaufmann. Parece mais apropriada do que a mais conhecida tradução de "Super-Homem" ou "*Superman*", no inglês. Nas palavras de Kaufmann: "*Over words, some of them coinages, are common in this work, and 'Ubermesch' has to be understood in its context. Mensch means human being as opposed to animal, and what is called for is not a super-brut, but a human being who has created for himself that unique position in the cosmos, which the Bible considered his divine birthright. The meaning of life is thus found on earth, in this life, not as the inevitable outcome of evolution, which might well give us the 'last man' instead, but in the few human beings who raise themselves above the all-too-human mass*" (KAUFMANN, 1975, p.151).

8 É em parte em virtude do pangermanismo de Wagner, como mencionado na seção biográfica, que Nietzsche dele se afasta.

9 "*Goethe conceived of a strong, highly educated, self-respecting human being, skilled in all things physical and able to keep himself in check, who could dare to allow himself the entire expanse and wealth of naturalness, who is strong enough for his freedom; a person who is tolerant out of strength and not weakness…*" (NIETZSCHE, 2005, p. 222).

figuras de Cristo ou Sócrates; foram todos criadores, empreendedores, realizadores. Nietzsche abominava, em verdade, suas obras e também seus discípulos, que aceitavam a moral formulada por outros, ao invés de traçarem eles mesmos suas histórias. É, por esse motivo, que Nietzsche não teria prescrito, mas apenas constatado "a morte de Deus" (CAMUS, 2016). A partir desse dado, buscou apresentar saídas para um novo mundo que fossem despidas dos erros do percurso judaico-cristão. Nietzsche queria não somente explicar o absurdo da nossa existência, mas criar alternativas a ela.

Os males do platonismo e do cristianismo[10] repetiam-se nas ideologias modernas. Estas seriam apenas versões do cristianismo sem Deus, conjuntos de valores estendidos às massas. As ideologias, a moral, os conjuntos de valores representam movimentos de "escravos", a base da hierarquia[11], voltados a trazer ao chão os "senhores", aqueles que criam e que, por isso, dominam a sociedade. São doutrinas que germinam a partir do que Nietzsche denomina "ressentimento"[12], a inveja dos medíocres, dos escravos, em relação aos criadores, os senhores. Gritos, portanto, de classes inferiores que desejam subir degraus na pirâmide e, desse modo, difundem o ressentimento nos "senhores" por meio de idealismos falsos. Marxistas e socialistas culpam burgueses, nacionalistas[13] atacam estrangeiros prósperos. Comprazem, cada um a seu modo, ressentimentos típicos de perdedores.

10 Nietzsche entendia o cristianismo como espécie de platonismo voltado para as massas (NIETZSCHE, 1990).

11 Uma hierarquia mental ou espiritual, hierarquia de modos de vida.

12 Para Kaufmann, é mesmo o desejo de revolta, de inveja, poder-se-ia afirmar, daqueles que têm mentalidade de escravos diante daqueles que vencem por serem dotados de atitude senhorial. Refere-se também a superar a dicotomia entre "bom" e "mal", uma vez que esta divisão também omite a inveja ressentida dos mais fracos, dos perdedores das disputas humanas. Segundo Nietzsche: "*the ressentiment of those who are denied the real reaction, that of the deed, and who compensate with an imaginary revenge. Whereas all noble morality grows out of a triumphant affirmation of oneself, slave morality immediately says 'No' to what comes from outside, to what is different, to what is not oneself: and this is 'No' to its creative deed.*" (NIETZSCHE, 1977, p. 451).

13 Eric Hoffer, no mesmo sentido, argumenta que doutrinas como o nacionalismo e o marxismo correspondem a reação de indivíduos a suas frustrações pessoais (HOFFER, 2011).

Reitera-se que os termos "senhor" e "escravo", mencionados por Nietzsche, não constituem expressões literais, de exploração material, necessariamente. Constituem, faz-se necessário recordar, atitudes mentais. Os senhores são criadores; os escravos, criaturas. Pensar e aceitar viver de acordo com seus próprios valores, eis aí a mentalidade do *overman*. É realizar obras individuais, como Jesus ou Sócrates, aceitando a vida em todas suas dimensões, para além do bem e do mal. É rejeitar a pecha de criatura, de seguidor, de "homem-massa", de "boia à deriva", conforme as imagens de Ortega y Gasset (2016). A filosofia de Nietzsche é proposta de formação de uma *noblesse obligée*[14], uma aristocracia de deveres. O "eterno retorno", frisa-se, é estímulo a pensar a vida a partir do *modus operandi* do *overman*. É a vida pensada em ciclos idênticos e infinitos e, portanto, vivida de modo a realizar seu potencial.

Há preço para a realização do potencial segundo a fórmula do eterno retorno. Explica Camus que o projeto nietzschiano pressupõe a aceitação da destruição. O *overman* não vence a mediocridade do escravo se não está disposto aceitar a destruição da ordem estabelecida. E destruir não quer dizer somente desconstruir a trajetória religiosa e filosófica percorrida pelo Ocidente, mas também as respostas inventadas pela modernidade. Ora, de acordo com Nietzsche, seriam ambos filhos do mesmo monstro. Para criar a própria história, é necessário romper os grilhões da tradição e das ideologias.

Não se sai incólume, sem cicatrizes, de uma existência de "sim" incondicional à vida. É esta a razão pela qual Nietzsche entende que o *overman* está para o indivíduo, como o homem está para o macaco. O ser humano cambaleia sobre tênue corda, estendida acima de precipício, em tensão permanente, entre ser *overman,* aquele estado de espírito que realizaria seu potencial *criador*, mas que implicaria, igualmente, abraçar a vida além do bem e do mal; e a margem oposta, na qual

14 Noção recuperada por Gasset de aristocracia formada por aqueles que não aceitam a mediocridade. Assim sendo, está muito mais relacionada a responsabilidades e do que a direitos e privilégios. O nobre, o aristocrata, o senhor é o ser humano criador, e o é na "circunstância", não teoria (GASSET, 2016).

impera a mediocridade da *criatura*, representada pelo macaco. Como na *eudamoinia*[15] de Aristóteles, a vida do criador é extenuante. É possível mesmo argumentar que não é sequer viável assim viver, ao menos para a maior parte da humanidade. O que aconselha Nietzsche para que o fardo que o eterno retorno impõe sobre os ombros daqueles que rechaçam a mediocridade dos "homens-massa" seja mais leve?

Nietzsche intitula-se o "último dos estoicos". Está no estoicismo o antídoto (ou talvez a anestesia) para as exigências do *overman*. A solução para o fardo da vida criativa seria o que Nietzsche denomina "*amor fati*"[16]. É empréstimo da filosofia estoica que significa, literalmente, amor ao destino. É, em outras palavras, a aceitação incondicional da vida como ela é. O indivíduo que busca a perfeição precisa de freio, de contraponto mental ou espiritual para o penoso percurso de enfrentamento de sua circunstância na busca da realização de seu potencial. É necessário, é inexorável seguir em frente mesmo em caso de derrota. Sísifo, portanto, só será capaz de subir a montanha, no círculo do eterno retorno, se abraçar a dor e o mal como instrumentos para sua conversão derradeira em *overman*.

A relação de Nietzsche com a obra de Cervantes expressa bem a relação entre o *amor fati* e a jornada do *overman*. Cervantes[17], ao tornar Quixote lúcido, no fim de sua novela, está, na interpretação de Nietzsche, rompendo com a necessária aceitação condicional da vida criadora. Para Nietzsche, Quixote representaria o perfeito *overman*, é, afinal, o criador que, na sua relação com a realidade, vê gigantes quando

15 A felicidade aristotélica (ARISTÓTELES, 1999) parece mais próxima, hoje, ao que se denomina "desenvolvimento pessoal" e, portanto, guarda similaridades à proposta de Nietzsche. Assim como o espírito de superação do *overman*, o florescimento humano por meio da virtude de Aristóteles, se levado a cabo de maneira integral, pode ser penoso para o indivíduo, a tal ponto de que parece mesmo possível questionar sua exequibilidade. Nietzsche traz a solução do "*amor fati*". Aristóteles não deu solução explícita; Santo Tomás, trazendo os aportes cristãos, argumenta que a solução para os dilemas da vida terrena dar-se-ia somente mediante aceitação da incompletude da vida terrena, conformando-se com a vida eterna no *post-mortem*. A "morte de Deus" inviabiliza essa solução.

16 "*My formula for human greatness is* amor fati: *that you do not want anything to be different, not forwards, not backwards, not for all eternity.*" (NIETZSCHE, 2005, p. 99).

17 Para Nietzsche, *Dom Quixote* seria um dos livros mais perniciosos existentes (KAUFMANN, 1975).

outros veem moinhos, e que ignora convenções mundanas para construir uma novela à sua imagem e semelhança. O crime de Cervantes teria sido "assassinar" Quixote, tornando-o, novamente, são e, portanto, despido de sua vontade de potência, de seu ímpeto criador. Quando desperta do sonho, Quixote, sem aceitar seu destino, retorna à condição de escravo, ao ressentimento de um fidalgo fracassado. Quixote, como Nietzsche, era aristocrata em decadência, um amante das artes, num mundo desencantado. Ao despertar de seu sonho, ao negar o império de sua imaginação, Quixote torna-se escravo da mediocridade. Nietzsche jamais poderia perdoar Cervantes por matar seu *overman*, transformando Quixote novamente em Alonso Quijano.

Buscou-se demonstrar, nesta seção, que o eterno retorno é apenas jogo filosófico, criado para pensar um modo de vida. Viu-se que esta é vida total, de amor absoluto ao "sim" e ao "não", para além das noções de bem e do mal. Vida esta que implica destruir, para depois construir. Desse modo, se o eterno retorno pode ser provado cientificamente ou não é de pouca importância. Nietzsche apenas sugere, em verdade, que se viva ou se pense a vida como se o eterno retorno existisse. Seguindo essa lógica, deve-se viver, como Quixote, Goethe ou Napoleão, para transformar a vida no sonho que sempre se desejou viver, aceitando quedas, amando-as, porque é somente assim que um humano pode desenvolver-se para tornar-se quem, na verdade, ele nasceu realmente para ser, um *overman*[18].

Considerações finais

Quão audaz é a proposta de Nietzsche! Revisar todo o projeto ocidental e todas as ordens estabelecidas, para propor, afinal, uma vida de exaltação à criatividade. Resta, não obstante, uma pergunta: seria, de

18 Diria Nietzsche que o indivíduo criador deve buscar a ser quem ele realmente é, ou seja, para cumprir sua potência reprimida (NIETZSCHE, 1974).

fato, a ordem cristã, socrática, romana da civilização ocidental, trajetória, de fato, tão pueril, ignóbil e medíocre?[19]

Camus aponta alguns dos possíveis inconvenientes de Nietzsche (CAMUS, 2016b). Nas reflexões após a "meia-noite" do século XX, quando, no seio da civilização ocidental, duas guerras mundiais haviam eclodido, o pensamento de Nietzsche passa a ser identificado como espécie de vírus provocador dessas tragédias. Reitera-se que o experimento do eterno retorno exige a aceitação sem pudor de todos os aspectos da vida, incluindo o mal, incluindo as guerras. A pulsão destrutiva, ao ser abraçada como efeito da morte de Deus, teria ensejado o genocídio. Se cada um deve cumprir sua "vontade de potência", se a melhor forma de viver é aquela construída pelo indivíduo, se a morte é parte do processo criativo, a guerra, então, está legitimada. "Tudo é permitido" (DOSTOIEVSKI, 2005).

Nietzsche é culpado? Uma resposta possível é "não". É possível argumentar que os crimes foram cometidos, justamente, em nome de doutrinas coletivistas – aquelas que Nietzsche tanto rechaçara. O pangermanismo de Wagner, o darwinismo social ou o marxismo-leninista realizaram-se, afinal, como movimentos de massa. As tragédias do século XX seriam revoltas, portanto, da mentalidade de "escravo", do ressentimento, do comportamento de massa discutido por Ortega y Gasset. Mesmo sob essa perspectiva, parece pouco convincente que o pensamento de Nietzsche – sua aceitação absoluta de todas as dimensões da vida – não tenha influenciado maior abertura da civilização ocidental àquilo que era antes vedado pelas religiões e pelo platonismo, pelo projeto de verdade e justiça da civilização ocidental. Como não vislumbrar em Hitler, Stalin, Mussolini e em tantos outros a proposta criadora de Nietzsche? As guerras podem ser percebidas quase como encontro

19 Coerentemente, Nietzsche, de fato, abominava a democracia, a classe média, e seus campeões à época, os Estados Unidos. Os americanos consubstanciariam o regime da mediocridade. Parece possível, igualmente, argumentar em sentido diverso, que a democracia, com todas suas contradições, segue sendo o regime que melhor mitigou os problemas de violência entre Estados, mas também entre cidadãos, além de que a produção criativa mais robusta na contemporaneidade está, pode-se afirmar, concentrada justamente em países democráticos.

entre as doutrinas coletivistas, condenadas por Nietzsche, marcadas pelo comportamento de massa e o individualismo inconsequente de ditadores *overmen*. Era preciso encontrar equilíbrio que evitasse crimes e amainasse o tédio ou angústia do ser humano.

Pensadores como Camus, Dostoievski, Tolstói debruçaram-se sobre a tarefa de encontrar solução que equilibre o individualismo e a interdição dos crimes[20]. Camus sugere mitigar o "sim" com o "não". Estabelecer, portanto, condições para aceitação nietzschiana. Curiosamente, repete o caminho das tradições religiosas, interditando o assassinato[21]. Dostoievski[22] aconselha, por sua vez, retorno às instituições religiosas[23], as quais, apesar dos problemas, conservaram, ainda, a mensagem de sacrifício pessoal e amor ao próximo[24]. Tolstói[25] rejeita instituições e abraça a religiosidade popular, despida de ritos. Outros tantos entregam-se a negação total, o "não" incondicional, tomando a vida como fardo insustentável[26]. São essas ainda, hoje, algumas das principais respostas[27] às angústias da modernidade.

Independentemente da avaliação que se faça do projeto de Nietzsche, rejeitando-se ou não seu "martelo filosófico"[28], é forçoso

20 Para Camus, com Nietzsche e outros existencialistas, o crime deixa de ser passional e passa a ser lógico (CAMUS, 2016b).

21 Uma impressão: parece que o que Camus se propõe a fazer não deixa de ser percorrer o caminho das tradições religiosas novamente. Após o conflito entre as tribos, instaura-se a lei. No caso, trata-se de uma lei de ouro para a maioria das religiões: não matar. É um retorno à moral religiosa e aos mitos por meios seculares.

22 DOSTOIEVSKI, 2005.

23 Em seu caso, o cristianismo ortodoxo russo; entendia que o catolicismo se contaminara pelas corrupções do Império Romano.

24 É o tema do capítulo "O Grande Inquisidor", do livro *Os irmãos Karamazov*. Julga-se cristo pelos crimes da Igrejas, mas perdura, não obstante, sua mensagem de amor (DOSTOIEVSKI, *op. cit.*).

25 TOLSTÓI, 2017.

26 Camus discute diversas dessas saídas, algumas das quais culminam no próprio suicídio (CAMUS, 2016a).

27 Allan Bloom, em seus comentários sobre Nietzsche, constata que o individualismo do *overman* teria se "enlatado" no mercado norte-americano, sob a forma de um individualismo tolo. Seriam os *coaches* e os livros de autoajuda tão populares nos dias de hoje. Nada mais infeliz para o legado de Nietzsche: tornar-se ele próprio produto de consumo das massas (BLOOM, 1987).

28 Nietzsche afirmava que fazia filosofia com um martelo, uma vez que sua obra tinha como finalidade desconstruir os fundamentos da ordem estabelecida, as bases da civilização ocidental.

reconhecer o êxito do filósofo em seu objetivo de sacudir os pilares do pensamento ocidental. Balançou-os, de fato. Entretanto, é preciso admitir, igualmente, que a sociedade ocidental permanece, em geral, sob o lastro das tradições políticas, filosóficas e religiosas do ocidente. É a democracia dos gregos, o direito dos romanos, a religião dos judeus e o livre mercado dos anglo-saxões que ainda regem o cotidiano do Ocidente. Nietzsche entendia que essas bases precisavam ser redefinidas para que cada indivíduo escrevesse sua história. A partir das tragédias do século XX, concluiu-se que a mudança de rota pressupõe a aceitação do mal dos crimes. Vale a pena destruir para criar? O projeto deixado por Nietzsche ainda perturba e talvez seja justamente em tal incômodo que resida seu valor maior: questionar.

Retomada a pergunta do demônio do eterno retorno, imaginando que as vidas se repitam indefinidamente, como devem se portar os humanos? Dada a história do século XX, o "sim" incondicional parece menos prudente. Seria melhor regresso a caminho já conhecido? Ou, então, maior abertura a algo inteiramente novo? O que Nietzsche, parece propor, em essência, é que todos pensassem por si mesmos, que refletissem sobre quais labirintos desejavam entrar. É liberdade, mas liberdade carregada de deveres. Talvez liberdade signifique apenas que todos devem ter o direito de escolher a própria prisão. O eterno retorno, menos que uma libertação, pode ser apenas um fardo, tão pesado quanto o próprio absurdo que perfaz a vida humana.

> Conquistamos todo o mundo antes de nos levantar da cama;
> Mas acordamos e ele é opaco,
> Levantamo-nos e ele é alheio,
> Saímos de casa e ele é a terra inteira,
> Mais o sistema solar e a Via Láctea e o Indefinido.
>
> Fernando Pessoa, "Tabacaria"

Referências bibliográficas

ARENDT, Hannah. *La crise de la culture*. Paris: Gallimard, 1972.

ARISTÓTELES. *Nicomachean Ethics*. Indianápolis: Hackett Publishing Company, 1999.

BLOOM, Allan. How Nietzsche Conquered America. *The Wilson Quarterly*. Summer, 1987, p. 80-93.

BORGES, Jorge Luis. *História da eternidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

CAMPBELL, Joseph. *The Hero with a Thousand Faces*. Princeton: Princeton University Press, 1972.

CAMUS, Albert. *Le mythe de Sisyphe*. Paris: Gallimard, 2016a.

_____. *L'homme révolté*. Paris: Gallimard, 2016b.

DEANE, Henry A. *The Political and Social Ideas of Saint Augustine*. Nova York: Columbia University Press, 1963.

DOSTOIEVSKI, Fiódor. *The Brothers Karamazov*. Mineola: Dover, 2005.

GASSET, José Ortega y. *A rebelião das massas*. Madri: Vide, 2016.

HERÁCLITO. *Fragments*. Londres: Penguin, 2001.

HOFFER, Eric. *True Believer*. Nova York: Harper Collins, 2011.

KAUFMANN, Walter. *Nietzsche:* Philosopher, Psychologist, Antichrist. Princeton: Princeton University Press, 1975.

KUNDERA, Milan. *A insustentável leveza do ser*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

NIETZSCHE, Friederich. *The Gay Science*: With a Prelude in Rhymes and an Appendix of Songs. Nova York: Vintage, 1974.

_____. *The Portable Nietzsche*. Londres: Penguin Books, 1977.

NIETZSCHE, Friederich. *Beyond Good and Evil*. Londres: Penguin Books, 1990.

_____. *The Anti-Christ, Ecce Homo, Twilight of the Idols*: And Other Writings. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

_____. *Ecce Homo*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

PESSOA, Fernando. *Obras poética de Fernando Pessoa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2010.

TOLSTÓI, Liev. *Uma confissão*. São Paulo: Mundo Cristão, 2017.

O HOMEM DA *POLIS*:
ÉTICA, ESTADO E CIDADANIA

Aristóteles e Emmanuel Levinas: entre o primado da política e o primado da ética

Osvaldo Quirino de Souza Filho

> O campo da política é o do diálogo no plural que surge no espaço da palavra e da ação – o mundo público – cuja existência permite o aparecimento da liberdade.
>
> Celso Lafer

> Também os primeiros cristãos sabiam muito bem que o mundo é governado pelos demônios e quem se dedica à política, ou seja, ao poder e à força como um meio, faz um contrato com as potências diabólicas […].
>
> Max Weber

Introdução

A discussão acerca da precedência da política ou da ética nos assuntos humanos é antiga na história do pensamento filosófico. Em Aristóteles, é a política incontestavelmente a dimensão primeira e mais nobre das relações entre os homens. Na sua tradução de *Política*, Mário da Gama Kury (1998) afirma que Aristóteles aplica o termo que intitula o livro a um único assunto: a "ciência da felicidade humana". Esta ciência "todo-poderosa", como a chama o filósofo, se subdividiria em duas partes: a primeira seria a ética, e a segunda, a política propriamente dita. Como assinala Giovanni Sartori (1979, p. 158-159), no "viver 'político' e na 'politicidade' os gregos viam não uma parte, ou aspecto, da vida, mas seu todo, sua essência". Dessa forma, a ética não seria mais que uma parte integrante da ciência maior e da "dimensão suprema da existência" (SARTORI, 1979, p. 158) que é a política.

Numa definição contemporânea, de Max Weber (2015, p. 315), em *A política como vocação*, encontramos que "o conceito de 'política' é extraordinariamente amplo e compreende todo tipo de atividade autônoma de liderança". Nos assuntos políticos, estaria em jogo a direção ou a influência de direção de um agrupamento político. Em termos gerais, política "significaria a tentativa de participar do poder ou de influenciar a distribuição do poder, seja entre Estados, seja dentro de um único Estado, entre os grupos de pessoas que ele abrange" (WEBER, 2015, p. 316). Além disso, a violência seria, para Weber (2015, p. 316), o instrumento específico de atuação dessa forma mais complexa de organização política que é o Estado. Modernamente, portanto, quem fala em política fala em poder e em violência.

Dadas as formas extremas que o poder assumiu na história europeia do século XX, criou-se na filosofia uma aversão à política. Muitos autores buscaram inverter a fórmula aristotélica, que coloca a política antes e acima de tudo. Com efeito, não era mais razoável defender o primado da política diante da violência sem precedente que se havia testemunhado desde 1914. Imperativos de ordem política – expansão territorial, grandeza nacional, construção de impérios – haviam ignorado qualquer interdito de natureza ética para serem realizados. O termo "política" havia se tornado sinônimo de guerra. A tese de Carl Schmitt (1998) segundo a qual a política seria constituída por uma relação em que se identificam "amigo" e "inimigo" pareceu consumada na empreitada nazista.

Mark Lilla (1998), ao discutir a relação entre filosofia e política na inteligência francesa do pós-guerra, atribui a toda uma geração de intelectuais franceses – entre eles, Jacques Derrida, Paul Ricœur, Emmanuel Levinas – uma tentativa consciente de "proteger" ou imunizar suas obras em relação às paixões políticas da realidade diária, que tendiam a borrar as fronteiras entre posição política e filosofia desinteressada. Em consequência, estes autores, embora houvessem desenvolvido uma reflexão filosófica abrangente, jamais se propuseram a discutir a política como meio de exercício do poder e de arbitragem de conflitos, como instrumento de realização de interesses ou forma de organização da

cidade, temas centrais na obra de Aristóteles. Lilla conclui ser isso um resultado direto das experiências da Segunda Guerra Mundial.

A obra de Emmanuel Levinas é exemplar nesse sentido. Judeu, centro-europeu, estudante de filosofia nos anos 1920, aluno de Edmund Husserl em Freiburg e fortemente influenciado por Martin Heidegger, Levinas desenvolverá uma obra que é, antes de tudo, ética. Diferentemente de Aristóteles em *Ética a Nicômaco* (2016), que, ao discutir a ética, toma a via das virtudes humanas e do tema da "felicidade", Levinas funda sua filosofia na ideia de *alteridade*. Ética em Levinas é, numa palavra, relação com o "Outro". Ela precede a tudo, é a "relação última no ser". Mas a política, por sua vez, a política é praticamente ignorada por ele como objeto de estudo.

Tal posição foi realmente frequente nas reflexões de muitos escritores. Comentando a obra de outro filósofo judeu da Europa Central, Martin Buber, o próprio Levinas anota que "a utopia socialista de Buber é, em última análise, baseada em sua antropologia filosófica: a relação futura do homem com seu próximo será definida de acordo com o modelo do 'Eu e tu', o que possibilita conceber uma coletividade sem 'poderes'"[1] (*apud* LOWY, 2017, p. 57), isto é, sem política[2]. Autores brasileiros tampouco escaparam a tal tendência. Em seu livro *Guimarães Rosa: diplomata*, Heloísa Vilhena de Araújo (2007, p. 35) argumenta que o escritor buscou operar "um desligamento [...] entre o diplomata e o político". Guimarães Rosa serviu como cônsul em Hamburgo de 1938 a 1942, onde "a totalidade da vida, em seus aspectos público e privado, estava dominado pelo político" (ARAÚJO, 2007, p. 35). Em alguns textos do escritor mineiro, a autora diz que "fica claro o totalitarismo,

1 Tradução nossa.

2 Uma notável exceção, no campo dos intelectuais judeus e nascidos na Europa Central na primeira metade do século, foi Judith Shklar (1928-1992), professora de ciência política em Harvard no pós-guerra, natural de Riga. Shklar, conquanto colocasse a "crueldade em primeiro lugar" (SHKLAR, 1982), partindo de uma atitude ética "negativa", isto é, contrária ao que percebia como o *summum malum* (a crueldade), analisou amplamente a política e veio a desenvolver o conceito de "liberalismo do medo" (*liberalism of fear*) como proposta situada eminentemente no campo da política (*Idem*, 1998).

a tirania da política na vida da Alemanha, penetrando os rincões mais escondidos da vida da população" (ARAÚJO, 2007, p. 35-36). Para Guimarães Rosa, a tirania da política é sinônimo de injustiça (ARAÚJO, 2007, p. 36).

Assim, a necessidade de superar esse primado da política foi uma preocupação característica do século XX. Contrastando marcadamente com a cosmovisão de Aristóteles, fazia mais sentido então a análise fria de Max Weber (2015, p. 362), segundo a qual "o mundo é governado pelos demônios e quem se dedica à política, ou seja, ao poder e à força como um meio, faz um contrato com as potências diabólicas [...]". Foi contra esta versão da política, ou, na verdade, isso em que a política se havia transformado, que se desenvolveu o pensamento ético de Emmanuel Levinas.

Neste texto, vamos nos valer de Aristóteles e Levinas como dois autores paradigmáticos no debate sobre política e ética. A escolha por Aristóteles se justifica na medida em que foi o primeiro a discutir a política como uma "ciência", nas suas próprias palavras, dando a esta um lugar inigualável na vida da cidade. Já a opção por Levinas deve-se ao fato de ter ele sido um dos maiores e mais capazes defensores da ética no século XX e ter demonstrado a possibilidade filosófica de concluir que a moral não é um ramo da filosofia, mas a "filosofia primeira" (LEVINAS, 2014). Nosso objetivo, ao contrastar as duas perspectivas, é tentar demonstrar as diferentes respostas que a filosofia deu à questão crucial de qual valor, o poder ou a moral, a política ou a ética, explica melhor a relação entre os homens e tem nela maior influência.

Aristóteles e o primado da política

De acordo com Norberto Bobbio (2017), os problemas fundamentais de toda teoria política sempre foram dois: o problema de "quem governa" e o problema de "como governa". De forma pioneira, Aristóteles propõe-se a responder a essas perguntas na *Política*, que é então um livro sobre a teoria das formas de governo. Nele, encontramos o primeiro tratamento sistemático da relação política, sob a forma de

uma "teoria da *polis*", a comunidade política na qual os indivíduos vivem e na qual eles têm a maior chance de obter sua segurança contra a violência e alcançarem a felicidade.

Aristóteles inicia o livro com um postulado muito básico sobre aquilo que os iluministas no século XVIII viriam a chamar de "natureza humana". Na sua definição do homem como *zoon politikón*, Aristóteles está definindo a essência do homem, que seria, antes de tudo, um animal especificamente político (SARTORI, 1979, p. 158). Existe, em todos os homens, um "impulso" ou uma necessidade natural para participar de uma comunidade, já que eles são incapazes de sobreviverem sozinhos. Nesse sentido, aquele que pela primeira vez uniu indivíduos em comunidade teria sido o maior dos benfeitores. As pessoas se juntam, aprendemos, com uma finalidade muito simples, que é a de proporcionar a todos uma "vida melhor", na expressão aristotélica.

A cidade em Aristóteles é analisada como o coração da vida política. Segundo a dialética aristotélica, a natureza de cada coisa é definida a partir do fim ou do "bem" a qual ela se destina. Assim, a natureza da comunidade política, que inclui todas as outras formas de agregados humanos, "tem mais do que todas este objetivo e visa ao mais importante de todos os bens – ela se chama *cidade* e é a comunidade política" (ARISTÓTELES, 1998, p. 13). Somente porque os homens vivem na cidade e, como diz Sartori (1979, p. 158), a cidade vive neles é que eles se realizam como tal. Além disso, uma comunidade política, como qualquer associação entre homens, é um todo formado por diferentes partes. Entre elas, há sempre aqueles que mandam e aqueles que obedecem, sendo o diferencial de poder um fator estruturante da relação política. É nesse sentido que Celso Lafer (1976) qualifica a política como uma forma de "gestão hierárquica da sociedade" e Carl Schmitt (1988) caracteriza-a como uma "forma especial de domínio".

Essa divisão básica entre os que mandam e os que obedecem é o que explica uma das passagens mais polêmicas da *Política*, na qual Aristóteles se debruça sobre a relação senhor-escravo. Na visão aristotélica, os homens seriam naturalmente divididos entre aqueles que nasceram

para exercer essa gestão hierárquica ou domínio especial, de mando e de comando, e aqueles que nasceram para subordinar-se e obedecer. Não haveria aí qualquer juízo de valor, pois o que é conveniente para uma parte é conveniente para o todo. E o escravo, na lógica de Aristóteles, é parte do seu senhor, separada, é verdade, mas parte, e há uma comunhão de interesses e amizade entre estes dois membros da comunidade.

Da mesma forma, o que o detentor do mando realiza, como responsável pelo governo, é uma espécie de arte, que é a arte do bom governo. Seguindo o modelo de "arte" formulado por Platão (2015) na *República*, as artes são sempre exercidas em favor dos objetos que elas governam; a medicina, o doente; o governo, os homens, todos os homens, inclusive os escravos. Em Aristóteles encontramos um conceito similar. Para o filósofo, as artes visam, mais especificamente, a um bem. E o bem da arte da política é definido de modo muito simples: o interesse comum. Todos, sem exceção, são seus beneficiários.

Após tratar desses aspectos básicos e preliminares para explicar a origem da *polis*, Aristóteles inicia uma digressão cujo propósito é identificar a melhor forma de comunidade política. Nesse momento, surge pela primeira vez o conceito ou a ideia central da obra: *politeia*, expressão que os romanos vieram a traduzir com o nome de constituição. Algumas definições nos são dadas sobre esse termo. Constituição é "a forma de organização dos habitantes de uma cidade" (ARISTÓTELES, 1988, p. 78). É também o "ordenamento de uma cidade quanto a suas funções de governo, principalmente a função mais importante de todas" (ARISTÓTELES, 1988, p. 125). Finalmente: "a constituição é governo" (ARISTÓTELES, 1988, p. 89). Em síntese, a constituição é o "ser" do governo e da comunidade política. Por isso, se quisermos saber se, em dois momentos diferentes do tempo, uma cidade é a mesma, devemos perguntar se sua constituição mudou ou permaneceu igual. É mediante o conceito de constituição que se pode sintetizar as diversas partes da sociedade e classificá-las em conjunto. Das múltiplas partes do corpo social, atinge-se determinado tipo de unidade ou constituição.

No primeiro capítulo de seu livro *Teoria da Constituição*, intitulado "Conceito absoluto de Constituição", Carl Schmitt (2011, p. 35-44) analisa a palavra sob variadas perspectivas, que muito ajudam a compreender melhor Aristóteles. Segundo Schmitt, "qualquer coisa e objeto se encontra de alguma maneira em uma constituição", de modo que, quando aplicada ao corpo político, a palavra significa a "situação total da unidade e ordenação política". É precisa a análise do autor: "situação", palavra originada do prefixo latino "sto", que indica firmeza, estar de pé. Dele derivam também algumas palavras chave, como Estado e, naturalmente, constituição (LAFER, 1979). Portanto, se a constituição da comunidade política, como diz Aristóteles, é o governo, uma teoria sobre as formas de governo é uma teoria sobre a constituição das diversas formas pelas quais as comunidades políticas se organizam. Hoje em dia, chamaríamos isso, simplesmente, de teoria política. E, em concordância com o que havíamos dito, Aristóteles irá falar sobre "quem governa" e "como governa".

O tema de "quem governa" comporta alguns desdobramentos. Quem escolhe os governantes? Os ricos, os pobres, os agricultores, os comerciantes, os que estão governando no momento? Entre quem são escolhidos os governantes? Entre todos, entre os mais capazes, entre os com mais posse, os com menos posse? Como se escolhem os governantes? Por eleição, por sorteio? Da mesma forma o tema de "como governa". Governa para si, governa para seu grupo, governa para todos? Governa de modo tirânico, de modo democrático ou aristocrático? Que expedientes utiliza para externar seu comando? A força ou a lei? Enfim, são questões a que, de uma maneira ou de outra, toda comunidade política tem de encontrar uma resposta.

A divisão básica feita para classificar as constituições ou formas de governo segue os critérios numérico e qualitativo. Temos, então, as formas corretas: 1) reino é o governo de uma monarquia cujo objetivo é o bem comum; 2) aristocracia é o governo de uma minoria que é baseado no mérito e exercido com vistas ao que é melhor para a cidade e seus habitantes; e 3) governo constitucional é o nome aplicado ao governo

da maioria com vistas ao bem comum. E os seus desvios: 1) tirania é a monarquia governada no interesse do monarca; 2) oligarquia é o governo no interesse dos ricos; 3) democracia é o governo no interesse dos pobres.

O "governo constitucional", que é uma mescla de oligarquia e democracia, é o que apresenta as qualidades mais conducentes à sua própria permanência e estabilidade. Ele apresenta bons dispositivos de ambos aqueles governos. Por exemplo, ele toma da oligarquia a eleição e a multa aos ricos que não comparecerem à assembleia e da democracia o sorteio e o pagamento aos pobres que comparecerem. A mescla é uma tentativa de harmonizar os ricos e os pobres, isto é, a riqueza (típica da oligarquia) e a liberdade (característica da democracia). Como consequência, nenhum grupo da cidade buscará substituir o governo instituído. Estará, assim, sendo assegurado "o grande princípio de preservação" (ARISTÓTELES, 1988, p. 187) de qualquer governo ou constituição, que é o fato de sempre existirem mais pessoas desejosas de mantê-lo do que de destruí-lo.

Aristóteles considera que o objetivo maior da cidade é a preservação. O filósofo afirma que em seu livro anterior à *Política*, *Ética a Nicômaco*, defendeu ser a vida feliz aquela vivida de acordo com a moralidade, e que a moralidade é um "meio termo". Para ele, o mesmo critério deve ser empregado para se avaliar a boa constituição que garante aquele objetivo, pois a constituição é um "modo de ser" da comunidade política.

O procedimento que Aristóteles utiliza para respaldar sua tese acerca do governo constitucional é integralmente derivado dessa tese. Na visão do filósofo, as partes da cidade sempre incluem três classes de cidadãos: os muito ricos, os muito pobres e os que se situam no meio desses extremos. Como o senso comum geralmente está de acordo com a proposição de que aquilo que é moderado e está no meio é melhor, o melhor governo é o governo da classe média, aquela cuja probabilidade de se eximir das funções públicas é a menor e cuja propensão a buscar essas funções não é alta. Portanto, o grande ideal para a cidade é ter seu corpo constituído de pessoas iguais e que se identificam entre si, algo que é com mais frequência observado no caso da classe média. Esta é

capaz de dar forma ao governo das leis, não dos homens. E a lei é, antes de tudo, "a inteligência sem paixões" (ARISTÓTELES, 1988, p. 116).

O governo das leis é uma forma de governo constitucional, o que parece ser uma redundância. Na realidade, Aristóteles utiliza o adjetivo "constitucional" para qualificar especificamente o governo das leis. E o povo feito para o governo constitucional é aquele entre cujos membros existe uma maioria de homens capazes de mandar e de obedecer; de governar e de ser governado; e de viver de acordo com a lei. Essa maioria, confirma Aristóteles, é a classe média. Uma tal ordenação permitirá que todos os cidadãos tenham o direito de participar do corpo deliberativo e de tomar decisões em todas as matérias, o que é em verdade o próprio conceito aristotélico de cidadão. Ao se alternarem periodicamente entre as funções de governante e governado, dá-se a todos os mesmos direitos, e o povo, diz Aristóteles, sempre "procura esse tipo de igualdade" (ARISTÓTELES, 1988, p. 151).

Arremata Aristóteles, já para o final do livro, que a "melhor forma de governo é aquela em que qualquer pessoa, seja ela quem for, pode agir melhor e viver feliz" (ARISTÓTELES, 1988, p. 223). Desponta nesse raciocínio a nobreza e a dignidade da política, à qual compete a maior parcela de responsabilidade para produzir o ambiente que proporcionaria esse agir melhor e esse viver feliz.

A visão de Aristóteles acerca deste primado da política encontrou eco em autores contemporâneos, como Hannah Arendt. Conforme diz Celso Lafer (2014), "O campo da política", em Arendt, "é o do diálogo no plural que surge no espaço da palavra e da ação – o mundo público – cuja existência permite o aparecimento da liberdade". Dessa perspectiva, a boa política permite a criação do "espaço público", onde os homens interagem livremente e contribuem de modo ativo e cidadão para a construção permanente da *polis*. É a visão da política como condição de liberdade e que conduz à realização das melhores ambições dos homens.

Emmanuel Levinas e o primado da ética[3]

Bastante distinta foi a análise acerca da política realizada no século XX. A ênfase do conceito passou a recair não na liberdade, no mundo público ou na gestão da cidade, mas na violência e no poder, ou na inimizade, como se lê em autores como Carl Schmitt e Max Weber. É nesse contexto intelectual e histórico que surge a filosofia de Emmanuel Levinas.

Levinas parte de um diagnóstico pessimista acerca da concepção de razão e de conhecimento desenvolvida pelos gregos, em especial Platão. Resumidamente, o objeto do conhecimento para Platão são as formas ou ideias. O homem conhece-as a partir do uso do elemento racional ou cognoscível da alma, em que se encontra a faculdade da razão. O verdadeiro conhecimento se encontra no "mundo inteligível". O conteúdo desse mundo são as formas ou as ideias. São elas o conhecimento real, que é estável, perfeito, absoluto, eterno, imutável, constante; é a episteme, a ciência, o ser, aquilo que é. Já o mundo sensível ou empírico é composto pelos objetos, pelas instituições, pelos corpos, pelas representações, pelas opiniões. São características suas o devir, a geração, a multiplicidade, a corrupção. Nele habitam e agem todas as vicissitudes a que os seres estão sujeitos devido à ação transformadora do tempo. Embora separados, o mundo inteligível e o mundo sensível comunicam-se, e essa comunicação pode ser explicada mediante o conceito chave de "participação". Os objetos do mundo sensível participam da ideia de ser. Isto é, reconhecemos a unidade, por exemplo, dos variados tipos de objetos do mundo empírico, como as diferentes cadeiras, porque cada um deles participa, em grau diverso, da ideia, do conceito ou da forma correspondente que pertence ao mundo inteligível. Portanto, o homem conhece utilizando-se da razão. E conhece formando conceitos, retirando, dos fatores da realidade sensível, a sua forma essencial (PLATÃO, 2015).

O ato de conhecer é, sempre segundo Platão, típico da índole filosófica. Numa passagem reveladora, Sócrates vale-se de uma metáfora

3 Esta seção baseia-se amplamente em outra pesquisa realizada pelo autor (SOUZA FILHO, 2019).

para representar essa índole. O cão, afirma, é dotado de tal qualidade típica, que se manifesta na mente do filósofo. Ele "se mostra raivoso quando avista um desconhecido, embora não lhe tenha este feito mal nenhum, enquanto adula a quem conhece, ainda que não lhe tenha feito bem algum". Manifesta, com isso, "uma bela maneira de sentir, e verdadeiramente filosófica". É que ele discerne um "rosto amigo de um rosto inimigo tão somente porque conhece um e desconhece outro". Conclui Sócrates: "como não teria o desejo de aprender aquele que distingue pelo conhecimento e pelo desconhecimento o amigo do estranho?". Desejar aprender é, nesse sentido, um atributo de quem é amigo do conhecimento e desconfia do desconhecido.

Emmanuel Levinas identificou, nesse comportamento da mente filosófica, um problema sensível, o que chamou de "totalidade". O fato de o cão perceber alguém como amigo simplesmente por "conhecê-lo", isso é, possuir dele uma "ideia", ao passo que qualifica de inimigo o estranho, tão somente por "desconhecê-lo", guarda consequências de monta não só para o mundo inteligível, mas principalmente para o mundo sensível. Pois o que é o desconhecido, em sua forma mais radical, senão a ideia do "Outro" ou da alteridade, que, por definição, é inacessível ao entendimento? A consciência que busca o conhecimento, na linha da argumentação socrática, é necessariamente refratária à existência desse "Outro". O conhecimento do ser não rompe o que chama de "egoísmo ontológico" e comporta-se como "totalidade" (POIRIÉ, 2007, p.12).

Herdeira da tradição grega, a consciência filosófica ocidental desenvolveu uma interação com a alteridade mediada pela ótica da ontologia, de acordo com Levinas. O conhecimento do ser, ou a posse do logos, essencial de qualquer objeto, implica extrair a qualidade de "alteridade" desse objeto. A razão humana realiza nesse processo uma espécie de *aller-retour* entre o "Eu" e o "Outro". Partindo da consciência de si, ela investiga o mundo que lhe é estranho, num primeiro momento, para depois trazê-lo à consciência sob a forma de um conceito ou uma ideia. Não é por outro motivo que San Tiago Dantas, em seu ensaio

sobre o Quixote, afirma que "a tarefa da inteligência humana é tirar o valor das coisas da obscuridade para a luz".

O conceito que Levinas teorizou, para explicar esse ato, é o de "redução". Na interação consciência-mundo sensível, a redução do "Outro" ao "Mesmo" é perseguida. A consciência filosófica, nesse sentido, revela-se como uma "Totalidade", pois o "Eu" que conhece é absoluto e autônomo em relação ao "Outro". Ele atua por meio de um processo cujo objetivo final é submeter o conteúdo do desconhecido sob a análise da consciência, tornando-o inteligível. A consequência mais relevante desse raciocínio para o mundo sensível tem lugar quando a rejeição do "Outro" pela consciência deixa de ser dirigida a um objeto qualquer para sê-lo contra o "Outro" enquanto "Outro homem". A dificuldade de conviver com a diferença associa-se profundamente com toda essa tradição de pensamento, na formulação de Levinas.

Por isso, o autor busca reformular os conceitos de conhecimento e de razão, dando a eles uma origem distinta daquela da "redução" platônica. A sociedade, segundo Levinas, inicia somente após uma primeira constatação em relação ao "Outro" – "o ato, o primeiro ato intelectual, é a paz. […] Há razão quando há paz, quando há relação pacífica de pessoa para pessoa" (LEVINAS *apud* POIRIÉ, 2007, p. 96). Trata-se, portanto, de um protesto da filosofia diante da política: "Política depois!", dirá Jacques Derrida (2013), em seu livro dedicado a Levinas.

Desde a infância, Levinas foi educado na tradição judaica, no interior da qual aprendera a interpretar os versículos do Talmude e a refletir de maneira distinta sobre a posição do "Outro" no pensamento filosófico – uma reflexão que exigia, sobretudo, um respeito e responsabilidade por esse "Outro". Como diz Poirié (2007, p. 12) "Levinas situará todo o seu trabalho na fronteira da ética e da metafísica, lá onde, para retomar seu vocabulário, o homem está em busca do humano". Seu pensamento colocará em evidência "a ética como ruptura do que ele chama de 'o egoísmo ontológico'" (POIRIÉ, 2007, p. 12), em que se inscreve a filosofia do ser.

Na elaboração da filosofia levinasiana, não há, porém, uma completa recusa do pensamento ocidental, ou um abandono do método analítico da filosofia que, desde os gregos, fora uma reflexão metodologicamente racional. Levinas não abandona a lógica aristotélica do silogismo categórico e do terceiro excluído (SPIRO, p. 23, 1970). Ele desenvolve uma confluência principiológica de tradições distintas, no âmbito de uma reflexão abrangente. Ambas as correntes, filosófica e judaica, racional e religiosa, estão presentes no seu pensamento:

> A tensão entre esses dois polos do seu pensamento deve estar sempre presente no espírito, para evitar dois tipos de leituras redutoras e contraditórias: uma que afirma que Lévinas se contenta em traduzir, na linguagem filosófica, ideias judaicas, a outra que pensa que o polo hebraico do seu pensamento não tem nenhuma incidência sobre a sua filosofia. […] não é conveniente ver aí uma adesão a um resíduo de particularismo destinado a desaparecer na racionalidade filosófica, mas antes o desejo de manter viva uma tensão entre dois polos da civilização ocidental (CHALIER, 1993, p. 28).

Posto isso, a filosofia de Levinas rompe com a "Totalidade" que constrange o "Outro" na relação com o "Eu". Para tanto, Levinas promove uma completa reconversão dos pressupostos lógicos e conceituais que guiam as categorias tradicionais sob as quais estamos acostumados a pensar. A razão crítica, antes circunscrita à experiência individual, agora responderá a um princípio de inteligibilidade diferente. A relação intersubjetiva, antes fundamentalmente de oposição entre o "ser" e "outro", será mediada, a partir de então, pelo discurso, que possibilita à alteridade se manifestar e permanecer como tal.

Segundo a filosofia ocidental: "à teoria, como inteligência dos seres, convém o título de ontologia" (LEVINAS, 1980, p. 30). Por sua vez, Levinas imprime um sentido muito diverso ao conceito. A "teoria, como respeito da exterioridade, desenha uma outra estrutura essencial da metafísica. Tem a preocupação da crítica na sua inteligência do ser

– ou ontologia. […] põe em questão a liberdade do exercício ontológico" (LEVINAS, 1980, p. 30). Esse significado da palavra é assumido em virtude da descrição levinasiana do "encontro" do "Eu" com a alteridade, em que estão presentes as condições para o surgimento de um pensamento "teórico". Nesta interação, não é apenas a subjetividade do "Eu" que o "Outro" põe em questão, antes é sua liberdade. Na dinâmica aí instaurada, há uma exigência ética para se justificar a liberdade individual, que é incapaz de fornecer essa justificativa por si mesma (cf. LEVINAS, 1980, p. 69-77). Isso se explica, conforme Levinas, de acordo com a razão de ser do que chamamos inteligível:

> a preocupação de inteligibilidade distingue-se fundamentalmente de uma atitude que gera uma ação sem consideração pelo obstáculo. Significa, pelo contrário, um certo respeito pelo obstáculo. Para que o obstáculo se torne um facto que pede uma justificação teórica ou uma razão, é necessário que a espontaneidade da ação que o sobrepuja seja inibida, isto é, posta também ela em questão. É então que passamos de uma atividade sem consideração por nada a uma consideração do facto. A famosa suspensão do ato, que tornaria a teoria possível, deve-se a uma reserva da liberdade que não se entrega a seus impulsos, aos seus movimentos repentinos e mantém as distâncias. A teoria onde surge a verdade é a atitude de um ser que desconfia de si próprio (LEVINAS, 1980, p. 69-70).

O mais genuíno atributo do pensamento crítico, portanto, é que ele nasce como uma autocrítica; nasce porque a consciência, antes livre no processo de compreensão do mundo, se debate com algo que a ela impõe uma má consciência, uma consideração de si mesma, uma reticência quanto à própria existência sem cuidado que até então era exercida – um sentimento de culpa. Este movimento de suspensão do ato da consciência acontece, tão somente, quando da presença do "Outro" no horizonte apreensível, e dá-se como um "logro da autonomia"

(ROLANDO, 2001, p. 77). Nas palavras de Levinas: "O fracasso da minha espontaneidade, ainda desprovida de razão, desperta a razão e a teoria; teria havido uma dor que seria mãe da sabedoria" (LEVINAS, 1980, p. 70). A origem desta "dor" está, sob o argumento apresentado, na presença da alteridade e na justificativa da liberdade do "Eu" que a existência do "Outro" demanda. Essa justificativa, para Levinas, chama-se responsabilidade[4].

Aqui reside o aspecto central da filosofia de Levinas. Qual o significado maior contido nesta inteligibilidade cuja causa é exterior ao Eu? É, sobretudo, um significado moral: "Chama-se ética esta impugnação da minha espontaneidade pela presença de Outrem" (LEVINAS, 1980, p. 30). Por conseguinte, se é um ato ético a primeira manifestação da razão, da crítica, portanto da filosofia, compreende-se o argumento mais revolucionário e mais ambicioso do pensamento de Emmanuel Levinas: "A moral [relação com o "Outro"] não é um ramo da filosofia, mas a filosofia primeira" (LEVINAS, 1980, p. 284). Sem moral, não há razão; sem razão, não há crítica; sem crítica, não há filosofia. A moral é, então, apresentada como o início da vida racional, sendo ela que origina a reflexão crítica e que abre a possibilidade de diálogo com a alteridade – daí inaugurando uma relação que é, desde sempre, ética.

Duas teses relacionadas impõem-se: "'a razão cria a relação entre mim e o Outro' e o 'ensino de Mim pelo Outro cria a Razão'" (LEVINAS, 1980, p. 230). Na filosofia de Levinas, há, portanto, uma sincronia entre a "razão" do "Eu" e sua "relação" com o Outro, pois este "não é para a razão um escândalo que a põe em movimento dialético, mas o primeiro ensino racional, a condição de todo o ensino" (LEVINAS, 1980, p. 182). Há, também, uma clara diferença do lugar em que se situam a razão, o "Eu" e o "Outro" em relação à tradição filosófica

4 Vaclav Havel, cujo pensamento foi influenciado por Levinas, desenvolve uma imagem que ajuda a compreender essa ideia. Ao discutir o tema da responsabilidade em livro de um conterrâneo seu, Havel escreve: "[o livro] aparece como o romance da responsabilidade, da vontade e do destino; da responsabilidade, portanto, que é [...] mais forte do que a vontade; de todas as tentativas vãs do homem para se liberar do papel ao qual sua responsabilidade o condenou; da responsabilidade enquanto destino" (1989, p. XII, tradução nossa).

ocidental. Nesta, a razão era fundada na própria consciência do "Eu", assim tornando-o um ser autônomo na liberdade que praticava; naquela, a razão é fundada pelo "Outro" e, por consequência, torna o exercício da liberdade heterônomo, na medida em que essa liberdade clama por uma justificação de si mesma, no momento em que é colocada em questão pela presença desse "Outro" (Cf. LEVINAS, 1980, p. 282-283). Este "pôr em questão de si" (LEVINAS, 1980, p. 75) se produz pela epifania que rege o encontro com o "Outro": "Há uma relação, não com uma resistência muito grande, mas com alguma coisa de absolutamente Outro: a resistência do que não tem resistência – a resistência ética" (LEVINAS, 1980, p. 178).

As implicações das teses levinasianas à análise da vida coletiva são de relevante consequência. Certamente, o fato de a ética constituir o terreno sobre o qual se manifesta toda a experiência humana afirma, por definição, que a política faz dela uma prerrogativa, a qual jamais se pode suprimir, a despeito do conteúdo que tal política possa vir a assumir. A irredutibilidade do "Outro" e a ética que dela deriva constituem o solo de toda relação humana. O tratamento deferencial à política, tal como vemos em Aristóteles, é inexistente na obra de Levinas.

Em princípio, um pensamento dessa natureza pode contribuir enormemente para a formação individual, para tomada de decisões em posições políticas, e mesmo para a proposição de peças legislativas e para a criação de políticas públicas. Mas o tema da política é inescapável. O "face a face", como Levinas escreve, a relação binária, não permite pensar a edificação de uma sociedade humana. "Para edificar uma Cidade", diz Catherine Chalier, "ou para construir uma ordem política, é necessário, com efeito, introduzir a questão do *terceiro*, quer dizer, refletir nos parâmetros que respeitam e organizam a pluralidade humana" (CHALIER, 1993, p. 134).

Mas a reflexão de Levinas sobre essa discussão se encerra aí. Decididamente ele não se debruçaria, até o fim de sua vida, sobre os problemas da organização política. Sua preocupação parece sempre ter sido com um problema de origem, que se colocava de modo mais

urgente. O primado da ética sobre o qual teorizou ressalta que toda experiência humana deriva de uma primeira experiência que é moral, "apolítica", entre "Eu" e "Outro". Essa experiência cria entre os dois uma relação de responsabilidade, em que o "Eu" é, desde sempre, responsável pelo "Outro". Com isso, Levinas tenta estabelecer um pressuposto inescapável e que teria o mérito de constituir uma primeira "resistência" ao poder. Mas quando a relação social se torna mais complexa e há que se organizar a justiça e decidir das prioridades entre "Outro" e "Terceiro, não encontramos uma resposta, nem parcial nem definitiva, acerca de "que fazer?"[5].

Conclusão

As proposições do primado da política e do primado da ética são características da história do pensamento filosófico. Não é de surpreender que a Grécia, berço da democracia ocidental, tenha fornecido a mais sóbria e completa defesa do primado da política. Após Platão ter desenhado o modelo ideal da República, Aristóteles "desce" ao terreno das coisas como elas são, formula uma tipologia dos tipos existentes de constituição ou governo e analisa-os com brilho. Sua tese do primado da política seria o marco incontornável para os analistas que lhe sucederam. No entanto, ela teve seu valor revisto, em função dos descaminhos, intelectuais e práticos, que a política veio a tomar na contemporaneidade.

Que Levinas, por sua vez, tenha se batido para afirmar o primado da ética diante da política do seu tempo tampouco é de causar surpresa. Levinas, enquanto judeu e naturalizado francês, foi feito prisioneiro de

5 Os comentários sobre esse ponto na literatura sobre Levinas são vários. David Campbell (1999) afirma que é necessária uma "suplementação" a Levinas em sua análise da política. Derrida (2013) questiona a possibilidade de fundar um direito ou uma política "sem o asseguramento de fundação ontológica" caso a questão seja colocada em termos de "fundador" e "fundado" ou "originariedade" e "derivação". Benjamin Wurgaft (2016) fala de uma "inabilidade" de Levinas em explicar como sua ética pode traduzir-se em uma política, entendida em sentido "fundacional" de leis e procedimentos para o ordenamento civil. Daí as leituras que veem a política em Levinas como desprovida de fundamento ou como "metapolítica" (WURGAFT, 2016). Por último, Simon Critchley (1999) define o problema como a "*questão* da política, ou política concebida como um espaço de questionamento".

guerra ainda em 1940. Muitos de seus parentes que haviam permanecido na Europa Central pereceram no genocídio hitlerista. A Europa de Platão e de Descartes, de Aristóteles e de Montesquieu, se havia tornado na Europa de Hitler e de Ante Pavelic, de Stalin e de Franco. A individualidade e a interioridade haviam sido destruídas pelo fascismo europeu, que, para Levinas (1990), tinha suas bases filosóficas naquele mesmo continente. Era urgente, portanto, restaurar a primazia da ética e afirmar que esta era inafastável, mesmo diante dos maiores ditames da política, a qual havia sido tão valorizada pelo cânon de autores do Ocidente. O primado da ética não era só uma possibilidade prevista pela reflexão filosófica, assim como o era o primado da política. Era, antes de tudo, uma exigência dos tempos.

De toda forma, devemos nos juntar aos comentadores de Levinas e também dizer que, de fato, não parece ser possível superar a política por meio da ética. Ainda que a política tenha produzido os piores resultados, no último século, a ética tampouco foi suficiente para impedir a violência e o sofrimento nas diferentes sociedades. A tese de Montesquieu segundo a qual só o poder é capaz de conter o poder poderia ser adaptada pela fórmula "só a boa política pode conter a má política". Numa síntese, diríamos que somente uma política continuamente alimentada pela ética pode conter a política baseada no medo e no ódio.

Referências bibliográficas

ARAÚJO, Heloísa Vilhena de. *Guimarães Rosa: diplomata*. Brasília: FUNAG, 2007.

ARISTÓTELES. Política. Tradução de introdução de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora da UnB, 1998.

_____. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Martin Claret, 2016.

BOBBIO, Norberto. *Teoria das formas de governo*. Tradução de Luiz Sérgio Henriques. São Paulo: Edipro, 2017.

CAMPBELL, David. The Deterritorialization of Responsibility: Levinas, Derrida, and Ethics after the End of Philosophy. *In*: CAMPBELL, David; SHAPIRO, Michael. *Moral Spaces*: Rethinking Ethics and World Politics. Mineápolis: University of Minnesota Press, 1999, cap. 2, p. 29-56.

CHALIER, Catherine. *Lévinas – A utopia do humano*. Tradução de Antônio Hall. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.

CRITCHLEY, Simon. *The Ethics of Deconstruction*: Derrida and Levinas. Edimburgo: Edinburgh University Press, 1999.

DERRIDA, Jacques. *Adeus a Emmanuel Levinas*. Tradução de Fábio Landa, com a colaboração de Eva Landa. São Paulo: Perspectiva, 2013.

GAMA KURY, Mario. Prefácio. *In*: ARISTÓTELES. *Política*. Tradução de introdução de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora da UnB, 1998.

HAVEL, Vaclav. *Essais politiques.* Paris: Calmann-Lévy, 1989.

LAFER, Celso. Prefácio. *In*: FARIA, José Eduardo Faria. *Poder e legitimidade*: introdução à política do direito. São Paulo: Perspectiva, 1976.

_____. Prefácio. *In*: *O governo Kubitschek*: desenvolvimento econômico e estabilidade política. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

_____. *Totalidade e infinito*. Tradução de José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1980.

_____. Da dignidade da Política: sobre Hannah Arendt. *In:* ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2013.

_____. *Totalité et infini*: essai sur l´exteriorité. Haia: Martinus Nijhoff, 2014.

LILLA, Mark. The Politics of Jacques Derrida. *The New York Review of Books*, Nova York, v. 45, n. 11, jun. 1998.

LOWY, Michael. *Redemption and Utopia*: Jewish Libertarian Thought in Central Europe. Londres: Verso, 2017.

PLATÃO. *A República de Platão*. Tradução e notas de Jacob Guinsburg. São Paulo: Editora Perspectiva, 2015.

ROLANDO, Rossano. Emmanuel Levinas: para uma sociedade sem tiranias. *Educação & Sociedade*, v. XXII, n. 76, out. 2001, p. 76-93.

SARTORI, Giovanni. *A política*. Brasília: Editora UnB, 1979.

SCHMITT, Carl. *O conceito do político*: teoria do partisan. São Paulo: Vozes, 1998.

_____. Concepto absoluto de constitución (la constitución como un todo unitario). *In*: *Teoria de la constitución*. Madri: Alianza Editorial, 2011, p. 35-44.

SHKLAR, Judith. Putting Cruelty First. *Daedalus*, v. 111, n. 3, Summer, 1982, p. 17-28.

_____. The Liberalism of Fear. *In*: SHKLAR, Judith. *Political Thought and Political Thinkers*. Chicago: The University of Chicago Press, 1998.

SOUZA FILHO, Osvaldo Q. O reconhecimento da alteridade como fundamento da política internacional: uma interpretação levinasiana. *In*: ALVES, Marcelo; MELO, Paulo R. *Relações internacionais*: outros olhares. Itajaí: Editora Univali, 2019, p. 13-36.

SPIRO, Herbert J. *Politics as the Master Science*: from Plato to Mao. Nova York: Harper & Row, 1970.

WEBER, Max. A política como vocação. *In*: WEBER, Max. *Escritos políticos*. São Paulo: Editora Folha, 2015.

WURGAFT, Benjamin Aldes. *Thinking in Public*: Strauss, Levinas, Arendt. Filadélfia: University of Pennsylvania Press, 2016.

A cidadania no Brasil de *Grande sertão: veredas*

Matheus Corradi de Souza

Introdução

O objeto imediato deste estudo é *Grande sertão: veredas* (1956), legitimamente tida como *magnum opus* do não menos canônico João Guimarães Rosa (1908-1967). Não é segredo que a obra possibilita leituras infindáveis, e qualquer esforço analítico-interpretativo sobre ela exigirá adensamento do objeto. Nesse sentido de restrição forçada, elegeu-se, para este trabalho, o tema da cidadania, com especial ênfase às contribuições de José Murilo de Carvalho em *Cidadania no Brasil: o longo caminho*.

Ainda se pensando no percurso metodológico, arbitrou-se, no presente texto, pela lógica indutiva: ou seja, do vértice mais geral para o mais particular. Serão apresentadas, desse modo, cinco seções. Na primeira seção, serão abordados sinteticamente o autor e a obra; as duas seções seguintes tratarão da cidadania como conceito e como realidade no tempo histórico relevante para o presente estudo; na quarta seção, iniciar-se-á a análise do livro à luz da ideia de cidadania, com foco no icônico personagem Zé Bebelo, cujo julgamento – episódio fundamental da trama – será, por sua vez, discutido na seção seguinte; por fim, a sexta seção encerrará o trabalho, enfatizando as dificuldades históricas de implantação da cidadania no país.

Rosa e o grande sertão

João Guimarães Rosa é indiscutivelmente considerado como um dos mais importantes escritores brasileiros. Nascido em Cordisburgo, interior de Minas Gerais, em 1908, Rosa formou-se em medicina antes de ingressar na carreira diplomática, em 1934. Como diplomata, serviu

na Alemanha, na Colômbia e na França e chegou a ser chefe de gabinete do ministro Neves da Fontoura, em 1946. Apesar da profícua carreira no Itamaraty, foi, porém, como escritor – poeta, contista, novelista e romancista – que Rosa mais se destacou.

Expoente do regionalismo brasileiro, o autor, segundo análise de Antonio Candido, logrou evitar várias armadilhas do movimento. Ainda na correta percepção de Candido, Rosa escapou dos perigos da "redução da humanidade dos personagens", do "pitoresco superficial" e da "dificuldade de ajustar a linguagem culta aos torneios populares." (CANDIDO, 1999, p. 93). Com o autor mineiro, teria surgido uma obra "onde a dimensão regional perde o caráter contingente, para tornar-se veículo de uma mensagem da mais completa universalidade." (CANDIDO, 1999, p. 93). A ficção rosiana, ambientada quase toda no sertão brasileiro, começou a ser aclamada com a publicação de *Sagarana* (1946), coletânea de contos nos quais já se fazia presente o uso abundante, e inovador, de neologismos e de figuras de linguagem. Foi, entretanto, com a publicação de seu único romance, *Grande sertão: veredas* (1956), que Rosa se consagrou.

A *magnum opus* de Guimarães Rosa é um longo monólogo de Riobaldo, velho fazendeiro que conta sobre sua vida pregressa de jagunço. A história é desenrolada nos sertões de Minas Gerais e da Bahia durante a Primeira República, perfazendo um recuo cronológico que possibilita a classificação da obra como romance histórico. A narrativa, ainda, é efetuada de forma não linear.

Cumpre apresentar, em linhas sucintas, o conteúdo narrativo de *Grande sertão: veredas*. Nascido de uma mãe pobre no interior mineiro, Riobaldo fica órfão ainda jovem e é enviado aos cuidados de seu padrinho, o fazendeiro Selorico Mendes. Lá, é alfabetizado, mas acaba decidindo fugir ao desconfiar que Selorico é seu pai. Trabalha por um tempo para Zé Bebelo, proprietário de terras com ambições políticas que pretendia livrar os sertões da jagunçagem e contribuir para a instituição da ordem na região. Riobaldo, entretanto, cede a um antigo desejo e abandona Zé Bebelo para se juntar ao bando do grande chefe justiceiro Joca Ramiro,

jagunço que até aquele momento ajudava a perseguir. Envolve-se, a partir dali, nas "guerras jagunças" e, entre idas e vindas, lida com duas angústias centrais que permeiam sua narrativa: seu fascínio e sua atração crescentes por Diadorim, seu companheiro de armas; e a dúvida sobre a existência ou não do diabo, com quem acredita ter firmado um pacto.

Denso e complexo, *Grande sertão: veredas* se presta a múltiplas leituras com os mais variados enfoques. Novamente, de acordo com Candido, há de tudo no livro:

> […] romance de aventuras, análise da paixão amorosa, retrato original do sertão brasileiro, invenção de um espaço quase mítico, chamada à realidade, fuga da realidade, reflexão sobre o destino do homem, expressão de angústia metafísica, movimento imponderável de carretilha entre real e fantástico e assim por diante (CANDIDO, 2006).

Justamente em vista dessa miríade de possibilidades, no presente trabalho, a obra será analisada a partir de uma perspectiva específica: a da cidadania. Para tanto, será utilizado, como apoio teórico, o livro *Cidadania no Brasil: o longo caminho*, do historiador e cientista político José Murilo de Carvalho.

Um conceito de cidadania

Carvalho (2014) parte das ideias do sociólogo britânico Thomas Humphrey Marshall (1893-1981), autor de uma das mais célebres definições de cidadania. Em um ensaio intitulado *Citizenship and Social Class and Other Essays* (1950), Marshall distingue as três diferentes dimensões da cidadania a ser fruídas pelos indivíduos: direitos civis, políticos e sociais. Os direitos civis seriam, basicamente, os direitos de liberdade – de locomoção, de expressão, de religião, de exercício laboral –, o direito à propriedade e, como seu garantidor, o direito ao acesso equitativo à justiça. Os direitos políticos seriam a capacidade de votar e ser votado, de participar da vida política e influenciar as decisões do Estado. Por fim, os direitos sociais seriam aqueles relativos

às "liberdades positivas", como educação, saúde, emprego e previdência. Para Marshall (1950), esses direitos surgiram em uma ordem cronológica: os civis, no século XVIII; os políticos, no XIX; e os sociais, no século XX. O sequenciamento também seria lógico, visto que a consolidação de uma dimensão de direitos possibilitaria a seguinte. Essa sequência teorizada por Marshall, muito calcada na experiência histórica inglesa, é, porém, problemática quando aplicada à realidade de outros países, e é precisamente o caso brasileiro.

Apesar de concordar que o ideal de cidadania, a cidadania plena, dá-se apenas quando se têm garantidos para a população os três grupos de direitos supracitados, Carvalho acertadamente observa que o caminho percorrido pela sociedade britânica não se verificou no Brasil. O autor identifica duas diferenças marcantes:

> [a] primeira refere-se à maior ênfase em um dos direitos, o social, em relação aos outros. A segunda refere-se à alteração na sequência em que os direitos foram adquiridos: entre nós o social precedeu os outros. Como havia lógica na sequência inglesa, uma alteração dessa lógica afeta a natureza da cidadania. Quando falamos de um cidadão inglês, ou norte-americano, e de um cidadão brasileiro, não estamos falando exatamente da mesma coisa (CARVALHO, 2014, p. 17-18).

De posse da exposição de Carvalho, cabe analisar o estágio em que se encontrava o processo de formação do cidadão brasileiro no tempo histórico da obra magna de Guimarães Rosa.

A cidadania no Brasil

No Brasil, após três séculos de colonização, tínhamos "um enorme país dotado de unidade territorial, linguística, cultural e religiosa", mas também "uma população analfabeta, uma sociedade escravocrata, uma economia monocultora e latifundiária, um Estado absolutista". Carvalho lembra que "não havia cidadãos brasileiros, nem pátria brasileira" à época da Independência (CARVALHO, 2014, p. 24). Duas instituições de

então – a escravidão e o latifúndio – impediam a formação de verdadeiros cidadãos no país. Os escravos, que compunham parcela significativa da população nacional durante praticamente todo o Império, não tinham sequer direitos civis básicos; os proprietários, apesar dos direitos políticos concedidos pela Constituição de 1824, tampouco poderiam ser considerados como cidadãos. Isso porque, para Carvalho,

> faltava-lhes […] o próprio sentido da cidadania, a noção da igualdade de todos perante a lei. Eram simples potentados que absorviam parte das funções do Estado, sobretudo as funções judiciárias. […] O poder do governo terminava na porteira das grandes fazendas (CARVALHO, 2014, p. 27).

O estabelecimento de direitos políticos pela Constituição imperial teve, no entanto – em que pesem as restrições ao exercício desse direito e os problemas do sistema eleitoral – efeitos positivos sobre a formação da cidadania no Brasil. O direito ao voto era censitário, concedido apenas aos que pudessem comprovar um nível mínimo de renda, o que, a princípio, excluía boa parte da população livre. Além disso, apenas os homens poderiam exercer direitos políticos. Essas restrições, no entanto, tornaram-se menos relevantes pela inflação, cuja ação aumentou progressivamente o eleitorado brasileiro. De acordo com o censo de 1872, 13% da população livre era votante, percentual superior ao da maioria dos países europeus do mesmo período (exceções eram a França e a Suíça, que já concediam sufrágio universal masculino) e pouco inferior ao verificado nos Estados Unidos. Para Carvalho (2014), apesar da inadequada conscientização da importância do voto – e daí advir a prática corriqueira de compra e venda de votos – e da presença maciça de fraude e coerção nas eleições, a realização ininterrupta de pleitos eleitorais entre 1822 e 1930 proporcionou, no cômputo geral, aprendizado valioso para a população. Houve, porém, um retrocesso com a lei liberal de 1881. É conveniente deter-se nesse interregno excepcional.

A Lei Saraiva (1881) é considerada por Carvalho como um "tropeço" na formação da cidadania no Brasil (CARVALHO, 2014,

p. 44). Aprovada com o intuito de reduzir as fraudes, a reforma eleitoral, entre outros pontos, aumentou a renda necessária para ser eleitor, tornou mais rígidos os métodos de comprovação dessa renda e, mais importante, negou o voto para analfabetos. Como resultado, houve uma dramática redução no tamanho do eleitorado: dos 13% da população livre em 1872, passou-se para 0,8%. Esse quadro não se alterou de modo relevante com a República, cuja primeira Constituição (1891) manteve o requisito da alfabetização. O veredicto de Carvalho é bastante negativo: "o ganho que a limitação do voto poderia trazer para a lisura das eleições era ilusório. A interrupção do aprendizado só poderia levar, como levou, ao retardamento da incorporação dos cidadãos à vida política" (CARVALHO, 2014, p. 50). A participação em eleições não era, entretanto, a única forma de o povo agir politicamente.

Vários foram os movimentos políticos que tanto se deram à margem dos mecanismos legais de representação quanto indicavam um início de cidadania durante o Império e a Primeira República. Um dos maiores, o movimento abolicionista, resultou exitoso em boa medida graças a protestos em teatros, praças e ruas, e a revoltas de escravos, jangadeiros e soldados, manifestações que tiveram papel crucial para o encaminhamento legislativo da questão, como demonstra Angela Alonso em *Flores, votos e balas: o movimento abolicionista brasileiro (1868-88)*. O país assistiu à participação política da população tanto no meio urbano – como nas revoltas do Vintém (1879) e da Vacina (1904) – quanto no rural – como em Canudos (1896-1897) e em Contestado (1912-1916). Era um início de cidadania reativa, uma "cidadania em negativo", nos termos de José Murilo de Carvalho.

Esses "cidadãos em negativo" reagiam contra o avanço de uma modernidade que ameaçava suas vidas privadas, seus costumes e valores. Mesmo não havendo "povo organizado politicamente nem sentimento nacional consolidado" até o fim da Primeira República (CARVALHO, 2014, p. 88), não é possível dizer que houvesse uma apatia política. Carvalho afirma que:

> […] apesar de não participar da política oficial, de não votar, ou de não ter consciência clara do sentido do voto, a população tinha alguma noção sobre direitos dos cidadãos e deveres do Estado. O Estado era aceito por esses cidadãos, desde que não violasse um pacto implícito de não interferir em sua vida privada, de não desrespeitar seus valores, sobretudo religiosos. […] Reagia-se a medidas racionalizadoras ou secularizadoras do governo. Mas havia nesses rebeldes um esboço de cidadão, mesmo que em negativo (CARVALHO, 2014, p. 80-81).

O presente esforço de contextualização do estágio de desenvolvimento da cidadania no Brasil de *Grande sertão: veredas* não poderia deixar de mencionar a grave falha nacional na educação básica. Apenas 15% da população brasileira era alfabetizada nos anos finais do Império, um contraste marcante com as taxas de alfabetização nos países do norte da Europa, como Reino Unido, França e Suécia (70-80%), nos Estados Unidos (acima de 80%) e mesmo nas regiões menos desenvolvidas da Europa, como Espanha e Itália (30%) (ROSER; ORTIZ-OSPINA, 2018). A Constituição de 1824 textualmente garantia "instrução primária" gratuita a todos, obrigação estatal pouco efetivada durante o Império e abandonada totalmente pela Constituição de 1891, que silenciaria sobre o tema. Como lembra Carvalho, T. A. Marshall notou que a educação popular foi, historicamente, a exceção, e não a regra, na sequência de direitos mapeada pelo próprio autor na conformação da cidadania nos países desenvolvidos. Apesar de direito social, o ensino básico em geral foi introduzido cedo no processo de formação cidadã e foi um pré-requisito ao avanço dos demais direitos. A ausência desse direito no Brasil da Primeira República é mais uma demonstração do longo caminho que a cidadania ainda teria de trilhar nestas terras. E é nesse contexto de dificuldade de exercício da cidadania que cabe indagar sobre a civilização dentro da obra aqui analisada de Rosa.

A cruzada pela civilização

Mergulhar no *Grande sertão* com a perspectiva da cidadania exige analisar um dos mais icônicos personagens da trama: Zé Bebelo. Grande fazendeiro, dono da fazenda Nhanva, Bebelo contrata Riobaldo para ser seu professor e secretário. O protagonista se impressiona com o novo patrão: "Ele era a inteligência! Vorava. Corrido, passava de lição em lição, e perguntava, reperguntava, parecia ter até raiva de eu saber e não ele, despeitos de ainda carecer de aprender, contra-fim. Queimava por noite duas, três velas." (ROSA, 2015, p. 114-115).

De fato, a admiração do personagem perpassa todo o livro. Esta passagem é ilustrativa:

> Zé Bebelo – ah. Se o senhor não conheceu esse homem, deixou de certificar que qualidade de cabeça de gente a natureza dá, raro de vez em quando. Aquele queria saber tudo, dispor de tudo, poder tudo, tudo alterar. Não esbarrava quieto. Seguro já nasceu assim, zureta, arvoado, criatura de confusão. Trepava de ser o mais honesto de todos, ou o mais danado, no tremeluz, conforme as quantas. Soava no que falava, artes que falava, diferente na autoridade, mas com uma autoridade muito veloz (ROSA, 2015, p. 73).

Esses atributos Bebelo deseja pôr a serviço da modernização do país.

> Zé Bebelo deixa claro para Riobaldo sua ambição política e, portanto, sua vontade de levar a ordem republicana para os sertões. O fazendeiro logo propõe para o protagonista-narrador: "Siô Baldo, já tomei os altos de tudo! Mas carece de você não ir s'embora, não, mas antes prosseguir sendo o secretário meu... Aponto que vamos para o Norte, por grandes fatos, que você não se arrependerá […] Norte, más bandas" (ROSA, 2015, p. 115).

A ideia proposta é de uma cruzada para impor o poder público nas regiões onde poderes particulares, paralelos, dominavam. O plano do patrão, nas palavras de Riobaldo:

> Como estava reunindo e pervalendo aquela gente, para sair pelo Estado acima, em comando de grande guerra. O fim de tudo, que seria: romper em peito de bando e bando, acabar com eles, liquidar com os jagunços, até o último, relimpar o mundo da jagunçada braba. – "Somente que eu tiver feito, siô Baldo, estou todo: entro direito na política!" (ROSA, 2015, p. 115).

A cruzada de Bebelo é, afinal, pela cidadania.

Como consequência da ação civilizadora, vislumbra-se a extensão de vários direitos relacionados ao exercício da cidadania. Nesta fala de Zé Bebelo, encontra-se menção a acesso a direitos civis (segurança e justiça) e políticos (lisura eleitoral):

> Sei seja de se anuir que sempre haja vergonheira de jagunços, a sobre-corja? Deixa, que, daqui a uns meses, neste nosso Norte não se vai ver mais um qualquer chefe encomendar para as eleições as turmas de sacripantes, desentrando da justiça, só para tudo destruírem, do civilizado e legal! (ROSA, 2015, p. 116).

No que Riobaldo prossegue em seu monólogo: "A gente devia mesmo de reprovar os usos de bando em armas invadir cidades, arrasar o comércio, saquear na sebaça, barrear com estrumes humanos as paredes da casa do juiz-de-direito, escramuçar o promotor […]" (ROSA, 2015, p. 116).

Bebelo ainda promete ao secretário que, com o Estado, viriam direitos sociais – emprego, saúde, educação: "depois, estável que abolisse o jaguncismo, e deputado fosse, então reluzia perfeito o Norte, botando pontes, baseando fábricas, remediando a saúde de todos, preenchendo a

pobreza, estreando mil escolas." (ROSA, 2015, p. 116-117). Ideais tão elevados, porém, seriam perseguidos com meios pouco republicanos.

O combate ao jaguncismo e a imposição da ordem no sertão não se dá por forças estatais, mas por milícias armadas comandadas pelo próprio Zé Bebelo. Suas conexões com o governo estadual, das quais ele dá mostras ao longo da trama, ajudam-no na empreitada. Tanto é assim que Riobaldo afirma:

> Abastada comida, armamento de primeira, monte de munição, roupas e calçados para os melhores. E o cobre para semanal de pagamento, pois nenhum daqueles homens estava ali por amor-de-deus, mas ajeitando seu meio de viver. Diziam que era dinheiro do cofre do Governo. Parecia (ROSA, 2015, p. 117).

O fazendeiro, sem nenhum cargo eletivo ou burocrático, à margem da legalidade e dos poderes legalmente constituídos, pretendia combater os jagunços com jagunços, levar aos sertões a lei agindo às margens da lei. Vê-se, portanto, que o ímpeto modernizante tinha como instrumento uma ferramenta arcaica. O Estado, para se afirmar nas regiões periféricas do território, valia-se dos mesmos potentados locais que, por séculos, impediram tanto o monopólio estatal do uso da força quanto a imposição desta para além da porteira das fazendas. A imiscuição entre o público e o privado, e entre o moderno e o arcaico teria consequências interessantes em outro episódio marcante do livro.

O julgamento de Zé Bebelo

Ainda na primeira metade do livro, Riobaldo dedica um longo trecho para narrar o episódio da derrota, captura e julgamento de seu antigo patrão. O narrador-protagonista, a esta altura da narrativa já integrante das tropas lideradas pelo chefe jagunço Joca Ramiro, participa da batalha na qual Zé Bebelo é derrotado. Consciente de que a ética jagunça ordenaria a execução sumária do líder rival, Riobaldo, no entanto, titubeou: "Digo ao senhor: eu gostava de Zé Bebelo. Redigo – que eu

menos atirava do que pensava. Como era possível, assim, com minha ajuda, a morte dele? Um homem daquela qualidade, o corpo dele, a ideia dele, tudo que eu sabia e conhecia." Enfim, tomou a decisão que salvaria a vida do fazendeiro: "Arresto gritei: 'Joca Ramiro quer esse homem vivo! Joca Ramiro quer este homem vivo! Joca Ramiro faz questão!...' A que nem não sei como tive o repente de isso dizer – falso, verdadeiro, inventado..." (ROSA, 2015, p. 211). Através de Riobaldo, um princípio civilizatório, moderno, componente da cidadania, seria introduzido no hostil coração do sertão: a justiça.

Zé Bebelo é levado à presença de Joca Ramiro: "Ou me matam logo, aqui, ou então eu exijo julgamento correto legal!" (ROSA, 2015, p. 213), no que o chefe jagunço decide pela criação de um tribunal, uma novidade naquelas bandas. Vão-se todos para a fazenda Sempre-Verde, do doutor Mirabô de Melo, cuja imensa casa servirá de pano de fundo majestoso a conferir legitimidade para o julgamento – o latifúndio como símbolo do poder patriarcal, paraestatal exercido pelos "coronéis". Estes virão a reagir, porém, de maneiras distintas a essa instituição – justiça – estranha aos seus costumes. O líder supremo, Joca Ramiro – personagem que inspira nobreza, espécie de patriarca – inicia o processo com um gesto republicano, mas também magnânimo. Afirma Riobaldo:

> […] de repente, Joca Ramiro, astuto natural, aceitou o louco oferecimento de se abancar: risonho ligeiro se sentou, no chão, defronte de Zé Bebelo. Os dois mesmos se olharam. Aquilo tudo tinha sido tão depressa, e correu por todos um arruído entusiasmado, dando aprovação. Ah, Joca Ramiro para tudo tinha resposta: Joca Ramiro era lorde, homem acreditado pelo seu valor (ROSA, 2015, p. 216-217).

Há, entretanto, resistências à ideia do julgamento e à possibilidade de soltura de Bebelo por parte de poderosos vassalos de Ramiro.

Clara negação da modernidade vem de Ricardão e de Hermógenes, representantes da aristocracia rural que se aferravam aos laços familiares, afetivos – os típicos homens cordiais de Sérgio Buarque de Holanda. A

abstração dos laços impessoais em que se fundam Estados modernos, *conditio sine qua non* da existência de direitos civis plenos – e, portanto, de cidadania –, não encontrava recepção calorosa naquele meio. Em sua intervenção durante o julgamento, Ricardão afirma sua vassalagem: "eu sirvo a razão do compadre Hermógenes" (ROSA, 2015, p. 223). E ainda:

> […] respeitante ao seu Sul de Oliveira, doutor Mirabô de Melo, o velho Nico Estácio, compadre Nhô Lajes e coronel Caetano Cordeiro... Esses estão aguentando acossamento do Governo, tiveram de sair de suas terras e fazendas, no que produziram uma grande quebra, vai tudo na mesma desordem… (ROSA, 2015, p. 224).

Antes, Ramiro já havia questionado a cruzada de Bebelo, mostrando a resistência do meio a valores alienígenas:

> – "O senhor veio querendo desnortear, desencaminhar os sertanejos de seu costume velho de lei…"
> – "Velho é, o que já está de si desencaminhado. O velho valeu enquanto foi novo..."
> – "O senhor não é do sertão. Não é da terra…"
> – "Sou do fogo? Sou do ar? Da terra é a minhoca – que galinha come e cata: esgaravata!" (ROSA, 2015, p. 218).

Após as declarações de todos do "júri" – os vários chefes jagunços e, também, Riobaldo –, Joca Ramiro decide pela soltura de Zé Bebelo. O réu, porém, terá de exilar-se, não devendo retornar para Minas Gerais, nem para a Bahia, enquanto Ramiro não der a contraordem (ou enquanto viver).

O discurso de Bebelo, então, é revelador da mistura do arcaico com o moderno, do desvirtuamento dos processos de extensão do alcance do Estado e de expansão da cidadania. Inicialmente, o personagem exalta os valores antigos, a ética jagunça:

> Vim para o Norte, pois vim, com guerra e gastos, à frente de meus homens, minha guerra... Sou crescido valente, contra homens valentes quis dar combate […] Briguei muito mediano, não obrei injustiça nem ruindades nenhumas; nunca disso me reprovam. Desfaço de covardes e de biltragem! Tenho nada ou pouco com o Governo, não nasci gostando de soldados […] Não obedeço ordens de chefes políticos […] (ROSA, 2015, p. 232).

Em seguida, porém, o mesmo Zé Bebelo volta a esposar os ideais cidadãos:

> Se eu alcançasse, entrava para a política, mas pedia ao grande Joca Ramiro que encaminhasse seus brabos cabras para votarem em mim, para deputado... Ah, neste Norte em remanência: progresso forte, fartura para todos, a alegria nacional! (ROSA, 2015, p. 232).

O ímpeto civilizacional esbarra, enfim, na tradição e com esta tem de lidar.

Considerações finais

Uma das possíveis lições extraíveis dos episódios analisados neste trabalho está resumida em um pequeno trecho do discurso de Zé Bebelo ao final do seu julgamento: "A gente tem de sair do sertão! Mas só se sai do sertão é tomando conta dele adentro." (ROSA, 2015, p. 232).

Sair do sertão é sair do atraso, é abraçar a modernidade e o progresso, é permitir à população o exercício da cidadania. Não se logra a imposição de um modo de viver e de pensar moderno, formulado em terras estrangeiras, porém, sem resistências. Vencer as forças da tradição requer o aliciamento, a adaptação e a conquista do sertão "adentro". Não é outra coisa que faz Joca Ramiro durante o julgamento. Ele e Riobaldo operam, de certa forma, como ponte entre a civilização e o sertão, introduzindo um tribunal do júri, civilizado, mas igualmente

dominado pelos potentados locais. O experimento, entretanto, teria consequências trágicas na trama.

Insatisfeitos com a soltura de Zé Bebelo, que consideraram como uma ofensa aos costumes sertanejos, Ricardão e Hermógenes assassinam Joca Ramiro. A reação extrema de parte da aristocracia rural demonstra a dificuldade que os valores republicanos encontrariam para criar raízes no Brasil profundo. O próprio Bebelo se rende aos valores antigos, pois retorna do seu exílio em Goiás para liderar os jagunços nas batalhas contra os "judas". Nessa busca por vingar seu libertador, ele chega até a usar de seus contatos no governo, em renovada demonstração da promiscuidade entre o público e o privado.

O caminho para a cidadania foi (e ainda é) bastante longo. Seja por culpa da nossa herança ibérica e colonial, que resultou na "cordialidade" social bem elucidada por Sérgio Buarque de Holanda (1995), ou pela persistência da escravidão e da alta concentração da propriedade fundiária, o fato é que o Brasil viu a instituição da cidadania nos moldes modernos ser realizada de modo atrasado em relação aos países desenvolvidos, para além de desigual dentro do próprio território. Infelizmente, certa persistência do atraso civilizacional presente no livro ecoa em nosso presente desigual e ainda lamentavelmente brutal do Brasil contemporâneo.

Referências bibliográficas

ALONSO, Angela. *Flores, votos e balas:* o movimento abolicionista brasileiro (1868-88). São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

CANDIDO, Antonio. *Iniciação à literatura brasileira:* resumo para principiantes. São Paulo: Humanitas FFLCH/USP, 1999.

_____. O super-realismo de Guimarães Rosa. *Jornal da USP,* São Paulo, 15 a 21 de maio 2006. Disponível em: <http://www.usp.br/jorusp/arquivo/2006/jusp763/pag14.htm>. Acesso em: fev. 2020.

CARVALHO, José Murilo de. *Cidadania no Brasil*: o longo caminho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

MARSHALL, Thomas Humphrey. Citizenship and Social Class and Other Essays. Cambridge: University Press, 1950.

ROSA, João Guimarães. *Grande sertão:* veredas. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.

ROSER, Max; ORTIZ-OSPINA, Esteban. Literacy. *Our World in Data,* 20 set. 2018. Disponível em: <https://ourworldindata.org/literacy>. Acesso em: fev. 2020.

Reflexões sobre constituição e constitucionalismo em Alexis de Tocqueville

Anna Paula Ribeiro Araujo Mamede

Introdução

A partir do pensamento de Alexis de Tocqueville, especialmente aquele elucidado em *O Antigo Regime e a Revolução,* este ensaio buscará discutir a ideia de "constituição" correlacionada a conceitos como "igualdade", "liberdade" e "cidadania", algumas das "*Great Ideas"* apresentadas por Mortimer Adler (2000), tão caras à discussão da democracia no cenário político atual.

A profundidade da obra de Tocqueville permite uma compreensão abrangente da Revolução Francesa, inserindo-a mais como parte de um processo, que se teria iniciado ainda no Antigo Regime, do que como um momento de absoluto rompimento com tudo o que existia antes da Revolução. Ao apresentar as instituições políticas do Antigo Regime e a evolução de costumes e tradições relativos a valores, virtudes, comportamentos e religião, Tocqueville permite um olhar renovado sobre as consequências da Revolução na sociedade francesa e, em última instância, sobre as condições que favorecem o florescimento e a consolidação de ideais democráticos. Assim, indaga o autor: "qual foi o verdadeiro sentido, qual foi o verdadeiro caráter, quais são os efeitos permanentes desta estranha e terrível revolução? O que foi exatamente que destruiu? O que foi que criou?" (TOCQUEVILLE, 1997, p. 58).

É possível argumentar que a marca mais forte do pensamento político do século XIX é a de refletir sobre o mundo criado pela Revolução Francesa, e a obra de Tocqueville insere-se definitivamente na compreensão do que foi a Revolução; de qual foi o seu legado e de quais foram seus ensinamentos para o estabelecimento da democracia na França. Nesse contexto, compreender o jogo de forças políticas e as

disputas em voga, nesse período, pode ajudar a entender o desenrolar dos fatos históricos e, ainda, a entender os perigos que se impõem à consolidação de preceitos democráticos, ainda nos dias atuais.

A evolução do ideal constitucional

A busca por formas criteriosas de organização coletiva na qual, de certa maneira, todos possam se sentir autores de seus destinos, não é nova. Com efeito, desde que se organizou em grupo e reconheceu a necessidade da vida em sociedade, o homem tem procurado atender ao que Aristóteles define como um impulso natural de afirmação da condição humana pelo associativismo. Em *Política*, Aristóteles trata do conceito de constituição (*politeia*) como a forma de organização dos órgãos da cidade-estado; o princípio criativo que deu origem ao Estado, ou, ao menos, àquilo que o diferencia de uma tribo ou de uma família. Para ele,

> uma vez que constituição significa o mesmo que governo, e o governo é o poder supremo em uma cidade [...] estas constituições devem ser forçosamente as corretas; caso contrário, constituem desvios os casos em que o governo é exercido com vistas ao próprio interesse da única pessoa (ARISTÓTELES, 1997, p. 91).

Nessa lógica, constituição teria significado idêntico à organização do Estado, o que implica que todo Estado, independentemente de sua forma de governo, é constitucional por definição.

Em uma concepção político-liberal, a constituição deve ser entendida como a lei fundamental e suprema de um Estado, cujas normas devem dispor acerca das formas do Estado, dos órgãos que integram sua estrutura, das competências desses órgãos, da aquisição do poder e de seu exercício. Além disso, devem estabelecer os mecanismos de separação (formal) de poderes, o sistema de freios e contrapesos e as formas de participação política da sociedade.

No decorrer dos últimos séculos, as limitações que se devem impor ao poder soberano (e a seus súditos) e seus princípios subjacentes

foram parcialmente incorporados nas instituições e nas práticas do estado constitucional moderno. Nesse contexto, as constituições têm-se apresentado como a peça central da estratégia para a limitação de poder. Elas são frequentemente invocadas para legitimar, regular e manter sob controle os diferentes poderes, sendo consideradas os melhores meios para o reconhecimento e para a proteção dos direitos e das liberdades dos cidadãos. Com efeito, progressivamente, as constituições passaram a ser identificadas com documentos escritos, por meio dos quais o poder monárquico reconheceu as liberdades dos cidadãos e a sua participação em assuntos públicos. A demanda por uma constituição escrita assumiu, portanto, um significado político particular, que transcendeu suas propriedades formais.

A ideia de constituição relacionada ao ideal positivo de Hans Kelsen, como uma norma-base que cria e regulamenta o próprio governo e atua como fonte de todas as outras leis positivas do Estado, não é assim tratada por Tocqueville, cuja obra precede o juspositivismo. Ainda assim, em acepção ampla, podemos entender constituição como a forma ou a maneira de organização de um Estado, a qual determina o que deve ser o governo e qual a finalidade de cada comunidade. Isso implica que a constituição independe de um texto escrito ou de normas, escritas ou não, referentes a essa organização.

Em uma concepção mais atual, a ideia de "constituição" relaciona-se, comumente, ao "constitucionalismo", o qual pode ser definido como um movimento político, jurídico e ideológico que concebeu e aperfeiçoou a ideia de estruturação racional do Estado e de limitação do exercício de seu poder, concretizada pela elaboração de um documento escrito, destinado a representar sua lei fundamental e suprema. Com efeito, a origem do constitucionalismo é comumente atribuída ao momento de surgimento das primeiras constituições escritas, elaboradas para desempenhar o papel de lei fundamental do Estado, quais sejam: a Constituição dos Estados Unidos, de 1787, e a primeira Constituição francesa, de 1791, ainda do período girondino (ALEXANDRINO; PAULO, 2007). Ambas são constituições escritas e rígidas, inspiradas nos ideais de racionalidade

do Iluminismo do século XVII e na valorização da liberdade formal e do individualismo.

Teria a Constituição francesa de 1791 refletido as novas aspirações dos grupos sociais franceses ou alcançado o tão entoado lema de "Igualdade, Liberdade e Fraternidade"? Tê-lo-ia alcançado a Constituição jacobina de 1793, que proclamava a instituição de uma democracia? É possível argumentar que a mera existência de um texto escrito e rígido seja suficiente para que os cidadãos gozem de plena liberdade e igualdade?

As contribuições de Tocqueville ao debate democrático

A evolução dos acontecimentos da Revolução Francesa mostra que a mera existência de regras escritas e bem definidas não são suficientes para assegurar um sistema no qual se garanta, simultaneamente, a igualdade e a liberdade. Com efeito, mesmo Hobsbawm (2005) argumentava que a Revolução Francesa foi "desnecessária", não no sentido de poder ter sido evitada, mas no que se refere a seus resultados modestos – mesmo negativos – a custos desproporcionais. Nesse diapasão, *O Antigo Regime e a Revolução*, de Alexis de Tocqueville, é emblemático. Mostra o autor como os governos revolucionário e pós-revolucionário na França conservaram várias características do Antigo Regime e como a Revolução, na realidade, alcançou apenas concluir bruscamente, por um esforço convulsivo e doloroso, um processo que se teria encerrado por si mesmo. A Revolução Francesa teria sido, assim, apenas parte de um processo mais duradouro de democratização da sociedade francesa.

Ao descrever de forma minuciosa a evolução da constituição do Estado francês – ou seja, seu modo de organização –, é possível compreender as causas da Revolução e o caráter específico da democracia francesa. Como argumenta Tocqueville, se é verdade que o *Ancien Régime* era fortemente centralizado, a Revolução centraliza ainda mais a administração; se destruiu grande parte do feudalismo, a Revolução destruiu o resto. O *Ancien Régime* era definitivamente contra a liberdade – a Revolução era a favor dela, porém destruiu suas possibilidades em

um de seus primeiros estágios. O objetivo central da Revolução era a igualdade – esse era, também, o objetivo de longo prazo do *Ancien Régime*.

A conturbada relação estabelecida no interior das sociedades democráticas entre liberdade política e igualdade é compreendida como uma questão fundamental abordada por Tocqueville. Argumenta o autor que, mesmo no *Ancien Régime*, os franceses foram privados de um conjunto básico de circunstâncias que são necessárias para a experiência da liberdade política, quais sejam, a cooperação e a participação nos assuntos públicos. Vivendo sob séculos de absolutismo, os franceses teriam perdido o hábito de governar a si próprios, porque a administração centralizada do Antigo Regime havia penetrado e suplantado toda e qualquer forma de autogoverno local. Nesse sentido, por terem deixado de participar ativamente do processo decisório, os franceses estavam impossibilitados de exercer a liberdade política, fundamental para a concretização do ideal democrático. Segundo Tocqueville, isso acontecia porque a liberdade, ao contrário da igualdade, é extremamente frágil e requer vigilância constante para se manter, sem colocar em risco as conquistas da democracia. O dilema tocquevilleano pode ser sintetizado no seguinte questionamento: como fazer para que o desenvolvimento da igualdade não seja inibidor da liberdade?

A fase jacobina da Revolução francesa pode ser apontada como um momento emblemático desse dilema, em que um processo de igualização crescente envolveu desvios perigosos que, em última instância, levaram à perda da liberdade. O texto de 1793, referendado por voto popular, instituía o povo como fonte da soberania, afirmava o direito natural de igualdade (o primeiro dos direitos), garantia os auxílios públicos e a instrução para todos os cidadãos; previa a possibilidade de revisão fácil da Constituição; constituiu um Conselho executivo de 24 membros; consagrou o direito à resistência e o direito de revolta dos cidadãos contra a opressão de seus governantes. Mas essa Constituição nunca foi colocada em prática. Robespierre e seus seguidores argumentavam que, para que a democracia fosse fundada e consolidada entre os franceses, seria necessário acabar com a guerra da liberdade contra a tirania. Assim,

seriam eles a "representação legítima do povo soberano" e, portanto, os únicos capazes de representar os verdadeiros interesses do povo. Dessa forma, suspendeu-se a Constituição de 1793 e iniciou-se o período mais sombrio da Revolução – *La Terreur* – de 1793 a 1794, período de maior violência e perseguição de opositores.

Essa fase da Revolução Francesa aproxima-se, de certa forma, àquilo que Jean-Jacques Rousseau (1999) defendia em seus escritos. Com efeito, para Rousseau, seria necessário o estabelecimento de um "contrato social", que fornecesse uma base legítima para que uma comunidade pudesse viver de acordo com os pressupostos da liberdade humana. Para evitar a possibilidade da desigualdade e da injustiça, deveria haver uma total alienação de todos os associados, de modo que eles submetessem todos os seus impulsos naturais a padrões coletivos. Como essa seria uma condição igual para todos, não interessaria a ninguém modificá-la; ao mesmo tempo, essa alienação teria de ser total, para que o indivíduo não ficasse exposto à dominação de outrem.

Para Rousseau, uma vez que cada indivíduo deixasse de obedecer a interesses de apenas um setor do conjunto social para atender à "vontade geral", definida como uma força real, superior à ação de qualquer vontade particular, dirigida, sempre, para o bem comum, todos desfrutariam de plena liberdade. Isso porque o homem viveria uma liberdade tal que o elevaria a uma virtude genuína, capaz de fazê-lo encontrar a plenitude em uma verdadeira experiência social de fraternidade e igualdade, junto a cidadãos que aceitassem o mesmo ideal. Nesse contexto, ninguém sairia prejudicado, porque o corpo soberano que surgiria após o contrato seria o único a determinar o modo de funcionamento da máquina política, o que forneceria as condições para o exercício da liberdade civil. Assim, obedecer à lei que prescreve a si mesmo seria, para Rousseau, um ato de liberdade – ideia que seria, mais tarde, desenvolvida por Kant. Um povo, portanto, só poderia ser livre quando tivesse condições de elaborar suas leis em um clima de igualdade.

É possível argumentar que se, para Rousseau, o contrato social seria a saída para assegurar que os homens, que nascem livres e iguais, possam

ter assegurada sua liberdade[1], Tocqueville argumentaria que esse projeto poderia resultar no surgimento de um Estado autoritário-despótico. Isso porque a cultura igualitária de uma maioria poderia destruir as possibilidades de manifestação de minorias, no que ele define, assim como Edmund Burke (1961), como "tirania da maioria". Tocqueville, assim, vai além do despotismo de Estado, que pode esmagar o indivíduo, quer em suas formas absolutistas ou despóticas, para argumentar que poderia existir um despotismo de sociedade, no qual a "igualdade de condições" poderia levar os indivíduos não à associação e à ação comum, mas ao isolamento.

É sabido que os intelectuais do século XVIII tiveram papel preponderante entre os revolucionários de 1789 e Tocqueville, assim como Burke, foi muito crítico desse papel. Burke criticava concepções teóricas sem contato com a realidade, que muitas vezes obstruem ou corrompem a ação política, por não levar em consideração as circunstâncias complexas em que os sistemas estão envolvidos. Similarmente, Tocqueville argumentava que esses teóricos pensavam a nova sociedade com ideais e inovações, mas sem qualquer experiência em assuntos públicos. Dessa forma, esses teóricos teriam elaborado uma ideia de sociedade em perfeita oposição à sua própria sociedade. Com efeito, Rousseau, assim como os demais contratualistas, enfatizava a necessidade de se criar um Estado forte e centralizado, capaz de destruir as instituições existentes que visassem servir à desigualdade social, e criar outras novas e mais adequadas às necessidades do povo. Nesse contexto, teria sido a Revolução motivada por princípios abstratos, que não podem ser simplesmente aplicados na solução de problemas políticos reais. Apesar das diferenças ontológicas entre Rousseau e Tocqueville, pode-se argumentar que a soberania do

1 Para Rousseau, por meio do pacto social, cada um dos indivíduos passa a ser membro de um corpo político que é depositário único da soberania, e cada membro, imbuído desta soberania, deve passar a guiar-se pela vontade geral. Nesse sentido, o pacto social, em vez de destruir a igualdade natural, a substitui por uma igualdade moral e legítima, capaz de superar o que a natureza poderia trazer de desigualdade entre homens, na força ou no gênio, por uma igualdade, baseada na convenção e no direito.

povo é o eixo a partir do qual igualdade e liberdade se articulam, para ambos os autores.

Tocqueville mostra que o que ocorreu na França foi a paulatina desarticulação da ordem tradicional, e a revolução foi resultado da contínua fragmentação da sociedade e do isolamento e enfraquecimento de cada uma de suas classes. No caso da nobreza, a profunda contradição entre o *status* de que gozava *vis-à-vis* o seu papel na sociedade tornou-se insustentável, já que suas funções foram assumidas pela administração central, designada pelo rei e sob controle direto dele. Argumenta Tocqueville que, quando a nobreza possui não somente privilégios, mas também deveres, quando governa e administra, tendemos a vê-la como um "mal necessário" – que garante a ordem pública, faz a justiça, manda executar as leis, socorre o fraco, dirige os negócios comuns. À medida que a nobreza deixava de fazer essas coisas, entretanto, o peso de seus privilégios tornava-se maior, e sua existência acabou incompreensível. Se, antes, a nobreza tinha não só direitos, mas deveres perante a sociedade, na França pré-revolucionária seu papel político desapareceu; sobrou apenas a parte pecuniária, às vezes muito aumentada. A contrapartida de seus privilégios era, às vésperas da Revolução, a opressão e a exploração desmedida de quase todos os demais.

No caso do terceiro estado, as aspirações estavam longe de ser homogêneas. A burguesia ascendente aspirava aos mesmos privilégios da nobreza e havia, de fato, uma enorme lacuna entre seu elevado *status* econômico e seu baixo prestígio e poder, o que a deixara cada vez menos tolerante aos encargos impostos apenas ao terceiro estado. No que se refere ao campesinato, grande parcela deixou de ser apenas servo para tornar-se proprietário, cujo efeito foi o da consciência dos diversos abusos que aquele sistema impunha à propriedade. Essa crescente desarticulação aumentava a barreira entre as aspirações legítimas e a nova realidade, evidenciando, em última instância, o número de indivíduos e grupos sem funções. Como afirma Tocqueville:

> Admiramo-nos muitas vezes ao ver a estranha cegueira com a qual as altas classes do antigo regime ajudaram a sua

> própria ruína. Mas onde teriam encontrado suas luzes? As instituições livres são tão necessárias aos principais cidadãos para ensinar-lhes os perigos que correm quanto aos cidadãos menores para garantir seus direitos. Havia mais de um século que os últimos rastos da vida pública tinham desaparecido entre nós, sem que as pessoas diretamente interessadas na manutenção da antiga constituição tivessem sido advertidas da decadência do antigo edifício por um choque ou um ruído assustador. Como nada mudara exteriormente, imaginavam que tudo permanecia exatamente igual (TOCQUEVILLE, 1997, p. 145).

Como a passagem acima demonstra, Tocqueville chamava atenção para a necessidade de instituições livres e de participação dos cidadãos nos destinos do Estado, para que as mudanças nos costumes e tradições possam se refletir na constituição de determinada sociedade. Não foi isso, entretanto, o que aconteceu na França, onde a crescente disfuncionalidade dos três principais componentes estruturais da sociedade – clero, nobreza e campesinato (além da burguesia ascendente) – não se refletiu na mudança da constituição (em acepção ampla) do Estado francês. Nesse contexto, as divergências instransponíveis entre estratos privilegiados e subprivilegiados da sociedade francesa constituem melhores chaves explicativas para Revolução do que uma suposta opressão mais acirrada na França do que em outros países[2]. Os abusos cometidos pela administração francesa não eram novos; o que era novo era a reação que provocavam.

Para Tocqueville, a sociedade francesa pré-revolucionária encontrava-se em processo de consolidação da democracia, um conceito

2 Essa talvez seja a maior contribuição de Tocqueville para a compreensão do processo revolucionário: mais como uma consequência de conflitos internos do que de uma suposta correlação positiva e crescente entre opressão e dominação. Com efeito, conforme demonstra o autor, os camponeses na França gozavam de situação melhor do que em outras partes da Europa e havia, sobretudo na Idade Média, diversos mecanismos de participação dos indivíduos no processo decisório. Entretanto, a profunda centralização administrativa do Estado absolutista e a retirada de mecanismos de participação existentes anteriormente exacerbaram o sentimento de perda de direitos.

que não fica muito explícito em sua obra. Ainda assim, é possível compreendê-la, na concepção tocquevillana, como um estado social marcado pela igualdade de condições e, ao mesmo tempo, por uma forma política baseada na participação dos cidadãos. A democracia para Tocqueville não é o regime do maior número ou do povo, mas o modo de organização da sociedade totalmente regido pelo princípio da igualdade. Nesse sentido, a democracia é a forma moderna, pós-revolucionária da política. Entendendo a Revolução como parte desse processo, Tocqueville chama atenção para os perigos de um desenvolvimento igualitário no qual os cidadãos não tenham uma participação política efetiva e abandoem as atividades da *res publica* nas mãos do Estado, o que abriria espaço para o surgimento de um Estado centralizado, com grande concentração de poderes em suas mãos. Para resolver isso, ele argumenta que a descentralização administrativa aparece como um eficiente meio de ampliação do espaço da ação pública e de exercício da soberania.

Mas como deve ser essa forma de participação dos cidadãos nos destinos políticos do Estado? Uma instituição política representa uma parcela de autoridade e de poder político. Em um governo constitucional, instituições políticas representam porções limitadas de poder e autoridade – limitadas no sentido de que são uma parte do todo. Se uma constituição define e relaciona as diversas instituições políticas, de maneira geral, a própria ideia de instituição política torna-se inseparável da ideia de cidadania. A cidadania é sempre um pré-requisito para adquirir-se qualquer outro cargo político em um governo constitucional. Ao especificar os requisitos da cidadania, uma constituição estabelece os requisitos mínimos para todos os outros cargos que, frequentemente, demandam mais do que a cidadania para a pessoa que for exercê-lo. Se, para Aristóteles, apenas os cidadãos estariam aptos a exercer a cidadania – e a participar dos destinos políticos da *polis* – em Tocqueville a cidadania passa a ser a instituição capaz de preencher a lacuna deixada pela derrocada do *Ancien Régime,* construída de forma dialética pela ideia de liberdade.

A elucidação das problemáticas inerentes à democracia é tratada, de maneira mais detalhada, em *A democracia na América*, de 1835. Nessa

obra, o autor vê-se intrigado pela liberdade política dos EUA, presente desde a mais baixa às mais elevadas classes sociais, ao mesmo tempo em que se conseguia controlar e manter um sistema político forte e coeso. Assim, ele mostra, a partir de uma análise comparativa, por que aquele sistema democrático específico era viável naquelas terras, mas não na Europa, e sua hipótese centra-se na força do "associativismo" na América – um dos elementos centrais da democracia americana e que deveria servir de exemplo para o fortalecimento da democracia nos países europeus.

Como mostra Tocqueville, na França, a centralização administrativa tornou os cidadãos cada vez mais distantes da vida mundana, minando, assim, sua liberdade. Com efeito, a questão central para os franceses sempre foi a igualdade, e não a liberdade – aspecto mais central na democracia inglesa, por exemplo. Na Inglaterra, a liberdade surgiu como um produto do individualismo aristocrático e puritano, já que a própria aristocracia agiu em direção ao respeito à sociedade civil, aos direitos privados e ao valor da privacidade. No contexto da democracia inglesa, a liberdade não estimulava um individualismo arrojado, mas reforçava a própria coesão e unidade da sociedade. Assim, a longa experiência de cooperação em assuntos de interesse público seriam, para Tocqueville, o fundamento da democracia inglesa. Dessa forma, os ingleses conseguiram evitar o trauma do surgimento da democracia em um contexto em que fossem dados liberdade e direitos privados a pessoas que não soubessem como usá-los e, principalmente, que não compreendessem que *liberdade* e *direitos* estão intrinsicamente ligados a deveres e obrigações. Enquanto a força da democracia americana estava na sua capacidade de combinar razão prática (via associativismo) com religião[3], a da inglesa estaria no seu senso de gradualismo; de combinação de tradição com razão prática.

3 Tocqueville foi muito crítico do caráter antirreligioso da Revolução. Argumenta o autor que a antirreligiosidade latente da Revolução aparecia menos como doutrina religiosa do que como instituição política que ocupava o lugar mais privilegiado e forte daquela sociedade. Ainda assim, à medida que a obra política da Revolução se consolidava, sua obra irreligiosa foi-se desmantelando – viu-se o poder da Igreja reerguer-se nos espíritos e reforçar-se neles. Com efeito, argumenta o

A fraqueza da democracia francesa estaria no rompimento com a tradição, em que a razão passou a atuar como um capricho monarca absolutista. A revolução teria mostrado que a repressão e a supressão de todos os hábitos estáveis da população resultam em insegurança; um estado mental em que o homem perde sua compreensão dos eventos, a tal ponto que o resultado final foi o oposto ao que se tencionava. Com efeito, a revolução, em vez de atacar as más leis, atacou todas as leis, e quis substituir a antiga constituição da França por um sistema de governo completamente novo. Teve como único efeito abolir instituições políticas feudais para substituí-las por uma ordem social e política mais uniforme e mais simples, que tinha como base a igualdade de condições. Inovou muito menos do que geralmente se supõe, mas destruiu tudo o que na antiga sociedade decorria das instituições aristocráticas e feudais. Pegou o mundo de surpresa, mas foi apenas "o encerramento súbito e violento de uma obra na qual dez gerações de homens haviam trabalhado" (TOCQUEVILLE, 1997, p. 25).

No processo de desenvolvimento democrático dos povos, Tocqueville identifica dois riscos principais: o de surgimento de uma sociedade de massa, em que a cultura igualitária de uma maioria destrói as possibilidades de manifestação das minorias; e o surgimento de um Estado autoritário-despótico, resultado de um individualismo pernicioso, criado e alimentado pelo desenvolvimento do industrialismo capitalista, em que o interesse maior é a busca pelo lucro e pela riqueza. Nesse processo, os indivíduos iriam, cada vez mais, em busca de seus afazeres enriquecedores e, concomitantemente, perderiam interesse pelas coisas públicas. Em função desse descaso, acabam por possibilitar o estabelecimento de um Estado que toma para si todas as atividades que começará, aos poucos, a intervir nas liberdades fundamentais[4].

autor acerca do importante papel social e moral que a religião ocupa na sociedade, conforme o demonstra, por exemplo, o papel que ocupa na sociedade americana.

4 Enquanto as vítimas da revolução acreditavam que um Estado forte e centralizado seria capaz de pôr fim ao estado de anarquia, os líderes e as massas revolucionárias julgavam que apenas um Estado poderoso poderia atender a suas aspirações sem limites. Nessas circunstâncias é que os jacobinos emergem e a experiência revolucionária mostra que um Estado absolutista não pode

Em seus escritos, Tocqueville era muito crítico aos vários socialismos que despontavam, por vê-los como difusores de ideias em que havia preocupação com o igualitarismo, mas não com a defesa da liberdade. É possível argumentar que o autor alertava, *avant la lettre,* para os perigos da tirania da maioria dos Estados totalitários do século XX, como o nazismo alemão, o fascismo italiano e o socialismo russo, os quais, argumentando representar o verdadeiro interesse da nação e instituindo a plena igualdade entre os cidadãos, cercearam todo tipo de liberdade.

Mas como garantir a preservação da liberdade na igualdade? Para Tocqueville, tanto a atividade política dos cidadãos quanto a existência e a manutenção de certas instituições podem dificultar bastante o surgimento de um Estado autoritário e mesmo de uma sociedade massificada. Nesse aspecto é que a permanência de uma Constituição e de leis que possam garantir a manutenção das liberdades fundamentais ajuda na convivência de um processo igualitário com liberdade. Com efeito, a fraqueza do exercício da cidadania permite que se aceite mais facilmente o desenvolvimento da centralização administrativa, o que, normalmente, leva à maior concentração de poder do Estado. Por outro lado, a existência de instituições que desenvolvam a descentralização administrativa ou que levem os cidadãos a se associarem para defender os seus direitos (como era o caso do associativismo, na democracia americana) obriga, de certa forma, a participação dos nacionais, o que favorece um processo democrático em que os homens são não apenas iguais, mas livres.

Se a ideia de Constituição continua a implicar que qualquer entidade reconhecida como Estado deve possuir maneiras de constituir e especificar os limites (ou a falta deles) que são atribuídos a cada um dos poderes do governo: o Poder Legislativo (de fazer novas leis), o Executivo (de implementar essas leis) e o Judiciário (adjudicar disputas entre essas leis), no Estado moderno, aponta-se para o fenômeno de expansão do

ser destruído senão por outro Estado absolutista. Assim, a revolução democrática foi da liberdade para a tirania do povo, ou para o despotismo democrático.

objeto das constituições, que têm passado a tratar de temas cada vez mais amplos. Assim, ao trazermos as contribuições de Tocqueville ao que, hoje, se espera das constituições, sejam elas formais ou materiais, escritas ou costumeiras, ressalta-se que, embora seja importante que a liberdade e a igualdade sejam asseguradas como um direito, formalizado ou institucionalizado por meio de leis e instituições, essas medidas, sozinhas, não bastam para que se assegure a liberdade, cujo sustentáculo está na ação política dos cidadãos e na sua participação nos negócios públicos. No contexto hodierno de alargamento do âmbito de ação do Estado, as contribuições de Tocqueville parecem tão atuais e são fundamentais para alertar acerca dos perigos de uma sociedade de massas e de um Estado despótico, que concentre muitos poderes, sobretudo porque as sociedades se mostram, cada vez mais, apáticas e céticas em relação à política.

Referências bibliográficas

ADLER, M. *How to Think about the Great Ideas:* from the great books of Western Civilization. Illinois: Carus, 2000.

ALEXANDRINO, Marcelo; PAULO, Vicente. *Direito constitucional descomplicado.* 11. ed. São Paulo: Ed. Método, 2013.

ARISTÓTELES. *A política.* Rio de Janeiro: Edições de Ouro, 1978.

BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de política,* v. 2. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1983.

BURKE, Edmund. *Reflections on the Revolution in France.* Nova York: Delphin books, Doubleday & CO., 1961.

HOBSBAWN, Eric. *A era das revoluções:* 1789-1848. São Paulo: Ed. Paz e Terra, 2005.

KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

LOCKE, John. Segundo Tratado sobre o Governo. *In: Os pensadores.* São Paulo: Ed. Abril, 1973.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *O contrato social.* São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Tradução de Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 2013.

SCHMITT, Carl. *Constitutional Theory* (1928). Durham: Duke University Press, 2008.

TOCQUEVILLE, Alexis de. *A democracia na América*. São Paulo: EDUSP, 1977.

_____. *O Antigo Regime e a Revolução.* Brasília: Editora UnB, 1997.

ZALTA, Edward (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2012). Disponível em <https://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/davidson/>. Acesso em: 5 jun. 2019.

Microensaio sobre governo e Estado em Hobbes e Locke

Cauê Rodrigues Pimentel

O objetivo deste microensaio é discutir, brevemente, a ideia de governo e Estado nas obras de John Locke e Thomas Hobbes. Mais do que repisar os conceitos centrais dos dois autores, discutidos e escrutinados à exaustão em milhares de livros e manuais, trata-se de buscar reflexões sobre a ideia de Estado e governo, uma das "*Great Ideas*" elencadas por Mortimer Adler (2000), as quais conformam o espírito e o vocabulário filosófico que deram forma ao pensamento ocidental.

A ideia de governo civil – e toda a ordem sociopolítica que decorre desse modelo de organização institucional – é um dos pilares do mundo ocidental e, em larga medida, um dos principais legados intelectuais da filosofia política moderna. Mais: pode-se afirmar que as outras *grandes ideias* sobre política – liberdade, justiça, cidadania, constituição, igualdade e mesmo revolução – orbitam, inescapavelmente, a discussão sobre governo e Estado. Afinal, a forma pela qual esses elementos se materializaram na vida cotidiana dos homens passa pela organização do Estado e suas instituições. Logo, meditar sobre esse par de ideias, governo e Estado, torna-se fio condutor para compreender a ordem política contemporânea e seus dilemas.

Esse microensaio está estruturado em duas partes. Começa-se pela pergunta central: necessitamos de um governo? No ensejo dessa questão, discute-se também a relação entre o governo civil e a natureza humana. A segunda seção debruça-se sobre a relevância das ideias de Hobbes e Locke hoje, tanto para o mundo democrático quanto para o mundo não democrático, onde imperam os regimes autocráticos. Com essas perguntas, espera-se cobrir o que há de mais essencial no pensamento desses dois filósofos, assim como organizar elementos para se pensar a relevância dessas obras atualmente.

Necessitamos de um governo?

> *But what is government itself but the greatest of all reflections on human nature? If men were angels, no government would be necessary.*
>
> James Madison, *Federalist Papers*

Por todo lugar da face da Terra sobre onde caminha o homem, há um governo soberano que ali reina. E, ainda assim, esta pergunta é ouvida por todos os cantos, em todas as épocas: necessitamos de um governo? Necessitamos de um Estado? Não estaria melhor servido o homem caso removesse de cima de seus ombros o peso de um governo que taxa, cobra, limita, pune e dita o que se deve e o que não se deve fazer?

A maior parte das grandes ideologias políticas que projetam uma finalidade teleológica – ou seja, que vislumbram algum tipo de utopia – persegue o fim do Estado como objetivo último. Para os comunistas, o objetivo final da longa trajetória revolucionária é extinguir por completo o aparelho de dominação das elites, cujo Estado é tão somente a corporificação da estrutura de classes. Os anarquistas, por sua vez, constroem seu pensamento e sua agenda política em torno do objetivo singular de construir uma sociedade sem governo, livre de qualquer autoridade superior. Os libertários – fortemente inspirados, inclusive, por releituras de John Locke – são pregadores ferrenhos da extinção do Estado. Já os neoliberais defendem o axioma do Estado mínimo como único modo eficiente de organização social aceitável. Esses corpos filosóficos, cada um à sua maneira[1], colocam o fim do Estado como objetivo último. Percebemos, assim, que a pergunta em tela não é apenas preliminar, mas, sim, tema nuclear de toda a filosofia política, até os dias de hoje. De fato, em todos autores contratualistas, é evidente a discussão densamente filosófica sobre a natureza humana, suas falhas

1 Assim como cada um deles falha miseravelmente, cada um à sua maneira, na finalidade de extinguir o Estado, de uma vez por todas.

e virtudes, e como tal composição humana reflete na estruturação do governo dos homens.

Tem-se, portanto, que a construção intelectual do Estado começa, no fundo, em uma discussão metafísica sobre a natureza do homem. Visitemos então as respostas oferecidas por Locke e Hobbes a esse questionamento. Comecemos pelo autor de *O Leviatã:* Hobbes cita, na introdução de sua obra magna, que o Estado nada mais seria que um "animal artificial", de "maior força e estatura do que o homem natural, concebido para proteção e defesa deste" (*apud* BOBBIO *et al.*, 1998, p. 5). A esse animal artificial, soberano, caberiam o poder e a lei capazes de moderar as paixões humanas por meio do uso da força, e, consequentemente, garantir a preservação do homem, protegido de si mesmo e de seus semelhantes pelo cetro e pela espada do Estado. Como diz Foucault (2008, p. 96): "O soberano é aquele que é capaz de dizer não ao desejo de todo indivíduo, sendo o problema o de saber como esse 'não'" oposto ao desejo dos indivíduos pode ser legítimo e fundado na própria vontade dos indivíduos". Em uma linguagem contemporânea, propriamente foucaultiana, o soberano disporia de poderes sobre os corpos de seus súditos, seja individualmente, seja de modo coletivo, enquanto massa. Há, aqui, uma inversão da máxima *rousseauniana*: diferentemente do filósofo genebrino, que acreditava na bondade inerente dos homens, inexoravelmente corrompida pela vida em sociedade, a leitura de Hobbes leva à conclusão de que o homem é essencialmente mau, enquanto a sociedade é positiva, pois ela controla as paixões pessoais e dá propósito ao grupo social, assolando a natureza egoísta e vil dos seres humanos. *Pro societas,* contra o individualismo liberal: a máxima hobbesiana de que o *homem é o lobo do homem* destaca, duas vezes, o substantivo *homem*, no singular, individualmente, como a fonte das piores mazelas que pairam sobre a terra.

Em Locke, a lógica que fundamenta a necessidade de um governo é radicalmente distinta. Para este autor, o Estado não seria parido pelo medo ou pela força, mas, sim, pelo consentimento dos homens. Sai de cena o medo, entram a vontade e o livre-arbítrio. Sendo esse pacto

consentido – e não imposto sobre os indivíduos – ele estrutura-se como contrato voluntário com cláusulas limitantes: na prática, esses limites seriam os direitos naturais inalienáveis que todo indivíduo possui e que, consequentemente, não podem ser violados nem mesmo pelo soberano. Afinal, segundo a lógica de Locke, os homens criam o Estado não para se renderem à escravidão voluntária em troca de segurança, mas para desfrutar de suas liberdades inatas, das quais eles já gozariam enquanto seres totalmente livres no estado de natureza. Com a formação do Estado, essas liberdades passariam a ser protegidas pela presença de um árbitro acima dos poderes meramente individuais, criando uma liberdade mais estável e menos propensa aos ditames da força e da violência arbitrária.

A explicação lockeana deriva do contexto em que o autor escreve: inicialmente, a tese de Locke postulava-se como um libelo a favor de um governo *Whig*, ou seja, em prol de um liberalismo com traços conservadores, onde os direitos da burguesia estariam resguardados dos desmandos da Coroa. As ideias do filósofo inglês tiveram profundo impacto em outro contexto, sobre a Revolução Americana: a Segunda Emenda [da Constituição] norte-americana, que dá aos homens comuns o direito de possuir armas como forma de resistir aos ímpetos abusivos do Estado, foi fortemente inspirada na obra de Locke, já que, segundo esse autor, todo homem possui o direito de defender sua vida, liberdade e propriedade, contra a violência de outrem – seja esse outro um indivíduo qualquer ou o próprio Estado.

É justamente esse último elemento – a propriedade – o traço distintivo da obra de Locke, aquilo que o torna um dos maiores contratualistas do pensamento moderno e que, consequentemente, permite a grande ressonância de sua obra, até os dias atuais. Partindo da ideia abstrata que a Terra seria um presente de Deus oferecido igualmente a todos os homens, cada indivíduo teria igual direito de se apropriar da natureza para a sua própria sobrevivência e seu desfrute. Paralelamente, outra faculdade dada aos homens pelo divino seria a capacidade de trabalhar. Logo, seria lícito que homens se utilizassem do seu próprio trabalho para se apropriar de parte da natureza como exclusivamente

sua; *ergo,* aquilo que o homem transformasse ou adquirisse via de o seu trabalho, seria, por direito, sua propriedade. Nesse sentido, o homem não seria um inato animal político[2], mas, sim, um animal trabalhador e, consequentemente, animal proprietário. Esse direito seria limitado, contudo, pela proibição do desperdício e pela limitação ética de que um homem poderia se apropriar dos recursos naturais desde que o seu acúmulo não impedisse que outros homens desfrutassem dessa mesma abundância natural. Isso seria a essência do estado de natureza; porém com o aumento da propriedade privada, o surgimento de sociedades agrícolas -– e não apenas coletoras – e, sobretudo, com a introdução do dinheiro – ou seja, a possibilidade de adquirir terra não pelo trabalho das próprias mãos, mas pela aquisição do trabalho de outrem – aumenta a necessidade de um árbitro que possa regular a posse de propriedade e possa resguardar os direitos da propriedade adquirida. Daí, a necessidade de um governo civil.

Resta outro questionamento: os homens poderiam viver em sociedade sem a existência de um governo ou sem o poder policial do Estado? Para os contratualistas, uma sociedade sem autoridade superior é uma aposta fatalmente destinada ao fracasso. Como, então, existem sociedades autóctones que vivem sem qualquer organização institucional que se assemelhe ao Estado ocidental moderno[3]? A resposta pode ser encontrada no próprio pensamento de Locke, quem argumenta que com o advento do governo civil e o surgimento de um árbitro acima das partes, o poder patriarcal estaria fadado a se diluir, restando limitado apenas ao âmbito familiar, enquanto as instituições políticas concentrariam esse poder social antes disperso. Ou seja: sempre que há um grupo de homens vivendo em sociedade, há algum tipo de poder hierarquizante que organiza aquela vida social – caso contrário, estaríamos falando do

2 No sentido aduzido por Aristóteles e sua máxima de que a pólis é o destino natural dos homens.

3 Vide o clássico do antropólogo Pierre Clastres (1979), *A sociedade contra o Estad*o no qual ele contesta que o Estado é um fim ou um estágio mais avançado de sociedade humana, já que diversas comunidades autóctones possuem outros modelos de organização social e de administração do poder político, epistemologicamente tão complexos quanto o governo civil ocidental moderno, na acepção daquele autor.

estado de natureza em sua versão bruta, com indivíduos vivendo de forma totalmente isolada. Esse poder patriarcal pode desembocar em diversas formas de autoridades, mais ou menos propensas a garantir a liberdade dos homens, mas é inegável que ali há poder concentrado não em instituições – impessoais e racionais-burocráticas –, mas, sim, nas mãos de chefes políticos e indivíduos dispersos. Eis aqui outra lição foucaultiana que elucida a realidade do "animal político": estando os homens vivendo uns com os outros, sempre haverá relações de poder que emergem dessa relação e que, portanto, necessitam ser administradas. O Estado e o governo civil, nesse sentido, são tão apenas duas formas possíveis de se administrar esse poder, de maneira mais impessoal e racional[4], sobretudo nas democracias contemporâneas. Para os contratualistas, fica inconteste, portanto, a necessidade de um governo, ainda que com todas as suas imperfeições e perigos.

Como afirma Madison, na epígrafe desta seção, não somos anjos nem somos governados por anjos. Resta aos homens, uma vez expulsos do Paraíso, buscarem maneiras provisionais de administrarem sua vida em sociedade, mesmo que todas as suas formas de governo sejam imperfeitas, frustrantes e potencialmente problemáticas.

Qual a relevância das ideias de Hobbes e Locke hoje?

> *The obligation of subjects to the sovereign is understood to last as long, and no longer, than the power lasteth by which he is able to protect them.*
>
> Thomas Hobbes

4 Anarquistas e libertários discordariam frontalmente dessa assertiva. Argumentariam, inclusive, que o Estado é, ele mesmo, uma encarnação transcendental, imaterial, do poder patriarcal, porém em uma escala e com um poder que jamais poderia ser acumulado nas mãos de um único cacique. Consequentemente, o apego dos homens à necessidade incontornável do Estado seria, tão somente, uma das jaulas da razão que os contratualistas armaram dentro das mentes humanas. Em linhas gerais, esse é um eterno debate da filosofia política e da antropologia, com argumentos interessantes em ambos os lados.

> *Our responsibility is to rally and lead the whole party and the Chinese people of all ethnic groups, take up this historic baton and continue working hard for the great renewal of the Chinese nation.*
>
> Xi Jinping, presidente da China

Voltemo-nos para a relevância das ideias de Hobbes e Locke hoje. Qual é o valor de Locke para compreender o atual estágio das democracias liberais? Há, em outra direção, alguma aplicação desses autores para compreender a política asiática, por exemplo? E para compreender as autointituladas "democracias iliberais"[5] que despontaram nos últimos anos? Afinal, a ideia de governo civil e mesmo a ideia de Estado-nação são conceitos criados e nutridos essencialmente no mundo ocidental, e que, portanto, refletem um desenvolvimento particular de sua história[6]. É incontestável, logo, que essas ideias ganharam contornos de paradigma universal, e foram mimetizadas em diversas partes do globo, com evidentes variações locais e com resultados variados. Como salienta Stuart Mill (1980), o expansionismo europeu levou ao resto do mundo as instituições e os moldes do governo representativo, ainda que com adaptações e com particularidades. Nesse sentido, governo e Estado não são mais um monopólio intelectual do mundo ocidental. São, consequentemente, dois

5 Democracias que mantêm o processo eleitoral via sufrágio universal, porém com relativização de direitos individuais e de garantias constitucionais, tais como a separação de poderes ou o respeito às minorias. São, além disso, regimes que, ideologicamente, se baseiam em uma leitura pessimista de que o mundo ocidental está em franca decadência cultural e moral em função do individualismo extremado e do materialismo consumista do capitalismo tardio. Creem, assim, que a única forma de salvar a civilização ocidental é resgatar determinados valores passados e valorizar não o indivíduo, mas, sim, o corpo identitário da massa nacional. Flertam, não obstante, com arroubos de autoritarismo – sobretudo do poder executivo – e escoram-se na ideia de "vontade da maioria" como fonte legitimadora de sua atuação massificante.

6 Boeckenfoerde (*In*: BOBBIO *et al*. 1998, p. 425) desenvolve essa ideia ao dizer que "o conceito de 'Estado' não é um conceito universal, mas serve apenas para indicar e descrever uma forma de ordenamento político surgida na Europa a partir do século XIII até os fins do século XVIII ou inícios do XIX, na base de pressupostos e motivos específicos da história europeia e que após esse período se estendeu – libertando-se, de certa maneira, das suas condições originais e concretas de nascimento – ao resto do mundo".

conceitos sobre constante ressignificação de acordo com os contextos locais e com as trajetórias nacionais de cada povo.

O ressurgimento geopolítico da Ásia tem desencadeado uma nova onda de releituras principalmente de Hobbes, em detrimento da abordagem liberal de Locke. As razões para essa dicotomia parecem ser óbvias: enquanto Locke está no cerne da ideia de direitos invioláveis, o modelo proposto por Hobbes parece adequar-se bem para explicar e justificar regimes com poder concentrado, onde a vontade do Estado se sobrepõe à do indivíduo de forma acachapante. O modelo de partido único, líderes fortes, limitação de direitos civis e políticos, controle estatal direto sobre a propriedade e o trabalho, entre outros fatores, certamente seriam vistos, por Locke, como a tirania do mais forte. Em Hobbes, contudo, poder-se-ia encontrar uma justificativa para tal concentração massiva de poder, uma vez que o objetivo último do soberano é garantir a sobrevivência dos seus vassalos e protegê-los do estado de natureza, da violência de todos contra todos.

De fato, o Partido Comunista Chinês constitui um tipo particular de Leviatã, por exemplo. Seu discurso pauta-se na memória vívida e constantemente relembrada acerca da decadência da China diante do imperialismo estrangeiro, episódio conhecido como o "século da humilhação"[7], período que vai de 1839 a 1949, para ficar apenas na história mais recente da tortuosa trajetória milenar do grande Império do Meio. Nessa narrativa, apenas o surgimento de um ente capaz de concentrar poder, guiado por líderes fortes, acima das contendas particulares ou facciosas de um país que esteve séculos ao borde da fragmentação, seriam capazes de manter a ordem e a unidade do povo, resguardando-o, assim, de si mesmo e de outros agressores externos. Sem

7 Em chinês, *bǎainián guóchǐ*. Outra menção comum utilizada para ilustrar os problemas de uma China sem autoridade, ainda que muito mais remota na memória coletiva chinesa, é o "Período dos Estados combatentes" (*Zhànguó Shídài*), entre os séculos IV e II a.C, quando sete reinos distintos se degladiaram em uma guerra fratricida por território, riqueza e poder. O fim desse período deu início à dinastia Qin e ao processo de unificação da China, além de ter sido o período em que floresceu uma linha filosófica conhecida como *autoritarismo legalista*, defendida por pensadores como Han Feizi, o qual é, inclusive, comumente citado por Xi Jinping como uma referência intelectual (ZWAGERMAN, 2016).

essa tutela soberana, o povo estaria fadado a regressar ao semiestado de natureza dos séculos precedentes, uma guerra fratricida de todos contra todos.

Esse novo soberano não se materializa na forma de um rei coroado, mas, sim, na estrutura de um partido profundamente hierarquizado e enraizado na sociedade, com uma capilaridade que se faz notar cotidianamente na vida das pessoas. O líder do partido, por sua vez, dá uma face humana ao poder; o seu pensamento é destacado e relevante para a condução da nação, mas somente na medida em que o líder serve incondicionalmente ao povo e lhe abre o caminho para a prosperidade e para a harmonia. As ideias do líder somente são valiosas enquanto elas dão materialidade ao espírito do povo, em uma fusão simbólica entre o líder e a estrutura articulada do partido central[8]. Nesse sentido, as figuras de Mao Tse Tung, Deng Xiaoping, Jiang Zemin e outros líderes chineses são, na realidade, o mais próximo que se pode encontrar, atualmente, de uma reinterpretação da figura do "rei filósofo" ou do "despotismo esclarecido": aquele que, com poderes excepcionais, conduz reformas modernizadoras e traz progresso e prosperidade econômica, porém controlando parcimoniosamente os espaços da cidadania e combatendo aquelas reformas que poderiam minar a centralidade da liderança ou do regime.

Afinal, em uma visão cínica de seus críticos, a ideia de democracia como o governo dos melhores ou possivelmente o governo dos sábios não passaria de uma ideia equivocada, ou até mesmo ingênua da filosofia ocidental contemporânea[9]. Bastaria olhar para os processos eleitorais no mundo todo: dificilmente pode-se dizer que as eleições garantem o governo dos melhores; em oposição, os que alcançam os postos de liderança são aqueles que triunfam no processo de seleção natural

8 Conceitos fundidos na ideia de *Central Collective Leadership* (XI, 2014, p. 33).

9 Leitura moderna da experiência grega, pois em Platão, a democracia possui uma conotação pouco positiva, muito distinta da concepção contemporânea da palavra. A ideia do governo dos melhores é, nesse autor clássico, um desdobramento da aristrocracia, enquanto a ideia de democracia é associada a uma degeneração da oligarquia.

darwiniana de eleições onde predominam a capacidade de convencer e de mobilizar recursos – materialismo puro – quando não são mais importantes a capacidade de dissimular, mentir e enganar – demagogia pura. Naquele sistema, por sua vez, não há eleições democráticas *latu sensu*, mas há um contrato social estabelecido em prol da ordem coletiva. Não há *checks and balances,* mas, em seu lugar, um sistema em que a harmonia é ditada pelo consenso e pela hierarquia, para dentro dos círculos partidários, e pela recompensa material ou pela força, para o resto da sociedade. Complementarmente, a máquina social desse Leviatã é azeitada por uma filosofia confucionista, que preza pela conservação de valores tradicionais, pela obediência e pela hierarquia: uma sociedade onde cada indivíduo possui um papel a ser desempenhado e respeitado[10], talvez não muito distante da noção platônica, presente em *A República,* sobre a natureza das almas e do rol social de cada indivíduo de acordo com seu *status* e de sua essência. A semelhança fica patente em uma resposta de Confúcio a um interlocutor, na qual o pensador chinês reporta que a filosofia do bom governo "*consists in the ruler being a ruler, the minister being a minister, the father being a father, and the son being a son*" (RIEGEL, 2013).

Regressemos, rapidamente, à questão do propósito da vida em sociedade, agora à luz dessa interpretação aplicada ao caso asiático: aparenta ser mais fácil, em teoria, que uma sociedade hobbeseana tenha propósito, tenha uma narrativa coletiva mais coesa, tenha, para usar duas palavras que voltaram a ecoar no discurso político contemporâneo, espírito e destino. Propósito feito, contudo, de cima a abaixo, *top-down*, do suserano a seus vassalos: um projeto enviesado de autoritarismo, que se populariza e se legitima por meio da prosperidade material acelerada.

Paralelamente à realidade asiática, tem surgido, nos últimos anos, uma onda de analistas que alertam os perigos de uma suposta decadência

10 Afinal, Confúcio presenciou, assim como Hobbes e Locke, uma época de grande agitação político-social, marcada pela violência entre as diferentes etnias chinesas. Consequentemente, boa parte daquilo que o filósofo chinês escreveu tinha o propósito de funcionar como remédios para os problemas de um contexto profundamente conturbado, de guerra e violência generalizada.

moral e cultural do Ocidente (FERGUSON, 2011; OSBORNE, 2008). Faltariam, por um lado, propósito e destino comuns às nações ocidentais, valores que teriam se diluído nos meandros do capitalismo tardio e da cultura pós-moderna; por outro, a pujança econômica e financeira da Ásia estaria lentamente suplantando a liderança das nações do Ocidente. Consequentemente, o modelo asiático representaria não o passado, mas, sim, o futuro? Há, nessa polifonia de interpretações, um quadro caótico, intelectual e empiricamente, onde proliferam-se ideias que recompõem um mundo propriamente hobbesiano.

Dito tudo isso, seria injusto colocar Hobbes como o precursor das formas totalizantes de governo, apesar de seu inegável valor para explicar a atual situação chinesa. Afinal, ao renunciar sua vida plenamente livre e selvagem, o indivíduo exige a garantia da sua própria segurança individual, salvaguardada pelo soberano. Em tese, este não pode deter poderes ilimitados sobre os seus súditos. Mas, diferentemente de Locke onde os direitos naturais constituem limites explícitos ao poder, o fim último da segurança poderia, por definição, gerar uma sociedade enrijecida, com pouquíssimo espaço para as autonomias individuais. Trata-se de um princípio fundador cujo desenvolvimento lógico gera potenciais ameaças à liberdade individual. Nesse sentido, o ponto de partida de Locke parece ser mais propício para entender a sociedade democrática, na medida em que o princípio fundador de sua filosofia são os direitos individuais, não o problema da segurança. Já em Hobbes, o problema da segurança se sobrepõe, epistemologicamente, à questão dos direitos.

Uma última palavra também sobre Locke: qual a relevância de seu pensamento para refletir sobre o crescente internacionalismo que marca, por exemplo, a proteção de direitos fundamentais? Os direitos humanos hoje gozam de prestígio global e sua proteção não se faz mais apenas pelas mãos do governo civil nacional. O contrato social, nesse sentido, expandiu-se, tornou-se internacional; longe de ser um mundo kantiano, pós-nacional, fato é que o Ocidente foi paulatinamente se aproximando de um liberalismo cosmopolita, muitas vezes em oposição ao liberalismo nacional do século XIX. De fato, se em Kant temos uma

argumentação em prol de um governo transnacional em favor da paz, em Locke podemos encontrar as justificativas para um governo sobre os governos, tão somente limitante e de contenção, capaz de fazer com que os soberanos respeitem os direitos de seus súditos. Como já apontara Alexander Wendt (1999), a ordem internacional é anárquica, mas pouco tem a ver com o estado de natureza hobbesiano, já que a existência de regras, instituições e normas faz com que ela seja uma "anarquia lockeana" onde os Estados se reconhecem não como inimigos natos, mas, sim, como rivais que devem respeitar certos limites e direitos dos outros – ao menos a soberania de outrem – e que devem agir conforme as regras ditadas pela sociedade de Estados.

De todas as formas, essa breve exposição deixa evidente que tanto Locke quanto Hobbes continuam a prover importantes *insights* e reflexões sobre o mundo contemporâneo e seus desafios políticos. Há, aí, uma filosofia política ainda repleta de significado e de riqueza para pensar não só o passado, mas também o futuro da política e o da comunidade humana.

Referências bibliográficas

ADLER, Mortimer. *How to Think about the Great Ideas:* from the great books of Western Civilization. Illinois: Carus, 2000.

BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. (org.). *Dicionário de política.* Brasília: UnB, 1998.

CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado:* investigações sobre antropologia política. Porto: Afrontamento, 1979.

FERGUNSON, Niall. *Civilization:* The West and the Rest. Londres: Penguin Books, 2011.

FOUCAULT, Michel. *Segurança, território, população.* São Paulo: Martins Fontes, 2008.

HOBBES, Thomas. *Leviatã*: matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

LOCKE, John. *Dois tratados sobre o governo*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

MADISON, James.; HAMILTON, Alexander.; JAY, John. *The Federalist Papers.* Oxford: Oxford University Press, 2008.

MILL, Stuart. *Considerações sobre o governo representativo*. Brasília: UnB, 1980.

OSBORNE, Roger. *Civilization:* A New History of the Western World. Nova York: Pegasus books, 2008.

RIEGEL, Jeffrey. Confucius, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Stanford Encylopedia of Philosophy, [2013].* Disponível em: <https://stanford.io/2X6IIqy>. Acesso em: 30 maio 2019.

WENDT, Alexander. *Social Theory of International Politics*. Londres: Cambridge University Press, 1999.

XI, Jinping. *The Governance of China*. Pequim: Foreign Languages Press, 2014.

ZWAGERMAN, Alexander. The Chinese Hobbes: Xi Jinping's favourite philosopher. *HKFP*, 13 jun. 2016. Disponível em: <https://bit.ly/2XFKQCI>. Acesso em: 10 jun. 2019.

Copyright © Fundação Alexandre de Gusmão

FUNDAÇÃO
ALEXANDRE
DE GUSMÃO

Acompanhe nossas redes sociais

@funagbrasil

Marina Artes Gráficas e Editora

Papel da capa: cartão supremo 250g

Papel do miolo: pólen soft 80g

"Preparar-se para o exercício da carreira diplomática, neste Brasil e neste mundo de hoje, não pode, a meu ver, restringir-se a estudar o comércio mundial ou o funcionamento dos organismos internacionais. Exige também mergulhar no imenso oceano da cultura, da filosofia e da literatura ocidentais, essa herança que é nossa, mas que desprezamos, e que nada tem de exclusivista, pois somente a partir dela podemos abrir-nos também à cultura oriental, não menos rica, e frequentar o imenso palácio que é o pensamento humano (pois só se penetra no universo da cultura a partir de uma determinada cultura; só se participa da civilização, participando de uma certa civilização). Um diplomata precisa frequentar Nietzsche e Dante, trocar ideias com Santo Agostinho e Emmanuel Levinas (e a partir daí precisa, por que não?, estudar os Vedas e o Tao-Te King), tudo isso não menos do que conhecer as declarações do G20 ou as resoluções do Conselho de Direitos Humanos."

Embaixador Ernesto Araújo
Ministro das Relações Exteriores

1945-2020 INSTITUTO RIO BRANCO 75 ANOS

FUNDAÇÃO ALEXANDRE DE GUSMÃO
www.funag.gov.br

ISBN 978-65-87083-34-6